

۱۱

تاریخ فلسفه اسلامی

مجله گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی

سال سوم / شماره ۱۱ / پاییز ۱۴۰۳

صاحب امتیاز: مؤسسه آموزش عالی آل طه

مدیرمسئول: دکتر رضا اکبریان

سردبیر: دکتر رضا اکبریان

اعضای هیئت تحریریه:

رضا اکبریان (استاد دانشگاه تربیت مدرس)

تراد حماده (استاد فلسفه دانشگاه بیروت)

خلیل رحمان (استاد دانشگاه بیلدیریم بیازیت آنکارا)

آنتونی شاکر (موسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه مک گیل)

رحیم محمد الساعدی (استاد گروه فلسفه دانشگاه المستصریه بغداد)

محمد مرتضی (عضو کمیته فلسفه دانشگاه المعارف و استاد فلسفه دانشگاه لبنان)

یحیی کبیر (دانشیار مؤسسه آموزش عالی آل طه)

عبدالله نصری (استاد دانشگاه علامه طباطبائی)

فتحعلی اکبری (دانشیار مؤسسه آموزش عالی آل طه)

حسین عشاقی (دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)

لاله حقیقت (دانشیار مؤسسه آموزش عالی آل طه)

سید محمدعلی حجتی (دانشیار دانشگاه تربیت مدرس)

حامده راستایی (استادیار مؤسسه آموزش عالی آل طه)

مدیر داخلی: دکتر حامده راستایی

آدرس: تهران: شهران، بلوار کوهسار، خیابان مدرسه، مؤسسه آموزش عالی آل طه،

تلفن: ۴۴۳۲۰۶۴۷

دانشکده علوم انسانی، دفتر مجلات

چاپ و صحافی: ایرانکهن

سامانه مجله: <https://hpi.aletaha.ac.ir/>

- مجله از همکاری محققان و استادان استقبال می‌کند.
- مطالب مندرج در مجله، مبین آرا و اندیشه‌های نویسندگان مقالات است.
- ارسال متن اصلی مقاله همراه با ترجمه چکیده، ضروری است.
- مجله در ویرایش ادبی مطالب دریافتی آزاد است.
- استفاده از مطالب مجله تنها با ذکر مأخذ مجاز است.

لطفاً به هنگام تنظیم مقالات موارد زیر رعایت شود:

فایل نهایی مقاله، به سامانه مجله ارسال شود.

چکیده مقاله، حداکثر در ۱۵۰ کلمه باشد. چکیده آینه تمام‌نمای مقاله است که شامل بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش می‌باشد.

کلیدواژه‌ها فهرست موضوعی مقاله بوده بین ۵ تا ۷ واژه است.

لازم است معادل انگلیسی چکیده و کلیدواژه‌ها نیز ارسال شود

مقدمه مقاله، شامل تعریف مسئله، پیشینه اجمالی پژوهش، ضرورت و اهمیت طرح، جنبه نوآوری بحث، پرسش‌های اصلی و فرعی.

سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، باید واجد یکی از شرایط زیر باشد:

ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛ ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛ ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛ ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.

نتیجه‌گیری: بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق که به صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد.

مقاله ارسالی نباید در هیچ نشریه داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.

مقاله ارسالی نباید هم‌زمان به سایر مجلات فرستاده شده باشد.

درج معادل لاتین اسامی، و اصطلاحات مهجور، مقابل عبارت و در پرانتز ضروری است.

منابع مورد استفاده، در متن به این شکل نوشته شود: نام خانوادگی نویسنده، تاریخ انتشار، شماره صفحه (مظفر، ۱۳۵۷، ص ۱۹۴) و فهرست منابع در آخر مقاله برحسب حروف الفبایی نام خانوادگی نویسنده، به شکل ذیل تنظیم گردد:

الف) برای کتاب: نام خانوادگی، نام؛ **عنوان کتاب:** نام مترجم/ مصحح؛ شماره جلد، نوبت چاپ، محل نشر؛ ناشر، سال انتشار.

ب) برای مقاله: نام خانوادگی، نام؛ «عنوان مقاله»؛ **نام مجله،** شماره مجله، سال انتشار.

در صورت تکرار منابع، به نام خانوادگی و کلمه «همان» با شماره جلد و صفحه اکتفا می‌شود.

همچنین در صورت تعدد آثار منتشره در سال واحد از یک مؤلف، جهت نمایاندن ترتیب انتشار با حروف الف، ب، ج و... متمایز می‌گردد.



فهرست مقالات

۵/ بررسی نقدهای سیدجلال‌الدین آشتیانی بر نظریه معاد جسمانی غیاث‌الدین منصوردشتکی و آقاعلی مدرس / سید محمدامین درخشانی، عبدالله نصری

۳۵/ متافیزیک قرآن؛ هستی‌شناسی کلام الهی در منظومه فکری قاضی ابوبکر باقلانی / غلامرضا زکیانی، فهیمه داوری

۶۷/ معمای انقلاب علمی در تمدن اسلامی / جلال عبدالهی

۱۰۱/ بررسی چیستی و مختصات معقول ثانی فلسفی در حکمت متعالیه / حسین عباسی، ابوالحسن غفاری

۱۲۷/ بازخوانی تقسیم جوهر و عرض بر اساس مبانی معرفت‌نفسی شیخ اشراق / مهدی سپهری، امیرحسین آقایی

۱۵۳/ تحلیل مفهومی «پرسش از مراتب نظام هستی» در هستی‌شناسی صدرالمتألهین شیرازی و صدرالدین قونوی / مرضیه امری، مهدی کهنوجی، هادی واسعی



History of Islamic Philosophy

Home Page: hpi.aletaha

Ale-Taha Institute of Higher Education

Online ISSN: 2981-2097

Examining Seyyed Jalaluddin Ashtiani's criticisms on Ghiyathuddin Mansourdashtaki and Agha Ali Modares's theory of reincarnation

Seyyed Mohammad Amin Derakhshani¹  | Abdullah Nasri² 

1. PhD student of Islamic Philosophy, Allameh Tabatabai University.

E-mail: saminderakhshani@gmail.com

2. Professor at Philosophy of Allameh Tabatabai University.

E-mail: nasri_a32@yahoo.com (Corresponding Author)

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received 24 May 2024
Received in revised form
24 July 2024
Accepted 25 July 2024
Published online 22
eptember 2024

Keywords:

*bodily resurrection, view,
Seyyed Jalaluddin
Ashtiani, Agha Ali
Modres, Ghiyathuddin
Mansourdashtaki*

ABSTRACT

One of the main challenges of bodily resurrection is the reincarnation. Mir Ghiyathuddin Mansour Dashtaki and Agha Ali Modarres Zanuzi proposed a type of connection between the soul and the body after death to address the issues of reincarnation. Mir Ghiyathuddin Mansour Dashtaki posited two types of attachment for the soul, somehow one of these two attachemnets exist during life and death. Agha Ali Modarres Zanuzi also suggested that the soul leaves some effects in the body during life, which remain with the body even after death. Seyyed Jalaluddin Ashtiani severely criticized both above mentioned views and he chosed Mulla Sadra's opinion, which is the resurrection of the soul along with an imaginal body. In this article, the views of Ghiyathuddin Mansour and Agha Ali are presented using analytical and descriptive methods, and the relationship between these two views is explained. Additionally, Ashtiani's criticisms are systematically and coherently discussed, and by evaluating the foundations of these criticisms. By examining the foundations, it becomes clear that Ashtiani's criticisms fully apply to Agha Ali, since Agha Ali himself adheres to Mulla Sadra's principles. However, Ghiyathuddin Mansour can not necessarily accept these criticisms, even though his view suffers from a more significant flaw, which is making a claim without providing evidence.

Cite this article: Derakhshani, MA & Nasri, A (2024). Examining Seyyed Jalaluddin Ashtiani's criticisms on Ghiyathuddin Mansourdashtaki and Agha Ali Modares's theory of reincarnation, *History of Islamic Philosophy*, 3 (3), 5-33. <https://doi.org/10.22034/hpi.2024.459279.1088>



© The Author(s). **Publisher:** Ale-Taha Institute of Higher Education Institute.
DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2024.459279.1088>

Extended Abstract

One of the most challenging issues in the discussion of the resurrection (Ma'ad) is the bodily resurrection. The apparent meaning of religious texts suggests the bodily resurrection to the extent that some consider it a necessity of Islam. Some theologians, adhering to these texts, have spoken of the return of the soul to the material body but have not provided a solid rational analysis to support their claims. The principles of Peripatetic philosophy can only prove the spiritual resurrection and are unable to prove the bodily resurrection. Nevertheless, Avicenna sometimes accepted the bodily resurrection as a confirmation of the Prophet's message and sometimes justified it by placing celestial bodies as the locus of perception for some souls. Although Suhrawardi used the realm of the Imaginal World to explain the bodily resurrection, he only focused on the descending Imaginal World and neglected the ascending Imaginal World. Ghyath al-Din Mansur Dashtaki took another step towards a philosophical justification of bodily resurrection, claiming the continued attachment of the soul to the body after death. Following him, Mulla Sadra, relying on substantial motion and the abstraction of the ascending Imaginal World, offered a new explanation of the bodily resurrection. Aqa Ali Hakim, a follower of Mulla Sadra's school, found Mulla Sadra's explanation insufficient and, contrary to theologians who viewed bodily resurrection as the return of the soul to the body, claimed the return of the body to the soul. The culmination of all these thoughts on the issue of bodily resurrection was reached by Seyyed Jalaluddin Ashtiani, who, by adopting Mulla Sadra's view, criticized other philosophers.

The opinions of Ghyath al-Din Mansur and Aqa Ali influenced many later philosophers and are thus considered significant milestones in the history of the concept of bodily resurrection. Additionally, it seems that there is a specific connection between the views of these two philosophers, with Aqa Ali attempting to address the flaws in Ghyath al-Din's theory by leveraging some principles of Transcendent Philosophy. Ashtiani found common flaws in both views and also offered separate critiques for each. He provided extensive criticisms of Aqa Ali's theory, but unfortunately, his valuable works lack sufficient organization, making his conclusions challenging to discern. This article, using an analytical-descriptive method, first attempts to elucidate the views of Ghyath al-Din

Dashtaki and Aqa Ali Modarres on bodily resurrection and clarify the relationship between these two views. Additionally, it refers to Ashtiani's critiques of these two perspectives and offers observations on Ashtiani's critiques in certain cases. Thus, it should be determined what relationship exists between the views of these two philosophers and what the weaknesses and flaws of these views are. Moreover, it appears that some of Ashtiani's critiques are based solely on the principles of Transcendent Philosophy, so it is essential to see whether these critiques are valid according to the original principles of the theories. The views of Ghyath al-Din Mansur Dashtaki and Aqa Ali Modarres on bodily resurrection can be seen as an effort to rationally and philosophically justify and correct this issue. Their most significant challenge was reincarnation, which they tried to overcome by maintaining a form of connection between the soul and body in the post-death period. By continuing this connection, they attempted to ascribe a specific identity to the scattered parts of the body to avoid the problem of reincarnation.

Understanding this fundamental issue, Ashtiani's most significant critique of both views is that the continued connection between the soul and body after death is irrational. He did not stop at this critique and raised several other objections, especially against Aqa Ali Hakim's view. Ashtiani, relying on Sadrian principles, criticized them. Therefore, since Aqa Ali himself adhered to Sadrian principles, Ashtiani's criticisms of him are more relevant, whereas Ghyath al-Din might reject some of Ashtiani's critiques. Another notable aspect of Ashtiani's critiques is his avoidance of superficial interpretations in analyzing rational issues. He emphasized that one cannot rely on apparent and uncertain traditional evidence in rational matters. Nevertheless, Ashtiani himself engaged in analyzing traditional texts to show that the texts cited by them do not support their intended meanings.



بررسی نقدهای سیدجلال‌الدین آشتیانی بر نظریه معاد جسمانی غیاث‌الدین منصوردشتکی و آقاعلی مدرس

سید محمدمامین درخشانی^۱ | عبدالله نصری^۲

saminderakhshani@gmail.com

nasri_a32@yahoo.com

۱. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه علامه طباطبایی.

۲. استاد گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی (نویسنده مسئول).

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	از چالش‌های اصلی معاد جسمانی اشکال تناسخ است. میرغیاث‌الدین منصوردشتکی و آقاعلی مدرس زنوزی با طرح نوعی ارتباط میان نفس و بدن پس از مرگ، خواسته‌اند از اشکال تناسخ رها شوند. میرغیاث‌الدین منصوردشتکی برای نفس دو نوع تعلق قائل شده است، که در زمان حیات و موت یکی از این دو تعلق برقرار است. آقاعلی مدرس زنوزی نیز قائل شده نفس در زمان حیات ودایی در بدن باقی می‌گذارد که حتی پس از مرگ همراه بدن باقی هستند. سیدجلال‌الدین آشتیانی هر دو رأی را به شدت مورد انتقاد قرار داده است و نظر ملاصدرا یعنی محشور شدن نفس همراه با جسم مثالی را برگزیده است. در این مقاله با روش تحلیلی و توصیفی نظرهای غیاث‌الدین منصور و آقاعلی تقریر شده و نسبت این دو رأی به یکدیگر توضیح داده شده است. همچنین نقدهای آشتیانی به صورت منقح و منظم ذکر گردیده است و با ارزیابی مبانی این نقدها مشخص شده که چون آشتیانی با مبانی صدرایی به نقد پرداخته است، این نقدها به طور کامل به آقاعلی به عنوان حکیمی صدرایی وارد است. اما غیاث‌الدین می‌تواند به این نقدها ملتزم نباشد؛ اگرچه قول غیاث‌الدین دچار خللی مهم‌تر یعنی مطرح کردن ادعایی بدون دلیل است.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۰۴	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۵/۰۳	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۰۴	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۷/۰۱	
واژگان کلیدی: معاد جسمانی، دیدگاه، سیدجلال‌الدین آشتیانی، آقاعلی مدرس، غیاث‌الدین منصوردشتکی.	
استناد: درخشانی، سید محمدمامین؛ نصری، عبدالله (۱۴۰۳). بررسی نقدهای سیدجلال‌الدین آشتیانی بر نظریه معاد جسمانی غیاث‌الدین منصوردشتکی و آقاعلی مدرس، <i>تاریخ فلسفه اسلامی</i> ۳ (۳)، ۳۳-۵.	
ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه	
DOI: https://doi.org/10.22034/hpi.2024.459279.1088	

مقدمه

یکی از چالشی‌ترین مسائل در بحث معاد، جسمانیت معاد است. ظواهر متون دینی دلالت بر جسمانیت معاد دارد تا حدی که برخی معاد جسمانی را از ضروریات دین اسلام شمرده‌اند. (خرازی، ۱۳۴۱، ص ۲۱۹) برخی متکلمین با تعبد به این ظواهر از بازگشت روح به بدن مادی سخن گفته‌اند، اما تحلیل عقلی محکمی برای اثبات کلام خویش ارائه نداده‌اند. مبانی فلسفه مشائین فقط قادر به اثبات معاد روحانی است و از اثبات معاد جسمانی عاجز است. باین حال ابن‌سینا معاد جسمانی را گاهی به‌عنوان تصدیق خبر نبی، صادق پذیرفته است و گاهی با قراردادن اجرام سماوی، به‌عنوان محل ادراک برخی از نفوس پس از موت، معاد جسمانی را توجیه کرده است. (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۶۰؛ همو، ۱۳۶۳، صص ۱۱۴-۱۱۵) هر چند شیخ اشراق از عالم مثال برای تبیین معاد جسمانی بهره برد، اما او فقط به عالم مثال نزولی توجه داشت و از عالم مثال صعودی غفلت ورزید. (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۳۲؛ آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۵۱۸) غیاث‌الدین منصوردشتکی قدمی دیگر برای توجیه فلسفی معاد جسمانی برداشت و مدعی ادامه تعلق نفس به بدن پس از مرگ گردید. (دشتکی، ۱۳۸۶، صص ۱۷۴-۱۷۶) پس از او ملاصدرا با تکیه بر حرکت جوهری و تجرد عالم مثال صعودی، بیانی نو از معاد جسمانی ارائه داد. (صدرا، ۱۳۸۶، صص ۱۸۵-۱۹۷) آقاعلی حکیم که خود از پیروان مکتب صدرا بود، تبیین ملاصدرا را کافی ندانست و برخلاف متکلمان که معاد جسمانی را عود روح به بدن دانستند، مدعی عود بدن به روح گردید. (مدرس‌زنوزی، ۱۳۷۸، صص ۸۹-۱۰۹) حاصل تمام این اندیشه‌ورزی‌ها پیرامون مسئله معاد جسمانی نزد سیدجلال‌الدین آشتیانی قرار گرفت و او با برگزیدن رأی ملاصدرا به‌نقد دیگر حکما پرداخت. (آشتیانی، ۱۳۸۱)

آراء غیاث‌الدین منصور و آقاعلی بسیاری از حکمای پس از ایشان را تحت‌تأثیر قرار داد و به همین جهت این دو نظر از نقاط عطف مهم در تاریخ اندیشه معاد جسمانی محسوب می‌شوند. علاوه‌براین به نظر می‌رسد میان آراء این دو حکیم ارتباط خاصی وجود دارد و آقاعلی با تکیه به برخی از دستاوردهای حکمت متعالیه خواسته است، اشکالات نظر غیاث‌الدین را برطرف کند. آشتیانی اشکالاتی را به‌صورت مشترک به هر دو وارد دانسته و

نقدهایی جداگانه نسبت به هر یک از دو دیدگاه مطرح کرده است. او نقدهای مفصلی را متوجه نظر آقاعلی کرده است، اما متأسفانه آثار گران‌بهای او از نظم کافی برخوردار نیست و یافتن مقصود او بسیار دشوار است. در این مقاله سعی شده ابتدا آراء غیاث‌الدین دشتکی و آقاعلی مدرس در مسئله معاد جسمانی تبیین، سپس نسبت میان این دو دیدگاه روشن و به نقدهای آشتیانی بر این دو نظر اشاره شود؛ در مواردی نیز ملاحظاتی پیرامون نقدهای آشتیانی ذکر گردد؛ بنابراین باید با تقریر قول این دو حکیم، مشخص شود میان این دو قول، چه نسبتی برقرار است و نقاط ضعف و اشکالات این دو قول چیست؛ علاوه بر این‌ها گویا برخی نقدهای آشتیانی فقط بر پایه مبانی حکمت متعالیه مطرح شده است؛ لذا باید دید آیا این نقدها با توجه به مبانی خود صاحب نظریه وارد است یا خیر؟

الف) تبیین مفاهیم موردنیاز در بحث معاد جسمانی

برای تبیین عنوان «معاد جسمانی» ضروری است که ابتدا مفهوم دو واژه «معاد» و «جسمانی» را به صورت جداگانه مورد واکاوی قرار دهیم و پس از آن به معنای ترکیبی این دو کلمه بپردازیم.

۱. معاد

معاد در لغت از ریشه عود به معنای بازگشت و رجوع است. این کلمه که بر وزن مفعَل است گاهی به معنای مصدری به کار می‌رود و در این صورت معنای آن «بازگشتن» است، و گاهی به معنای اسم زمان استعمال می‌شود و در این صورت معنای «هنگامه بازگشت» است و در موارد کمتری به معنای اسم مکان به کار برده می‌شود که در این صورت به معنای «مکان مراجعت» است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۹۴)

در اصطلاح این کلمه برای اشاره به عالم آخرت استفاده می‌شود و به همین جهت برخی گفته‌اند اگر قائل به انفکاک روح از بدن و بقاء روح پس از بدن باشیم، در این صورت، معاد به معنای بازگشتن روح به بدن یا زمان بازگشت روح به بدن و یا مکان بازگشت روح به بدن است. اما اگر روح را با بدن یک چیز شمریم و قائل به فناء روح همراه با فناء بدن باشیم، معاد به معنای وجود ثانوی بدن و جمع شدن اجزاء بدن پس از تفرق آن‌ها است. (خرازی، ۱۴۳۱، ص ۲۲۳)

اما به نظر می‌رسد مقصود از اصطلاح معاد نه بازگشت روح به بدن است و نه بازگشت خود بدن. معنای این اصطلاح در اندیشه اسلامی در بستر قرآن شکل گرفته است. در آیات قرآنی فراوان سخن از بازگشت و عود مطرح شده است و مکرر خداوند با نام «مبدئ و معید» یاد شده است؛ خداوندی که آغازکننده و بازگرداننده است. بررسی این آیات خود مقالاتی مستقل می‌طلبند اما به‌عنوان شاهد به یکی از این آیات اشاره می‌شود. خداوند در این آیه از روزی سخن می‌گوید که آسمان را مانند طوماری می‌پیچد و در ادامه می‌گوید همان‌گونه آفرینش را آغاز کردیم، آن را بازخواهیم گردانید: «يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ». (انبیاء، ۱۰۴) از چنین رویدادی در لسان شریعت با عنوان روز قیامت یا آخرت یاد شده است؛ پس معاد همان برپا شدن عالم آخرت است که خلقت الهی به نقطه آغازین خود مراجعت می‌کند. مؤید این معنا، حکما و متکلمین در طول تاریخ کتاب‌هایی با عنوان و نام «المبدأ و المعاد» نگاشته‌اند و از سرآمد ایشان ابن‌سینا و صدرالمتألهین می‌باشند.

با این وجود باید گفت اصطلاح معاد در بستر تاریخی خود چون محل چالش فراوانی برای مسئله امکان بازگشت روح به بدن واقع شده است، این اصطلاح دستخوش تغییر در معنا شده است؛ به‌طوری‌که ممکن است متبادر به ذهن بسیاری از متکلمین و فلاسفه از این لفظ همان معنای بازگشت روح به بدن باشد.

۲. جسمانی

جسم در اصطلاح به معنای امری است که در ابعاد سه‌گانه یعنی طول، عرض و عمق دارای امتداد باشد. آنچه در مورد جسم و جسمانی در این مقام مناسب بررسی است، نسبت جسمانیت با مادیت و تجرد است. به‌اجمال باید گفت در فلسفه مشائی و پیشاصدرایی جسمانی ملازم با مادی است، اما در فلسفه صدرایی این ملازمت انکار شده و بیان شده است که ممکن است شیء جسمانی، مجرد باشد، همچنان که ممکن است شیء جسمانی، مادی باشد.

ابن‌سینا ابتدا توضیح می‌دهد که جسم، جوهری مرکب از ماده و صورت جسمانی است و صورت جسمانی، صورتی است که جز انبساط در جهات سه‌گانه، فعلیتی ندارد. او سپس

به تلازم میان ماده و صورت جسمیه می‌پردازد و معتقد است که ممکن نیست ماده‌ای بدون صورت جسمیه و صورت جسمیه‌ای بدون ماده موجود باشد. (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، صص ۷۵-۸۶) مشائین برای جسم طبیعی ویژگی‌هایی برمی‌شمارند از جمله تداخل‌ناپذیری، قابل‌اشاره‌حسی بودن و دارای وضع و جهت بودن. (عبودیت، ۱۳۹۱، صص ۸۵-۸۸) اما ملاصدرا معتقد است که وصف تداخل‌ناپذیری مربوط به مادی بودن جسم است؛ یعنی اگر جسم به‌صورت مادی محقق شود، تداخل‌ناپذیر است، اما اگر مجرد از ماده محقق شود مانعی برای تداخل آن وجود ندارد. (صدر، ۱۳۶۸، ص ۴۷) همچنین وصف قبول‌اشاره‌حسی و دارای وضع و جهت بودن نیز مربوط به ماده است نه جسم از آن جهت که جسم است، به همین جهت جسم تعلیمی نه دارای وضع و جهت است و نه قابل‌اشاره‌حسی، بلکه جسم تعلیمی دارای وضع خیالی و اشاره خیالی است. (همان، صص ۲۲۱-۲۲۲) اما مهم‌ترین بحثی که ملاصدرا در آن با مشائین مخالفت کرد، بحث از مجرد صور خیالی است. از نظر او این صور هرچند دارای امتداد هستند، اما از ماده مجردند. ملاصدرا با تأکید بر این بحث نشان می‌دهد تلازمی میان ماده و صورت جسمیه‌ای که تنها فعلیت آن امتداد است وجود ندارد، ممکن است که امری دارای امتداد باشد، اما مادی نباشد. (همان، صص ۴۷۵-۴۸۷) به نظر می‌رسد ملاصدرا جسمانیت را ملاک مادی بودن نمی‌داند بلکه جسمانیت فقط معیاری برای شدت و ضعف مجرد می‌داند؛ به این معنا که مجرد جسمانی و دارای امتداد، ضعیف‌تر از مجرد غیرجسمانی است. (عبودیت، ۱۳۹۱، صص ۸۵-۹۵)

۳. معاد جسمانی

اکنون پس از بررسی مفردات این ترکیب مناسب است به مفهوم این ترکیب پرداخته شود. با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان حدس زد هنگامی که این اصطلاح در دوران ماقبل‌صدرایی به‌کار برده می‌شود، مقصود از معاد جسمانی بازگشت روح به بدن مادی یا ورود انسان به عرصه آخرت به‌صورت مادی است. اما این اصطلاح نزد ملاصدرا دگرگون شده است و جسمانی به معنای خاص خودش یعنی امر دارای امتداد به‌کار برده شده است، نه امر مادی؛ بنابراین معاد جسمانی نزد ملاصدرا یعنی معادی که هر چند مجرد از ماده است، اما مجرد از جسم و جسمانی نیست.

ب) معاد جسمانی از منظر غیاث‌الدین منصوردشتکی

غیاث‌الدین منصوردشتکی مدعی است که توانسته است معاد را به صورت جسمانی و روحانی مبتنی بر ادله نقلی و عقلی اثبات کند؛ یعنی مشکلی که پیش از او وجود داشت که یا باید از ادله عقلی دست می‌کشید و فقط قائل به معاد جسمانی می‌شد و یا از ادله نقلی دست می‌کشید و فقط قائل به معاد روحانی می‌شد؛ این مشکل با نوآوری او برطرف شده است. مفاد آنچه او سعی در اثبات آن دارد، بازگشت بدن اول با همان اجزای عنصری‌اش و تعلق نفس مجرد به آن است. او برای اثبات مدعای خود ابتدا به آیات و روایات تمسک کرده است و پس از آن سعی می‌کند از نظر خویش تبیینی فلسفی ارائه دهد.

بیان فلسفی دشتکی چنین است: «اولاً ترکیب نفس و بدن ترکیبی اتحادی است و نه انضمامی. ثانیاً نفس دارای دو نوع تعلق به بدن است، یک تعلق اولی به بدن لطیف و روح بخاری و یک تعلق ثانوی دیگر به بدن کثیف^۱ و اجزاء عنصری رابطه این دو تعلق، به نحو تعاکس است، هرگاه تعلق به یکی بیشتر شود، تعلق به دیگری کمتر می‌شود.» (دشتکی، ۱۳۸۶، صص ۱۷۴-۱۷۶)

در اینجا لازم است پیش از تبیین نظر دشتکی، توضیحی در مورد روح بخاری از منظر عموم فلاسفه اسلامی داده شود. روح بخاری واسطه‌ای میان نفس و بدن است. هرچند به آن روح اطلاق شده اما جسمی مادی است که از امتزاج اخلاط اربعه یعنی دم، صفرا، بلغم و سودا به وجود آمده است و به خاطر لطافت بسیارش از آن تعبیر به روح شده است. مشائین چون اعتقاد داشتند، نفس، جوهری مجرد و بدن، امری مادی است و امر مجرد ممکن نیست در امر مادی حلول و در آن منطبع شوند، باین حال نفس تعلق تدبیری و تصرفی در بدن داشت، بر آن رفتند که ارتباط این دو نیاز به واسطه‌ای دارد، که برزخ میان این دو باشد و روح بخاری نقش این برزخ را بازی می‌کرد. نفس به واسطه تعلق به روح بخاری به بدن تعلق می‌گیرد و بدن نیز به واسطه امتزاج اخلاط اربعه، زمینه ایجاد روح بخاری را فراهم می‌آورد. بدین روی متعلق مستقیم نفس روح بخاری است نه بدن و روح بخاری علت قریب برای حیات بدن است و نفس علت بعید؛ بنابراین از نگاه عموم فلاسفه با فساد مزاج

۱. کثیف به معنای متراکم و در برابر لطیف است.

بدن روح بخاری نیز نابود می‌شود و با فناء روح بخاری دیگر نفس نمی‌تواند به بدن تعلق داشته باشد و حیات بدن پایان می‌یابد. (قمی اوپلی، ۱۳۹۸، صص ۸۳-۹۴)

دشتکی اگرچه مانند دیگر حکما روح بخاری را واسطه میان نفس و بدن دانسته است اما برخلاف آن‌ها برای نفس دو نوع تعلق به نحو تعاکس در نظر گرفته است؛ یعنی نفس یک تعلق اولی به روح بخاری و یک تعلق ثانوی به بدن دارد؛ هرگاه تعلق به یکی شدید شود تعلق به دیگر ضعیف می‌گردد و تا جایی که ممکن است اگر نفس تعلق تام به یکی پیدا کرد، از دیگری قطع تعلق می‌کند. ادعای او این است که در زمان صحت مزاج بدن، نفس تعلق به روح بخاری دارد و هرچه مزاج رو به ضعف می‌رود، تعلق نفس به روح بخاری کم می‌شود و تعلق آن به بدن بیشتر می‌شود، تا جایی که با فساد مزاج در بدن، نفس از روح بخاری قطع تعلق کرده و تعلق تام به بدن و اجزای بدنی پیدا می‌کند. این تعلق حتی در زمان تفرق اجزاء ادامه دارد و به واسطه همین تعلق، اجزاء متفرق دارای نوعی از تعین هستند؛ تا اینکه در زمان حشر، اجزاء متفرق کنار یکدیگر جمع می‌شوند و صورت بدن کامل می‌شود، دوباره مزاج صالح برای ایجاد روح بخاری فراهم می‌آید و نفس دوباره تعلق شدید به روح بخاری پیدا می‌کند و تعلق نفس به بدن کاسته می‌شود. (دشتکی، ۱۳۸۶، صص ۱۷۴-۱۷۶)

دشتکی سعی کرده است با این تقریر از اشکال مهم مربوط به معاد جسمانی یعنی تناسخ عبور کند؛ زیرا در اشکال تناسخ با قطع علاقه میان نفس و بدن، و هنگام ایجاد دوباره بدن، اشکال اجتماع دو نفس بر بدن واحد رخ می‌دهد. اما طبق تقریر غیاث‌الدین تعلق نفس از بدن قطع نشده است تا با ایجاد دوباره بدن لازم باشد نفس جدیدی به آن تعلق بگیرد. (دشتکی، ۱۳۸۶، صص ۱۷۹-۱۸۲)

۱. نقد غیاث‌الدین منصور

آشتیانی نظر غیاث‌الدین منصور را از سخیف‌ترین آراء در باب معاد جسمانی می‌داند. او معتقد است عدم توجه به «کیفیت وجود نفس و مراتب و مقامات آن و کیفیت انبعاث قوا از آن منشأ خبط مذکور شده است.» (آشتیانی، ۱۳۹۴، ص ۱۲۱) مقصود آشتیانی از این عبارت در نقدهای او نمایان می‌شود.

اول اینکه غیاث‌الدین منصور مدعی شد که تعلق نفس به بدن پس از مرگ همچنان باقی است، اما بقا چنین تعلقی محال است؛ زیرا علت حدوث و تجرد نفس، حرکت جوهری نفس است. این حرکت از مرتبه جمادی شروع و به مرتبه تجرد ختم می‌شود. نسبت بدن به نفس، اعداد و نسبت نفس به بدن، ایجاب است و رابطه آن‌ها اعدادی و ایجابی است؛ و با انحلال و تجزیه بدن زمینه‌ای برای تعلق نفس باقی نمی‌ماند. پس از قطع این ارتباط، بدن تبدیل به خاک می‌شود و صورتی جدید می‌پذیرد و نفس نیز به عالم قدس رجوع می‌کند و نسبت به آن بدن و دیگر ابدان نسبتی یکسان دارد؛ بنابراین تعلق نفس به بدن پس از مرگ محال است. به بیانی دیگر تعلق نفس به بدن معلول مزاج است، با فساد و انحلال بدن، مزاج فاسد می‌شود و با فساد مزاج تعلقی برای نفس نسبت به بدن باقی نمی‌ماند. بنابراین تعلق چه ضعیف و چه قوی بنا بر اصطلاح غیاث‌الدین نیاز به استعداد دارد و با نبود استعداد تعلق محال است. (آشتیانی، ۱۳۹۴، صص ۱۲۰-۱۲۱؛ تعلیقه آشتیانی بر بهایی لاهیجی، ۱۳۷۲، صص ۱۹۹-۲۰۰)

دوم اینکه گویا غیاث‌الدین تعلق نفس به بدن را اختیاری نفس گرفته است که هر موقع خواست به آن متعلق باشد و هر موقع اراده کرد متعلق نباشد؛ در صورتی که چون تعلق نفس به بدن تعلق ذاتی است، به همین دلیل این تعلق امری طبیعی است نه امری اختیاری. تعلق ارادی و اختیاری یعنی نفس هر وقت خواست به سراغ بدن بیاید و هر وقت خواست از آن جدا شود؛ با زبان تمثیل یعنی نسبت نفس و بدن بسان صاحب‌دکان و دکان باشد. اما تعلق نفس به بدن ناشی از مناسبات ذاتی و استعدادات تامی است که میان بدن و نفس وجود دارد. نسبت نفس و بدن، نسبت صورت به ماده است، که یا در آن حلول دارد و یا به آن تعلق دارد. البته بنا بر قول، تحقیق نفس در قوای طبیعی جسمانی حلول دارد و نسبت به مواضع ادراکی تعلق تام دارد؛ در نتیجه چون این تعلق ارادی نیست، ممکن نیست نفس تعلق اولی خود را مدتی قطع کند و پس از مدتی دوباره تعلق ثانوی به بدن تحصیل کند. (آشتیانی، ۱۳۹۴، صص ۱۲۰-۱۲۱؛ تعلیقه آشتیانی بر بهایی لاهیجی، ۱۳۷۲، صص ۱۹۹-۲۰۰)

سوم و چهارم اینکه قول غیاث‌الدین مستلزم محالات و مفاسد تناسخ است. توضیح اینکه برای تناسخ معمولاً دو مفسده ذکر شده است: اول اجتماع دو نفس بر بدن واحد؛ دوم

رجوع شیء از مقام فعلیت و کمال به مقام قوه و نقص. ابتدا مفسده اول را تطبیق می‌دهیم. چنانچه در اشکال نخست بیان شد نفس ممکن نیست پس از مرگ همچنان به بدن متعلق باشد و اجزای بدن پس از مرگ به صورت‌هایی جدید متصور می‌شوند. اگر بر فرض محال اجزاء بدن باقی بمانند و دوباره جمع شوند، و مزاجی مناسب برای تعلق دوباره نفس به آن بدن حاصل شود، بدون تراخی، نفسی مناسب آن مزاج از حق تعالی به آن مزاج افاضه می‌شود و اگر نفس پیشین هم به آن متعلق شود، اجتماع دو نفس بر بدن واحد پیش آید. (آشتیانی، ۱۳۹۴، صص ۱۲۰-۱۲۱) اشکال دیگر بنا بر مفسده دوم تناسخ یعنی رجوع شیء از مقام فعلیت و کمال به مقام قوه است. در این اشکال از اشکال نخست چشم می‌پوشیم و می‌گوییم اگر بخواهد نفس پس از مرگ همچنان به بدن تعلق داشته باشد، غیاث‌الدین با این اشکال روبه‌رو می‌شود. توضیح اینکه موت به معنای رجوع نفس به باطن ذات خویش است. این رجوع پس از استکمال نفس واقع می‌گردد و نفس به علت و غایت خویش رجوع می‌کند و به آن واصل و با او متحد می‌شود؛ بنابراین با وقوع مرگ، نفس به فعلیت و کمال خویش نائل آمده است. اما رجوع نفس به بدن دنیوی و یا ادامه تعلق نفس به بدن، مستلزم رجوع شیء از مقام کمال به نقص و از فعلیت به قوه است. رجوع شیء از فعلیت به قوه همان است که شیء اقتضای بطلان ذات خود را داشته باشد. (تعلیق آشتیانی بر بهایی لاهیجی، ۱۳۷۲، صص ۱۹۹-۲۰۰)

پنجم اینکه ممکن است گفته شود که غیاث‌الدین برای فرار از اشکال تناسخ، تعلق نفس به بدن را منحصر در تعلق تدبیری ندانسته است، بلکه برای نفس بعد از موت نوعی تعلق به بدن قائل شده، تا از این طریق مانع از تعلق نفسی دیگر به بدن شود. اما اشکالی که باقی می‌ماند این است که این تعلق یا در دنیا محقق است یا در آخرت؛ اگر در دنیا محقق باشد تناسخ لازم آید؛ زیرا اهل تحقیق تصریح کرده‌اند که عود روح به بدن در دنیا تناسخ و در آخرت معاد است. آخرت در طول دنیا قرار دارد و نشأتی کامل‌تر از نشأت دنیا است. اما اگر در آخرت محقق شود، نمی‌توان پذیرفت بدن موجود در عالم ماده و با حفظ مادیت در آن عروج معنوی حاصل شود. بدون شک بدنی با ویژگی‌های مادیت و عالم ماده، صلاحیت لازم برای تعلق نفس به آن در عالم آخرت را دارا نیست. (آشتیانی، ۱۳۸۱، صص ۷۹ و ۲۰۹)

ششم اینکه غیاث‌الدین مدعی است که این بدن پس از مرگ همچنان متعلق نفس است؛ آیا این بدن با حفظ مادیت متعلق نفس است، یا از ماده تخلص حاصل کرده است؟ اگر از ماده تخلص حاصل کرده باشد همان قول ملاصدرا و مورد پذیرش ما است. اما یقیناً غیاث‌الدین بدن را با حفظ مادیت متعلق نفس پس از مرگ می‌داند؛ در این صورت نفس تا تنزل نکند نمی‌تواند به این بدن تعلق گیرد. (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۲۱۰-۲۱۱)

۲. ملاحظاتی بر نقدهای آشتیانی

اشکالاتی که آشتیانی مطرح کرده، مطابق با مبانی پذیرفته شده خودش است؛ بنابراین اگر کسی خودش را به این مبانی ملتزم نداند، این اشکالات به او وارد نیست. در اشکال اول آشتیانی از محال بودن ادامه تعلق بنا بر مبانی صدرایی یعنی حرکت جوهری اشتدادی در نفس سخن گفته است، اما نمی‌توان کسی را که منکر این مبنا است ملزم به پذیرش این ادعا کرد. اشکال سوم بر اساس همان اشکال اول یعنی محال بودن ادامه تعلق نفس به بدن پس از مرگ مطرح شده است.

اشکالات چهارم و پنجم و ششم مبتنی بر این اصل حکمت صدرایی است که نفس هنگام مرگ به فعلیت تام رسیده است و تعلقش به بدن مادی کاملاً قطع شده است. آنگاه بر اساس این اصل، اشکال آشتیانی موجه است که نفسی که به فعلیت تام رسیده است، تعلق دوباره‌اش به بدن مادی رجوع از فعلیت به قوه است، اما کسی که این امر را نپذیرد، ملتزم به چنین اشکالی نخواهد شد.

اما اشکال دوم که گفته شد طبق قول غیاث‌الدین منصور باید تعلق نفس به بدن اختیاری باشد، این اشکال وارد نیست؛ چون غیاث‌الدین منصور هم تعلق نفس به بدن و روح بخاری را طبیعی دانسته است. همان‌طور که تبیین قول ایشان گذشت او تعلق نفس به بدن و روح بخاری را تعاکسی می‌داند، که هرگاه تعلق به یکی شدید شد به‌طور طبیعی تعلق به دیگری رو به ضعف می‌رود. در این قول هیچ جایگاهی برای اختیار نفس در مورد تعلق لحاظ نشده است.

باید توجه داشت با همه آنچه گفته شد، قول غیاث‌الدین دشتکی قابل دفاع نیست. مهم‌ترین اشکال قول غیاث‌الدین دشتکی این است او هرچند مدعی شده است که تبیینی

عقلی ارائه داده است، اما برای ادعای خود در رابطه نحوه تعلق تعاکسی نفس به بدن و روح بخاری هیچ استدلال عقلی ارائه نکرده است و این ادعا کاملاً بدون استدلال و برهان است. بی‌برهان بودن این ادعا که اساس ادعای غیاث‌الدین منصور است، دیگر دعاوی وی را نیز همچون بقا تعلق نفس پس از مرگ به بدن و اعضا بدن را بی‌اعتبار می‌کند. در مقابل آشتیانی با تکیه بر مبانی‌ای که به تفصیل مستدل شده است، به نفی و نقد عقیده غیاث‌الدین پرداخته است. باید گفت آشتیانی بسیار محترمانه با غیاث‌الدین مواجه شده است؛ زیرا بدون اینکه اشاره کند که کلام او بی‌استدلال است، فقط به همین بسنده کرده است که کلام غیاث‌الدین مخالف با مبانی دارای استدلال است.

ج) معاد جسمانی از منظر آقاعلی مدرس

اگرچه آقاعلی مدرس زنوزی مبانی حکمت صدرایی مانند اصالت وجود، حرکت جوهری، اتحاد ماده و صورت را پذیرفته است، اما در مسئله معاد جسمانی نظر ملاصدرا را رد کرده و نظر جدیدی طرح کرده است. آقاعلی مدرس برخلاف متکلمین که معاد را عود نفس به بدن دانسته‌اند، معاد را عود بدن به نفس دانسته است؛ یعنی این بدن عنصری است که با حرکت جوهری به نفس ملحق می‌شود، نه اینکه نفس به بدن ملحق گردد. نظریه ایشان مبتنی بر اصول حکمت متعالیه به خصوص اتحاد ماده و صورت، حرکت جوهری و وحدت تشکیکی وجود در مراتب وجود است.

این نظریه طی ذکر چند مرحله تبیین می‌شود:

اول اینکه اجزاء مرکب حقیقی به وجودی واحد، موجود هستند. مرکب حقیقی از دو جزء ماده و صورت تشکیل شده است. ترکیب نفس و بدن نیز ترکیب حقیقی و اتحادی است. نفس جهت فعلیت و صورت می‌باشد و بدن جهت قوه و ابهام و ماده است. رابطه بدن با نفس به این نحو است که بدن و قوای بدنی علت استعدادی برای نفس هستند و نفس علت موجه بدن است.

دوم اینکه بر اثر رابطه ایجابی و اعدادی که میان هر نفس خاص با بدن خاص برقرار است و نیز به جهت اتحادی که میان هر نفس با بدن خودش وجود دارد، آثاری از نفس در بدن حاصل می‌شود که حتی پس از مرگ هم این آثار باقی هستند. همین آثار و ودایع باقی

در بدن سبب می‌شود که عناصر هر بدنی از بدن دیگر متمایز شوند. سوم اینکه به اقتضای حرکت جوهری موجودات در عالم ماده دارای حرکت‌اند و تا به مقصد خویش نرسند این حرکت ادامه دارد؛ بدن نیز چون یک موجود مادی است به‌سوی غایت خویش در حرکت است و این حرکت بعد از مرگ ادامه دارد.

چهارم اینکه ارتباط میان نفس و بدن پس از مرگ به‌طور کامل قطع نمی‌شود، بلکه پس از مرگ هم نوعی ارتباط و تصرف میان نفس و بدن برقرار است. این ارتباط سبب جذب بدن به‌سوی نفس می‌شود. هرچه این ارتباط قوی‌تر و تصرف شدیدتر باشد، بدن سالم‌تر می‌ماند؛ به همین جهت است که ابدان برخی از اولیا الهی پس از مرگ سالم مانده است.

پنجم اینکه کیفیت ارتباط نفس و بدن پس از مرگ به این شرح است. نفس جزئی به نفس کلیه که مربی آن است، متصل می‌شود. نفس کلیه به‌واسطه نفس جزئی، محرک بدن عنصری به‌سوی آخرت می‌شود؛ بنابراین نفس جزئی همچنان محرک بدن است اما به‌حسب نظام کلی و نه به‌حسب نظام جزئی؛ به همین جهت نفس جزئی همچنان فاعل بالذات نسبت به بدن و بدن مفعول بالذات نسبت به بدن است و به این طریق بدن از عالم دنیا به عالم آخرت واصل می‌شود. این معنای این حقیقت است که «كُلُّ شَيْءٍ يَرْجِعُ إِلَىٰ أَصْلِهِ»؛ زیرا نفس به وجهی اصل بدن و بدن نیز به وجهی اصل نفس محسوب می‌شود و اصل هر دوی آن‌ها نفس کلیه است.

ششم اینکه بنابراین باید گفت نه کلام اشاعره صحیح است که معاد را عود نفس از برزخ به دنیا دانسته‌اند و نه کلام ملاصدرا صحیح است که بدن دنیوی را در آخرت کاملاً از اعتبار ساقط کرده است و معاد جسمانی را با بدن برزخی تصحیح کرده است. نظر حق تعلق ثانوی نفس به بدن دنیوی است؛ البته با رجوع بدن دنیوی به‌سوی نفس و آخرت، نه با عود نفس به‌سوی بدن. (اکبری و عارفی شیرداغی، ۱۳۸۹، صص ۳۹-۵۰؛ مدرس زنوزی، ۱۳۷۸، صص ۸۹-۱۰۹)

علاوه‌براین تبیین عقلانی و فلسفی، آقاعلی مدرس برای تأیید نظریه خویش به روایاتی نیز تمسک می‌کند. یکی از این روایات که مورد نقد و نظر آشتیانی واقع شده است، در اینجا نقل می‌شود. از امام صادق علیه‌السلام روایت شده است: «إن الروح مقيمة فی مکانها،

روح المحسن فی ضیاء و فسحة و روح المسیء فی ضیق و ظلمة، و البدن یصیر ترابا کما منه خلق، و ما تقدف به السباع و الهوام من أجوافها مما أكلته و مزقته کل ذلك فی التراب محفوظ عند من لا یعزب عنه مثقال ذرة فی ظلمات الأرض و یعلم عدد الأشياء و وزنها. و إن تراب الروحانیین بمنزلة الذهب فی التراب فإذا کان حین البعث مطرت الأرض مطر النشور فتربو الأرض ثم تمخض مخض السقاء فیصیر تراب البشر کمصیر الذهب من التراب إذا غسل بالماء و الزبد من اللبن إذا مخض فیجتمع تراب کل قالب إلى قالبه فینتقل بإذن الله القادر إلى حیث الروح فتعود الصور بإذن المصور کهیئتها و تلج الروح فیها.» (طبرسی، ۱۴۰۳، ص ۳۵۰؛ مدرس زنوزی، ۱۳۷۸، ص ۹۴) معنای حدیث این است: «پس از مرگ روح در مکان خویش مقیم است؛ روح نیکوکاران در روشنایی و گشایش و روح بدکاران در تاریکی و تنگنا است. اما بدن به خاک تبدیل می‌شود همان‌گونه که از خاک آفریده شده بود. هر آنچه از بدن که توسط حیوانات وحشی یا حشرات خورده شود، همه آن‌ها در خاک و محفوظ نزد خداوند است. خداوندی که ذره‌ای در تاریکی زمین از او پوشیده نیست و به عدد تمام اشیاء و وزن آن‌ها علم دارد. خاک روحانیون به منزله طلای در خاک است و هنگامی که یوم‌النشور فرارسد، بارانی بر خاک بیارد و زمین بسان مشک‌ی که جنبانده شود و کره را از شیر جدا کند، بارش باران بدن‌ها از خاک جدا شوند، مانند اجزای طلائی که به خاک آمیخته شده‌اند و با شستن خاک، طلا از خاک جدا شود. سپس خاک‌های مربوط به قالب هر فرد گردهم آیند تا یک قالب فراهم آید. در این زمان به اذن خداوند توانا، بدن به‌سوی روح منتقل گردد و پس از آن به اذن خدای تصویرکننده، صورت به همان هیأتش بازگردد و روح در آن ورود کند.» اینکه در روایت گفته شده است که روح در مکان خویش مقیم است و بدن به‌سوی روح منتقل می‌شود و برخی دیگر از عبارات روایت بر معنای مقصود آقاعلی دلالت دارند.

او در شرح عبارت حدیث می‌گوید: شاید مراد از «محفوظ» این باشد که این اجزاء به دلیل ویژگی خاصی که دارند از دیگر اجزاء متمایز هستند. این ویژگی خاص که آقاعلی حکیم از آن به‌عنوان ودایع نفس در بدن تعبیر می‌کند، از ناحیه نفس که فاعل قریب اجزاء بدن است، در اجزاء بدنی حاصل شده است. همچنین «خورده شدن توسط جانوران» شاید اشاره به شبهه آکل و مأكول داشته باشد و پاسخ آن این است که تغذیه به الصاق غذا

به جوهر غذاخورنده نیست بلکه غذا علت معد است برای نمو و حرکت کمی در بدن، بدل از آنچه از بدن تحلیل رفته است.

نکته نهایی که آقاعلی مدرس در شرح این حدیث می‌گوید این است همچنان که عنصر طلا به سبب دارا بودن صورت طلایی دارای ویژگی خاصی است که از سایر اجزاء خاک متمایز است، خاک بدن انسان نیز به سبب دارا بودن ودایع خاص نفس، دارای ویژگی خاصی است که از سایر اجزاء خاک متمایز است؛ بنابراین یک بدن خاص که حامل ودایع نفسی خاص است، نمی‌تواند ماده برای نفسی دیگر واقع شود؛ زیرا همچنان که یک ماده خاص، قبول دو صورت متباین نمی‌کند، خاک بدن خاص، حامل ودایع دو نفس نخواهد شد؛ مثلاً خاکی که حامل ودایع نفس زید است، نطفه برای نفس عمرو نمی‌شود، بلکه نزد خداوندی که مثال ذره از نزد او پنهان نیست، این ماده محفوظ خواهد بود. (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸، صص ۹۷-۹۸)

د) مقایسه نظر آقاعلی مدرس با نظر غیاث‌الدین منصور

نظریه آقاعلی مدرس در معاد جسمانی از جهاتی قابل مقایسه با نظریه غیاث‌الدین منصور دشتکی است. اولین و مهم‌ترین جهت اشتراک این دو نظریه این است که هر دو خواسته‌اند از معاد جسمانی هم تبیینی فلسفی ارائه دهند و هم اینکه نظریه‌شان مطابق با ظواهر شریعت باشد؛ یعنی عودکننده در قیامت به نحوی همین بدن مادی باشد. دوم اینکه هر دو بر رابطه اتحادی نفس و بدن تأکید دارند، اما باید اذعان کرد که چون آقاعلی مدرس این اتحاد را با مبانی صدرایی تبیین می‌کند، بیان او در این موضوع دارای قوت و دقت فلسفی بیشتری است. سوم اینکه هر دو خواسته‌اند بگویند همین بدن عنصری پس از مرگ همچنان نوعی ارتباط با نفس دارد، البته غیاث‌الدین منصور صراحتاً از تعلق سخن می‌گوید، اما آقاعلی اجمالاً از نوعی ارتباط حرف زده است. آن‌ها با حفظ این ارتباط اثبات می‌کنند که بدن محشور در قیامت همین بدن مادی است. اما در مورد وجه اختلاف این دو نظریه باید گفت غیاث‌الدین بدن و اعضای بدن را بدون حرکت ثابت دانسته و معاد را عود نفس به روح بخاری شمرده است، اما آقاعلی از طریق حرکت بدن به سوی نفس، معاد را عود بدن به نفس دانسته و از این طریق از دو اشکال فرار می‌کند؛ اشکال اول تناسخ یعنی بازگشت نفس

از مرتبه فعل به قوه؛ اشکال دوم ادامه تعلق نفس به بدن پس از کمال نفس و بی‌نیازی نفس از بدن. با توجه به همین جهات است که باید قول آقاعلی مدرس را ادامه قول غیاث‌الدین دشتکی با استفاده از مبانی صدرایی دانست.

نقدها

آشتیانی در موضوع معاد جسمانی نقدهایی را بر آراء ابن‌سینا، شیخ اشراق، غزالی، غیاث‌الدین منصور دشتکی مطرح کرد، اما مفصل‌ترین نقدهای خویش را متوجه نظریه آقاعلی مدرس زنوزی کرده است. علت این تفصیل شاید این باشد که نظرات گذشتگان پیش از او نیز نقد شده بوده است، اما نظریه آقاعلی حکیم نظریه‌ای بدیع محسوب می‌شده است؛ علاوه‌براین نظریه مدرس زنوزی مبتنی بر مبانی حکمی صدرایی است. آشتیانی سعی کرده است با توجه به همین مبانی، وارد عرصه نقد شود. گفتن این مطلب هم خالی از لطف نیست که این نقدها در میان آثار آشتیانی به‌صورت پراکنده و غیرمرتب مطرح شده است که در این جا سعی شده است تا حد ممکن به‌صورت منسجم ارائه شود.

۱. آشتیانی چند اشکال را مشترک به غیاث‌الدین و آقاعلی حکیم مطرح کرده است. از جمله این اشکالات این است که می‌گوید آقاعلی برای فرار از اشکال تناسخ و رجوع نفس از فعلیت به قوه، بدن را به‌سوی نفس متحرک و نفس را در مقام خود ساکن دانسته است؛ این حرکت تا جایی ادامه پیدا می‌کند که نفس تعلقی ثانوی به بدن پیدا کند. اما اشکالی که باقی می‌ماند این است که این تعلق یا در دنیا محقق است یا در آخرت؛ اگر در دنیا محقق باشد تناسخ لازم آید و اگر در آخرت محقق شود، نمی‌توان پذیرفت برای بدن موجود در عالم ماده و با حفظ مادیت در آن، عروج معنوی حاصل شود و چنین بدنی صلاحیت لازم برای تعلق نفس به آن را در عالم آخرت دارا نیست. رجوع بدن به آخرت با حفظ قید مادیت همان قول اشاعره و دیگر ظاهریون است که آقاعلی حکیم آن را نفی کرده است؛ بنابراین مدرس زنوزی باید پاسخ دهد این بدن در کجا واقع خواهد بود. اگر در عالم ماده واقع باشد که تناسخ لازم آید و اگر منسلخ از ماده باشد و به‌صورت جسمانی

غیرمادی محشور شود که همان قول ملاصدرا است و چیزی بر آن نیفزوده است؛ زیرا ملاصدرا گفته است نفس در آخرت با بدنی معرا از ماده محشور است و آن بدن عین بدن دنیوی است. (آشتیانی، ۱۳۸۱، صص ۷۰ و ۲۰۹-۲۱۱ و ۳۳۴ و ۳۵۳؛ همو، ۱۳۹۴، ص ۱۲۳)

۲. بدنی که آقاعلی حکیم می‌گوید به‌سوی نفس متحرک است، بعد از موت دیگر بدن آن نفس محسوب نمی‌شود. این بدن بعد از جدا شدن نفس از آن فاسد می‌شود و هر ماده مستعدی از آن بدن، به طرف فعلیت خاص دیگری می‌رود. توضیح بیشتر اینکه بدن در صورتی منشأ ظهور افعال طبیعی نفس است که ماده نفس باشد، اما با عروض موت رابطه نفس و بدن قطع می‌شود و به همین جهت بدن می‌میرد و بدن که مرکب از عناصر است به اصول خویش که همان عناصر است انحلال پیدا می‌کند. پس از آنکه ترکیب بدن عقلا و حسا به هم خورد و بدن به اجزاء مختلفی منفصل شد، هر جزئی در صراط حرکت طبیعی خاص خویش به صورتی متصور می‌شود؛ بنابراین بدن انسان پس از مرگ، بدن نفس محسوب نمی‌شود، مگر با مسامحه و به حسب حالت پیشین که متعلق به نفس و ماده نفس بوده است و به صرف اینکه این جسم ماده نفس نبود و نفس تعلقی به آن نداشت، این جسم دیگر بدن نفس محسوب نمی‌شود. بنابراین حکیم مدرس باید پاسخ دهد جسمی که سابقاً بدن نفس بود، به چه جهتی اکنون برای نفس مفارق، بدن باشد؟ (همو، ۱۳۸۱، صص ۷۰ و ۳۲۹ و ۳۴۳؛ همو، ۱۳۹۴، ص ۱۲۲)

۳. اگر بپذیریم اجزاء بدن پس از مرگ باقی‌اند، این اجزاء یا بدون حرکت درجا می‌زنند یا دارای حرکت هستند. همچنین بنا بر این که بدن متحرک به‌سوی نفس باشد، این حرکت یا نفسانی و منبعث از شوق نفسانی است یا حرکت طبیعی و منبعث از حاق طبیعت است، تمامی این فروض، متحمل اشکالات و نیز خلاف مبانی آقاعلی مدرس است. توضیح این که به فرض محال اگر اجزاء بدن پس از مرگ به‌واسطه تعلق پیشین از دیگر عناصر ممتاز باشند و از حکم عام حرکت ماده مستثنی باشند، در این صورت اگر این اجزاء بخواهند به‌طرف آخرت متحول شوند تا به نفس متصل شوند، ناچار باید در مسیر حرکت جوهری و ذاتی واقع شوند و با طی مراحل

نباتی و حیوانی به وجود اخروی متحول شود. اگر ودایع موجود در ذرات خاک مانع از قبول صور طولی نباتی و حیوانی باشند مستلزم طفره در حرکت طولی و جوهری خواهد شد، به این معنا که مثلاً نطفه بدون تبدیل شدن به صورت‌های علقه و مضغه و جنین و طفلی، به انسانی تام تبدیل شود؛ بنابراین ماده برای اتصال به نفس و وجود اخروی ضرورتاً باید به صورتی مختلف متصور شود. پس واضح است که آقاعلی حکیم نه می‌تواند این بدن را بدون حرکت بداند و نه می‌تواند حرکت را نفسانی بداند؛ در نتیجه ناچار باید بگوید ذرات موجود در خاک به حرکت طبیعی و با تبدیل صور معدنی و نباتی و حیوانی به صیصیه انسانی درمی‌آید ولی هیچ‌کس به چنین حرفی قائل نیست. مدرس‌زنوزی باید پاسخ دهد اگر این ماده متحرک است، به کدامین صورت‌ها متقوم است؟ و با چه تبیین عقلی می‌توان پذیرفت این اجزاء بدون اینکه به صورت‌های مختلف متصور شوند از عالم ماده به عالم آخرت منتقل شوند؟ (همو، ۱۳۸۱، صص ۷۰ و ۳۲۹ و ۳۴۳-۳۴۵ و ۳۵۰-۳۵۱ و ۳۵۴)

۴. بدیهی است که حرکت جداگانه اجزاء بدن به ترکیب صالح برای تعلق نفس منتهی نمی‌شود. سؤالی که باقی می‌ماند این است که این اجزاء متفرق چگونه یکدیگر را پیدا و شروع به تکامل جوهری می‌کنند تا به نفس مفارق متصل شوند؟ آقاعلی مدرس یا باید به اتفاق قائل شود و بگوید اجزاء بدن با برخورد اتفاقی و جزافی به یکدیگر به بدنی کامل تبدیل می‌شوند یا اینکه مانند متکلمین بگویند این اجزاء در گوشه و کنار عالم بالفعل و دست‌نخورده باقی می‌مانند و در نفخ صور به امر الهی جمع می‌شوند؛ چنین قولی غیر از ادعای حکیم زنوزی مبنی بر حرکت جوهری و سیر صعودی بدن به سوی نفس است و همان قول متکلمین است. (همان، صص ۳۳۰، ۳۴۵ و ۳۵۳)

۵. آثار حاصل از نفس در بدن با تفرق اجزاء بدن نابود می‌شوند، زیرا آثار قائم به مرکب بوده‌اند و با انحلال مرکب این آثار باطل می‌شوند، همچنان که دیگر هیأت قائم به بدن مانند رنگ، شکل و جودت ترکیب با انحلال ترکیب و تفرق اجزاء، نابود و از صفحه اعیان پاک می‌گردند. اگر به کلام آقاعلی مدرس مبنی بر بقا ودایع نفس

در بدن ملتزم شویم باید بگویم از آنجا که نفس فاعل مابه است و تمام خصوصیات بدن از مجرای نفس در بدن حاصل شده است؛ بنابراین خصوصیات همچون شکل و رنگ پوست هم بعد از مرگ و تفرق اجزاء بدن همچنان باقی است. بدیهی است هیچ کس به چنین کلامی ملتزم نخواهد شد. (همان، صص ۳۴۶-۳۴۷ و ۳۵۳)

۶. آقاعلی مدرس باید پاسخ دهد منظور او از بدنی که حامل ودایع نفس است کدام بدن است؛ بدن بعد از تفرق اجزاء و زوال صورت خاص بدنی و یا هیأت مخصوص تمام بدن؟ در هر صورت با توجه به حرکت جوهری حاکم بر مواد چه امری مانع فساد این ودایع است؟ (همان، ص ۲۹۳) آشتیانی از آقاعلی مدرس، پاسخ را نقل و نقد می‌کند. او می‌گوید چون ترسیده‌اند که کسی اشکال کند و بگوید مناسبت میان نفس و بدن مربوط به هیأت تام بدنی است و به مجموع مرکب قائم است و پس از موت اجزاء متفرق می‌شوند؛ لذا آقاعلی گفته است این مناسبت در عناصر هم تأثیر می‌گذارد. (مدرس‌زنوزی، ۱۳۷۸، ص ۹۱) مثلاً اگر بدن پس از مرگ تجزیه شود، رطوبت حاصل از تجزیه، حامل ودایعی است که در زمان تعلق نفس، موجود شده‌اند. اما در پاسخ باید گفت اولاً سبب حصول ودایع در بدن، علاقه ذاتی نفس به بدن است و این علاقه ذاتی، معلول ترکیب عناصر و متأخر از آن است. ثانیاً بدون شک آنچه ماده نفس است، بدن تام است، نه عناصر یا اجزاء بدن. به اعتبار اتحاد این بدن تام با نفس است که بدن مبدأ آثار و افعال نفس است و به همین اعتبار است که بدن دارای استخلاف از نفس و حامل آثار و ودایع نفس است؛ پس برای اینکه عناصر هم حامل آثار و ودایع نفس باشند دلیلی وجود ندارد. (آشتیانی، ۱۳۸۱، صص ۳۲۷-۳۲۸)

۷. گویا آقاعلی مدرس گمان کرده است که بدن پس از مرگ هیچ صورت جدید قبول نمی‌کند، اما بدهت خلاف این حکم می‌کند؛ ماده جسمانی که قبلاً بدن زید بود، پس از مرگ، محل صورت‌های نباتی و حیوانی جدیدی می‌شود و در این شرایط این ماده جسمانی با صورت جدید متحد می‌شوند و هیچ‌گونه مناسبتی میان این ماده با نفس مفارق وجود ندارد؛ بنابراین طبق قانون حرکت جوهری و عدم جواز تعطیل در وجود، مواد و اجزای عناصر، صورت‌ها و فعلیات مختلف قبول می‌نمایند. اگر

آقاعلی مدرس بخواهد قائل به بقا برخی از اجزاء اصلی پس از مرگ باشد، باید مانند متکلمان از باب اینکه برخی از عناصر از قبول امتزاج و صور امتناع دارند، به این قول قائل شود، نه از باب اینکه ودایع نفس در این اجزا محفوظ می‌ماند. البته کلام متکلمین نیز از اغلاط است و این حرف فقط به درد کسی می‌خورد که عالم را ساکن و ثابت بیندارد، نه حکیمی که بدن را ماده و مقدمه حصول فعلیات می‌داند. (همان، صص ۳۲۷-۳۲۸؛ همو، ۱۳۹۴، ص ۱۲۳)

۸. نفس پس از انتقال به عالم آخرت در سلک مجردات در آمده و نسبت مجرد به تمام مادیات یکسان است؛ بنابراین اگر نفس تعلقی تدبیری به ماده خاص نداشته باشد، نسبت نفس به همه مادیات یکسان است؛ چه بدن پیشین او باشد یا غیر از آن. (همو، ۱۳۸۱، ص ۳۴۵) به بیان دیگر اضافه مجرد به مادی یا اضافه اشراقی است مانند اضافه علت به معلول که معلول ظهور علت است، یا اضافه تدبیری و تعلق ذاتی، مانند تعلق نفس به بدن مادی. نفس، صورت تمامی بدن و بدن، مبدأ اعدادی جهت تکامل نفس است. اما پس از مرگ و قطع این تعلق، نسبت نفس مفارق با تمام ابدان و مادیات یکسان است. در این حالت با فرض این‌که اجزاء بدن سابق نفس به طرف نفس مجرد حرکت کنند، حرکت آن‌ها نظیر دیگر عموم متحرکات به سوی آخرت است و نسبتی خاص با نفس مجرد خاصی ندارند؛ لذا این حرکت نفعی به آقاعلی حکیم نمی‌رساند. (همان، ص ۳۳۴)

۹. قول به بقای علاقه نفس به بدن و بقای مناسبات در بدن به این امر باطل بازمی‌گردد که پس از مرگ همچنان در نفس جهت استعداد و حیثیت مادی باقی است. گویا نفس پس از مرگ از بدن محروم شده و منتظر است دوباره به بدن برسد. چگونه ممکن است نفسی که پس از موت در آن هیچ جهت قبول و استعداد نمانده و فعلیت محض شده است در آن حالت منتظره‌ای لحاظ کرد؟ (همان، صص ۲۲۸-۳۲۹)

۱۰. این اشکال که به صورت مشترک بر غیاث‌الدین و آقاعلی مدرس مطرح شده است، در حقیقت پاسخی تفصیلی و حلی در برابر این دو دیدگاه محسوب می‌شود. تعلق

نفس به بدن تعلق ذاتی و اضافه نفس به بدن نحوه وجود نفس است. این تعلق و اضافه فقط از طریق حرکت جوهری و واقع شدن مرکب در صراط تکامل و قبول صور معدنی، نباتی و حیوانی و ورود به عالم انسانی حاصل می‌شود. این نفس که صورت بدن است در ابتدا عین مواد و اجسام است. از باب اتحاد، ماده و صورت یک وجود واحد شخصی منشأ انتزاع مراتب و درجات مختلف است، از مراتب حسی تا مراتب عقلی و بلکه فوق عقل تا مقام احدیت و احدیت؛ چون انسان با حرکت جوهری به مقام انسان رسیده و حقیقت هر شیء به صورت آن است؛ بنابراین ماده به نحو ابهام در او مأخوذ است. در نتیجه نه تحول ماده به صورت انسانی و نه قطع علاقه نفس از بدن امری اختیاری‌اند. تحول ماده به صورت انسانی، امری طبیعی و ناشی از بالقوه بودن نفس به حسب وجود ابتدایی‌اش و ضعف وجودی آن است. سبب موت نیز، انحلال مزاج و یا ضرورت تناهی مادیات از جهت تأثیر و تأثر نیست، بلکه علت اصلی مرگ انسان نائل شدن انسان به غایت خویش است. نفس انسان با کسب فعلیت و استغنائی ذاتی از ماده و صور مادی، وارد مرحله موت می‌شود؛ بنابراین با عروض موت انسان از ماده بی‌نیاز می‌شود؛ چه ملحق به سعادت شود و چه ملحق به اشقیاء، برای درک لذات و آلام نیاز به ماده و انفعالات مادی ندارد. قوه که مبدأ انفعالات و استحالات است به عالم دنیا اختصاص دارد و عالم آخرت فعلیت و حیات محض است و مرگ در آن راه ندارد. لذا باتوجه به این که نفس، متقوم به بدن نیست و هیچ ماده‌ای دخیل در حقیقت صورت نیست و نوعیت نوع، به صورت تمامی آن است و اینکه نفس با تحولات جوهری بعد از کسب فعلیات و نیل به غایت وجودی خود و اتحاد با علت تمامی و غایت وجودی خود، از بدن بی‌نیاز می‌شود، آن هم بی‌نیازی طبیعی و قهری، در نتیجه نفس بعد از مرگ به صورت مجرد محض باقی است و امکان تعلق دوباره به بدن برای نفس وجود ندارد؛ پس باید از علی‌آقا حکیم پرسید نفس پس از آنکه به سبب حرکت جبلی خویش به تدریج از بدن قطع علاقه کرد و با ادبار از بدن و اقبال به سوی حق به اصل خود پیوست، چه تعلق و حالت منتظره‌ای در او باقی است تا با اتصال ثانوی به آن نائل آید؟ (همان، صص ۳۲۸ و ۳۳۸ و ۳۴۹-۳۵۱؛ همو، ۱۳۹۴، صص ۱۲۳-۱۲۴)

۱۱. مدرس‌زنوزی سعی داشته تا قول خویش را مطابق روایات ارائه دهد، اما باید

گفت در متون نقلی و روایی اشاره‌ای به تحول جوهری اجزای بدن و تکامل تدریجی بدن برای اتصال به نفس، وجود ندارد. بنابراین از جهت نقلی و روایی نیز نمی‌توان به نفع او استدلال کرد. (همان، صص ۳۴۵ و ۳۵۱)

۱۲. در مورد روایتی که ذکر شد و آقاعلی حکیم برای اثبات نظر خویش بدان تمسک کرده بود باید گفت گویا ایشان قصد دارد با دلیل نقلی، دلیل عقلی را تخصیص بزند؛ آن هم خبری واحد که فقط ظهور در مقصود او دارد نه اینکه نص بر معنای مورد نظر او باشد. (همان، ص ۳۴۵) علاوه بر این، مقصود آقاعلی حکیم این است که بدن با حرکت جوهری به طرف نفس در حرکت است تا با کسب صلاحیت لازم به نفس متصل شود. اما مدلول روایت شریف این است که اجزاء بدن بدون هیچ‌گونه تحولی در دل خاک مستور است و با نفخه صور این اجزاء متفرق به صورت بدن مجتمع می‌شوند تا نفس دوباره به آن تعلق گیرد. (همان، ص ۳۴۶)

۱۳. آنچه حکیم مدرس زنوزی در شرح روایت ذکر کرد، پذیرفته نیست؛ زیرا اولاً طبق تحقیقات علمای طبیعی بدن، واحد متصل نیست و مرکب از اجزاء کوچک است. در تغذیه قوه غاذیه، اجزاء غذا را به صورت جزء مناسب هر عضو در می‌آورد و بدل مایتحلل، چیزی غیر از اجزاء غذایی نیست. ثانیاً نفس تا زمانی که به بدن تعلق دارد نمی‌تواند ایجادکننده جسمانیات باشد، حرکت کمی بدن و اجزاء غذایی از جسمانیات هستند و ممکن نیست نفس، ایجادکننده آن‌ها باشد، فاعلیت نفس فقط منحصر در صقع داخلی و صور ادراکی نفس است؛ بنابراین ظاهر حدیث فقط در این حد است که آنچه از اجزای بدن در خاک می‌پوسد و فانی می‌شود و نیز آنچه غذای جانوران می‌شود، همه نزد خداوند علام غیوب محفوظ است. (همان، صص ۲۳۸ و ۳۴۷)

۱۴. آقاعلی مدرس از روایت برداشت کرده است که گویا اجزای بدن، عنصری مستقل مانند عنصر طلا است و از دیگر عناصر و اجزاء خاک متمایز است. چنین چیزی ممکن نیست؛ زیرا مجموع اجزاء بدن هنگام تعلق نفس به بدن، ماده بدن محسوب می‌شود و ماده امری مبهم و متحد با صورت است و در نظام وجود امری مستقل از

صورت نیست. به‌طور خاص در مورد جزء خاکی بدن که مورد نظر آقاعلی حکیم است باید گفت این جزء هنگام تعلق نفس به بدن و در زمان حیات دارای تعین خاکی نیست و خاک از مرکبات مبهم و مضمّن و لاتعین است؛ همچنان که خود آقاعلی مدرس تصریح کرده است: «حق این است که عناصر با صورت‌های خویش در مرکبات باقی نیستند. بر فرض هم که باقی باشند، به اعتبار صورت‌های عنصری متباینی که دارند، اجزاء مرکب محسوب نمی‌شوند بلکه مانند سنگی در کنار انسان محسوب می‌شوند.» (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۶۶۹) اما بعد از مرگ و قطع علاقه نفس از بدن، این جسم دیگر ماده نفس نیست و اگر ماده بدنی باقی می‌بود، باید با صورت نفسانی متحدالوجود می‌بود؛ لذا اجزاء بدنی منفصل و متفرق می‌شوند و هر جزئی در محلی جدا از جزء دیگر قرار می‌گیرد. این تفرق اجزاء دلیل بر بطلان ماده است؛ زیرا این‌ها دیگر ماده نفس نیستند بلکه هر جزئی برای بقای خود نیاز به صورتی غیر از صورت جزء دیگر دارد؛ بنابراین باید گفت با تفرق اجزاء هر جزء از بدن، جزء برای نوع دیگر از موجودات می‌شود. در این صورت وجودی برای او باقی نمانده است، چه رسد که گفته است این موجود متمایز از دیگر موجودات باقی می‌ماند. (آشتیانی، ۱۳۸۱، صص ۳۳۸ و ۳۵۷؛ همو، ۱۳۹۴، صص ۱۲۲-۱۲۳)

جمع‌بندی

می‌توان آراء غیاث‌الدین منصوردشتکی و نیز آقاعلی مدرس در باب معاد جسمانی را تلاشی در راستای توجیه و تصحیح عقلی و فلسفی این مسئله دانست. مهم‌ترین چالش آن‌ها تناسخ بوده است که سعی کرده‌اند با ابقا نوعی پیوند میان نفس و بدن، در دوران پس از مرگ، از این چالش عبور کنند. آن‌ها با ادامه‌دادن این پیوند، سعی کرده‌اند نوعی تعیین برای اجزاء متفرق بدن قائل شوند تا با مشکل تناسخ روبه‌رو نشوند.

آشتیانی با درک این مطلب، ریشه‌ای‌ترین اشکالی که بر این دو وارد کرده این است که ادامه پیوند میان نفس و روح پس از مرگ غیرمعقول است. البته او به این اشکال اکتفا نکرده و اشکالات متعدد دیگری مخصوصاً بر دیدگاه آقاعلی حکیم وارد کرده است. آشتیانی باتکیه بر مبانی صدرایی به انتقاد از آن‌ها پرداخته است؛ به همین دلیل چون آقاعلی خود به مبانی صدرایی ملتزم بوده است، انتقادات آشتیانی به او وجیه‌تر است، ولی غیاث‌الدین

می‌تواند برخی از نقدهای آشتیانی را قبول نکند. از دیگر نکات در نقدهای آشتیانی پرهیز از ظاهرگرایی در تحلیل مسائل عقلی است. او تأکید دارد که در مسائل عقلی نمی‌توان به ادله ظاهری و غیریقینی نقلی تکیه کرد. باین‌وجود آشتیانی خود وارد تحلیل متون نقلی می‌شود و نشان می‌دهد متون مورد استناد آن‌ها، بر معنی مدنظرشان دلالت ندارد.

منابع و مأخذ

قرآن کریم

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۰). شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم، چاپ سوم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۲. آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۸۱)، شرح بر زاد‌المسافر. چاپ سوم، قم، بوستان کتاب.
۳. آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۹۴). شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، چاپ ششم، قم، بوستان کتاب.
۴. بهایی لاهیجی، محمد بن محمد سعید (۱۳۷۲). رساله نوریه در عالم مثال، محقق و مصحح و مقدمه‌نویس: آشتیانی، سیدجلال‌الدین، تهران، حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی.
۵. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد، محقق نورانی، عبدالله، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، دانشگاه مک‌گیل.
۶. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶). الإلهیات من کتاب الشفاء، محقق حسن‌زاده آملی، حسن، چاپ اول، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۷. اکبری، رضا و عارفی شیرداغی، محمد اسحاق، (۱۳۸۹). «معاد جسمانی از نظر آقاغلی مدرس‌زنوزی و علامه طباطبایی»، آموزه‌های فلسفه اسلامی، شماره نهم، صص ۳۹-۵۴.
۸. خرازی، محسن (۱۴۳۱)، بدایة المعارف الالهیة، چاپ نوزدم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
۹. دشتکی، غیاث‌الدین منصور (۱۳۸۶)، مصنفات غیاث‌الدین منصور حسینی دشتکی. تصحیح عبدالله نورانی، چاپ اول، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲)، مفردات الفاظ القرآن. چاپ اول، بیروت، دارالقلم.
۱۱. سهروردی، یحیی (۱۳۷۲)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، مصححان کربن، هانری؛ حبیبی، نجف قلی؛ نصر، حسین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۱۲. صدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، قم، مکتبة المصطفوی.
۱۳. طبرسی، احمد (۱۴۰۳)، *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، مصحح خرسان، محمدباقر. مشهد، نشر مرتضی.
۱۴. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۱). *درآمدی به نظام حکمت صدرائی*، جلد سوم، چاپ اول، قم، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۵. قمی اوپلی، محمد (۱۳۹۸). «نقش و جایگاه روح بخاری در ارتباط نفس و بدن در علم النفس فلسفی» (دیدگاه‌های ابن سینا، شیخ اشراق، صدرالمتألهین)، نسیم خرد. سال پنجم، شماره دوم، صص ۸۳-۹۴.
۱۶. کلینی، محمد (۱۴۰۷)، *الکافی*، مصحح غفاری، علی اکبر، چاپ چهارم، تهران، دارالکتب الإسلامیة.
۱۷. مدرس زنوزی، علی (۱۳۷۸)، *مجموعه مصنفات حکیم آقا علی مدرس طهرانی*، مقدمه و تنظیم و تصحیح کدیور، محسن، چاپ اول، تهران، اطلاعات.

References

The Holy Quran

1. Akbari, Reza and Arefi Shirdaghi, Mohammad Ishaq (1389). "Maade jesmani az nazare Agha Ali Modares Zenozzi va Allameh Tabatabayi", *Teachings of Islamic Philosophy*, No. 9: pp. 39-54. (in Persian)
2. Ashtiani, Seyed Jalaluddin (1370). *Sharh moqadameh Qaisari's bar Fuss al-Hakm*, Third edition, Tehran, Amir Kabir Publications. (in Persian)
3. Ashtiani, Seyed Jalaluddin (1381). *sharhe bar Zad al-Masfar*, Third edition, Qom, Bostan Kitab. (in Persian)
4. Ashtiani, Seyed Jalaluddin (1394). *Sarhehal va ara falsafi Mulla Sadra*, 6th edition, Qom, Bostan Kitab. (in Persian)
5. Bahai Lahiji, Muhammad bin Muhammad Said (1372). *resaleh noorie dar alame msal*, Researcher, proofreader and introduction writer: Ashtiani, Seyyed Jalaluddin, Tehran, Islamic Propaganda Organization's art field. (in Persian)
6. Dashtaki, Ghiyasuddin Mansour (1386). *Mosanafate Ghiyathuddin Mansour Hosseini Dashtaki*. Correction Abdullah Noorani. 1st edition, Tehran, Association of Cultural Artifacts. (in Arabic)
7. Ibn Sina, Hossein bin Abdullah (1363). *Al-mabda va al-maad.*, Researcher:

-
- Noorani, Abdullah, Institute of Islamic Studies, Tehran, University of Tehran, McGill University. (in Arabic)
8. Ibn Sina, Hussein bin Abdullah (1376). *Al-elahiat men Kitab al-Shifa*, Researcher: Hassanzadeh Amoli, Hassan, First edition, Qom, Islamic Propaganda Office of Qom Seminary. (in Arabic)
 9. Kharazi, Mohsen (1431). *Bedayato al-Ma'arif al-elahiyya*, 19th edition, Qom, Al-Nashar al-Islami Foundation of the Jamaat al-Madrasin of Qom al-Mushrafah. (in Arabic)
 10. Koleyni, Mohammad (1407). *Al-Kafi*, Edited by Ghafari, Ali Akbar. Fourth edition, Tehran, Islamic Books. (in Arabic)
 11. Modares Zenozi, Ali (1378). *Majmoeh mosanafat Hakim Agha Ali Modares Tehrani*, Introduction and arrangement and correction Kadivar, Mohsen, First edition, Tehran, Information. (in Persian)
 12. Ragheb Esfahani, Hossein (1412). *Mofradat alfaz Qur'an*, First edition, Beirut, Dar al-Qalam. (in Arabic)
 13. Sohravardi, Yahya (1372). *Majmoe mosanafate Sheikh Ashraq*, Proofreaders Carbon, Henry; Habibi, Najaf Qoli; Nasr, Hossein, Tehran, Research Institute of Humanities and Cultural Studies. (in Persian)
 14. Sadra, Muhammad bin Ibrahim (1368). *Al-Hikmah Al-Mu'ta'ali fi Al-Asfar Al-Arbaa*, Qom, Al-Mustafawi School. (in Arabic)
 15. Tabarsi, Ahmed (1403). *Al-ehtejaj ala ahle al-lejaj*, Edited by Khorsan, Mohammad Baqer, Mashhad, Morteza Publishing. (in Arabic)
 16. Obudit, Abdul Rasool (2011). *Daamadi be Nezam Hekmat Sadraei*, the third volume. First edition, Qom, organization for studying and compiling humanities books of universities (Samt), Imam Khomeini Educational and Research Institute (RA). (in Persian)
 17. Qomi Awili, Mohammad (2018). "naqsh va jaiqah ruh bokhahri dar ertbat nafs va badan dar elmo al-nafs" (didqahhaye: Ibn Sina, Sheikh Ashraq, Sadr al-Mutalahin), *Nasim kherad*, second issue, pp. 83-94. (in Persian)



Metaphysics of the Qur'an; The Ontology of Divine Word in the Theological System of Qadi Abu Bakr Al-Baqillani

Fahime Davari¹  | Qholamreza Zakiani² 

1. Ph.D. Student in Islamic Philosophy and Theology, Allameh Tabataba'i University.

E-mail: f_davari@atu.ac.ir

2. Associate Professor, Department of Philosophy, Allameh Tabataba'i University.

E-mail: Zakiani@atu.ac.ir (Corresponding Author)

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 26 February 2024

Received in revised form 27 March 2024

Accepted 28 March 2024

Published online 22 September 2024

Keywords:

divine speech, Quran, revelation, metaphysics, ancient, uncreated, Baqillani

ABSTRACT

The Ash'arites, in contrast to the ideological and violent controversy of the Hadithists and the Mu'tazilites over the creation and non-creation of the Qur'an and the occurrence and step of the divine word, presented the intermediate theory of the word of the soul. The Ahl al-Hadith, and with the creation and the event of the word, agreed with the Mu'tazilites and resolved the conflict between the hadiths and the Mu'tazilites to a large extent, but like none of them, he did not see the word as one-dimensional and one-sided, but considered it as a two-dimensional matter. This intermediate theory, which was elaborated by Baqalani, is based on special metaphysics and ontology. This descriptive-analytical research tries to express the nature of Baqalani's theology and metaphysical approach to it in the form of several issues in a logical order. In short, Baqalani considers the word to be an existential, single, fixed and meaningful thing, which is the manifestation of the attribute of God's essence, and is non-historical in three philosophical, theological, and linguistic aspects. It also finds a non-historical aspect of religious knowledge and understanding. The word of the single soul has appeared in a specific language in each period, and the holy books of the Abrahamic religions are the linguistic forms of the word of the single soul, which in each period have found a new legislative form. and linguistic interpretations.

Cite this article: Davari, F & Zakiani, Qh (2024). Metaphysics of the Qur'an; The Ontology of Divine Word in the Theological System of Qadi Abu Bakr Al-Baqillani, *History of Islamic Philosophy*, 3 (3), 35-66. <https://doi.org/10.22034/hpi.2024.445814.1061>



© The Author(s).

Publisher: Ale-Taha Institute of Higher Education.

DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2024.445814.1061>

Extended Abstract

Introduction

Ahl al-Hadith and Mu'tazilite had conflicting views on the nature of the divine speech and the Qur'an. Ahl al-Hadith considered the divine word and even the Mushaf and the cover of the Qur'an to be ancient and uncreated while Mu'tazilite considered the divine word to be sound, which is of the nature of human speech and is an event and creation that was revealed in the conventional language of man. Both of them considered speech as sound, but the Ahl al-Hadith considered it to be ancient, uncreated, and an attribute of essence, while the Mu'tazilite considered it to be an event, a creature, and an attribute of an action. Finally, this conflict ended with the *Mihna* of Quran. The conflict between Ahl al-Hadith and Mu'tazilite was resolved by the Ash'ari, who presented an intermediate theory of spiritual speech. The Ash'ari theory sees speech as both created and ancient, resolving the conflict between the other two groups. Speech is viewed as two-dimensional in the Ash'ari theory. This intermediate theory, which was elaborated by Baqillani, is based on a certain metaphysics and ontology. Baqillani, following Ash'ari's theory of spiritual speech, considers speech to be an existential, unified, fixed and true meaning that is the manifestation of God's essence and is ahistorical from three philosophical, theological and linguistic aspects. Sequestration is ahistorical, and as a result, religious knowledge and understanding acquires an ahistorical aspect. The single spiritual speech has appeared in a specific language in each period, and the holy books of Abrahamic religions are the linguistic forms of the single and fixed spiritual speech, which have found a new legal form in each period along with each other, and since the divine word has a dual aspect, it needs to be explained. The mechanism of its transformation is from an emotional matter to words and linguistic expressions.

Methods

This research tries to describe the metaphysical approach of Baqillani to the divine speech in the form of several questions; what is the nature of the divine speech and what is its relation to language and history?

Findings

Along with the theory of spiritual speech and its separation from verbal

speech, Baqillani differentiates between recitation and reading, and unlike Ash'ari, he believes that the verbal speech was issued from Gabriel and its recitation and recitation is the act of the Prophet which indicates the readable, and it cannot really be considered the divine word, but the true attribute of God, the spiritual and readable speech, which was revealed in the form of inspiration and understanding in the heart of Gabriel and its pronunciation in the Prophet's ears.

Conclusion

According to Baqillani, the ontology of the divine speech is subordinate to the ontology of divine attributes. Attributes in Ash'arite theology are considered to be ontological and eternal, which are ancient, non-created, and exist from time immemorial, and these attributions are attributed to God himself and are known to man in the form of description, that gives through revelation to the Prophet by Gabriel. Divine attributes exist in an ontological and epistemological position, independent of the divine nature and superfluous to it, and independent of humans, and only as predication to human consciousness, which are expressed in the form of linguistic attributes; Therefore, although the attributes are independent of the essence, but the descriptions are not independent of the attributes, but they tell about the divine attributes and according to the information about the attributes, they inform about the divine essence. But despite being independent from the essence, they follow the divine essence in features and characteristics such as unity, perfection, absoluteness, and eternity. Therefore, God's speech, as an attribute of essence, is a non-historical, pre-linguistic and pre-historical thing, and it has changed its form in every era according to the language of a certain people. Baqillani, like Mu'tazilite, believes that verbal speech is an accident and creature, but he considers the origin of its issuance to be Gabriel, who communicated it to the Prophet, unlike Ash'ari, who considered the Qur'an neither a creature nor a creator. According to Baqillani, verbal speech is not the truth of God's speech, but rather a statement of God's speech, and unlike the Ahl al-Hadith who believed in the oneness of speech, he considers speech to have two aspects, spiritual and verbal. He has proposed the separation of recitation from reading in line with Ash'ari's separation of spiritual speech from verbal speech, which is the attribute of *Qari* and *Tali*, and spiritual speech is the true attribute of God. Ash'ari consider speaking of God through inspiring in the heart and hearing in the ear; But Baqillani

believes that God spoke to the Prophet through Gabriel, in the form of inspiration in Gabriel's heart and Gabriel's pronunciation in the Prophet's ears. According to Baqillani's theory, the spiritual speech is one, but it has been interpreted in the three linguistic forms of Hebrew, Syriac and Arabic into the three books of the Torah, the Bible and the Qur'an, into the three legal forms of Judaism, Christianity and Islam, and it has become a verbal word, which although this linguistic form God's word is tied to the language in a lower order, which was also done by God through Gabriel, but since the origin of names, attributes and language is God's instruction, and God (Shari') has not changed the language, therefore, in addition to the spiritual speech, which is ahistorical, the linguistic interpretation of the divine word also has no relationship with the world, human language and intellect, and with history. Therefore, to a large extent, religious understanding and are also considered ahistorical in the theological discourse of the Ash'arite, and they consider a change in the understanding of religion as heresy.



متافیزیک قرآن؛

هستی‌شناسی کلام الهی در منظومه فکری قاضی ابوبکر باقلانی

فهیمة داوری^۱ | غلامرضا زکیانی^۲

f_davari@atu.ac.ir

Zakiani@atu.ac.ir

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

۲. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

چکیده

اطلاعات مقاله

اشاعره در تقابل با جدال ایدئولوژیک و خشونت‌بار اهل حدیث و معتزله بر سر مخلوق و غیرمخلوق بودن قرآن، حدوث و قدم کلام الهی نظریه بینابینی کلام نفسی را ارائه کردند. این نظریه از یک سو با قدیم و غیرمخلوق دانستن کلام نفسی، با اهل حدیث و با مخلوق و حادث دانستن کلام لفظی، با معتزله موافقت داشت و تعارض اهل حدیث و معتزله را تا حدود زیادی رفع کرد، اما مانند هیچ کدام از آنان، کلام را تک‌بعدی و یک وجهی نمی‌بیند، بلکه آن را امری دو وجهی می‌داند. این نظریه بینابینی که توسط باقلانی تفصیل یافت مبتنی بر متافیزیک و هستی‌شناسی خاصی است که این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی می‌کوشد ماهیت کلام الهی و رویکرد متافیزیکی باقلانی به آن را در قالب چند مسئله به ترتیب منطقی بیان کند. به‌طور خلاصه باقلانی کلام را امری وجودی، واحد، ثابت و دارای معنی حقیقی می‌داند که تجلی صفت ذات خداوند است و از سه جهت فلسفی، کلامی و زبانی، غیرتاریخمند است و با این که به زبان درآمده اما خود زبان نیز امری توقیفی غیرتاریخمند است و به تبع آن، معرفت و فهم دینی هم وجهی غیرتاریخمند پیدا می‌کند. کلام نفسی واحد در هر دوره‌ای به زبانی خاص پدیدار شده است و کتب مقدس ادیان ابراهیمی، صورت‌های زبانی کلام نفسی واحد و ثابت هستند که در هر دوره‌ای در امتداد یکدیگر، صورت تشریحی جدیدی یافته‌اند و از آن جا که کلام الهی وجهی دوگانه دارد نیازمند تبیین مکانیسم تبدیل آن از نفسی به لفظ و تعابیر زبانی است.

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۱۲/۰۷

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۳/۰۱/۰۸

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۰۱/۰۹

تاریخ انتشار:

۱۴۰۳/۰۷/۰۱

واژگان کلیدی:

کلام الهی، قرآن، وحی،

متافیزیک، قدیم،

غیرمخلوق، باقلانی.

استناد: داوری، فهیمة؛ زکیانی، غلامرضا (۱۴۰۳). متافیزیک قرآن؛ هستی‌شناسی کلام الهی در منظومه فکری قاضی ابوبکر باقلانی، تاریخ

<https://doi.org/10.22034/hpi.2024.445814.1061>

فلسفه اسلامی، ۳ (۳)، ۳۵-۶۶.

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

© نویسندگان.

DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2024.445814.1061>



مقدمه

کلام الهی یکی از جوهری است که ادیان ابراهیمی را از ادیان طبیعی متمایز می‌کند. در فلسفه و کلام اسلامی، ذات خداوند، متعالی و فراتر از دسترس معرفتی و مفهومی انسان است (محمد، د.ت، ۱۴)، اما به واسطه صفات الهی، شناخت انسان بدان تعلق می‌گیرد. در الهیات اسلامی، خداوند مشخص و انسان‌وار است. خداوند از طریق کلام الهی، خود را بر انسان آشکار و او را مخاطب قرار داده است؛ متقابلاً انسان نیز از طریق دعا با خداوند سخن می‌گوید؛ بنابراین کلام الهی مجال و شرط امکان ایجاد رابطه شخصی خداوند با پیامبر و تجلی خداوند بر اوست که ماحصل آن، آموزه‌های وحیانی معرفت‌بخش برای انسان است. کلام الهی، رابطه میان خداوند با پیامبر است که در آن، خداوند بر ایشان متجلی و آشکار شده است و به‌نوعی به ادراک حضور خداوند دست یافته‌اند. رابطه خداوند با انسان به‌طرق مختلفی می‌تواند محقق شود؛ از آشکارگی خداوند در تجربه‌های همگانی تا تجلی خداوند در تجارب همگانی نامتعارف (رابطه با موسی (ع) در کوه سینا)؛ (باقلائی، ۱۴۲۱، ص ۹۱) تجربه حضور خداوند در خواب، رؤیا و مکاشفات روحانی، همگی حاکی از تجلی خداوند بر قوای ادراکی انسان هستند. اما آنچه در کلام اسلامی به آن کلام الهی می‌گویند نوع دیگری از رابطه خداوند با انسان است که از طریق کلام و زبان صورت می‌گیرد «وَمَا كَانَ لَبِشْرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِي بآذَنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ». (شوری، ۵۱) خداوند با واژگان و نشانه‌های زبانی آشنا برای انسان، با او ارتباط برقرار می‌کند (باقلائی، ۱۴۲۱، ص ۹۱) و در این ارتباط، پیامی حاوی آموزه‌های اخلاقی و شرعی به دست انسان می‌رسد.

در اندیشه دینی، متکلم بودن خداوند مورد اتفاق است (جشمی بیهقی، ۱۴۲۹، ص ۱۶۸) اما نحوه تبیین و اتصاف آن به خداوند باعث شکل‌گیری دیدگاه‌های متفاوتی شده است که نمونه آن را می‌توان در جدال اهل حدیث و معتزله بر سر مخلوق بودن قرآن دید که در نهایت با دخالت خلافت به ماجرای محنت و تفتیش عقاید ختم شد. با روی کار آمدن متوکل عباسی، محنت از جهتی دیگر ادامه یافت و به محنت دائمی بر معتزله و عقل‌گرایی منتهی شد و به‌صورت یک سنت با رنگ‌وبوی دینی در قالب مرام‌نامه قادری درآمد.

کلام الهی، بعد از مسئله ذات و صفات، هسته مرکزی ادیان ابراهیمی را تشکیل می‌دهد که از سوی متکلمین اسلامی واکاوی شده است. ماجرای محنت در دوره مأمون نمونه بارز جدال

اهل حدیث و معتزله بر سر ماهیت کلام الهی بود. (القاسمی، ۱۳۹۹، ص ۶۹) جدال از این قرار بود که هر دوی اهل حدیث و معتزله، ماهیت کلام را صوت می‌دانستند؛ با این تفاوت که اهل حدیث آن را از معانی و اصوات گرفته تا کلمات و حتی جلد قرآن نیز قدیم و مخلوق می‌دانستند (شهرستانی، ۱۴۳۰، ص ۳۰۲) اما معتزله، آن را همانند کلام انسان متشکل از الفاظ و اصوات می‌دانستند که امری حادث و مخلوق خداوند است و به زبان بشر نازل شده است. (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ص ۳، ۹، ۲۱ و ۵۹) اشعری با تفکیک کلام نفسی از کلام لفظی (شهرستانی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۳) تبیینی بینابینی عرضه کرد که توانست تعارض بین معتزله و اهل حدیث را رفع کند؛ بدین معنی که کلام نفسی امری قدیم و غیرمخلوق است و کلام لفظی، امری حادث و مخلوق است. (باقلائی، ۱۴۲۱، ص ۱۰۱) نظریه اشعری، در بادی نظر مشکلات دو گفتمان اهل حدیث و معتزله را نداشت و تبیین معقول‌تری از کلام الهی بود و توسط باقلانی به تفصیل مورد بحث قرار گرفت و دست‌کم تا زمان غزالی کمابیش دست‌نخورده ماند و تا دوره معاصر هم در میان اهل سنت تداوم یافت.

منازعه اهل حدیث با معتزله بر سر مخلوق بودن قرآن و نظریه کلام نفسی اشاعره برای فراروی از مشکلات نظریات آنان، همگی بر متافیزیک خاصی بنا شده است. آنان به تبعیت از این‌که هستی صفات الهی را چگونه می‌فهمند، ماهیت کلام را نیز به همان شیوه تلقی می‌کنند. مسئله متافیزیک صفات^۱ این بود که به‌لحاظ هستی‌شناختی صفات الهی، اموری واقعی و وجودی، و به‌لحاظ معناشناختی دارای معانی حقیقی هستند که خداوند خودش را به آن متصف می‌کند. در این جا هم، سه مرحله‌ای که در آموزه متافیزیک صفات به ترتیب منطقی مطرح شد نیز قابل بیان است که آیا کلام الهی، امری هستی‌شناختی، دارای معانی حقیقی و با منشأ صدور الهی است؟

براساس جست‌وجو در منابع و پایگاه‌های اسنادی و اطلاعاتی، تاکنون پژوهش مستقلی درباره متافیزیک و ماهیت کلام الهی از دیدگاه قاضی باقلانی صورت نگرفته است و آثار و

۱. جعفرزاده کردکندی، مسعود؛ زکیانی، غلامرضا؛ داوری، فهیمه (۱۴۰۱). «متافیزیک صفات در مدرسه دینی معتزله و اشاعره»، پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت سابق)، سال بیستم، شماره دوم (پیاپی ۴۰)، صص ۲۳-۴۶.

نوشته‌هایی که وحی را از دیدگاه متکلمین اسلامی بررسی کرده‌اند یا اصلاً اشاره‌ای به وی نکرده و یا این‌که به‌صورت گذرا به آن اشاره کرده‌اند. در میان منابع انگلیسی یک مقاله یافت شد که در آن از نگاه باقلانی به نقد نظریه قرآن مخلوق معتزله می‌پردازد.^۱ در این مقاله به‌طور ساده و روشن، فقط دلایل معتزله بر خلقت قرآن، بیان شده و به دفاع باقلانی از آموزه غیرمخلوق و قدیم بودن کلام الهی پرداخته است و مسئله دیگری بررسی نشده است. البته مسئله این نوشتار، صرف بیان نظریه اشاعره و باقلانی درباره ماهیت کلام الهی نیست بلکه از رهگذر بیان آن، رویکرد متافیزیکی آنان به کلام الهی را بررسی می‌کنیم که در قالب چند مسئله و به ترتیب بیان خواهد شد.

الف) متافیزیک صفات و کلام الهی

نظریه باقلانی درباره کلام الهی، مبتنی بر نوعی متافیزیک و معرفت‌شناسی افلاطونی است. به‌نظر افلاطون، معرفت حقیقی از اشیاء جزئی به‌دست نمی‌آید؛ زیرا متغیر و ناپایدارند و یقین معرفت‌شناختی برای انسان حاصل نمی‌کنند. (کاپلستون، ۱۳۸۰، ص ۱۷۸-۱۸۰) جهان محسوس، سایه و تقلیدی از عالم مُثُل است و معرفت حقیقی هم، مربوط به عالم مثل است. (همان، ص ۱۸۹) همان‌گونه که افلاطون مُثُل را اموری هستی‌شناختی و در عالم برین می‌دانست، باقلانی نیز کلام الهی را امری قدیم، نفسی و ازلی می‌داند که جنبه هستی‌شناختی و ماوراءالطبیعی و فراتر از اشیاء و حوادث عالم ماده دارد و کلام لفظی به‌عنوان تعبیر و نشانه زبانی دال بر آن، امری حادث، مخلوق، متغیر و مختلف است. (باقلانی، ۱۴۲۱، ص ۹۴) به نظر باقلانی حقیقت کلام، امری نفسی و کلام لفظی مجازاً کلام خداوند است. (باقلانی، ۱۹۵۷، ص ۳۰۵)

از طرف دیگر، هستی‌شناسی کلام الهی هستی از تابعی‌شناسی صفات است. در فلسفه و کلام اسلامی ذات خداوند، ناشناختنی است و شناخت انسان به‌واسطه صفات الهی است. صفات هستی‌شناختی اموری در الهیات اشعری و واقعی (باقلانی، ۱۴۰۷، ص ۲۴۳) دارای

1. Much Hasan Darajat, Mohd Fauzi Hamar, Wan Adili Wan Ramli (2017). "AI-BAQILLANI'S CRITIQUE TO MU;TAZILITES ON THE CREATEDNESS OF THE QURAN", *International Journal of Quranic Reaserch*, University of Malaya, Vol 9, pp 21-50.

معانی حقیقی‌اند (باقلانی، ۱۹۵۷، ص ۲۱۳-۲۱۵) که ذات خداوند واجد آنهاست؛ (همان، ۲۶۲) این صفات، زائد بر ذات الهی‌اند و خداوند خودش را با آن وصف می‌کند و در قالب وحی توسط جبرئیل بر قلب پیامبر اکرم (ص) نازل کرده است. خداوند خود را با صفت کلام بر انسان آشکار کرده است.

جدال بر سر مخلوق/ غیرمخلوق بودن قرآن، قدیم و حادث بودن قرآن، زبانی بودن/ غیرزبانی بودن، ملفوظ بودن/ معنای نفسی دانستن آن، برخلاف تصویر روبنایی رایج، حاکی از تقابلی عمیق است که به رویکرد متافیزیکی متکلمین درباره کلام الهی و به هستی‌شناسی آن مربوط می‌شود که به نوبه خود تابعی از متافیزیک و ماهیت صفات الهی است. در واقع، جدال بر سر حدوث و قدم کلام الهی، مخلوق و غیرمخلوق بودن آن، در اصل جدال بر سر حدوث و قدم صفات الهی، مخلوق و غیرمخلوق بودن آن است و منشأ اصلی این جدال به انسان برمی‌گردد؛ زیرا این که صفات الهی را همانند اهل حدیث و اشاعره، قدیم و غیرمخلوق بدانیم، با این که همچون معتزله آن‌ها را حادث و مخلوق الهی بدانیم تفاوتی نمی‌کند؛ زیرا به فرض مخلوق دانستن صفات نزد اشاعره، در نهایت حدوث و خلقت، تابع اراده خداوند است و منشأ آن به خداوند برمی‌گردد و اراده خداوند هم مستقل از جهان و انسان عمل می‌کند. اگر مراد از خلقت و حدوث این باشد، اشاعره مخالفتی با آن ندارند؛ زیرا کلام لفظی را مخلوق خداوند و حادث می‌دانند. (باقلانی، ۱۴۲۱، ص ۱۰۱) همچنین هدایت، گمراهی، ایمان و کفر، مخلوق خداوند هستند (باقلانی، ۱۹۵۷، ص ۳۴۵) و افعال و اعمال انسانی نیز نه به قدرت انسان بلکه مخلوق خداوند هستند. (همان، ص ۳۰۰ و ۳۰۳) وصف واصف دانستن کلام نیز به خودی خود ایرادی ندارد و اشاعره صفات الهی را وصف واصف می‌دانند، اما واصف را خداوند می‌دانند که با ذکر اوصاف، خبر از صفات خود می‌دهد (همان، ص ۲۱۵-۲۱۷) برخلاف معتزله که واصف را انسان می‌دانند. (همان، ص ۲۱۵) اما مخالفت شدید آنان با معتزلیان در خلقت قرآن نشان می‌دهد که مسئله، جدی‌تر از این است. جدال بر سر مخلوق و حادث بودن نیست بلکه بر سر منشأ حدوث و مخلوق بودن است؛ بنابراین همانند مسئله صفات و وصف و واصف، آنچه مخلوق

۱. منشأ صدور صفات نزد اشاعره، خداوند است برخلاف معتزله که آن را انسان می‌دانستند.

بودن را دچار اشکال می‌کند، نه صرف مخلوق بودن بلکه مخلوق انسان بودن صفات و کلام الهی است که بنا به رویکرد متافیزیکی معتزله به صفات، آنان صفات الهی را نه واقعیاتی هستی‌شناختی بلکه اموری معرفت‌شناختی و از جنس اقوال و اوصاف می‌دانستند که فقط در زبان وجود دارند (جعفرزاده، زکیانی و داوری، ۱۴۰۱، ص ۳۲-۳۳) و انسان با عقل و زبان خود به خداوند نسبت می‌دهد. (باقلائی، ۱۹۵۷، ص ۲۱۷) اشعری با استناد به آیه «همانند برادران مشرک‌شان گفتند: این چیزی جز سخن بشر نیست» (مدثر: ۲۵) اعتقاد به مخلوق بودن کلام خداوند را بشری دانستن کلام الهی می‌داند. (اشعری، ۱۳۹۷، ص ۹-۱۲) کلام خدا مخلوق نیست و هرکس معتقد به مخلوق بودن قرآن باشد کافر است. (همان، ص ۱۷)

ب) ماهیت کلام الهی نزد باقلانی

باقلائی، کلام الهی را صفت ذات خداوند می‌داند که همانند علم، اراده، قدرت و... قدیم و زائد بر ذات او است. همان‌گونه که ذات خداوند، کلام الهی نیز قدیم و غیرمخلوق است. خداوند متکلم است «و کَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» (باقلائی ۱۴۲۱، ص ۳۶) و کلام الهی همانند ذات خداوند واحد، ثابت، و غیرقابل تغییر است؛ بنابراین باقلانی برخلاف معتزله که کلام الهی را اصوات منظوم می‌دانستند (عبدالجبّار، ۱۹۶۵، ص ۳) کلام را حقیقتی وجودی و امری نفسی می‌داند که الفاظ و تعابیر زبانی مخلوق و حادث، امارات و نشانه‌های آن هستند. (باقلائی، ۱۹۵۷، ص ۱۰۱) مراد از کلام الهی صرف قول و وصف و اخبار نیست بلکه تکلم و کلام الهی، صفت حقیقی و ذاتی خداوند است. (باقلائی، ۱۹۵۷، ص ۲۴۲) صفات الهی دارای هستی واقعی هستند و اطلاق آن‌ها به خداوند، استعمال حقیقی است و خداوند در قرآن خود را با این صفات وصف می‌کند (باقلائی، ۱۴۲۱، ص ۲۵) او همانند اشعری با تفکیک کلام نفسی از کلام لفظی، نظر حنابله را رد می‌کند که کلام لفظی، صوت و کتابت را هم غیرمخلوق و قدیم می‌دانستند. (ابن حنبل، بی‌تا، ص ۴۹؛ شهرستانی، ۱۴۳۰، ص ۳۰۲)

باقلائی برای نفی مخلوق بودن قرآن دلایل متعددی از سمع و عقل می‌آورد اما در میان دلایل، تأکید زیادی بر دلایل سمعی می‌کند و مهم‌ترین دلیل سمعی را آیه «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (النحل، ۴۰) می‌داند و به‌طور مفصل به تفسیر آن می‌پردازد.

خلق همه‌چیز با امر الهی آغاز شده است و اگر خود قرآن مخلوق باشد باید با چیز دیگری خلق شده باشد و آن چیز هم، به چیز دیگری و این سیر الی غیرالنهاییه ادامه دارد. (اشعری، ۱۴۳۲، ص ۳۰۸) اگر خلق با کُن فَيَكُونُ نباشد لازم می‌آید که قبل از خلقت، کلام خدا صرفاً قول بدون غایت و بدون اثر باشد. (باقلانی، ۱۹۵۷، ص ۲۳۷) در صورتی که قرآن را مخلوق بدانیم دو حال دارد: یا جسم است یا عرض؛ (همان، ص ۲۳۷) اگر جسم باشد قائم به نفس است و اگر عرض باشد مفعول و فی‌غیره است که اگر محل آن، خداوند باشد محذور محل حوادث بودن را برای خداوند به‌دنبال دارد. (همان، ص ۲۳۸) اگر در غیر باشد همانند کلام بشر خواهد بود و خداوند به زبان و کلام مخلوق تکلم می‌کند. (باقلانی، ۱۴۲۱، ص ۲۶) عرض فانی است و خداوند انسان را به امر فانی، امر و نهی نمی‌کند. (باقلانی، ۱۹۵۷، ص ۲۳۸) اگر قرآن مخلوق باشد شبیه کلام انسان می‌شود و انسان نیز می‌تواند مانند آن را بیاورد و خلق کند؛ (همان، ص ۲۳۹) از این رو آیه تحدی صادق نخواهد بود.

دلیل دیگری که بر غیرمخلوق بودن قرآن بیان می‌کند این است که در قرآن به صراحت بین خلق و امر جدایی و تمایز وجود دارد؛ «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ». (اعراف، ۵۴) (همان، ص ۲۴۰) معتزله در برابر اشاعره به آیه «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» اشاره می‌کنند و قرآن را مخلوق و حادث می‌دانند. اما به باور باقلانی جعل در این جا به معنای جعل عبارات است نه خلق حقیقت کلام الهی (همان، ص ۴۹). «جعل» اگر فعل تک‌مفعولی باشد به معنای خلق و اگر دو مفعولی باشد به معنای تسمیه و حکم کردن است. باقلانی برای نفسی دانستن کلام، هم به سنت نبوی و اجماع استناد می‌کند (باقلانی، ۱۴۲۱، ص ۶۸) هم به دلیل زبانی، که عرب می‌گوید در نفس من کلام است سپس آن را به زبان و عبارت بیان می‌کند. (باقلانی، ۱۹۵۷، ص ۲۵۱) منافق بودن به خاطر دروغ‌گویی در نفس و صداقت در زبان است و نیز گاهی انسان از روی اجبار و اکراه کفر می‌گوید؛ درحالی‌که در قلب و نفس او ایمان به خدا وجود دارد؛ بنابراین نمی‌توان او را به خاطر زبان به کذب متصف کرد بلکه صدق و کذب به کلام نفسی ناظر است نه امارات و تعابیر.

دغدغه اصلی باقلانی این است که با مخلوق دانستن قرآن، انسان نیز توانایی خلق آن را خواهد داشت؛ زیرا به باور وی معتزله انسان را قادر به خلق مثل آن، به همان فصاحت و

بلاغت و به همان نظم و ترتیب می‌دانند. (همان، ص ۲۳۹) معتزله معتقدند که می‌توانند همانند خدا خلق و اراده کنند. (همان، ۲۵۵) در واقع، باور به این که قرآن از جنس کلام بشر باشد نزد باقلانی به معنای توانایی بشر بر خلق مثل قرآن است. باقلانی مدام به اقوال معتزله دال بر توانایی خلق مثل قرآن استناد می‌کند. معتزله کلام الهی را از جنس کلام بشر می‌دانند که انسان نیز قادر به آوردن مثل آن است. (همان، ص ۲۵۳) نزد معتزله خداوند بر برخی افعال انسان توانایی ندارد و درمقابل، انسان بر برخی کارهای خداوند توانا است. مثلاً به باور نظام، خداوند نمی‌تواند کسی را مؤمن یا کافر کند بلکه انسان خودش مؤمن یا کافر می‌شود؛ خداوند نمی‌تواند ثواب را قطع کند، عقاب را باطل کند؛ (همان، ص ۲۵۴) بنابراین مسئله باقلانی، مخلوق بودن قرآن نیست؛ زیرا با مخلوق دانستن قرآن، در نهایت می‌توان گفت که با اراده خداوند خلق شده است، همان‌طور که افعال انسان، به اراده خداوند است نه انسان (اشعری، ۱۴۳۲، ص ۲۲۰) و به نحوی قابل توجیه است. مسئله او مخلوق شدن آن توسط انسان است (باقلانی، ۱۹۵۷، ص ۲۳۹) کما این که در بحث خلق افعال بندگان نیز به نظریه کسب متوسل می‌شود و افعال انسانی را مخلوق قدرت حادثی می‌داند که خدا به انسان داده است و انسان فقط آن را کسب می‌کند. (همان، ص ۲۸۶) اشاعره کلام الهی را بیشتر به دلیل صفت ذات می‌دانستند که شائبه و قول به انسانی بودن محتوای وحی را از خود دور کنند. باقلانی نیز تفکیک قرائت از مقروء و تلاوت از متلو را بدین‌منظور انجام می‌دهد که مخلوق بودن کلام الهی توسط انسان را رد کند و این که اصوات، کلام و افعال عباد را کلام الهی تلقی نکند. (سلام‌الدین، ۱۴۰۹، ص ۳۱۷)

ج) کلام الهی تجلی صفت ذات^۱

در علم کلام، هرچیزی که عرض و قائم به موضوع دیگری باشد صفت نامیده می‌شود

۱. با ذاتی دانستن کلام الهی، شباهت خداوند و صفات او به انسان و پیوند و تداوم میان خدا و انسان به کلی منتفی می‌شود. در اخلاق نیز ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی خداوند و انسان نیز به‌طورکلی جدای از هم هستند و مشابهتی ندارند. معیارها و ارزش‌های اخلاقی که خداوند طبق آن، عمل می‌کند اموری الهی‌اند که برای انسان ناشناخته است و تنها از طریق وحی، انسان بدان شناخت پیدا کند.

(باقلائی، ۱۹۵۷، ص ۲۱۳) مثلاً سفیدی قائم به جسم است. نزد باقلائی، صفت در برابر ذات قرار دارد. کلام الهی به‌عنوان یکی از صفات الهی مورد اتفاق متکلمین است در متکلم بودن خدا اختلافی نیست (جشمی، ۱۴۲۹، ص ۱۶۸) بلکه در نحوه اتصاف و اسناد آن به خداوند اختلاف دارند. نزد معتزله متقدم (نظام و علاف) گرچه منطقاً و به‌لحاظ معرفت‌شناختی صفات از ذات تفکیک شده است اما به عینیت صفات با ذات صورت‌بندی شده است که فلاسفه اسلامی به‌ویژه حکمت متعالیه نیز آن را پذیرفته‌اند. در کلام اشعری، صفت هم به لحاظ هستی‌شناختی و هم معرفت‌شناختی از ذات تفکیک شده است اما نه عین ذات و نه خارج از ذات؛ بلکه زائد بر ذات الهی هستند. (باقلائی، ۱۹۵۷، ص ۲۱۳-۲۱۴) اشاعره و اهل سنت به تبع نظریه‌شان درباره صفات، کلام را صفت ذات الهی می‌دانند که همزاد با ذات الهی، غیرمخلوق و قدیم است. (باقلائی، ۱۳۸۲، ص ۷۱) ذات الهی، تغییرناپذیر، کامل و واحد است در نتیجه، کلام نیز واحد و تغییرناپذیر است. (باقلائی، ۱۴۲۱، ص ۹۴) طبق این آموزه، خداوند از ازل متکلم بوده و متکلم بودن خداوند، به قیام کلام به ذات الهی اشاره دارد (باقلائی، ۱۹۵۷، ص ۲۶ و ۲۶۰) نه این‌که خداوند خالق آن باشد.

باقلائی کلام وحی را صفت ذات خداوند می‌داند. (باقلائی، ۱۹۵۷، ص ۱۹۷) به نظر او، کلام الهی رسانه اصلی انکشاف و تجلی صفت ذات خداوند در جهان است که در قالب کلام لفظی پدیدار و ترجمه شده است. (باقلائی، ۱۹۵۷، ص ۲۵۱) بنابراین وحی واقعه‌ای به‌مثابه صفت ذات خداوند است که در تاریخ محقق شده است. تلقی وحی به‌مثابه صفت ذات الهی باعث نمی‌شود که وحی را مجموعه‌ای از احکام، گزاره‌ها و باورها ندانیم. در این‌جا بهتر است بین وحی به‌عنوان یک حقیقت و تفسیر وحی تمایز قائل شویم. در واقع تلقی وحی به‌عنوان مجموعه باورها و گزاره‌ها و احکام، بیشتر ناظر به مقام تقریر و تفسیر وحی است تا حقیقت وحی. هرچند این تمایز منطقاً وجود دارد، اما در گفتمان اشعری نمی‌توان آن را برجسته کرد؛ زیرا این دو، یکی پنداشته می‌شوند. به‌عبارت دیگر، این تمایز گرچه در مقام نظر، امکان دارد اما در عمل و کاربرد، ممکن نیست؛ زیرا حقیقت وحی جز از راه تفسیر حاصل نمی‌شود و نمی‌توان مدعی فهم خود حقیقت وحی بود بدون این‌که تفسیری از آن به دست داد.

وحی در گفتمان اشعری، قدیم است و به‌عنوان صفت ذات الهی، همزاد ذات الهی و

امری ازلی محسوب می‌شود؛ لذا خارج از مقوله علیت است اما جهان طبیعت، امری حادث و معلول اراده الهی است (باقلانی، ۱۹۵۷، ص ۱۷) و چون سازوکارهای علی معلولی بر آن حاکم نیست، نتیجه تأثیر خلاق قدرت خداوند متعال است و از نظم جهان خارج، فراتر است و انسان قادر به بررسی و سنجش شیوه عمل و فعل الهی نیست و فعل الهی، تابع شیوه‌های عقلانی و تجربی نیست. وحی به‌عنوان صفت ذات الهی، انکشاف، تجلی صفت ذات الهی در جهان است که درک معنای آن نه با عقل، بلکه از طریق ایمان ممکن است که عبارت است از تصدیق قلبی. (باقلانی، ۱۹۵۷، ص ۳۴۶) ایمان مقوله‌ای درونی و روان‌شناختی است تا معرفت‌شناختی. هر نوع تغییری در عمل و رفتار انسان باعث تغییر ایمان نمی‌شود؛ (باقلانی، ۱۹۵۷، ص ۳۴۹) زیرا امری ثابت تلقی می‌شود که خداوند آن را خلق کرده (باقلانی، ۱۹۵۷، ص ۳۰۳) و انسان آن را کسب می‌کند. ایمان نزد او مشروط به عمل انسان نیست بلکه عمل به‌نوعی فراورده غیرالزامی ایمان است؛ (ایزوتسو، ۱۳۸۹: ص ۱۹۶) بنابراین ایمان مخلوق الهی و درونی است و صرف ایمان برای نجات کافی است و نجات منوط به عمل نیست.

همان‌گونه که گفته شد کلام، صفت ذات الهی است که تجلی پیدا می‌کند و این تجلی مستقیم و غیرمستقیم صورت می‌پذیرد. تجلی مستقیم صفت ذات الهی در اسلام، کلام الهی است که در قالب وحی نازل شده است. اگر نزول وحی به‌عنوان انکشاف مستقیم صفت ذات الهی باشد پیامد این نگرش این است که قوانین و احکام شریعت را با اراده ذاتی خداوند یکی بدانیم که این امر باعث می‌شود در شرایط جدید، به‌راحتی دستخوش تغییر نشود؛ زیرا امکان تغییر امر وجودی (هستی‌شناختی)، نیاز به شرایط خاصی دارد و چون انسان علیت و فاعلیتی در عالم و اعمال خود ندارد نمی‌تواند آن را انجام دهد.

کلام صفت ذات الهی است و چون ذات اقتضایی خارج از خود ندارد، قصدمند نیست؛ بنابراین در فهم متن، نیاز نیست که از متن عبور کنیم و به نیت و قصد مؤلف یا ماتبین پردازیم بلکه با صرف زبان و درون خود متن می‌توان به معنای موجود در متن پی‌برد.

همچنین گونه غیرمستقیم تجلی صفت ذات، روابط بین امور و وقایع طبیعی است که چون خداوند علت حقیقی وقایع است و قوانین طبیعی ناشی از اراده مستقیم الهی هستند

لذا صفت ذات الهی در بطن حوادث تاریخی نیز پدیدار می‌شود. وقایع و حوادث جهان نه تابع قوانین و سازوکارهای درون‌داد بلکه تابع اراده الهی است. (باقلائی، ۱۹۵۷، ص ۲۸۰) بر این مبنا، اراده الهی منشأ جنبه‌های بی‌سابقه، و غیرپیش‌بینی‌پذیر است که به تمامه نو و انضمامی است.

این‌جا تمایز میان انکشاف مستقیم صفت ذات با انکشاف غیرمستقیم آن به‌طور برجسته‌ای خود را نشان می‌دهد. نزد باقلانی به‌واسطه این‌که خداوند خالق و علت اصلی است و قواعد طبیعی همه ناشی از اراده او است؛ حتی افعال و اعمال انسان نیز مخلوق او است. خداوند مستمراً در جهان، کنش‌گری خلاقانه دارد و قوانین و فرایندهای طبیعی نمی‌تواند جای نقش خداوند را بگیرد؛ لذا تاریخ و طبیعت، مستقل از الهیات، معنای محصلی ندارند و تماماً زیر نگاه دینی قرار دارند، ازهمین‌روست که الهیات عقلانی و طبیعی شده در این‌گفتمان مجال رشد پیدا نکرده و بیشتر محملی برای عرفان شده است. حتی باقلانی، علوم و مبادی طبیعی را نیز به‌عنوان مقدمه و دلیل بر مدلول (دین) قرار می‌دهد. کلام الهی در عرفان اسلامی - که عمدتاً در فضای اشعریت تشکیل و صورت‌بندی شده است - و حکمت متعالیه، که عمیقاً متأثر از غزالی و ابن‌عربی است، صفت ذات الهی است که به‌صورت نفس رحمانی ظاهر می‌شوند و هر مرتبه‌ای از کلمات، وجودات خاصی را آشکار می‌کند. (رحیمیان، ۱۳۸۷، ص ۳۶۳-۳۶۴)

کلام الهی به‌عنوان صفت ذات الهی، تنها به خدا اتکا دارد و ارتباط آن با موجودات عالم و جهان، یک‌طرفه و از بالا به پایین است. یعنی عالم امر، بدون اتکا به عالم خلق است زیرا کلام امری نفسی و غیرمخلوق و قدیم است (باقلائی، ۱۹۵۷، ص ۲۵۱) و خلقت، امری حادث است و خداوند قبل از خلقت و از ازل متکلم بود. خداوند خود را از طریق کلام آشکار کرد تا از طریق هدایت انسان، او را به مقام رؤیت الهی در قیامت برساند. (همان، ص ۲۶۷) تفاوت عمده‌ای که کلام اشعری با معتزله دارد این است که اشاعره بیشتر بر صفات ذات تمرکز کرده و از صفات ذات و توصیف خداوند سخن می‌گویند. خداوند ذاتاً و از ازل علم، قدرت، اراده کلام دارد و کلام الهی همچون سایر صفات الهی، نسبتی با عالم واقع و جهان مخلوق و انسان ندارد و از این لحاظ، امری غیرتاریخ‌مند است.

د) غیرتاریخمندی کلام الهی

آن چنان که در بالا بیان شد کلام الهی (وحی) به عنوان صفت ذات الهی، امری قدیم، مخلوق و غیرتاریخمند است. غیرتاریخمندی کلام الهی نزد اشعری و باقلانی از سه جهت مختلف قابل تبیین است. از جهت فلسفی چون کلام الهی، هستی قدیم و غیرمخلوق و همزاد خداوند است؛ بنابراین همچون ذات الهی، قدیم و غیرمخلوق و مصون از تاریخمندی است همچنین از دیدگاه کلامی، اشاعره هم از نصوص دینی و سنت و هم از عقل کمک می‌گیرند که قدیم بودن و غیرمخلوق بودن آن را اثبات کنند. همچنین آنان عموماً زبان را نیز که بستر کلام الهی است امری الهی و توقیفی می‌دانند (باقلانی، ۱۹۸۸، ص ۳۲۲-۳۲۳) و اسما و صفات به نظر باقلانی واقعیاتی قدیم و غیرمخلوق و دارای معانی حقیقی هستند؛ اگر صفات و اسما، قبل از خلق ماسوی، وجود دارند و قدیم‌اند (باقلانی، ۱۹۵۷، ص ۲۱۹) بدین معنی است که وضع زبانی، از سوی خداوند بوده است نه انسان. از طرف دیگر، خداوند زبان را تغییر نداده است. (همان، ص ۳۴۶) علاوه بر این، حتی معرفت دینی نزد آنان که سمع و وحی را مقدم بر وحی می‌داند نیز امری سمعی و غیرتاریخمند است. به نظر باقلانی نظر^۱ به عنوان مقدمه معرفت دینی، برای شناخت خداوند واجب است و وجوب آن نه از عقل بلکه از جانب خدا و سمع صادر شده است (باقلانی، ۱۴۳۱، ص ۲۲؛ ابن‌فورک، ۱۴۲۵، ص ۳۰) و امری غیرتاریخمند تلقی می‌شود؛ بنابراین هم خود کلام الهی و هم فهم کلام الهی (باقلانی، ۱۹۵۷، ص ۱۰۹-۱۱۱) و هم ابزار فهم آن، همگی از جنس و از منبع خود کلام الهی هستند و نه انسان و نه جهان در آن مدخلیت ندارند. کلام خداوند از جنس کلام بشر نیست (همان، ص ۱۰۹-۱۱۰) که به آن موضعه صورت گرفته باشد بلکه شنونده کلام الهی، بدون آگاهی به موضعه و از روی اضطرار (باقلانی، ۱۹۵۷، ص ۱۱۰) معنا و مراد کلام الهی را دریافت کرده است. (باقلانی، ۱۴۱۸، ص ۴۳۰)

۱. وجوب نظروری عقلانی برای شناخت خدا از ناحیه سمع بدین معنی است که مقدمات معرفت دینی از درون خود دین و سمع به دست می‌آیند نه بیرون از دین.

۱. از جهت فلسفی

مهم‌ترین برهان متکلمین اسلامی برای اثبات خداوند برهان حدوث است (باقلائی، ۱۴۰۷، ص ۴۴) آنان برای اثبات خداوند از پدیده‌ها و حوادث جهان به‌عنوان نقطه شروع و مقدمه برهان خود استفاده می‌کنند که همه این امور حادث، نیازمند به محدث هستند و محدث خودش حادث نیست بلکه باید قدیم باشد. (باقلائی، ۱۹۵۷، ص ۲۵) خداوند قدیم است و جهان را حادث و خلق کرده است. از طرف دیگر، خداوند دارای صفات ذاتی است (باقلائی، ۱۹۵۷، ص ۲۹) که همانند ذات الهی قدیم و غیرمخلوق هستند و کلام یکی از صفات ذات الهی است. خلق و حدوث جهان از طریق کلام الهی قدیم و غیرمخلوق انجام گرفته است و خودش حادث نیست؛ بنابراین در تقسیم‌بندی وجودات به واجب و ممکن (حادث) کلام الهی، واجب و قدیم ذاتی است و از آن‌جا که ذاتی است واحد، ثابت است که وحدت و ثبات در تقابل با امر تاریخمند است؛ زیرا لازمه تاریخمندی، حدوث، تغییر و اختلاف است.

۲. از جهت کلامی

کلام قدیم و غیرمخلوق در گفتمان دینی اهل سنت از همان ابتدا و از جانب اهل حدیث مطرح شد و بخشی از نظام اعتقادی آنان قرار گرفت. بر مبنای این دیدگاه، قرآن که از طریق وحی بر پیامبر اکرم (ص) نازل شد، متنی قدیم و ازلی است که تجلی صفت ذات الهی محسوب می‌شود و چون ذات الهی قدیم و ازلی است و چیزی مقدم بر آن وجود ندارد صفات او نیز ازلی است و هرچه از صفات الهی نیز تجلی پیدا کند و یا صادر شود نیز قدیم و ازلی است. قرآن وحی و کلام الهی است و یکی از صفات ذات الهی محسوب می‌شود؛ بنابراین یکی از اعتقادات دینی تلقی می‌شود. از سوی دیگر، اعتقاد به حدوث و خلقت قرآن در گفتمان اهل سنت و اشاعره مساوی بدعت تلقی می‌شود. مراد از حدوث قرآن این است که در یک زمان نبوده و بعداً ایجاد شده است. در دوره مأمون جدال بر سر این موضوع باعث شکل‌گیری ماجرای محنت و داستان تفتیش عقاید شد که موضوع را از امری دینی و معرفتی به سطحی سیاسی تقلیل داده و عواقب ناگواری در جامعه مسلمانان به بار

آورد.

اشاعره در راستای گفتمان اهل حدیث باور داشتند که کلام الهی دارای دو وجه است: وجه اول، کلام نفسی قدیم و غیرمخلوق است که همچون ذات الهی ازلی است. وجه دیگر، کلام لفظی که حاکی از کلام نفسی و ترجمان آن حساب می‌شود که امری حادث و مخلوق است. (باقلانی، ۱۳۸۲، ۱۰۶) نظریه اشاعره که نسبت به نظریه اهل حدیث مشکلات کمتری داشت و برخی از مشکلات نظریه معتزله را نیز رفع می‌کرد، به تدریج تثبیت شد و به‌عنوان یکی از اعتقادات اسلامی در میان اهل سنت مورد پذیرش قرار گرفت.

کلام نفسی در لوح محفوظ قرار دارد (باقلانی، ۱۴۲۱، ص ۸۸-۸۹) و امری قدیم و غیرمخلوق است و همزاد اراده تکوینی خداوند است. اشاعره همراهی کلام الهی با اراده را از نص قرآن استخراج می‌کنند و باور دارند که خداوند اگر اراده کند بر چیزی، با امر «کن» آن را انجام می‌دهد و آن چیز به هستی می‌آید اما امر کردن و گفتن خداوند متفاوت از امر و گفتار انسانی است؛ (باقلانی، ۱۴۲۱، ص ۹۴) زیرا حروف و اصوات متغیر و متحول هستند. کلام الهی مانند خدا غیرمخلوق است و کلام انسان همانند خود انسان مخلوق است (باقلانی، ۱۴۲۱، ص ۱۰۳) و نباید تشبیهی به آن نگاه کنیم؛ بنابراین در بحث صفاتی الهی دال بر تشبیهی بودن، اشاعره نیز همانند معتزله راه تأویل را انتخاب می‌کنند و از زبان حقیقی به زبان مجازی مهاجرت و نقل می‌کنند.

۳. از جهت زبانی

قول به کلام نفسی قدیم مبتنی بر دیدگاه زبانی خاصی است که زبان را توقیفی و الهام الهی می‌داند. (ابن فورک، ۱۴۲۵، ص ۴۲) برمبنای این دیدگاه و به استناد آیه «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (زخرف: ۳) و «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره: ۳۱) زبان را توقیف و مخلوق خداوند می‌داند؛ (باقلانی، ۱۹۵۷، ص ۲۴۹) از این رو، شنونده کلام الهی (پیامبر) بدون این که از مواضعه زبانی آگاه باشد و تنها از روی اضطرار، معنا و مراد کلام الهی را دریافت کرده است؛ (باقلانی، ۱۴۱۸، ص ۴۳۰) یعنی برای نزول وحی و کلام الهی، لازم نیست که زبانی مقدم بر آن به صورت مواضعه وجود داشته باشد بلکه علم به معنا و مراد را خود خداوند به اضطرار و

از طریق سمع به پیامبر داده است. بر مبنای دیدگاه توقیفی، وضع زبان و رابطه بین معنا و لفظ، اسم و مسمی، توسط خداوند تعیین و جعل شده و از طریق وحی و الهام به انسان افهام شده است. دیدگاه توقیفی، نگاه اسطوره‌ای به زبان دارد که زبان و جهان دال بر آن یکی پنداشته می‌شوند و رابطه لفظ با معنا، مطابقت و تصویری است. مطابق تلقی اشاعره، جهان عینی به‌طور مستقل از آگاهی ما است و در زبان بازنمایی می‌شود و شناخت ما از جهان تابع قرارداد و تصورات زبانی ما نیست.

باقلانی، معنای نفسی و کلام را یکی می‌داند که امری پیش‌زبانی است و قبل از وجود زبان و مخاطب وجود داشت. (همان، ص ۳۳۵) او در سطح زبان میان اسم و مسمی تفاوتی نمی‌گذارد. (باقلانی، ۱۹۵۷، ص ۲۲۷) به‌باور او اسم عیناً و ذاتاً همان مسمی است و عملیات نام‌گذاری، امری مجازی است نه حقیقی (همان، ص ۲۳۳-۲۳۶) زیرا اسم از مسمی خود جدا نیست و نیازمند نام‌گذاری نیست. (باقلانی، ۱۴۰۷، ص ۲۵۱) اسماء نزد باقلانی توقیفی و از جانب خداوند است (باقلانی، ۱۹۵۷، ص ۲۳۰) و اسماء و صفات منصوص، اموری وجودی و واقعی هستند. (همان، ص ۲۲۷) اسم فقط یک نام و تسمیه نیست بلکه اسم شخص است. (باقلانی، ۱۴۰۷، ص ۲۶۰) «سَبَّحَ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى»؛ (اعلی: ۱) از این رو اسماء الهی یا خود خداوند هستند یا صفات ذاتی و فعلی او؛ (همان، ص ۲۶۱) بنابراین رابطه لفظ با معنا، رابطه‌ای ذات‌گونه و ضروری است و به‌صورت پیشینی و تعریف‌شده تلقی می‌شود. به همین دلیل در زبان‌شناسی و اصول فقه، باقلانی نقل معنا را نمی‌پذیرد و معتقد است که دلالت لفظ بر معنا، عموماً حقیقی است و نمی‌توان از یک معنا به معنای دیگر نقل کرد حتی اگر رابطه مشابهت و نزدیکی بین این دو معنای اولیه و ثانویه وجود داشته باشد. (بصری، ۱۹۶۴، ص ۲۳) دلیل عدم نقل، به‌نظر باقلانی این است که نقل باعث تغییر احکام و تعطیل شرع می‌شود. (باقلانی، ۱۴۱۸، ص ۱۱۴) باقلانی در بحث نقل و منقول معتقد است که مبنای شرع در بحث الفاظ و احکام، زبان است. قرآن به زبان عربی نازل شده است و در سطح واژگان و زبان، تغییری نداده است. (باقلانی، ۱۹۵۷، ص ۳۴۶) به‌تبع آن، ایمان شرعی، همان ایمان در زبان است؛ بنابراین زبان دین، زبان عرفی است و نقل از زبان صورت نگرفته است. (باقلانی، ۱۴۱۸، ص ۳۸۷) به‌عبارت دیگر، منقول شرعی نداریم و حقایق و احکام،

زبانی هستند. آنچه تغییر پیدا کرده است نه تغییر وضع بلکه تغییر شرط است. به نظر باقلانی، حمل لحن خطاب بر معنای شرعی، اتفاقی است و شرع بر مبنای حقایق عرفی عمل می‌کند؛ (همان، ص ۱۰۹) بنابراین باقلانی، نقل را جایز نمی‌داند و تنها به تغییر شرط تن می‌دهد که تعدیل بسیار کمی در شرایط معنی ایجاد می‌کند.

وقتی کلام را قائم به ذات و قدیم بدانیم به‌هنگام فهم و تفسیر متن، نمی‌توانیم از تأویل استفاده کنیم؛ از همین روست حنابله - که صوت و حروف قرآن را نیز قدیم و غیرمخلوق می‌دانستند - هیچ‌گونه تأویلی در زبان قرآن جایز نمی‌دانستند (اثبات صفات جسمانی و قول به کیفیت مجهول آن) و باقلانی که کلام نفسی را قدیم و غیرمخلوق می‌داند معتقد است زبان تنها بر متن دلالت دارد؛ (باقلانی، ۱۴۱۶، ص ۶۹) از این رو زبان قرآن، کمترین میزان تأویل را دارد و در فهم آیات توقف می‌کند و از ظاهر متن فراتر نمی‌رود، مگر در برخی صفات جسمانی خداوند. اگر کلام نفسی را به دین و کلام لفظی را به معرفت دینی تعبیر کنیم، در گفتمان اشعری نوسازی فهم دین همیشه به معنای این است که به فهم اولیه سلف صالح از دین برگردیم. هر سده یک نفر مجدد، فهم سلف صالح از دین را احیا می‌کند. مراد از نوسازی، بازگشت به فهم و روش فهم قدما است؛ به همین خاطر، نه تنها تغییری در روش و فهم دین حاصل نمی‌شود بلکه تقریباً عین روش و فهم قدما از دین را تکرار می‌کنند. از این رو نه در کلام الهی (نفسی) و دین، و نه در کلام لفظی و معرفت دینی، اثری از تاریخمندی نمی‌توان یافت. بر این مبنا، رابطه معناداری بین کلام الهی با عالم واقع وجود ندارد و تأثیرپذیری و دخالت تاریخ و امر واقع در وحی را نیز انکار می‌کنند.

در بادی نظر، تنها حیث تاریخمند کلام الهی نزد اشاعره این است که با تعبیر و واژگان زبان عربی بیان شده است، اما خود زبان عربی از نگاه اشاعره امری الوهی توقیفی و غیربشری است؛ زیرا معانی اسماء و صفات را خود خداوند توقیف کرده است نه عقل، و جنس کلام الهی از جنس کلام انسانی نیست که مقدم بر آن، مواضع صورت بگیرد (باقلانی، ۱۴۱۸، ص ۴۳۰)؛ از طرف دیگر، خداوند برای بیان معانی، زبان را تغییر نداده است؛ لذا زبانمند بودن کلام الهی به معنای تأثیرگذاری زبان بر وحی و کلام الهی نیست و نمی‌توان زبان را به عنوان عنصری تاریخی در فرایند وحی پذیرفت. در واقع، از یک سو، زبان امری الهی است و از سوی دیگر، حتی اگر بشری بودن آن را نیز لحاظ کنیم، به عنوان ظرف

و ابزار صرف عمل می‌کند. اشاعره کلام الهی را امری نفسی، مقدم بر زبان و موجود در لوح محفوظ تلقی می‌کنند که به صورت دفعی بر پیامبر نازل شد و درطول حیات بیست و سه ساله ایشان به تدریج و مقتضای حال بر پیامبر قرائت شده است.

کلام الهی چون قدیم و غیرتاریخمند است روش و بستر فهم آن هم که زبان است، غیرتاریخمند است. نه عنصر زمان و نه مکان و نه زبان، هیچ‌کدام در احکام و گزاره‌های اعتقادی اثرگذار نیستند و وحی و کلام الهی، امری فرازمانی، فرامکانی و فرازبانی و به تعبیر جامع، فراتاریخی است. از این منظر، حجم و مقدار وحی، ربطی به زمان و حیات پیامبر نداشته و آنچه از ازل مقدر بوده همان نازل شده است؛ بنابراین به لحاظ تاریخمندی، بین وحی (کلام الهی) و انسان، وحی و جهان، وحی با واقعیات عصر نزول و الزامات تاریخی اجتماعی دوران نزول، پیوند معناداری وجود نداشته و عالم امر به کلی با عالم خلق ارتباطی تاریخمند ندارد.

ه) مکانیسم تبدیل کلام الهی

بر مبنای نظریه اشعری و باقلانی درباره کلام الهی و طرح دوگانۀ کلام نفسی و لفظی، سؤالی که می‌توان مطرح کرد این است که کلام نفسی چگونه و طی چه فرایندی به کلام لفظی درآمده است؟ اگر کلام خدا قدیم است انبیا چگونه خطاب می‌شدند و کلام الهی را دریافت می‌کردند؟ موسی (ع) چگونه کلام خدا را شنید؟ باقلانی آن را افهام می‌داند نه استماع. (باقلانی، ۱۴۲۱، ص ۹۲) خداوند با موسی (ع) سخن گفت بدون جوارح و ابزار. (باقلانی، ۱۴۲۱، ص ۹۶) در آثار اشعری و تا حدودی باقلانی هم، تبیین روشنی در این باره وجود ندارد خود اشعری از نحوه تبدیل کلام نفسی به لفظ سخن نمی‌گوید اما باقلانی با تفکیک قرائت از مقروء و اسناد قرائت به جبرئیل، کم‌کم راه را برای سخن گفتن از مکانیسم تبدیل کلام نفسی به لفظ باز می‌کند که بعداً شهرستانی چون با سلسله مراتب عقل در فلسفه اسلامی آشنایی دارد از مراتب نفس و مراتب کلام نفسی به کلام لفظی سخن می‌گوید. (شهرستانی، ۱۴۳۰، ص ۳۱۴-۳۲۵) درحالی‌که متکلمین متقدم، نفس را جسمانی و فانی می‌دانستند؛ (شهرستانی، ۱۴۳۰، ص ۳۲۳-۳۲۴) اما با این حال، هنوز کیفیت استماع کلام

الهی نزد آنان چندان روشن نیست. (غزالی، الاقتصاد، ص ۷۸). باقلانی بیان می‌کند اگر وحی، امری معقول و از جنس القا باشد، از طریق الفاظ بر پیامبر نازل نشده است (باقلانی، ۱۴۲۱: ۲۶) بلکه الفاظ و کلمات از سوی جبرئیل صادر شده است. در این جا نمی‌توان پرسید که آیا پیامبر الفاظ را خداوند به درستی و کامل دریافت کرده است بلکه باید بپرسیم در فرایند القا وحی خللی وارد نشده است؟ اگر وحی از طریق قوای مادی به پیامبر برسد و به اصوات و الفاظ تبدیل شود، می‌توان پرسید آیا تبدیل کلام الهی به کلام لفظی درست صورت پذیرفته است؟ از دیدگاه باقلانی چه فرایند وحی را القا بدانیم چه سخن گفتن، در هر صورت بدون واسطه است و غیر از وحی کننده (این جا جبرئیل) و وحی شونده، کسی دیگر دخیل نیست. (نویا، ۱۳۷۳، ص ۱۵۴). باقلانی معتقد است کلام نفسی از جانب خدا و کلام لفظی از جانب جبرئیل است؛ یعنی نظم عربی و قول و قرائت کلام الهی، قول جبرئیل است نه قول شاعر و کاهن؛ (باقلانی؛ ۱۴۲۱؛ ص ۹۲) بنابراین نیازمند تبیین مکانیسم تبدیل و مطابقت این دو هستیم اما اگر کلام نفسی و الفاظ آن از جانب خداوند باشد پیامبر تنها محل ظهور کلام لفظی است، نه آن که ظاهرکننده آن باشد که بگوییم این ظاهرکننده در ظهور چه نقشی داشته است. در واقع پیامبر نقشی در تبدیل آن ندارد و تبدیل به عربی از جانب خداوند صورت گرفته است. (باقلانی، ۱۹۵۷، ص ۲۴۹)

باقلانی با استناد به دلایل متعدد از کتاب، سنت، و عقل می‌کوشد نشان دهد که کلام لفظی هم، از جانب خداوند صادر شده است: «وَقَرَأْنَا فَرَقَنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مَكْثٍ». (اسراء ۱۰۶) خداوند قرآن را نازل کرده است و پیامبر آن را قرائت کرده است؛ بنابراین قرائت فعل پیامبر است. (باقلانی، ۱۴۲۱، ص ۱۱۰) امر خداوند به تلاوت و قرائت نشان می‌دهد که قرائت و تلاوت فعل و صفت قاری و تالی است. (همان) همچنین کتاب ممکن است نابود شود، به سرقت برود، درحالی که کلام قدیم است و ازلی و ابدی است.

بنابراین در رابطه بین کلام نفسی و کلام لفظی چندین سناریو می‌توان بیان کرد. کلام نفسی غیرمخلوق و کلام لفظی مخلوق و حادث از جانب خدا باشد. در این صورت، خود خداوند، کلام نفسی را به لفظ تبدیل کرده است (باقلانی، ۱۴۲۱، ص ۱۱۰) و از طریق فرشته وحی یا مستقیم به پیامبر نازل کرده است. سؤال این است که با وجود نزول کلام

لفظی از سوی خدا، طرح کلام نفسی چه ضرورتی داشت؟ اگر قرار بر غیرمخلوق بودن باشد می‌توان گفت کلام لفظی غیرمخلوق باشد، اگر هم مخلوق می‌دانیم مخلوق خداوند است نه مخلوق بشر و لذا مشکلی نخواهد بود.

سناریوی دیگر این است که خداوند کلام نفسی غیرمخلوق را به جبرئیل افهام کرده و جبرئیل کلام لفظی را به پیامبر رسانده باشد. (باقلائی، ۱۴۲۱، ص ۱۰۸) در این صورت باید مکانیسم تبدیل کلام نفسی الهی به کلام لفظی را نزد جبرئیل تبیین کنیم. حالت دیگر این است که کلام نفسی از طریق جبرئیل یا مستقیم به پیامبر رسیده و پیامبر الفاظ متناسب با آن را بیان کرده و کلام لفظی، کلام نبوی باشد. در این صورت مکانیسم تبدیل کلام نفسی به کلام لفظی، امری است که تبیین آن راحت‌تر خواهد بود، همان‌گونه که انسان معنای درون خود را به الفاظ قابل‌فهم تعبیر می‌کند. اشعری کلام لفظی را قرائت کلام نفسی می‌داند که نمی‌توان گفت مخلوق است. قرآن به کمالش غیرمخلوق است. (اشعری، ۱۴۳۲، ص ۳۹۴) اشاعره گرچه در ابتدا ماهیت کلام الهی را متفاوت از کلام انسان دانستند اما در نهایت برای این که بتوانند تبدیل کلام نفسی به کلام لفظی را تبیین کنند کاملاً به تبیین انسانی از کلام و اراده الهی متوسل شدند. تقریباً تمامی اشاعره متقدم بر این باور بودند که انسان در درون خود معنایی را می‌یابد و وقتی می‌خواهد اراده به تکلم کند، آن معانی را مرتب کرده و به الفاظ و تعابیر زبانی بیان می‌کند و این معنا همان کلام نفسی است که به زبان تغییر صورت داده است. (باقلائی، ۱۹۵۷، ص ۲۵۱)

کلام نفسی به صورت اعلام و افهام بر قلب پیامبر نازل شده است (باقلائی، ۱۴۱۸، ص ۳۳۶) نه انتقال؛ بنابراین می‌توان گفت کلام لفظی (قرائت)، کلام جبرئیل است. (باقلائی، ۱۴۲۱، ص ۱۰۸) دلیل این مدعا این است که: «وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ، نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ... بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ». (شعراء، ۱۹۲-۱۹۳ و ۱۹۵) قرآن از طریق جبرئیل بر پیامبر نازل شده است و ابتدا جبرئیل قرآن را دریافت کرده است «الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ» (رحمان: ۱-۲) سپس آن را به پیامبر تعلیم داده است «عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى». (نجم ۶) تلاوت و قرائت قرآن و نظم و ترتیب عربی آن از کلام خدا توسط جبرئیل صورت گرفت نه شیطان. چون صفت قدیم کلام که صفت ذات است از موصوف جدا نمی‌شود؛ بنابراین جبرئیل کلام خداوند را

فراگرفته و با نظم عربی به پیامبر یاد داده است. (باقلائی، ۱۴۲۱، ص ۹۲) در این جا معتزله و اشاعره اشتراک نظر دارند که وحی کلام ملفوظ است؛ زیرا نزد معتزله خداوند کلام را که امری ملفوظ است خلق کرد و در قلب پیامبر قرار داد و باقلانی هم نزول وحی را به صورت کلام ملفوظ به زبان عربی بر قلب پیامبر می‌داند. (باقلائی، ۱۳۸۲، ۹۷-۹۸) کلام نفسی محال است که انتقال پیدا کند؛ زیرا محذور قبلی را که بیان کردیم به دنبال دارد؛ بنابراین کلام لفظی محذور و استحاله انتقال و حرکت را ندارد؛ زیرا قول جبرئیل است نه قول خداوند تعالی. (رمضان عبدالله، ۱۹۸۶، ص ۵۳۴) طبق این تعبیر، قرآن حقیقتاً کلام خداوند نیست بلکه عبارت از کلام خداوند است؛ بنابراین کلام خداوند می‌تواند در تعبیرات مختلفی از جمله عبرانی، سریانی و عربی داشته باشد؛ (باقلائی، ۱۴۲۱، ص ۱۰۱) بنابراین قرآن به صورت مجازی کلام خدا است که دال را مدلول می‌نامیم.

باقلائی حقیقت کلام خدا را صوت و حرف نمی‌داند؛ زیرا باعث تشبیه خداوند به خلق می‌شود. معتزله برای فرار از این محذور کلام را صفت فعل خداوند می‌دانند که حادث و مخلوق است و لذا خداوند می‌تواند کلام را در هر جایی که مدنظر باشد خلق کند، کما این که کلام و صوت را در درخت و قلب پیامبر خلق می‌کند. (عبدالجبار، ۱۹۶۵، ص ۵۶) اما باقلانی چون کلام را نفسی و صفت ذات می‌داند راه دیگری می‌رود. باقلانی ادله بسیاری می‌آورد که نشان دهد کلام خداوند صوت و حرف نیست. شرط صفت، قیام به موصوف است؛ بنابراین کلام نفسی قدیم و از ازل با خداوند بوده است اما کلام ملفوظ حادث است. حروف، قبل و بعد دارند و ترتیب و تقدم و تأخر می‌پذیرند؛ لذا مخلوق‌اند. (باقلائی، ۱۳۸۲، ص ۹۹-۱۰۰) حروف نیاز به مخارج دارند و خداوند منزله از این امور است. (باقلائی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۳) باقلانی از یک طرف، قیاس غائب بر شاهد را می‌پذیرد و از طرفی، کلام خداوند را صوت نمی‌داند؛ بنابراین در موقعیت تناقض آمیزی گیر افتاده است که نشان می‌دهد روش‌شناسی او ایراد دارد و بین امور مختلف را می‌خواهد جمع کند؛ لذا در نزول وحی بر پیامبر به تکلف افتاده است.

در اندیشه کلامی بحث از تکلم و سخن گفتن خداوند ناظر به مبدأ کلام و وحی و نحوه سخن گفتن خدا با پیامبر موضوع اصلی است، در حالی که در فلسفه اسلامی عمده مباحث ناظر به نحوه دریافت وحی توسط پیامبر است. به عبارت فلسفی، متکلمین ناظر به قوس

نزول و فلاسفه درباب قوس صعور سخن می‌گویند و این دو را می‌توان در تکمیل و در راستای یکدیگر دانست. اشاعره و اهل حدیث خدا را محور قرار دادند و با معیارهای الهی، نحوه تکلم خداوند را تبیین می‌کردند. فلاسفه اسلامی از مراتب عقل سخن می‌گویند و معتزله انسان را محور قرار داده و با معیار انسانی سراغ کلام الهی رفته‌اند.

به نظر اشاعره اگر کلام خدا مخلوق باشد، لازم می‌آید که مانند سایر مخلوقات در معرض تغییر، اختلاف و فساد قرار بگیرد (باقلانی، ۱۴۲۱، ص ۹۴) و شبیه به کلام انسان می‌شود. باقلانی بر این باور بود که الفاظ و اصوات قدیم نیستند و حقیقت کلام الهی همان کلام نفسی است و کلام لفظی مجازاً کلام خداست. اما روایات زیادی وجود دارد که کلام لفظی را کلام الهی می‌داند. اشاعره در توجیه و تبیین آن می‌گویند که این‌ها دال بر کلام الهی و جانشین‌های زبانی‌اند. (باقلانی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۶) همانند مثل و سایه‌ها در عالم مادی؛ بنابراین کلام لفظی، تنها نمود و رونوشت کلام نفسی است. کلام الهی، دارای وجهی مثالی است که تنزل یافته و به قالب لفظ و حرف درآمده است.

و) کلام الهی و رابطهٔ ادیان

در فلسفهٔ دین معاصر و به تأثیر از هگل، گوهر ادیان مورد توجه اندیشمندان و فیلسوفان دین قرار گرفت. به نظر هگل، ادیان دارای گوهر مشترک اخلاقی هستند (ملکیان، ۱۳۷۸، ص ۳، ص ۱۴۹) و سایر بخش‌های شریعت (احکام، قوانین) اموری تاریخی‌اند که به تدریج وارد دین شده است؛ بنابراین ادیان (ابراهیمی) در ذاتیات اشتراک و در عرضیات با یکدیگر اختلاف دارند. براساس آموزهٔ شباهت خانوادگی ویتگنشتاین نیز، وجه مشترک جامع در میان ادیان نمی‌توان یافت بلکه شباهت‌های یک دین به دین دیگر متفاوت از آن با ادیان دیگر است؛ بنابراین اشتراکشان نوعی شباهت خانوادگی است.

علاوه‌براین، گونه‌ای دیگر از رابطهٔ ادیان وجود دارد که سابقهٔ آن به دوران میانهٔ اسلامی و نظریهٔ متکلمان دربارهٔ ماهیت کلام الهی می‌رسد. نگاهی کوتاه به کتب کلامی باقلانی و قاضی عبدالجبار نشان می‌دهد که آنان نه تنها به فرقه‌های اسلامی بلکه به ادیان دیگر نیز توجه داشته‌اند. آنچه در این جا بیان خواهد شد نه از مقایسه و شرح آموزه‌های ادیان دیگر

بلکه از نظریه متکلمین درباره ماهیت کلام الهی می‌خواهیم نحوه ارتباط ادیان ابراهیمی را به‌دست بیاوریم. بحث ما اشتراک و اختلاف ادیان نیست؛ زیرا هر دینی دارای چندین مذهب مختلف است که گاهی اشتراکی با هم ندارند.

به‌طورکلی، رابطه ادیان ادیان ابراهیمی با یکدیگر را می‌توان به دو صورت بیان کرد؛ رابطه استقلالی و رابطه امتدادی (تکاملی) با یکدیگر. بر مبنای نگرش اول، ادیان ابراهیمی هریک به تنهایی یک دین ثابت، واحد و مستقل از ادیان دیگر است و بر مبنای نگرش دوم، ادیان ابراهیمی به ترتیب تاریخی، تحول و تکامل یافته‌اند و در امتداد یکدیگر قرار دارند. در قرآن کریم نشانه‌هایی بر هر دوی این نظریه‌ها می‌توان یافت به‌عنوان نمونه «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ». (آل عمران، ۶۴) اما فارغ از آن، از لحاظ نظری و کلامی نیز می‌توان به این موضوع پرداخت. به نظر اشاعره، کلام خداوند صفت ذات الهی و امر نفسی واحد و ثابت است نه متفاوت و مختلف (باقلائی، ۱۴۲۱، ص ۲۷) که نشانه‌های زبانی، امارات آن هستند. وصف نیز قول و اصف است و بر صفت ذات دلالت دارد بر این مبنای، خداوند به زبان‌های مختلف سخن گفته و از خلال این زبان‌ها ما را مخاطب خویش قرار داده است؛ بنابراین ما می‌توانیم سخن خدا را چه از راه قرآن عربی، انجیل سریانی و تورات عبرانی باشد خطاب الهی بدانیم. (باقلائی، ۱۴۲۱، ص ۷۳) زبان متغیر، حادث و مختلف است ولی کلام الهی قدیم، واحد، ثابت. (باقلائی، ۱۴۲۱، ص ۱۰۲) زبان‌ها متفاوت از کلام نفسی هستند و باوجود تغییر و اختلاف در تعبیر، همگی دلالت بر کلام واحد و نفسی الهی دارند. (باقلائی، ۱۴۲۱، ص ۹۷) کلام خداوند عبارت و حکایت و از جنس مسموعات نیست (باقلائی، ۱۴۲۱، ص ۶۷) بلکه حقیقتی است که مستقیم به شنونده/گیرنده رسیده است یعنی کلام خدا بدون واسطه و از ذات خدا دریافت شده است. خداوند از طریق نزول وحی به پیامبر اسلام، زبان قرآن را عربی گردانید تا از انجیل و تورات متمایز باشد. (باقلائی، ۱۴۲۱، ص ۷۲) کلام خدا حقیقتاً بر ما مسموع شده است لکن به‌واسطه قاری، (باقلائی، ۱۴۲۱، ص ۹۰) و قاری جبرئیل است (باقلائی، ۱۴۲۱: ۱۰۸). قرائت حادث است و مقروء قدیم ذاتی (باقلائی، ۱۴۲۱، ص ۱۰۸) در جای دیگر نیز می‌گوید قرائت، فعل رسول است و به امر خدا و توسط خدا صورت گرفته است. (باقلائی، ۱۴۲۱، ص ۱۱۰)

مطابق نظریه کلام نفسی، کلام الهی اگر نامحدود باشد به تبع آن، کتب آسمانی و شرایع نامحدود خواهند بود و اگر محدود باشد کتب آسمانی محدود خواهند بود. کلام الهی هم به لحاظ زمانی نامحدود و نامتناهی است «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لَكَلَّمْتُ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَتُ رَبِّي» (باقلائی ۱۴۲۱، ص ۹۸) هم به لحاظ مکانی؛ از این رو، امری است جهانشمول و خطاب آن به همه ملل صادق است و فقط ناظر به قوم خاصی نیست اما هر قومی به زبان خود آن را دریافت می‌کند.

چون کلام، صفت ذات الهی و قدیم و غیرمخلوق است از الفاظ و حروف و صوت تشکیل نشده است اما در هر دوره‌ای متناسب با شرایط و محیط نزول شریعت به زبانی خاص نازل شده است. در شریعت یهودی به زبان عبری و در شریعت عیسی به زبان سریانی و در شریعت اسلام به زبان عربی تغییر صورت داده است. (باقلائی، ۱۴۲۱، ص ۱۰۱-۱۰۲) کلام نفسی امری از مرتبه معقول است که با لفظی شدن به مرتبه محسوس تبدیل شده است و هریک از مراتب و قوای نفس در آن نقش دارند؛ (شهرستانی، ۱۴۳۰، ص ۳۰۸) بنابراین، کلام نفسی منبع همه شرایع و ادیان است و ریشه همه ادیان به آن بازمی‌گردد. ادیان الهی در امتداد یکدیگر آمده‌اند. اصل دین یکی است و ادیان استقلال ماهوی ندارند.

نتیجه

نزد باقلائی هستی‌شناسی کلام الهی تابعی از هستی‌شناسی صفات الهی است. صفات در الهیات اشاعره هستی‌شناختی و ازلی تلقی می‌شوند که قدیم، غیرمخلوق و از سنخ وجودند و این صفات را خود خداوند به خود نسبت داده و در قالب اوصاف، از بالا به پایین و از طریق وحی به پیامبر توسط جبرئیل، به انسان از آن خبر می‌دهد. صفات الهی، در مقام هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی مستقل از ذات الهی و زائد بر آن و مستقل از انسان وجود دارند و فقط در مقام اخبار به آگاهی انسان است که به صورت اوصاف زبانی بیان می‌شوند؛ بنابراین گرچه صفات، مستقل از ذات‌اند اما اوصاف مستقل از صفات نیستند بلکه از صفات الهی حکایت‌گری می‌کنند و به تبع خبر از صفات، از ذات الهی خبر می‌دهند. اما به‌رغم استقلال از ذات، در ویژگی‌ها و خصوصیات چون وحدت، کمال، مطلق بودن، ازلیت تابع

ذات الهی‌اند؛ از این رو کلام الهی به‌عنوان صفت ذات، امری غیرتاریخمند، پیش‌زبانی و پیش‌زمانی است و در هر دوره‌ای به لسان قوم خاصی تغییر صورت داده است. باقلانی همانند معتزله باور دارد که کلام لفظی، امری حادث و مخلوق است اما منشأ صدور آن را جبرئیل می‌داند که به پیامبر ابلاغ کرده است، برخلاف اشعری که قرآن را نه آفریده و نه آفریننده می‌داند. به‌نظر باقلانی کلام لفظی، حقیقت کلام الهی نیست بلکه عبارت از کلام الهی است و برخلاف اهل حدیث که به یکی بودن کلام باور داشتند کلام را دارای دو ساحت نفسی و لفظی می‌داند. او تفکیک قرائت از مقروء تلاوت از متلو را در راستای تفکیک کلام نفسی از کلام لفظی اشعری مطرح کرده است که کلام لفظی، صفت قاری و تالی و کلام نفسی، صفت حقیقی باری است. اشعری سخن گفتن خدا با موسی (ع) را به‌صورت مستقیم و شفاهی به طریق معیت افهام در قلب و شنیدن در گوش می‌داند، اما باقلانی تکلم خدا با پیامبر را با واسطه جبرئیل و به صورت افهام در قلب جبرئیل و تلفظ جبرئیل بر گوش پیامبر می‌داند. بر مبنای نظریه باقلانی، کلام نفسی، یکی است اما در سه صورت زبانی عبرانی، سریانی و عربی به سه کتاب تورات، انجیل و قرآن به سه صورت تشریحی یهودیت، مسیحیت و اسلام تعبیر شده و به کلام لفظی تبدیل شده است که گرچه این صورت زبانی کلام الهی در مرتبه نازل‌تری با زبان گره خورده است که آن هم از جانب خدا توسط جبرئیل صورت گرفته است، اما چون منشاء اسماء، صفات و زبان، توقیف الهی است و خداوند (شارع) زبان را تغییر نداده است؛ بنابراین علاوه بر کلام نفسی، که امری غیرتاریخمند است، تعبیر زبانی کلام الهی نیز نسبتی با جهان، زبان و عقل انسان و با تاریخمندی ندارد؛ از این رو تا حدود زیادی فهم و معرفت دینی نیز در گفتمان الهیاتی اشاعره غیرتاریخمند تلقی می‌شود و تغییر در فهم دین را به‌عنوان بدعت تلقی می‌کنند.

منابع و مأخذ

قرآن كريم.

١. ابن حنبل، احمد (د.ت). السنن، بيروت، داراحياء القرآن العربى.
٢. ابن فورك، محمد بن الحسن (١٤٢٥). مقالات الشيخ ابى الحسن الاشعري، تحقيق و ضبط آ.د. احمد عبدالرحيم السايح، القاهرة، المكتبة الثقافية الدينية، طبعة الاولى.
٣. اشعري ابوالحسن (١٤١٨). الابانه عن اصول الديانه، تصحيح و تعليق محمود محمد عمر، بيروت، دارالكتاب العلمية.
٤. اشعري، ابوالحسن (١٩٥٥). اللمع فى رد اهل الزيغ والبدع، تصحيح حموده غرابه، مطبعة مصر.
٥. اشعري، ابوالحسن (ق١٣٩٧). الابانه عن اصول الديانه، تصحيح فقيه حسين محمود، القاهرة، دارالانصار.
٦. اشعري، ابوالحسن (١٤٣٢). الابانه عن اصول الديانه، تحقيق ابو عبدالاله الدكتور صالح بم مقبل بن عبدالله العصيمي، طبعة الاولى، رياض، مدار المسلم للنشر.
٧. باقلانى، ابى بكر بن الطيب (١٤٢١). الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق و تعليق و تقديم، محمد زاهد الحسن الكوثري، طبعة الثانية، القاهرة، المكتبة الازهرية للتراث.
٨. باقلانى، ابى بكر بن الطيب (١٤٠٧). تمهيد الاوائل و تلخيص الدلائل، تحقيق شيخ عماد الدين احمد حيدر، بيروت، مؤسسه الكتب الثقافية، طبعة الاولى.
٩. باقلانى، ابى بكر بن الطيب (١٤١٦). الانصاف، بيروت، المكتبة الازهرية.
١٠. باقلانى، ابى بكر بن الطيب (١٤١٨). التقريب و الارشاد (الصغير)، قدم له و حققه و علق عليه عبدالحميد بن على ابوزنيد، طبعة الثانية، بيروت، مؤسسة الرسالة.
١١. باقلانى، ابى بكر بن الطيب (١٤٣١). الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجب الجهل به، تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري، طبعة الخامسة، القاهرة، مكتبة الخانجي.
١٢. باقلانى، ابى بكر بن الطيب (١٩٥٧). التمهيد، عنى بتصحيحه و نشره الاب رتشرد يوسف مكارثى اليسوعى، بيروت، المكتبة الشرقية.
١٣. بصرى، ابى الحسين محمد بن على بن الطيب (١٩٦٤). المعتمد فى اصول الفقه، اعتنى بتهذيبه و تحقيقه محمد حميدالله، بتعاون محمد بكر و حسن حنفى، دمشق، المعهد العلمى

- الفرنسی للدراسات العربية.
١٤. جشمی بیهقی، امام حاکم (١٤٢٩). *تحکیم العقول فی تصحیح الاصول*، تحقیق عبدالسلام بن عباس الوجیه، اخراج عبدالباسط حسن النهاری، طبعه الثانيه، صنعا، مؤسسه الامام زيد بن علي الثقافيه.
١٥. جعفرزاده كردكندی، مسعود؛ زکاني، غلامرضا؛ داوری، فهيمه (١٤٠١). «متافيزيك صفات در مدرسه دينی معتزله و اشاعره»، پژوهشنامه فلسفه دين (نامه حكمت سابق)، سال بيستم، شماره دوم (پياپی ٤٠)، صص ٢٣-٤٦.
١٦. جودی، سلام الدين النسبه (١٤٠٩). *الامام ابوبكر الباقلانی و آراءه الاعتقاديّة في ضوء عقيدته السلف؛ رسالته مقدمه لنيل درجه الماجستير في العقيدة الاسلاميه*، اشرف دكتور فاروق احمد الرسوقي، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، كليه الدعوة و اصول الدين.
١٧. رحيميان، سعيد (١٣٨٧). *آفرينش از منظر عرفان*، قم، بوستان كتاب.
١٨. شهرستاني، عبدالكريم (١٣٣٢). *الملل و النحل*، ترجمه: محمدرضا جلالی نائینی، تهران، اقبال.
١٩. شهرستاني، عبدالكريم (١٤٣٠). *نهاییه الاقدام في علم الكلام*، حرره و صححه الفريد جیوم، طبعه الاولى، قاهرة، مكتبة الثقافة الدينية.
٢٠. عبدالجبار، بن احمد (١٩٦٠). *المغنی في أبواب التوحيد والعدل*، ج ٧، طبعه الثالث، بيروت، نشر دار النهضة الحديثة.
٢١. عبدالله، رمضان (١٩٨٦). *الباقلانی و آراءه الكلاميه*، بغداد، مطبعة الامه.
٢٢. غزالي، ابو حامد (١٤٠٩). *الاقتصاد في الاعتقاد*، بيروت، دار الكتب العلمية.
٢٣. قاسمی، جمال الدين (١٣٩٩ق). *تاريخ الجهمية و المعتزله*، بيروت، مؤسسه الرساله.
٢٤. كاپلستون، فردريك (١٣٨٠). *تاريخ فلسفه*، ج ١، ترجمه سيد جلال الدين مجتبوی، چاپ چهارم تهران، سروش علمی و فرهنگي.
٢٥. محمد، صبري عثمان (د.ت). *المتافيزيقا عند المعتزله*، طبعه الاولى، القاهرة، دار الهداية للطباعة و النشر و التوزيع.
٢٦. ملكيان، مصطفى (١٣٧٨). *تاريخ فلسفه غرب*، ج ٣، قم: دفتر همكاري حوزه و دانشگاه.
٢٧. نوبيا، پل (١٣٧٣ش). *تفسير قرآني و زبان عرفاني*، ترجمه اسماعيل سعادت، تهران: مركز

1. References

The Holy Quran.

1. Abd al-Jabbar, Qadi (1960). *Al-Mughni fi Abwab al-Tawhid wa al-Adl*, Vol 7, Beirut, Dar Al-Nihza Al-Hadithah, Thirth Edition (in Arabic).
2. Abdullah, Ramathan (1986). *Al-Baqillani va Araoho Al-Kalamiyyah*, Baqdad: Al-Umah Publication (in Arabic).
3. Al-Baqillani, Muhammad b.al-Tayyib (1407AH). *Tamhid al-Awail va Talkhis al-Dalail, Reaserch*, Sheikh Imad Ahma Heidar, Beirut, Institute of Al-Kutub al-Ilmiyah, First Edition (in Arabic).
4. Al-Baqillani, Muhammad b.al-Tayyib (1416Ah). *Al-Insaf, Beirut*, Al-Maktabah Al-Azhariyyah.
5. Al-Baqillani, Muhammad b.al-Tayyib (1418AH). *Al-Taghrib va Al-Irshad* (Al-Saqhir), 3 Vol, reaserch & comment & edit, Abd-al-Hamid bin Abuzanid, second edition, Beirut, Al-risalah Institute, (in Arabic).
6. Al-Baqillani, Muhammad b.al-Tayyib (1431AH). *al-Insaf fima yajibu al-I'tiqad bihi wa La yujawwazu al-jahli bihi*, reaserched by Mohammad Zahid bin al-Hasan Al-Kawthari, fifth edition, Cario, Al-Khanji School.
7. Al-Baqillani, Muhammad b.al-Tayyib (1957). *Al-Tamhid*, edited & published by Alab Ratshard Yusof Makarathi al-yasoui'i, Beirut: Al-Maktaba Al-Sharqiya (in Arabic).
8. Al-Baqillani, Muhammad b.al-Tayyib(1421AH). *al-Insaf fima yajibu al-I'tiqad bihi wa La yujawwazu al-jahli bihi*, Researched by Al-Sayyid Izzat Attar al-Husseini, Commented by Mohammad Zahid Al-Kawthari, Egypt, cario, Al-Thaqafa Al-Hadithah Publishing House (in Arabic).
9. Ash'ari, Abul Hasan (1397AH). *Al-Ibanah A'n Usul al-Diyanah*, Reaserch, Fouqieh Hossein Mahmoud, Cairo, Dar al-Ansar (in Arabic).
10. Ash'ari, Abul Hasan (1418AH). *Al-Ibanah A'n Usul Al-Diyanah*, Reaserch & Coment Mahmud Mohammad Omar, Beirut, Dar al-Kitab al-Ilmiyah (in Arabic).
11. Ash'ari, Abul Hasan (1432AH). *Al-Ibanah A'n Usul Al-Diyanah*, Reaserch, Abu Abdallah al-A'simi, Riyadh, Madar al-Muslim publishing house (in Arabic).
12. Ash'ari, Abul Hasan (1955). *Al-Loma' fi rad Ahl al-Ziqhh va al-Bida'*, Edited, Hamudah Qharabah, Egept Publiction (in Arabic).
13. Ash'ari, Abulhasan (2017). *Al-Ibanah A'n Usul al-Diyanah*, Reaserch, Fouqieh Hossein Mahmoud, Cairo, Dar al-Ansar (in Arabic).
14. Basri, Abi al-Hossein (1964). *Al-Mu'tamid fi Usul al-Fiqh*, attention to discipline and research, Muhammad Hamidullah in collaboration with, Muhammad Bakr and Hassan Hanafi, vol. 1, Damascus: Al-Ma'hed Al-Elami Al-Fransi for Arabic Studies (in Arabic).
15. Copleston, Frederick (1380AD). *History of Philosophy*, translation, Seyyed

-
- Jala al-Din Mojtavavi, vol. 1, 4th edition, Tehran, Soroush&Elami and Farhangi Publication (in Persian).
16. Ghasimi, Jamal Al-Din (1399AH). *Tarikh Al-Jahmiyyah va Al-Mu'tazilah*, Beirut, Al-Risalah Institute (in Arabic).
 17. Ibn Furak, Mohammad bin al-Hassan (1425 AH). *Maghalat al-Sheikh Abi a; -Hassan al-Asha'ri*, Reaserxh, A. D Ahmad Abd al-Rahim al-Sayeh, First Edition, Cario, Al-Maktabah Al-Thaqafah Al-Diniyah, (in Arabic).
 18. Ibn Hanbal, Ahmad (No Date). *Al-Sunan*, Beirut, Dar al-Ihiya al-Qur'an al-Arabi (in Arabic).
 19. Jafarzadeh Kurdkandi, Maso'ud; Zakiani, Gholamreza; Davari, Fahime (1401). "Metaphysics of Attributes in the Religious School of Mu'tazilites and Ash'arites", *Philosophy of Religion Research* paper, 20th year, 2nd issue (40 series), pp. 23-46 (in Persian).
 20. Jeshomi Beyhaqi, Imam al-Hakam (1429AH). *Tahkim al-O'qool fi Tashih al-Usul*, Research, Abd al-Salam bin Abbas al-Awjiyyah, second edition, Sana'a, Imam Zayd bin Ali al-Thaqafiyyah Institute (in Arabic).
 21. Judi, Salam Al-Din (1409AH). *Al-Imam Abu Bakr Al-Baqillani va Araoho Al-I'tiqadiyyah fi thui aqida Al-Salaf; Thesis for M.A Degree in Islamic Theology*, Supervisor, D.r Farough Ahmad Al-Rasughi, Mecca: Umu al-Ghora University, Al-Da'wa, Usul Al-Din college (in Arabic).
 22. Malekian, Mustafa (1378AD). *History of Western Philosophy*, Volume 3, Qom, The Office Collaborations Hawza & Universuty (in Persian).
 23. Mohammad, Sabri Othman (No Date). *Metafizika I'ind al-Mu'tazilah*, Cairo, Dar al-Hidayeh for printing and publishing (in Arabic).
 24. Nwyia, Paul (1373AD). *Quranic interpretation and mystical Language*, Translated, Ismaeel Saa'adat, Tehran, Nashr-e Daneshgahi Center (in Persian).
 25. Qazzali, Abu Hamed (1409AH). *Al-I'tiqad fi Al-Ightisad*, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah (in Arabic).
 26. Rahimian, Saeed (1387AD). *Creation from the perspective of Mysticism*, Qom, Bustan-e Ketab Publication (in Persian).
 27. Shahrastani, Abdul Karim (1362AD). *Al-Milal va Al-Nihal*, Translated, Mohammadreza Jalali Naeeni, Tehran, Eghbal (in Persian).
 28. Shahrastani, Abdul Karim (1430AH). *Nihaya al- Ighdam fi Ilm al-Kalam*, Edited by, Alfred Jiyoum, First Edittion, Cairo, Maktaba al-Thaqaf al-Diniyeh (in Arabic).



History of Islamic Philosophy

Home Page: hpi.aletaha

Ale-Taha Institute of Higher Education

Online ISSN: 2981-2097

The puzzle of scientific revolution in Islamic civilization

Jalal Abdollahi¹ 

1. Independent Researcher and Physics Teacher.
E-mail: jalaljala13721372@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 26 May 2024
Received in revised form
08 June 2024
Accepted 09 June 2024
Published online 22
September 2024

Keywords:
*Islam, science, scientific
revolution, method,
Ash'arism, scientific
community, observational
achievements*

ABSTRACT

Science in Islamic civilization, despite some progress, could not create any serious change or revolution in itself, and according to some authors, it eventually faced stagnation and decline. In this article, we examine and evaluate Ash'arism, lack of material support, and Aristotelian philosophy (methodology) as obstacles to the scientific revolution. We try to show that, contrary to what is generally thought, the Ash'arism were not opposed to reason in the natural world; perhaps, if their intellectual framework were really followed in science, we would witness some remarkable developments in the science of Islamic civilization. While we accept the importance of material support in the advancement of science during the Islamic Golden Age, we try to pay more attention to the methodology of science as other determining factor. By giving some historical examples from Ibn Haytham and the "Zouraghi" astrolabe, we will reconfirm the destructive role of Aristotelian philosophy, and at the same time we will corroborate our contribution in denying the destructive role of Ash'arism.

Cite this article: Abdollahi, J (2024). The puzzle of scientific revolution in Islamic civilization, *History of Islamic Philosophy*, 3 (3), 67-99. DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2024.459638.1089>



© The Author(s). **Publisher:** Ale-Taha Institute of Higher Education Institute.
DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2024.459638.1089>

Extended Abstract

Introduction

Science in Islamic civilization, despite some advances, could not bring about any serious change or revolution in itself, and according to some thinkers, it eventually faced stagnation and decline. Several factors, such as the dominance of the Ash'arite school and its conflict with research in natural world, the Mongol invasion, the lack of access to the printing industry, the focus on mystical institutions rather than scientific ones, and even the lack of material support, have been pointed out as obstacles to the scientific revolution or as the cause of the stagnation of science in Islamic civilization. We will examine and evaluate the role of Ash'arism, Aristotelian philosophy, and the lack of socio-economic factors as obstacles to the development of science in the Islamic civilization.

Method

In this article, we use documentary and library methods to collate data and rational and analytical methods to argue. Documentary and library method means the use of written sources such as books, articles, treatises and the like. And the meaning of the rational method is the use of rational reasoning and explanation.

Funding

Many people claim that Asharism opposed all forms of reasoning, and with the dominance of Ash'arism, the brilliant process of science in Islamic civilization was dismantled. According to these thinkers, Ash'arism, by emphasizing the conflict between religious doctrine and reason, led to the marginalization of rationalism.

In response, we show that Ash'arism was not opposed to reason in all matters, as as their opponents claims. Ash'arism underscores the limitations of reason in grasping metaphysical and divine matters, only. It emphasizes that the human intellect has finite capabilities and cannot fully comprehend God and his attributes through reason alone. Ash'arism does, however, acknowledge the significance of in exploring the matters related to the natural world. Ash'arism created a more suitable atmosphere for research in science by proposing the idea of a moderate independence of science from religion and theology, because this theological view imposed fewer metaphysical restrictions on the minds of experimental

scientists.

Agreeing with some researchers, we confirm the serious and effective role of social and economic support in developing scientific research in Islamic civilization, just like any other. However, pointing to the example of Ibn Haytham's optics, we explain that in addition to ideal socio-economic conditions, another important factor should be taken into account, which is related to the methodology of science in Islamic civilization.

With regard to the methodology of science in the Islamic civilization, we introduce another important factor under the title of "concerned scientific community with appropriate methodology". In this connection, we highlight some of the destructive aspects of scientific leadership based on the Aristotelian philosophy. Through the reference to the historical examples of the methodological innovations of Ibn Haytham in the field of optics and the "Zuraghi" astrolabe, we reconfirm the destructive role of the philosophy of Aristotle. We explain that the extreme emphasis on Aristotelian philosophy caused Ibn Haytham's innovations to be ignored, and even people like Ibn Rushd rejected Ibn Haytham's important innovations on purely philosophical grounds. Ibn Rushd considered philosophical reasons superior to observational ones. In his innovations, Ibn Haytham had liberated the observational reasons from the subordination (and capture) of the philosophical reasons, and this was an excuse for rejecting Ibn Haytham's innovation by Ibn roshad. As a consequence, the fruitfulness of Ibn Haytham's new methodology (his research program) was delayed by 300 years.

The "Zuraqi" astrolabe - which was designed based on the idea of the earth's movement - could have been the impetus for the scientists of Islamic civilization to abandon the almost non-dynamic research programs of cosmology (especially in the last centuries of Islamic civilization), which were designed based on the idea of the earth's stillness. And instead, on the basis of the idea of the movement of the earth, pursue another research program in order to provide an abservestional ground for the construction of new theories. But the extreme emphasis on established patterns and research programs influenced by Aristotelian philosophy was an obstacle to this development.

In this way, we will modify and clarify some of the claims made about the science of the Islamic era. In addition, by focusing on these historical

examples, we will explain that if the intellectual framework of Ash'arism were to truly dominate science, we would probably see significant developments in the science of Islamic civilization. We will also confirm our contribution in denying the destructive role of Ash'arism.

Conclusion

In this article, we have examined some of the factors that are said to prevent the occurrence of a scientific revolution in Islamic civilization. We focused on Ash'arism and showed that the claim of Ash'arism's opposition to science is not very true: Although Ash'arism was fixed in the field of theology, the moderate separation of observational science from theology could provide a more appropriate scope for scientific practice.

Focusing on the methodology of science in Islamic civilization, we concretely explained how the dominance of philosophy and Aristotelian assumptions prevented the development of sciences; and on the contrary, Ash'arism could help to discard this philosophy and especially some of the Aristotelian presuppositions inherent in science.



معمای انقلاب علمی در تمدن اسلامی

جلال عبدالهی^۱

jalaljalal13721372@gmail.com

۱. کارشناسی ارشد فلسفه علم دانشگاه صنعتی شریف.

چکیده

علم در تمدن اسلامی، به رغم برخی پیشرفت‌هایی که داشت، نتوانست یک تغییر یا انقلاب جدی را در خود به وجود آورد و به گمان برخی از اندیشمندان در نتیجه با رکود و افول مواجه شد. عوامل متعددی همانند حاکمیت تفکر اشعری و تضادش با پژوهش در علوم تجربی، تهاجم مغول، عدم دسترسی به صنعت چاپ، حتی حمایت‌های مادی را به عنوان مانع انقلاب علمی یا عامل رکود علم در تمدن اسلامی برشمرده‌اند. این نوشتار با روش کتابخانه‌ای و تحلیلی، به بررسی و ارزیابی تعدادی از این موانع و عوامل می‌پردازد. مساهمت اصلی مقاله پیش‌رو، نخست ارائه توضیحاتی است در رابطه با تعدیل نقش تخریبی اشاعره نشان داده می‌شود که اشاعره آن گونه که عموماً تصور می‌شود، مخالف علم‌ورزی نبودند و چه بسا اگر واقعاً چهارچوب فکری آنان در علم‌ورزی حاکمیت پیدا می‌کرد، احتمالاً شاهد تحولاتی چشم‌گیر در علم تمدن اسلامی می‌بودیم. دوم، ضمن ارائه چند مثال، به معرفی عامل مهم دیگری تحت عنوان جامعه علمی دغدغه‌مند با روش‌شناسی مناسب پرداخته می‌شود. با این کار برخی از مدعیات طرح شده در مورد علم دوره اسلامی را تعدیل و تدقیق می‌گردند و همچنین مساهمت نگارنده در رابطه با اشاعره هم تأیید می‌شود.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۳/۰۳/۰۶

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۳/۰۳/۱۹

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۰۳/۲۰

تاریخ انتشار:

۱۴۰۳/۰۷/۰۱

واژگان کلیدی:

تمدن اسلامی، علم، انقلاب علمی، روش، اشاعره، جامعه علمی، دستاوردهای تجربی.

استناد: عبدالهی، جلال (۱۴۰۳). معمای انقلاب علمی در تمدن اسلامی، تاریخ فلسفه اسلامی، ۳ (۳)، ۶۷-۹۹.

DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2024.459638.1089>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2024.459638.1089>

© نویسنده‌گان.



مقدمه

اینکه چرا علم مدرن یا چیزی شبیه به آن در تمدن اسلامی ظهور نکرد، پرسشی بسیار قابل تأمل است. تأمل برانگیزی این پرسش زمانی بهتر خودنمایی می‌کند که از این نکته آگاه شویم که در بسیاری از حوزه‌های علم، دستاوردهای علمی و ابزارهای مورد استفاده دانشمندان مسلمان، برتر یا حداقل مشابه هم‌تایان اروپایی خود بوده است. برای مثال، مسلمانان در قرن پانزدهم در حوزه نجوم، برتری بارزی نسبت به منجمان اروپایی داشتند؛ چنانچه تأثیرات مهمی بر اروپا گذاشتند. (Sayili, 1981, p260-289) روش‌ها و راه‌حل‌های حاصل از فعالیت‌های رصدخانه مراغه و ابن شاطر دمشقی برای حل مشکلات مدل‌های بطلمیوسی، مشابه راه‌حل کوپرنیک بود؛^۱ (گمینی، ۱۳۹۵، ص ۲۹۶) ترجمه و تدریس کتاب‌های دانشمندانی نظیر ابن سینا، زکریای رازی، ابن هیثم در اروپا نمونه‌های دیگری در این رابطه هستند؛ از طرفی دیگر، این مسلمانان بودند که دستاوردهای علمی خود را به اروپاییان تحویل دادند. مثلاً ابزارهای مورد استفاده در رصدخانه تقی‌الدین استانبول و تیکو براهه در اروپا مشابه هم بوده‌اند و سابقه ابزارهای آن‌ها به رصدخانه‌های مراغه و سمرقند برمی‌گردد. (یوسف الحسن، ۱۳۹۱، ۴-۴۳) حتی اگر نوآوری و دستاوردهای دانشمندان اسلامی را نادیده بگیریم، حداقل چیزی که می‌توان گفت این است که اروپاییان از طریق منابع مسلمانان به آثار ارسطو و افلاطون و... دست پیدا کردند؛ منابعی که سال‌ها در بین مسلمانان مورد بحث و بررسی قرار گرفته بودند. سؤالی که در اینجا به ذهن خطور می‌کند این است که چرا انقلاب علمی در اروپا اتفاق افتاد و در تمدن اسلامی، شاهد تحول علمی بزرگی، نظیر انقلاب علمی، نبودیم؟

در مورد ماهیت انقلاب علمی و وقوع آن در قرن هفدهم میلادی اروپا بحث‌های فراوانی وجود دارد. حتی اگر انقلاب علمی به معنای کوهنی اتفاق نیفتاده باشد و یا اگر منکر وجود ذاتی مشخص برای انقلاب علمی باشیم، (Shapin, 1998) نمی‌توان منکر

۱. با این تفاوت که در تمدن اسلامی، تمامی تلاش و راه‌حل‌ها برای حل مشکلات مدل بطلمیوسی، در چهارچوب زمین‌مرکزی بود اما تلاش کوپرنیک منجر به کنارزدن چهارچوب زمین‌مرکزی و طرح ایده خورشیدمرکزی است.

تغییرات جدی‌ای بود که در فلسفه و شیوه علم‌ورزی قرن هفدهم اتفاق افتاد. در این دوره، نقدهای مهمی بر شیوه علم‌ورزی و فلسفه ارسطویی وارد شد. برای نمونه می‌توان به نقدهای بیکن اشاره کرد که تکیه افراطی بر روش‌شناسی و قیاس ارسطویی در علم‌ورزی را به‌شدت نکوهش می‌کند. به اعتقاد بیکن، عقلانیت متکی بر فلسفه ارسطو به کشف حقیقت کمکی نمی‌کند و معتقد است که فلسفه طبیعی با اتکا بر روش علم‌ورزی ارسطویی، در بن‌بست قرار دارد. (بیکن، ۱۳۹۲) امیرعباس کرباسی‌زاده به‌رغم اذعان به وجود اختلاف‌نظر و تفاوت‌های بزرگ بین پیشگامان انقلاب علمی نظیر کپلر، دکارت، بیکن و گالیله بر سر روش علمی، نشان می‌دهد آن‌ها حداقل بر سر یک موضوع توافق دارند و آن ضدیت با فلسفه ارسطویی‌ای است؛ به این دلیل که برای تبیین مسائل جهان ناکارآمد است. ازین‌رو کرباسی‌زاده برای توصیف تغییراتی که در علم‌ورزی قرن هفدهم پدید آمده، اطلاق واژه انقلاب علمی البته به معنای استعاری را همچنان درست می‌داند. (کرباسی‌زاده، ۱۳۹۵، ص ۹۳-۹۲) ما در این مقاله برای گزیر از مناقشات مربوط به انقلاب علمی، معنای استعاری از انقلاب علمی را مدنظر داریم که دربرگیرنده تغییرات غیرقابل انکاری است و در شیوه علم‌ورزی قرن هفدهم پدید آمد.

پرسش آغازی را می‌توانیم به شکل دیگری نیز طرح کنیم؛ چرا اروپاییان خیلی زود دریافته‌اند که پیش‌فرض‌های مهم و اساسی فلسفه ارسطویی و نگرش کلی به جهان برای علم‌ورزی باید تغییر کند؟ چرا اروپاییان زود دریافته‌اند که مثلاً اجسام با جرم‌های متفاوت با سرعت یکسان روی زمین می‌افتند و در نتیجه فیزیک ارسطویی اشتباه است؟ در مقابل، چرا مسلمانانی که از چندین قرن با فلسفه و اندیشه‌های ارسطو آشنا بودند و این اندیشه‌ها را مورد بحث قرار می‌دادند، نتوانستند نادرستی بخش‌های مهمی از فلسفه ارسطویی را درک کنند و مقدمات کنار زدن فلسفه ارسطویی را فراهم کنند تا فضا را برای تحول جدی در علوم تجربی و ظهور شیوه‌های جدید علم‌ورزی در تمدن اسلامی باز کنند؟ به‌صورت کلی، در این نوشتار به دنبال بررسی پاسخ به این پرسش هستیم: به‌رغم تلاش‌ها و کاوش‌های چندین و چندساله دانشمندان مسلمان، چرا چیزی شبیه به انقلاب علمی در تمدن اسلامی ظهور نکرد و علم در تمدن اسلامی، در بهترین حالت خود (اگر نگوئیم افول کرد) بیشتر، و

عمدتاً در چهارچوب پژوهش‌های علم عادی، به فعالیت خود ادامه داد، (گمینی، ۱۴۰۲) درحالی‌که در اروپا خیلی سریع تحولات جدی و مهمی در روش‌شناسی و شیوه علم‌ورزی اتفاق افتاد که به ظهور انقلاب علمی قرن هفدهم منتهی گشت؟ پرسشی، شبیه به پرسشی که در اینجا طرح می‌شود را نخستین بار جوزف نیدهام^۱ طرح کرد که به «معمای نیدهام» مشهور است:

چرا در اروپایی که وامدار علم در تمدن اسلامی و چین است انقلاب علمی اتفاق افتاد درحالی‌که هیچ انقلابی در چین و اسلام روی نداد؟ (Needham, 1969) ایراد در کجا بود که این انقلاب در تمدن اسلامی روی نداد؟

دقت شود که پرسش ما در اینجا، معطوف به این نیست که چرا دقیقاً انقلاب علمی اروپا اتفاق نیفتاد؛ ما فرض نکرده‌ایم که باید سنت علم‌ورزی تمدن اسلامی همان مسیری را بپیماید که اروپا در قرن هفدهم پیمود؛ ما نمی‌پرسیم که چرا دقیقاً فیزیک نیوتنی در تمدن اسلامی ظهور نکرد؛ فرض نکرده‌ایم که فیزیک نیوتنی در تمدن اسلام باید ظهور می‌کرد، بلکه پرسش ما معطوف به نفس تحول در شیوه علم‌ورزی تمدن اسلامی است: چرا تحولاتی اتفاق نیفتاد که منجر به ظهور نظریاتی متفاوت از نظرات حاکم شود اما در اروپا تحولات مهم اتفاق افتاد - حال اینکه در تمدن اسلامی این تحولات منتهی به ظهور نظریه خاص نیوتن شود، چندان مهم نیست، بلکه صرف تحول مدنظر است؟ چرا اروپا خیلی زود فهمید که علم‌ورزی در چهارچوب فلسفه ارسطویی کارساز نیست، اما در تمدن اسلامی، به‌رغم وجود برخی سرکشی‌ها و مخالفت‌های اولیه با شیوه‌های علم‌ورزی حاکم - برای مثال نوآوری‌های روش‌شناسانه ابن‌هیثم^۲ - تغییر مهمی اتفاق نیفتاد؟

در رابطه با پرسش فوق، دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد. برخی درصدد هستند تا اهمیت این پرسش یا پاسخ به آن را انکار کنند. سنت‌گرایان از جمله دکتر سید حسین نصر، نه‌تنها از روند علم در تمدن اسلامی ایرادی نمی‌گیرند، بلکه اساساً پیشرفت علم در اروپا را زیرسؤال می‌برد. از دیدگاه وی، علوم اسلامی و شیوه علم‌ورزی علوم تجربی در تمدن

1. Joseph Needham

۲. برای بحث در این موضوع رج: (گمینی، ۱۳۹۹)

۳. در بخش‌های پایانی ما این موضوع را مورد توجه قرار خواهیم داد.

اسلامی، نه فقط عقب افتاده و ضعیف نیستند، بلکه تا زمانی که این شیوه علم‌ورزی علوم مسلط بودند، بشر با مشکلات عدیده‌ی امروزی روبه‌رو نبود. از منظر نصر، علوم جدید بعد از انقلاب صنعتی با جدا کردن علم از دین و معنویت، راهی انحرافی را پیموده‌اند که زمینه‌ساز بحران‌های امروز جهان است. (Nasr, 1993)

عده‌ای دیگر، بدون آنکه رشد عادی علم در تمدن اسلامی را انکار کنند، رشد استثنایی علم در اروپا را مبنا قرار می‌دهند. برنارد لوئیس، جان والبریج^۱ و امیرمحمد گمینی (۱۳۹۹) از جمله افرادی هستند که رشد استثنایی علم در اروپا را عامل طرح پرسش ابتدایی می‌دانند. در اینجا، نکته این است رشد استثنایی علم در اروپا، منکر توسعه عادی علم در تمدن اسلامی نیست و تمدن اسلامی مسیر توسعه عادی خود را پی می‌گرفت.

اول آنکه بهتر به نظر می‌رسد برای توضیح انقلاب علمی بگوییم امر خارق‌العاده‌ای در اروپا اتفاق افتاد تا اینکه بگوییم جهان اسلام یا هندوستان یا چین در انجام امری ناکام ماندند. (Walbridge, 2011, p98)

در این پاسخ، به جای آنکه ایراد را در شیوه علم‌ورزی تمدن اسلامی جست‌وجو کند، پاسخ معما را در بسترها و شرایط اقتصادی - اجتماعی اروپا جست‌وجو می‌کند که منجر به رشد استثنایی دانش و انقلاب علمی در اروپا شد. با اینکه نمی‌توان منکر درستی پاسخ بالا بود، اما از دید نگارنده جست‌وجو و بررسی برخی موانع در تمدن اسلامی همچنان بصیرت‌بخش خواهد بود و پژوهش در این موانع به درک شرایط تاریخی کمک می‌کند؛ بنابراین، همچنان این سؤال قابل طرح است: کجای کار ایراد داشت که مشابه تحولات و تغییرات انقلابی‌ای که در اروپا اتفاق افتاد، در تمدن اسلامی اتفاق نیفتاد. درک این مطلب می‌تواند آگاهی ما نسبت به تاریخ علم در تمدن اسلامی را بالا ببرد.

در ادامه به بررسی و تحلیل برخی از عواملی می‌پردازیم که معمولاً به صورت متداول برای این مسئله طرح می‌شوند. معمولاً از عواملی مانند تهاجم مغول^۲، تعارض آموزه‌های اسلام اشعری با علم و علم‌ورزی، نبودن صنعت چاپ^۳، شرایط ایدئال اجتماعی و اقتصادی،

1. John Walbridge

۲. برای بحث در این مورد، به مقاله زیر مراجعه کنید: (خیراندیش، ۱۳۷۶، ۳۲؛ Walbridge, 2011, p98-9)

۳. برای بحث در مورد این عامل، به مقالات زیر مراجعه کنید: (Walbridge, 2011, p100-1)؛ یوسفی، ۱۴۰۰، ص ۸۷ و ابراهیم‌نژاد، ۱۴۰۰، ص ۲-۳۱.

و همچنین فلسفه ارسطویی به عنوان موانع انقلاب علمی یاد می‌شود، که ما در اینجا به بررسی نقش اشاعره، شرایط ایدئال اجتماعی و اقتصادی می‌پردازیم. در بخش انتهایی نوشتار، ضمن توجه به روش‌شناسی علم در تمدن اسلامی به معرفی، توضیح و تدقیق یک عامل دیگر در رابطه با این مسئله اشاره می‌شود که از تمرکز بر مباحث روش‌شناسانه و پیش‌فرض‌های فلسفی (ارسطویی) و پنهان‌حاکم بر علم‌ورزی در تمدن اسلامی سرچشمه می‌گیرد. با این کار، زمینه را برای برجسته‌سازی اهمیت و نقشی که رویکرد اشاعره در رابطه با علم می‌توانست ایفا کند، فراهم می‌سازیم.

قبل از آغاز بحث، باید گفت بحث ما در اینجا معطوف به این ادعا نیست که اگر اثرگذاری عوامل مؤثر و نقش‌آفرین در آن دوره تاریخی حذف می‌شد یا تغییر می‌کرد، روند علم در تمدن اسلامی لزوماً تغییر می‌کرد و انقلاب علمی اتفاق می‌افتاد. بحث‌های ما تنها به منظور درک بهتر شرایط تاریخی و نقد برخی از مدعیات طرح‌شده در این زمینه است.

الف) تضاد آموزه‌های دینی با علوم تجربی و حاکمیت تفکر اشعری

در رابطه با پرسش و معمای مورد بحث مقاله، ایراد شایعی معمولاً طرح می‌شود و آن تعارض تعالیم دینی با علوم تجربی است. سؤال را این‌گونه طرح می‌کنیم: آیا اسلام مانع بروز و توسعه علم یا انجام کار علمی است؟ برای پاسخ به این پرسش، آرای کسانی را بررسی می‌کنیم که بر نقش تخریبی و متزاحمانه آموزه‌های دین اسلام تأکید دارند. رویکرد مهمی که در اینجا معرفی می‌شود، رویکرد اشاعره است. ادعا این است که اشعری‌مسلکانی نظیر غزالی، با ترویج ضدیت دین با عقل و فلسفه زمینه را برای بی‌توجهی به آموزش علوم تجربی (و فناوری) و، نهایتاً، محافظه‌کاری و تصوف در جامعه مهیا ساختند. (Chapre, 2008: زیباکلام، ۱۳۷۴؛ مطهری، ۱۳۸۸؛ گلشنی، ۱۳۹۸؛ طباطبایی، ۱۴۲۲) آن‌ها با ایجاد تشکیک در وجود رابطه علی و ضروری بین آتش و سوزاندن و توجه صرف به قدرت خداوند، روحیه و انگیزه کار علمی را در جهان اسلام از بین برده‌اند.

مهدی گلشنی، حاکمیت تفکر اشعری را بسیار مهم تلقی کرده و آن را زمینه‌ساز اصلی افول و انحطاط تمدن اسلامی می‌داند. به ادعای گلشنی، با رشد این مکتب، جلوی بحث آزاد بین علما گرفته شد و اصحاب عقل تحت فشار قرار گرفتند؛ بحث علمی و تدریس

علوم عقلی ممنوع شد، بساط سخت‌گیری بر مخالفان جدی شد، و بازار تکفیر رواج یافت. گلشنی با ارجاع به سخنان ابن تیمیه، این عقیده اشعری‌گرایان را برجسته می‌سازد که برابر مفاد آن، تنها علمی که از طریق پیامبر به انسان رسیده است، شایستگی نام دانش را دارد، و غیر از آن، اگر علم باشد، نافع نیست و اگر نافع باشد، بایستی به ناچار در میراث پیامبر آمده باشد. (گلشنی، ۱۳۹۸، ص ۱۹) با ظهور غزالی، «حمله به علوم عقلی فزونی یافت، و تکفیر و تخطئه عالمان و فیلسوفان شدت گرفت تا جایی که منصور بن ابی‌عامر... به تبعید ابن رشد و برخی دیگر از اصحاب علوم عقلی حکم داد». (گلشنی، ۱۳۹۸، ص ۱۹) با حاکمیت اشعری‌گرایان، علوم عقلی در خفا تدریس می‌شد. در نظامیه بغداد طب و ریاضی مورد توجه نبود و با تدریس فلسفه و نجوم مخالفت می‌شد. غزالی بر این باور بود که در طبیعیات «حق آلوده با باطل و صواب متشبه به خطا است». (غزالی، ۱۹۶۱، ص ۳۲) همین‌طور در مورد ریاضیات (علم اقلیدس و مجسطی، دقایق حساب و هندسه، و ریاضی) غزالی معتقد بود که دقت و اتقان این علوم اعجاب می‌آورد و قدرت نفس را بالا می‌برد، اما از ترس اینکه مبدا مردم این دقت و اتقان را به فلسفه تسری دهند، به سبب نگرانی از این پیامدها (تسری دادن این اتقان) علوم ریاضی هم را هم منع می‌کند؛ اگرچه در خود علم هندسه و حساب، فاسدی که متعلق به دین باشد وجود ندارد، لیکن می‌ترسم که بدان منتهی گردند. (غزالی، ۱۹۶۱)

مرتضی مطهری هم در رابطه با عوامل افول تمدن اسلامی، بر نقش مخرب اشعری‌گرایی انگشت می‌گذارد. «ابوالحسن اشعری از افرادی است که افکارش تأثیر زیادی در جهان اسلام گذاشت و این مایه تأسف است... پیروزی مکتب اشعری برای جهان اسلام گران تمام شد. این پیروزی، پیروزی جمود و تقشّر بر حریت فکر بود. هرچند جنگ اشعری‌گری و اعتزال مربوط است به جهان تسنن، ولی جهان تشیع نیز از آن جمودگرایی اشعری‌گری برکنار نماند». (مطهری، ۱۳۸۰، ص ۲۵) از دید مطهری، آثار و تبعات اشعری‌گری برای جهان اسلام بسیار سنگین بود؛ از جمله آثار آن، تعطیلی تفکر و عقل بود. آن‌ها با جمود خاصی که داشتند، هرگونه اندیشیدن در آیات قرآن، مباحث کلامی و احادیث را منع کردند و مدعی بودند مسلمانان بدون چون و چرا باید ظواهر آیات و روایات را بپذیرند، حتی اگر مستلزم تناقض باشد، یا حتی اگر ظاهر آن‌ها با حکم قطعی عقلی در تضاد باشد. این در

حالی است که قرآن مردم را به تفکر و اندیشیدن تشویق می‌کند و یکی از راه‌های فهم قرآن را توسل به عقل می‌داند. اما اشعریان ابزارهای فهم قرآن را کنار گذاشتند و نتیجه‌اش آن شد که از کتاب آسمانی هادی بشر مطالب گمراه‌کننده و کفرآمیز استخراج کردند. با سرگرفتن مکتب اشاعره یک‌باره ارزش تفکر و اندیشه‌های عقلی محض و فلسفی خالص برچیده شد. آن‌ها مدعی بودند که بر مسلمانان فرضی است که آنچه در ظاهر تعبیرات نقلی رسیده، متعبد باشند و در عمق معانی تدبیر و تفکر نکنند؛ هرگونه سؤال و جواب و چون و چرایی بدعت است. اشعریان بعد از پیروزی، بساط تفکر عقلی را برچیدند و این پیروزی ضربه بزرگی بر حیات عقلی عالم اسلام وارد آورد. پیروان اشعری، تعالیم او را همچون احکام دینی، به صورت قضایای جزمی درآوردند. به همین ترتیب، پیروان کسانی چون غزالی نیز، که مبالغه و تندروی‌های فیلسوفان را نکوهش کرده بودند، خود در انتقاد از فلسفه تند رفتند. در این زمان، علم نزد مسلمانان باز ایستاد. (مطهری، ۱۳۸۸)

در همین رابطه روزنتال^۱ چنین می‌نویسد: «اگر [اشعری مسلکانی چون] اشعری و غزالی نبودند، اعراب می‌توانستند ملتی صاحب گالیله‌ها، کپلرها و نیوتن‌ها باشند». (Rosenthal, 1970, p19)

در میدان عمل و سیاست هم، مدعایی در رابطه با تکروری و تنگ‌نظری‌های حکامی که به اشاعره گرویده بودند، طرح می‌شود. مثلاً می‌توان به تصمیمات و سیاست‌های مغرضانه سلطان محمود غزنوی اشاره کرد. گفته می‌شود که وی آثار فلسفی و علمی را به آتش کشید و فلاسفه و طرفداران معتزله را به قتل رساند. وی مخالفان را به توبه و نوشتن نامه ندامت مجبور کرده و افکار مخالف را حذف می‌کرد. (ابن کثیر، ۱۴۲۴، ص ۱۲) در این دوره، مدارس تأسیس شد که در آن تعلیم و تربیت بر پایه علوم نقلی انجام می‌گرفت و مباحث عقلی و فلسفی در آن جایگاهی نداشت. (کسایبی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۸؛ احمدی، ۱۳۹۱، ص ۱۹-۱۸). به باور سجادی و احمدی، این‌گونه اقدامات سلطان محمود، راه‌چون و چرایی عقلی را تنگ کرد و سبب رکود سیر تکاملی علوم عقلی و فلسفی شد. (سجادی و احمدی، ۱۳۹۱، ص ۱۹)

1. Rosenthal

اکنون به شرح دیدگاه برخی از نویسندگانی می‌پردازیم که به دنبال انکار نقش تخریبی اشاعره در روند علم‌ورزی تمدن اسلامی هستند. کَنَر داگلی^۱ و گمینی در پاسخ، معتقدند که ایجاد تشکیک‌هایی که غزالی به آن‌ها اشاره کرده، بعدها در کار فیلسوفانی نظیر دیوید هیوم نیز دیده می‌شد، اما نه کسی به نقش تخریبی دیوید هیوم اشاره می‌کند و نه ادعا می‌شود که تشکیک‌هایش مانع بروز کار علمی در اروپا شده است. نکته این است که معلوم نیست چرا توجه به چنین تشکیک‌هایی و نیز توجه به قدرت خدا، می‌تواند مانع کار علمی گردد. (Dagli, 2008, p116؛ گمینی، ۱۴۰۲)

به‌علاوه نباید از این نکته غافل بود که نقد به فلاسفه، خود یک کار نقادانه است و از آنجا که نقادی، بخش مهمی از سنت علمی است، می‌توان گفت که همین حمله غزالی، خود یک کوشش در مسیر تفکر انتقادی و علمی است. (نفیسی، ۱۴۰۰، ص ۱۰۰) به بیانی دیگر، برخلاف آنچه مطهری و گلشنی ادعا دارند، اشاعره منکر به‌کارگیری عقل نبودند. همین ایراداتی که غزالی طرح کرده است با به‌کارگیری عقل و خرد انتقادی صورت گرفته است؛ حتی اگر بپذیریم که اشاعره زمینه را برای تصوف و محافظه‌کاری فراهم ساختند، آن‌ها در رابطه با تصوف هم خوانش خاص خود را داشتند. مثلاً غزالی به‌شدت با برخی باورهای صوفیانه نظیر اعتقاد به حلول و وحدت وجود، شطحیات، توهم معاف شدن از تکالیف دینی و مدعیات مربوط به ارتباط با منبع وحی مخالفت می‌کرد. طرح تمامی این تفاوت‌ها و مخالفت‌ها به پشتوانه عقل و با به‌کارگیری استدلال صورت می‌گرفت؛ (احمدیان، ۱۳۸۶، ص ۲۰۲) بنابراین نمی‌توان اشاعره را مخالف تمام و کمال عقل دانست، بلکه از دید نگارنده اشاعره مخالف به‌کارگیری یک شیوه خاص از عقل‌گرایی بودند که در انتهای بخش حاضر به معرفی آن می‌پردازیم.

به‌رغم تأکید اشعری‌مسلکان بر مسائل وابسته به ایمان، آن‌ها خود را وابسته به مقدمات فلسفه حاکم ارسطویی نمی‌کردند؛ بنابراین به‌واسطه دگراندیش‌هایشان، از جدی‌ترین ناقدان فلسفه و فیزیک ارسطویی بودند و قسمت عمده‌ای از فلسفه و فیزیک ارسطویی را به نفع تصور دیگری از زمان و مکان، و علیت طرد کردند (نصر، ۱۳۹۳، ص ۱۳۰) همین عدم

وابستگی، موجب شد که آن‌ها نظریات کلامی کاملاً جدیدی ارائه دهند. علاوه بر ارائه نظریه‌ای متفاوت در مورد علیت، یکی دیگر از این دگراندیشی‌ها، اتمی‌گری اشاعره بود که در آن پیوستگی‌های ظاهری جهان و قالب‌های مکانی - زمانی جهان را از بین می‌برد و در تعارض با دیدگاه رایج زمانه خود است. این دگراندیشی‌های فلسفی یکی از ابزارهایی است که می‌توانست شیوه غالب علم‌ورزی را دگرگون سازد که رنگ‌وبوی ارسطویی داشت. اما همچنان که می‌دانیم این شیوه جدید علم‌ورزی هیچ‌گاه محقق نشد - در بخش انتهایی مقاله، روی این موضوع متمرکز می‌شویم.

یوسف الحسن هم نمی‌پذیرد که علت رکود و عدم پویایی علم، مخالفت متکلمان اشعری با علم بوده باشد. «نمی‌توان میان دو پدیده نقصان توجه به علوم عقلی و رشد مستمر تمایل به مطالعه علوم مذهبی ارتباطی برقرار کرد». (یوسف الحسن، ۱۳۹۱، ص ۹-۴۸) وی می‌گوید در تمدن اسلامی، علوم عقلی از مطالعات دینی و کلامی مستقل بوده‌اند و پژوهشگران متفاوتی در این حوزه‌ها به فعالیت می‌پرداختند. او به بازگشایی بیت‌الحکمه به دستور متوکل حاکم اشعری مسلک و دادن پژوهانه از سوی او اشاره دارد. (یوسف الحسن: ۴۸-۵۰) در همین راستا، گیمینی با تمرکز بر نظامی‌های دوره سلجوقیه به این نکته اشاره دارد که هیچ فتوایی از خواجه نظام‌الملک، مؤسس مدارس نظامیه، مبنی بر تحریم نجوم و ریاضی دیده نمی‌شود. وی به وجود و کتابت کتاب‌های ریاضی، نجوم و برخی دستاوردهای علمی، نظیر اصلاح تقویم، در دوره سلجوقیان اشاره دارد که وجوهی سکولار دارند. (گیمینی، ۱۴۰۲) به‌رغم اینکه ادعا می‌شود به‌سبب دشمنی دین با علوم تجربی و فلسفه، این دانش‌ها از برنامه درسی مدارس اسلامی حذف شده‌اند، اما شواهد تاریخی گواه این واقعیت‌اند که فعالیت‌ها در علوم ریاضیاتی و مشاهداتی همچنان دنبال می‌شدند. والبریج می‌گوید: «اثبات اینکه کتاب غزالی [و اندیشه اشعری] چنین اثرگذار بوده دشوار است؛ چون اوج علم ستاره‌شناسی اسلامی پس از غزالی، نه پیش از آن، در مراغه درخشید». (Walbridge, 2011, p99) داگلی هم در پاسخی دیگر به نقش مخرب اشعری مسلکان و هم‌راستا با این نکته والبریج، چنین می‌نویسد: «در واقع تقریباً همه منجمان کارهای علمی بزرگ خود را پس از غزالی انجام داده‌اند». (Dagli, 2008, p117) «درواقع، در برنامه‌های درسی متأخر... برخی از علوم نظیر ریاضیات، نجوم و طب لااقل به شکل مقدماتی تدریس

می‌شدند. فقها به ریاضی در محاسبات مرتبط با ارث و میراث و همچنین به نجوم برای تعیین اوقات نماز در مساجد نیاز داشتند. رساله‌های هندسه، حساب، جبر، ستاره‌شناسی اولیه، نجوم پیشرفته، ساختمان، و استفاده از اسطرلاب فراوان‌اند. دست‌نوشته‌های گلچین دروس مدرسه معمولاً بخش‌هایی از نجوم و ریاضی را دربردارند. دست‌نوشته‌های طبی همه‌جا یافت می‌شوند». (Walbridge, 2011, p99-100) در صفحه ۳۶ کتاب *تهافت الفلاسفه* ترجمه حسن فتحی، غزالی می‌گوید در مورد حقایق مربوط به کسوف و خسوف نمی‌توان بر اساس دین مناقشه کرد؛ زیرا فایده‌ای دربر ندارد. هر کس گمان می‌کند که گفت‌وگو در این چیزها، به دین مربوط می‌شود، در حق دین جنایت کرده و به تضعیف دین پرداخته است؛ زیرا این امور بر پایه برهان‌های هندسی و حسابی قرار گرفته‌اند که هیچ تردیدی با وجود آن‌ها باقی نمی‌ماند. (غزالی، ۱۴۰۲، ۱۳۸۳، ص ۷۲) در واقع به‌باور غزالی در شرح سخنی در نفی یا اثبات این علوم نیست و در این علوم تعرضی به علوم دینی نیست. بدین ترتیب اشاعره، از همان ابتدای کار، *تعالیم مذهبی* را از *مسائل علمی* جدا نمودند. براین اساس، می‌توان گفت در رویکرد کلامی اشاعره، فضای فکری به‌گونه‌ای بود که از بروز مشکلاتی مانند آنچه برای گالیله اتفاق افتاد، جلوگیری می‌شد. در رابطه با تأیید استقلال نهاد دین از علم، می‌توان هم‌صدا با والبریج گفت حتی اگر جدایی کامل تعالیم دینی از نهاد علم رخ نداده باشد، واقعیت تاریخی گواه این است که نهاد دین در جهان اسلام، اندیشمندان دیگراندیش را آن‌قدر آزار نداد که اروپاییان اندیشمندان دگراندیش‌اش (همانند جوردان برونو، تیکو براهه و گالیله^۱) را مورد آزار و اذیت قرار می‌دادند. (Walbridge, 2011, p99)

البته ماجرا فقط به استقلال علوم ریاضی و مشاهداتی از دین ختم نمی‌شود، بلکه در بعضی موارد این علوم بر برخی از آیات و روایات برتری داده می‌شدند. امیرمحمد گمینی با ارجاع به این نقل‌قول از غزالی می‌گوید: «تأویل آیات و روایات آسان‌تر از انکار امور یقینی است»، غزالی را در دخالت ندادن دین در علوم، پیش‌روتر از گالیله در نظر می‌گیرد؛

۱. مثلاً همگان در جریان بازداشت خانگی گالیله به دلیل دفاع از نظریه خورشیدمرکزی هستند. برای اطلاع بیشتر از این موضوع، به مقاله زیر مراجعه شود:

Van Helden, "Encyclopedia Britannica Online Academic Edition", *Galileo*.

«بنابراین، غزالی یقینات حاصل از علوم ریاضی را بر آیات قرآن برتری می‌داد. به نظر او، بحث کروییت زمین که آیات و روایات صراحتی ندارند، باید از سخن منجمان تبعیت کرد»؛ (گمینی، ۱۴۰۲، ص ۷۲-۷۳) یعنی در علومی که با داده‌های مشاهدات سروکار داریم، علمای اشعری نه تنها علم‌ستیز نبودند، بلکه چنین «نظریاتی را می‌پذیرفتند و آیات قرآن را به گونه‌ای برداشت می‌کردند که با این نظریه‌ها مطابقت می‌یابد». (گمینی، ۱۴۰۲، ص ۷۳)

در تکمیل نکات بندهای قبل در دفاع از اشاعره، می‌توان گفت که با نگاهی متفاوت به دیدگاه اشعری مسلکان - علاوه بر تعدیل نقش منفی‌شان - شاید بتوان برخی از وجوه مثبت آن را نیز نمایان کرد. مطابق این نگاه، اشعری‌گروی مروج استقلال و یا حتی برتری علوم مبتنی بر مشاهده بر بخش‌هایی از دین است، که در آن صراحت وجود ندارد. ایده استقلال علم مبتنی بر مشاهده از دین یا هر ارزش غیرمعرفتی‌ای، چیزی است که امروزه علم‌شناسان آن را تا حد زیادی مطلوب می‌دانند.^۱ بدین ترتیب ترویج آن از سوی هر جریان فکری‌ای، می‌تواند یک امر ارزشمند باشد. حال که اشعری‌گری مروج چنین ایده‌ای است، هم می‌توان ارزشمندی این دیدگاه را بهتر درک کرد و هم نقش منفی این دیدگاه را بهتر از قبل انکار کرد. اهمیت ترویج این ایده به خصوص زمانی بهتر نمایان می‌شود که از اصطکاک برخی علمای دینی دوران قاجار با علم مدرن آگاه شویم. (امیرارجمند، ۱۴۰۰، ص ۷؛ امیرارجمند، ۱۴۰۲) با اینکه استقلال علم از دین در دوره سیطره فکری اشعری مسلکان غیرقابل انکار است،^۲ معلوم نیست که چگونه و چرا علم و به خصوص کیهان‌شناسی مبتنی بر زمین مرکزی چنان با دین آمیخته شد که بعدها در دوره قاجار این دو، یکی فرض می‌شد و براساس برخی از مدعیات دینی، علم مدرن و به خصوص کیهان‌شناسی مبتنی بر خورشیدمرکزی نفی می‌شد. واضح است که اگر ایده استقلال اشعری مسکان پابرجا می‌بود، اصطکاک و مخالفت‌های علما به شکل چشم‌گیری کاهش پیدا می‌کرد.

۱. البته در این رابطه، مناقشات فلسفه علمی فراوانی وجود دارد. برای مثال، عده‌ای منکر وجود مرز قاطع و مشخصی برای ارزش‌های معرفتی و غیرمعرفتی هستند. ما در اینجا این‌گونه مناقشات را نادیده می‌گیریم.

(Rooney, 2017)

۲. برای مثال به فصل سوم این کتاب مراجعه شود:

Dallal, *Islam, Science, and the Challenge of History*, sec 3.

واقعیت این است که اشعری‌گرایان، مخالف حاکمیت یک شیوه خاص از عقل‌ورزی بودند. به صورت خاص، آن‌ها مخالف برخی مفروضات فلسفه ارسطویی بودند نه علوم مشاهداتی و کارهای ریاضیاتی. به بیانی دقیق‌تر، آن‌ها منکر این بودند که عقل با اتکا بر فلسفه ارسطویی، بتواند در مورد مسائل مربوط به خداشناسی داوری کند. (Ali and Almulla, 2023: 4) شرایط تاریخی ظهور اشعری‌گری می‌تواند به ما در درک مدعای اشاعره کمک کند. در زمان ابوالحسن اشعری، دو جریان معتزلی و اهل حدیث در مقابل همدیگر قرار داشتند. اهل حدیث که دغدغه دین را داشتند - از ترس اینکه مبدا عقلانیت و استدلال‌ورزی به الحاد و شرک و کفر منتهی گردد - به عقل و استدلالی که معتزله به صورت افراطی مورد توجه قرار می‌داند، حمله می‌کرد. در قرن ۱۴ ابوالحسن اشعری راهی میان‌تندروی‌های دو طرف پیدا کرد و مبانی عقل را تا جایی که پایه تحکیم ایمان می‌شد، پذیرفت. (عبده، ۱۳۸۵، ص ۱۳۳) یعنی اشعری با کلیت عقل مخالف نبود، بلکه بر محدودیت‌ها و ناتوانی‌های عقل در برخی موضوعات، از جمله موضوعات الهیاتی و متافیزیکی، انگشت می‌گذاشت. (Ali and Almulla, 2023, p4) اما از این نکته نباید غافل بود که محدودیت مورد اشاره اشاعره، به معنای تعطیلی تمام و کمال عقل به‌خصوص عقل‌گرایی تجربه‌محور نیست.

هدف ما در ادامه بخش حاضر این است که خوانشی متفاوت از دیدگاه اشاعره ارائه دهیم. این خوانش می‌تواند جذابیت‌هایی داشته باشد و در فهم بهتر و دقیق‌تر دیدگاه متداول در رابطه با ضدیت اشاعره با فلسفه و علم مؤثر باشد. واقعیت این است که اشاعره، با حاکمیت همه‌جانبه فلسفه ارسطویی مخالفت داشتند. جریان‌های مخالف دیدگاه اشاعره، سعی داشتند که تمام اصول و مبانی را به‌واسطه عقل توجیه و بازسازی کند؛ اما مشکل این بود که آن‌ها برای انجام این کار و توضیح عقلانی قضایا، اصول و پیش‌فرض‌های فلسفه ارسطویی را مسلم و بدیهی می‌انگاشتند؛ درحالی‌که این اصول توسط اشاعره به چالش کشیده می‌شدند. قضایای کُبری بیشتر استدلال‌های فلاسفه - از جمله فلاسفه اشراقی و مشائی - نظریات و متافیزیک فلاسفه یونانی بود. (احمدیان، ۱۳۸۶، ص ۹۸) اشاعره با بدیهی‌انگاشتن و مفروض‌گرفتن برخی از این قضایا مخالفت می‌کردند که نتایج الهیاتی داشت، مانند قضایای مربوط به ازلی بودن عالم یا ضرورت در مفهوم علیت. (گمینی، ۱۴۰۲،

ص ۶۴)

آیه ۳ سوره زمر در قرآن مبنی بر «مساوی نبودن افرادی که می‌دانند و افرادی که نمی‌دانند»، علم را به صورت مطلق بر جهل ترجیح می‌دهد، اما با توجه به فضای فکری غالب شده که در آن با اتکا بر اصول منطق و فلسفه‌های یونانی، بیشتر اصول و فروع دین به چالش کشیده می‌شد، برخی از علمای اشاعره حکم به تحریم فلسفه و منطق دادند. غزالی از بیم آنکه مبدا قدرت و اتقان استدلال‌های ریاضیاتی، توهم حقیقت‌نمایی فلسفه و متافیزیک ارسطویی را در ذهن عالم ایجاد کند، عالمان را از این توجه به موضوعات فلسفی برحذر داشته است. اما این موضوع به هیچ‌وجه منجر به تحریم همه‌جانبه علوم ریاضیاتی و ریاضیات نشد. همان‌گونه که اشاره شد، شواهد بسیاری از توجه و پرداختن به ریاضیات و علوم ریاضیاتی از سوی متفکران اشعری وجود دارد.

اشاعره به این بصیرت پی برده بودند که اصولی که در فلسفه ارسطویی بدیهی انگاشته می‌شدند، خطاپذیرند و ممکن است اشتباه باشند و با به چالش کشاندن این اصول بدیهی‌نما، نشان می‌دادند که عقلانیت مبتنی بر فلسفه ارسطویی را نباید مبنای اثبات و توجیه و درک باورهای الهیاتی قرار داد. در پاسخ به این ادعای معتزله که اشاعره را متهم به تقلید کورکورانه می‌کردند، اشاعره به اصول اولیه و پیش‌فرض‌های فلاسفه ارجاع می‌دادند و به درستی می‌گفتند که حتی فلاسفه هم برخی از اصول را به صورت تقلیدی می‌پذیرند.^۱

(Griffel, 2005, p273–296)

برای مثال، از دید آنان عقل نمی‌تواند در مورد صفات خدا داوری و قضاوت کند. آن‌ها منکر این بودند که عقل بتواند با اتکا بر تبیین‌های فلسفی، در رابطه با ذات خدا و کیفیت صفاتش داوری کند. سؤالات بصیرت‌بخش ابوالحسن اشعری از استادش ابوعلی جبایی، با اتکا بر عقل و به منظور زیرسؤال بردن حسن و قبح عقلی، گویای این مطلب است که عقل را نباید برای ارزیابی باورهای الهیاتی مانند ماهیت صفات خدا به‌کار گرفت. (احمدیان، ۱۳۸۶، ص ۱۵۰-۱۵۱)

با اینکه اشاعره روی محدودیت و ناتوانی عقل در داوری‌های الهیاتی انگشت گذاشته

۱. این دعوا هنوز هم در فلسفه معاصر زنده است و از آن تحت عنوان مبانی عقلانیت و توجیه یاد می‌شود.

بودند و هرگونه بحث عقلی و فلسفی را در این موضوعات ممنوع کرده بودند، اما از طرف دیگر، با توجه به ایده استقلال علم از باورهای الهیاتی، قیود متافیزیکی حاکم بر اندیشه علم‌ورزان را به میزان زیادی کاهش دادند و دانشمند را برای علم‌ورزی در چهارچوب‌های متفاوت آزاد می‌گذاشتند. می‌توانیم ایده استقلال علم از دین را با ارائه مثالی مربوط به تقابل نظریه تکامل و خلقت‌گرایی بیشتر تقویت کنیم. اشاعره با توجه به دیدگاه الهیاتی خاصی که داشتند، خدا را قادر مطلق دانستند؛ خدا توانایی اعمال هرگونه دخالتی را در جهان دارد. او می‌توانست جهان را به هر شکل یا سازوکار دیگری - غیر از شکل کنونی - خلق کند؛ خداوند می‌تواند جهان را با قاعده و سازوکار کنونی خلق کند و در همان حال می‌تواند جهان را با قواعد و سازوکارهای متفاوت خلق کند. از این منظر می‌توانیم در مورد تقابل نظریه تکامل و خلقت‌گرایی این‌گونه اظهار نظر کنیم که در چهارچوب دیدگاه الهیاتی و متافیزیک اشاعره، این تقابل ربطی به مباحث الهیاتی ندارد. با توجه به قدرت خداوند، هر دو شیوه تکامل و خلقت‌گرایی به یک اندازه امکان‌پذیر هستند. (Malik, 2023, p430) این یعنی اشاعره، صراحتاً، قیدی متافیزیکی یا فلسفی در رابطه با نحوه آفرینش جهان زیستی به ذهن دانشمند تحمیل نمی‌کند و در چنین موضوعاتی عقل، تجربه و شهود است که می‌تواند دست به داوری بزند - مگر در موارد محدودی که حکمی صریح در متون مقدس یافته شود. این درحالی است که در رویکردهای دیگر، مواضع الهیاتی و متافیزیکی با اعمال قیودی الهیاتی و متافیزیکی بر سازوکار جهان طبیعی یا زیستی، رویکردهای علمی و برنامه‌های پژوهشی، پژوهش‌گرا را مقید می‌شود - به‌گونه‌ای که گاهی منجر به اصطکاک و مقاومت در برابر نظریات علوم تجربی می‌گردد. برای مثال، سید حسین نصر، با اتکا بر فلسفه‌های افلاطونی، نظریه تکامل را نفی می‌کند. (Nasr, 2006)

بنابراین می‌توانیم بگوییم که اشاعره به‌رغم مخالفت با به‌کارگرفتن عقل در درک مسائل الهیاتی، نظیر تفلسف در ذات خدا و ماهیت صفاتش، و همچنین مخالفت با برخی قضایای فلسفه ارسطویی، در موضوعات دیگر به هیچ‌وجه منکر به‌کارگیری و توانمندی عقل و علم‌ورزی نبود، بلکه برای علم‌ورزی دیدگاهی بسیار مطلوب‌تر ارائه می‌داد. متافیزیک و الهیات اشاعره با توجه به موضوعات کلامی مانند قدرمطلق خدا و یا استقلال دین از علم، قیود متافیزیکی کمتری را بر پژوهش‌های طبیعی تحمیل می‌کرد و زمینه مناسب‌تری فراهم

می‌ساخت که پژوهش‌گران با متافیزیک و مفروضات متنوع‌تری دست به مطالعه طبیعت بزنند و این موجبات آزادی فکری بیشتر دانشمندان را فراهم می‌کرد. جمود فکری‌ای که از آن صحبت می‌شود تنها در مورد فلسفه و الهیات بود. در موضوعات دیگر، اشاعره، دیدگاه خشتی نسبت به نظریات علمی و تجربی دارد که از جهات بسیار برای توسعه علم‌ورزی مطلوب است.

با اینکه اشاعره قائل به قدرت مطلق خدا و منکر حاکمیت علیت ضروری در بین پدیده‌های طبیعی بودند، اما این باور، نمی‌تواند منجر به اتخاذ رویکردهای نظم‌گريزانه در مورد پدیده‌های طبیعی و انکار وجود قوانین طبیعی شود. آن‌ها به جای اینکه روابط منظم بین پدیده‌های طبیعت را بر علیت ضروری بین پدیده‌ها مبتنی سازند، روابط بین پدیده‌ها را بر قدرت مطلق خدا مبتنی می‌ساختند و نظم و تکرار بین پدیده‌ها را به عادت‌های خدا نسبت می‌دادند. جالب اینجاست که آن‌ها به هیچ‌وجه، منکر توانایی عقل در شناخت نظم بین پدیده‌ها نیستند و اعتقاد داشتند که با به‌کارگیری عقل، تجربه و شهود، می‌توان نسبت بین پدیده‌ها، و قوانین حاکم بر آن‌ها را، کشف کرد. (احمدیان، ۱۳۸۶، ص ۳۰۹)

در نتیجه، با توجه با آنچه گفته شد، روشن است که نمی‌توان اشاعره و ضدیت آموزه‌های دینی با علم را عامل عدم توسعه علم‌ورزی در تمدن اسلامی دانست.

ب) شرایط ایدئال اجتماعی، مادی و اقتصادی

در پاسخ به پرسش اصلی این مقاله، یوسف الحسن بر شرایط مادی و اقتصادی تمرکز کرده است. او با اتکا به فکت‌هایی که ابن‌خلدون و برنال به آن‌ها اشاره می‌کنند، ریشه انحطاط و بی‌رونی علم را در انحطاط دولت می‌داند. به نظر می‌رسد که از دید وی، علم به نوعی پاسخ‌گوی صنعت، و آبادانی مورد نیاز شهر و دولت‌ها است و زمانی که دولت در انحطاط باشد، نیازی از سوی آن بر علم عرضه نمی‌گردد و لذا علم در رکود قرار می‌گیرد. او وقوع انقلاب را مستلزم وجود یک جماعت دانشمندان جدی و بستر اقتصادی باثبات و برخوردار می‌داند و در ادامه می‌گوید: «الگوهایی که ابن‌شاطر و اخترشناسان مسلمان از سیارات عرضه کردند، معادل الگوهایی بود که دو‌یست سال بعد کوپرنیک عرضه کرد. این امر ثابت می‌کند که نظام خورشیدمرکزی می‌توانست توسط دانشمندان مسلمان اعلام شود، مشروط به اینکه

جمع‌شان دوام می‌داشت و از شرایط فرضی یادشده برخوردار بودند». (یوسف الحسن، ۱۳۹۱، ص ۴۷) مراد وی این است که اگر عوامل اقتصادی و اجتماعی ایدئال باقی می‌ماندند، انقلاب علمی می‌توانست اتفاق بیافتد و منظور از شرایط فرضی هم، ایدئال بودن شرایط اقتصادی، مادی و سیاسی - بدون توجه به شرایط و عوامل درونی نظیر روش‌شناسی و اهداف جامعه‌ی علمی - است.

او در انتها با اشاره به این‌که «هیچ جامعه یا مجموعه‌ای از شرایط فرهنگی وجود ندارد که با علم در تضاد باشد» (یوسف الحسن، ۱۳۹۱، ص ۶۲)، ادعای خود را اندکی دقیق‌تر می‌سازد و در مورد وجود هرگونه مانع دیگری چنین می‌نویسد:

هنگامی که دریابیم هیچ مانع فرهنگی‌ای در برابر محتوای علوم و فناوری وجود ندارد به درسی دیگر از تاریخ می‌رسیم. ثابت شده که در گذشته، همچون حال حاضر، علم و عالمان فقط در جوامع بزرگ و حوزه‌های زبانی وسیع و در مناطق مرفه شکوفا می‌شدند، نه در جوامع و حوزه‌های زبانی کوچک و مناطق محروم... علم تنها زمانی که حکومت یا ملتی قدرتمند و توانگر می‌شد رشد کرده است؛ زیرا شکوفایی علم به زیربنایی نیاز دارد که با وجود ثروت و رفاه قابل تأمین بود. (یوسف الحسن، ۱۳۹۱، ص ۶۲)

نجم‌الدین یوسفی نیز، در تحلیلی نسبتاً مشابه چنین می‌نویسد:

این عامل مهم به حمایت مادی و معنوی از فعالیت‌های علمی مربوط می‌شود. [...] حمایت مادی، پیش از هر چیز، به تأمین منابع مالی و اعتلای مقام اجتماعی دانشوران درگیر در فعالیت‌های عقلی و تجربی با نتایج سودمند عینی یا ذهنی مربوط می‌شود. در چنین فضایی، انگیزه کافی برای فعالیت‌های علمی و آموزشی و رقابت برای تولید نتایج سودمند وجود خواهد داشت. مهم‌تر اینکه در چنین فضایی، پیشکسوتان اندیشه علمی امکان و انگیزه آموزش نسل پس از خود و تربیت گروه جوان را به دست می‌آورند. بررسی تحول علوم در تمدن اسلامی وجود این عنصر را در دوره‌های اوج و پیشرفت علوم، از نهضت ترجمه تا رصدخانه‌های مراغه و سمرقند، به روشنی نشان می‌دهد. به باور نگارنده، این عامل [...] در سده‌های پایانی دوره مورد نظر رو به کاهش نهاد و پیشرفت علوم تجربی و عقلی را با مشکل مواجه ساخت. (یوسفی، ۱۴۰۰، ص ۵-۹۴)

با اینکه نمی‌توان نقش حمایت‌های مالی و معنوی را انکار کرد، اما به نظر می‌رسد در اینجا ما با مثال نقضی بزرگ از ابن‌هیثم مواجه هستیم. اهمیت کارهای ابن‌هیثم بر همگان آشکار است. وی توانست بنیاد نورشناخت را دگرگون سازد و بحث‌های ریاضی‌وار را با تجربه‌های دقیقی در مورد حرکت مستقیم نور بر خط راست، شناسایی خصوصیات سایه، موارد استعمال عدسی‌ها، و خاصیت اتاق تاریک ترکیب کند. گفته می‌شود که فعالیت‌های وی بعدها بر کپلر تأثیر گذاشت. (معصومی همدانی، ۱۳۹۷، ص ۵۱) اساتید دانشگاه آکسفورد بعد از تأسیس دانشگاه در قرن ۱۲ کتاب *المناظر* ابن‌هیثم را به‌عنوان یک نمونه عالی از روش مناسب مطالعه علوم طبیعی مورد استفاده قرار دادند. (صبره، ۱۳۵۰، ص ۳۵۵) روشی که در آن از علوم ریاضی در توضیح پدیده‌های طبیعت استفاده می‌شد. اما نکته تلخ در رابطه با پژوهش‌های ابن‌هیثم (حدود ۴۱۰ق و ۱۱۰۰م) این است که علم و روش علم‌ورزی جدیدی که وی بنیاد نهاده بود، پس از وی - در اوج ناباوری - تقریباً به مدت ۳۰۰ سال به فراموشی سپرده شد تا اینکه مدت‌ها بعد، قطب‌الدین شیرازی و شاگردش کمال‌الدین فارسی، دوباره به کارهای وی رجوع کردند. فارسی (حدود ۷۱۰ق و ۱۳۱۰م) به اتکا بر نظریه ابن‌هیثم توانست با ساخت مدلی، عوامل و زمینه‌های تشکیل رنگین‌کمان را بازسازی کند. (نصر، ۱۳۹۳، ص ۴-۱۲۳ و برنارد مت، ۱۳۸۴) اینکه فارسی توانست با استفاده از نظریات ابن‌هیثم، پدیده‌های طبیعی نظیر رنگین‌کمان را تبیین کند، می‌تواند نشانه‌ای بر وجود پتانسیل و فرصت مناسب - باروری تجربی - نهفته در برنامه پژوهشی یا علم جدید ابن‌هیثم باشد؛ اما معلوم نیست که چرا این پتانسیل و باروری برنامه پژوهشی ابن‌هیثم، به مدت سیصد سال، نادیده گرفته شد. این درحالی است که مطابق دیدگاه یوسفی و یوسف‌الحسن ابن‌هیثم دقیقاً در دوره اوج حمایت‌ها (قرن سه و چهار هجری) قرار داشت اما برنامه پژوهشی وی و نیز فرصت‌های نسبتاً بارور و ثمربخش برنامه‌اش در تبیین برخی از پدیده‌ها، (حدود سیصد سال) اصلاً مورد توجه جامعه علمی آن روزگار قرار نگرفت. بنابراین علت تامه دانستن حمایت‌های مادی و معنوی، برای پاسخ به معمای مدنظر این مقاله، چندان بی‌اشکال نیست. در ادامه به معرفی عاملی دیگر می‌پردازیم که می‌تواند بخشی از پاسخ معمای ما را در خود داشته باشد.

ج) جامعه علمی دغدغه‌مند با روش‌شناسی مناسب

به نظر می‌رسد که علاوه بر حمایت‌های مادی و معنوی، عوامل دیگری هم در رابطه با علم در تمدن اسلامی، نقش آفرین باشند. یکی از این عوامل را می‌توان نبود جامعه علمی جدی و دغدغه‌مند دانست. اگر که جامعه علمی جدی و متمرکزی وجود می‌داشت که مثلاً در همان دوره ابن‌هیثم به نظریاتش از جنبه تجربی نگاه می‌کردند، شاید امثال کمال‌الدین فارسی‌ها بسیار زودتر ظهور می‌کردند و از امکانات برنامه پژوهشی جدید و نوآورانه ابن‌هیثم، استفاده می‌کردند، اما متأسفانه فرصت‌های تجربی و روش‌شناسانه نهفته در نوآوری‌های ابن‌هیثم تقریباً به مدت ۳۰۰ سال مورد توجه قرار نگرفت. نکته بسیار جالب دیگر در اینجا این است که آن دسته از محدود عالمانی هم که در (این دوره سیصد ساله) به نوآوری‌های ابن‌هیثم توجه و نظر می‌کردند به‌جای آنکه دغدغه‌های تجربی داشته باشند، با صرف دغدغه‌های فلسفی به مخالفت با روش‌شناسی جدید ابن‌هیثم برخاستند و هیچ توجهی به حمایت‌های تجربی این نظریه و از آن مهم‌تر توانایی و باروری این نظریه در تبیین پدیده‌های جدید نشان نداده‌اند. ابن‌رشد بر این اساس با روش‌شناسی جدید ابن‌هیثم مخالفت کرد که ابن‌هیثم در استدلال برهانی‌اش بر دلایلی ریاضیاتی^۱ (رصدی و مشاهداتی) تکیه کرده، بدون آنکه این دلایل را به صورت برهانی ثابت کند؛ یعنی ابن‌رشد استفاده از مقدمات ریاضی (رصدی و مشاهداتی) در براهین طبیعی را نادرست می‌داند؛ زیرا طبیعیات را علمی بالامرته‌تر از ریاضیات می‌داند. ابن‌رشد اخذ مقدمه از علم پایین‌مرتبه که مشخصه اصلی روش‌شناسی ابن‌هیثم بود را برای طبیعیات کسر شأن تلقی می‌کند. به نظر ابن‌رشد، در تبیین پدیده‌هایی طبیعی چون رنگین‌کمان، استفاده از مقدمات ریاضیاتی (رصدی و مشاهداتی) مانند دلایل اپتیکی مجاز نیست؛ زیرا علت‌هایی که در علم اپتیک اثبات می‌شوند، علت‌هایی غیرذاتی محسوب می‌شوند. (معصومی همدانی، ۱۳۸۷، ص ۲۴) این شیوه مخالفت‌های فلسفی با نوآوری‌های روش‌شناسانه برخی از اعضای خلاق جامعه

۱. مراد از دلایل ریاضیاتی در این بخش، دلایلی هستند که بیشتر جنبه رصدی و تجربی دارند و در روش‌شناسی علم تمدن اسلامی به استدلال‌های اِنّی شناخته شده بودند. در استدلال‌های اِنّی، از معلول به علت می‌رسیم. استدلال اِنّی در مقابل استدلال لِمّی است که بیشتر توسط طبیعی‌دانان مورد توجه قرار می‌گرفت و در آن بر علت‌ها توجه بیشتر می‌شد و سیر استدلال از علت به معلول بود.

علمی، می‌تواند یکی از دلایل بی‌توجهی عمومی جامعه علمی به دستاوردهای تجربی نظریات باشد. در واقع، در اینجا به‌جای توجه به دستاوردهای تجربی نظریات، بیشتر به دغدغه‌های صرفاً فلسفی مرتبط با روش‌شناسی‌ها توجه می‌شد.

حال اگر ایده استقلال دین از علم اشاعره را مورد توجه قرار دهیم، می‌توانیم این‌گونه مخالفت‌های امثال ابن‌رشد را بی‌اساس تلقی کنیم؛ چراکه از دید اشاعره، دلایل فلسفی و علوم فلسفی در مرتبه بالاتری قرار ندارند و اگر در این موضوعات بنابر ترجیح یکی باشد، مشاهدات و علوم ریاضیاتی دست بالا را خواهند داشت؛ یعنی برخلاف آنچه مخالفان اشاعره ادعا دارند، در اینجا توجه و تأکید افراطی بر اصول فلسفی است که مانع توجه عالمان به جنبه‌های نوآورانه روش‌شناسی ابن‌هیثم می‌شود نه ضدیت با فلسفه. چه‌بسا اگر ایده استقلال دین از علم اشاعره در ساحت علم‌ورزی ماندگار می‌بود، شاهد تحولات علمی بسیار متفاوتی می‌بودیم.

بنابراین به‌نظر می‌رسد که عدم توجه به دستاوردهای تجربی و در اولویت قرار گرفتن اصول فلسفی نسبت به دلایل مشاهداتی، یکی دیگر از موانع تحول در نظریات علمی تمدن اسلامی باشد. ما در اینجا، این عامل را در ذیل عنوان «جدی و دغدغه‌مند نبودن جامعه علمی» قرار می‌دهیم. متأسفانه جامعه علمی از قید دغدغه‌های فلسفی خارج نشده بود و به همین دلیل روش‌شناسی مناسبی را در علم‌ورزی‌های خود به‌کار نمی‌گرفت.

ایده‌ای که در اینجا می‌خواهیم آن را برجسته کنیم این است که نوآوری‌های اندیشمندان، در پاره‌ای از موارد به دلیل پراکندگی زمانی یا مکانی جامعه علمی و یا دغدغه‌مند نبودن آن جامعه، منجر به سنت‌های پژوهشی پیوسته نشد. کار ابن‌هیثم یک نمونه بود. نمونه دیگر، به ایده حرکت زمین برمی‌گردد. حرف‌های ضدونقیض زیادی در رابطه با موضع دانشمندان تمدن اسلامی در رابطه با حرکت زمین گفته می‌شود، اما نمی‌توان انکار کرد که سجزی، اسطرلاب زورقی را براساس چرخش وضعی زمین ساخته است؛ بیرونی اتکا بر دلایل ریاضی و مشاهداتی را در رابطه با حرکت یا سکون زمین ناکافی می‌داند و نتیجه‌گیری در مورد رد یا پذیرش آن را به طبیعیات ارجاع می‌دهد. باین حال، بیرونی و دیگر دانشمندان می‌توانستند از اسطرلاب سجزی استفاده کنند و برنامه‌ای پژوهشی بر اساس ایده حرکت زمین را پیگیری نمایند. این برنامه متفاوت، می‌توانست دستاوردهای تجربی و

ریاضیاتی جدیدی به ارمغان آورد اما متأسفانه به‌رغم آنکه جرقه‌ای از آغاز آن توسط سجزی دیده می‌شود، در ادامه به‌کلی نادیده گرفته شد.

عبداله فرهی (۱۳۹۸) بر این باور است که محوریت الگوی ارسطویی بر ذهن و فکر دانشمند مسلمان، نخستین مانع بروز انقلاب است.^۱ ارسطو با بهره‌مندی از اندیشه‌های همگرا سعی در ارائه یک جهان‌شناسی خلل‌ناپذیر در برابر شک‌گرایان سوفسطایی داشت که دارای اندیشه‌های واگرا بودند. در این راستا، با تأکید بر مفاهیمی چون جوهر، حرکت و طبع و انتقال آن‌ها به مابعدالطبیعه، تا حد زیادی دست طبیعت متغیر را در ارائه الگوی جهان‌شناسی قطع کرد. «او با این کار در حرکت از فلسفه طبیعی به فلسفه‌ای مابعدالطبیعی و تبدیل فلاسفه طبیعت به فلاسفه‌ای مابعدالطبیعی نقش فراوانی داشت». (فرهی، ۱۳۹۸، ص ۲۵۶) فرهی به درستی معتقد است که ورود مبانی مبتنی بر اندیشه‌های فلسفه ارسطویی به عرصه پژوهش در علوم طبیعت توسط دانشمندان و فلاسفه طبیعی، ضربه مهلکی بر پیکر پژوهش‌های تجربی گذاشت. آن‌ها با بهره‌گیری از روش‌های تعقلی مبتنی بر قیاس برهانی در علوم طبیعی و تجربی، و نتیجتاً پیوند دادن عالم طبیعت به مابعدالطبیعه، بر این باور بودند که به باورهای مفید دست می‌یابند؛ «و همین امر، راه را بر شک و ارائه الگوهای جایگزین بست». (فرهی، ۱۳۹۸، ص ۲۶۰) در توضیح بیشتر این باور فرهی، می‌توان به روان‌شناسی و ذهنیت محافظه‌گرای دانشمندان دوره اسلامی هم اشاره کرد. ذهنیت محافظه‌گرای یکی از موانع بروز انقلاب و تغییرات بزرگ علمی است. حاکمیت اندیشه ارسطو، عاملی مهم در ایجاد ذهنیت محافظه‌گرا و استمرار و پایداری نسبی وضعیت علم‌ورزی حاکم بود.

درست است که از یک طرف، روش تعقلی مبتنی بر برهان در فلسفه ارسطویی، راه را بر شک سوفسطائیان بست، ولی از طرف دیگر، به دلیل توجه افراطی به مفاهیم فلسفه ارسطویی، به صورت ناخواسته دلایل ریاضیاتی (رصدی و مشاهداتی) در مرتبه پایین‌تر قرار گرفتند، به‌گونه‌ای که حتی پس از ارائه نظریات و روش‌شناسی‌های موفق تجربی، جامعه

۱. سید هدایت سجادی هم باورهای کلامی و الهیاتی موجود در فلسفه اسلامی را یکی از موانع بروز حرکت‌شناسی گالیله‌ای می‌داند. (سجادی، ۱۳۸۷)

علمی حاضر نبود از روش‌شناسی مبتنی بر فلسفه ارسطویی دست بکشد. اکنون اگر به ایده‌های ضدیت اشاعره با بخش‌هایی از فلسفه ارسطویی نگاه کنیم، نقشی که تفکرات اشاعره در ایجاد واگرایی‌ها می‌توانست ایجاد کند را بهتر درک می‌کنیم. این واگرایی‌ها علاوه بر اینکه می‌توانست زمینه‌ساز کنارزدن کلی روش‌شناسی ارسطویی شود، می‌توانست زمینه‌ساز الگوهای متفاوت علم‌ورزی، نظریات و فرضیات متفاوتی باشد. به‌علاوه، در اندیشه اشاعره، کنارزدن ذهنیت‌های محافظه‌گرا و در مقابل، جایگزین شدن ذهنیت‌های متهورانه در رابطه با پدیده‌های طبیعی قدری آسان‌تر می‌باشد که این نیز می‌توانست فضا را برای بروز تحول در علم‌ورزی و یا طرح الگوهای متفاوت بیشتر مهیا سازد. با توجه به مطلبی که در رابطه با تحمیل قیود کمتر بر پژوهش‌ها در بخش‌های قبلی طرح کردیم امکان اینکه در رویکرد اشاعره بتوان فرضیات و نظریات متفاوتی را طرح کنند، محتمل‌تر است.

در مثال مربوط به ابن‌هیثم، نقش تخریبی اولویت قرارگرفتن فلسفه و دیدگاه ارسطویی در نادیده گرفتن دستاوردهای تجربی یک نظریه جدید را با تفصیل بیشتری توضیح دادیم که هم‌راستا با بخشی از مدعای فرهی است. اما این تمام ماجرا نیست. در تکمیل مدعای فرهی لازم است نکته مهم دیگری را طرح کنیم؛ شک و دگراندیشی باید توسط یک سنت پژوهشی، مورد پیگیری جدی قرار گیرد، تا در نهایت به فراهم ساختن شواهد و دستاوردهای تجربی جدید بیانجامد. صرف باور به تجربه‌گرایی یا ارائه اندیشه‌های واگرا نمی‌تواند منجر به ارائه نظریات و بدیل‌های نو و جدید علمی شود. بدیل‌های جدید، باید در ساختار و زمینه مناسب و همراه با ابزارهای متناسب ارائه شوند تا نهایتاً به دستاوردهای تجربی قابل اعتنا در حمایت از نظریات بدیل منتهی شود. اینکه دلایل ریاضی و مشاهداتی نمی‌تواند مثلاً در مورد حرکت یا سکون زمین حکم کنند، می‌تواند برای دانشمندان مدعی تجربه‌گرایی، یکی از زمینه‌های خلق نظریات جدید در مورد نجوم باشد؛ چراکه وی به حکم تجربه‌انگاریش، می‌تواند از قدرت و نفوذ طبیعیات و فلسفه طبیعی چشم‌پوشی کند و به ارائه بدیل‌های جدید بیاندهد. در رابطه با نظریه سکون زمین، الگوی جدید حرکت زمین ارائه شد؛ مهم‌تر از آن ساخت اسطرلاب زورقی، یک ابزار مشاهداتی مهم در

چهارچوب همین بدیل جدید است.^۱ اما همچنان پیمودن گام‌های اساسی دیگر برای پروراندن نظریات جدید در این حوزه نیاز بود که جامعه علمی آن زمان، این گام‌ها را نپیمود. در این مورد خاص، ما حتی به الگو جدید (فرضیه حرکت زمین) دسترسی داشتیم، ابزارهای رصدی متفاوتی (اسطرلاب سجزی) هم موجود بود که می‌توانست شواهد جدید یا متفاوتی به ارمغان آورد؛ اما عدم پیگیری آن توسط جامعه علمی، موجب شد که این بدیل، بدون هرگونه دستاورد تجربی یا نظری چشم‌گیری (در ساحت نظریه‌پردازی) به راحتی از صحنه به در شود.

البته در اینجا، نباید به سادگی عدم توجه به نظریات بدیل را نشانه جمود فکری یا تعصب دانست. گمینی در پاسخ به نقد رسول جعفریان، که علم اسلامی را آمیخته با خرافات و تعصبات معرفی می‌کند (جعفریان، ۱۳۹۳)، به درستی این واقعیت را برجسته می‌سازد که در علم، بعد از انقلاب علمی هم، رگه‌هایی از باورهای متافیزیکی وجود دارد: به ویژه که کپرنیک، کپلر، گالیله و نیوتن همه به طالع‌بینی و انواع خرافات اعتقاد داشتند. (گمینی، ۱۳۹۴) همچنین گمینی معتقد است که دانشمندان ناهنجاری جدی‌ای را در نظریه خود ندیده‌اند که به دلیل تعصب بخواهند آن را نادیده بگیرند:

نظریه‌های علمی در زمان خود معقول بوده‌اند و تنها زمانی می‌توان دانشمندان قدیم را متهم کرد که نشانه‌ای از تعصب یا پیش‌داوری در کار آنان بینیم؛ نه اینکه بهترین نظریه‌های علمی آن روزگار را عامل افول و عدم جنبش معرفی کنیم. (گمینی، ۱۳۹۴، ص ۲۲)

به بیانی دیگر، می‌توان گفت که گمینی در اینجا به موقعیت معرفتی دانشمندان علم در تمدن اسلامی اشاره دارد. ما نباید صرفاً به این دلیل که دانشمندان بر نظریاتی متمرکز شده‌اند - که امروزه می‌دانیم اشتباه‌اند - آن‌ها را متعصب بنامیم. ما امروزه با توجه به

۱. اگر این حرف گمینی را هم بپذیریم که وجود اسطرلاب زورقی نشانه باورداشتن به حرکت زمین و کیهان‌شناسی متفاوت نیست و این ابزار رصدی صرفاً به منظور سادگی ساخته شده است (گمینی، «بررسی دلایل مرکزیت و سکون زمین در آثار هیئت دوره اسلامی»، ص ۷۲)، ماجرا تغییر چندانی نمی‌کند. مطرح بودن ایده‌ای متفاوت از سکون زمین و ساخت ابزاری براساس این ایده - حال به هر دلیلی که باشد - نشانه‌ای از تأیید این مدعاست که الگوهای جدید و واگرا وجود داشته‌اند، اما چون در آن دوره فاقد هرگونه دلیل مناسب بودند، نادیده گرفته شده‌اند.

موقعیت و امکانات معرفتی مان - مانند دسترسی به تلسکوپ - می‌دانیم نظریات آن دوره اشتباه هستند، اما نکته این است که دانشمندان تمدن اسلامی، در موقعیت معرفتی متفاوتی قرار داشتند و به امکانات معرفتی متفاوتی دسترسی داشتند. آن‌ها با توجه به موقعیت و امکانات معرفتی‌شان با شواهد متعارض چندان جدی‌ای مواجه نشده بودند که نادیده‌گرفتن آن را نشانه تعصب می‌دانیم. فرض کنید صد سال آینده، به امکانات معرفتی جدیدی دسترسی پیدا کنیم و متوجه شویم که نظریات امروزی، مانند نظریه کوانتوم، اشتباه هستند. در این شرایط، ما نباید دانشمندان کنونی را متعصب بنامیم؛ چراکه در حال حاضر، آن‌ها به امکانات صد سال آینده دسترسی ندارند. موقعیت‌های معرفتی در شرایط تاریخی مختلف، ثابت نمی‌مانند و در ارزیابی متعصب بودن یا نبودن افراد، باید موقعیت‌های معرفتی را در نظر گرفت.

با تکیه بر ادبیات کوهنی می‌توان تقریر دیگری از این قسمت ارائه داد. اغوجاج‌ها و شواهد متعارض علیه نظریات حاکم در آن دوره به حدی نرسیده بودند که بتوان آن را دلیل قاطعی برای کنارزدن نظریات دانست. در واقع، شواهد متعارض تنها زمینه‌ساز کنارزدن نظریات حاکم هستند. شواهد متعارض باید در برابر تلاش‌های اعضای جامعه علمی مقاومت کنند تا وضعیت بحرانی شود. بحران زمانی برطرف می‌شود که اعضای جامعه علمی، علم‌ورزی‌هایشان را در چهارچوب نظریات و الگوهای جدیدتری دنبال کنند تا بتوانند ناهنجاری‌های نظریات قبلی را به شکل مناسبی تبیین و حل کنند.^۱ (Kuhn, 1996)

مشکل، نه تعصب در نادیده‌گرفتن ناهنجار یا شواهد متعارض است، بلکه نبود عزم و اراده برای پیگیری الگوهای جایگزین است، تا از رهگذر پیگیری الگوهای جایگزین، قدرت اقناعی نظریه جدیدتر افزایش یابد، و به این ترتیب، دلیل قاطع برای کنارزدن عقلانی نظریه حاکم فراهم شود. همان‌طور که اشاره کردیم، مانع اساسی در اینجا، حاکمیت روش‌شناسی مبتنی بر فلسفه ارسطویی و پیگیری نکردن نظریات جایگزین است. صرف وجود شواهد متعارض کافی نیست، باید این نظریات پیگیری شوند تا از رهگذر این پیگیری، دلیل مناسب و عقلانی برای کنارزدن نظریات، فراهم شوند.

۱. برای مرور کوتاه و استادانه نظریه کوهن، به فصل هفتم کتاب چستی علم به قلم آلن چالمرز (چالمرز، ۱۳۷۸) مراجعه کنید.

نکته این است صرف شک‌گرایی‌ای که فرهی آن را به درستی عنصر لازم برای ارائه فرضیات و نظریات جدید می‌داند، برای ایجاد تحول در علم کافی نیست؛ به‌علاوه لازم است که فرضیه یا نظریه با پیگیری مداوم جامعه علمی، دستاوردهای خود را در میدان تجربه نشان دهد و به نحوی الگوها و نظریات حاکم و غالب روزگارش را با چالش روبه‌رو سازد. با اینکه شکی اندک، در مورد سکون‌زمین به‌وجود آمد و حتی الگو و ابزار جایگزین فراهم شد، این بدیل و الگو نتوانست هیچ دستاورد تجربی چشمگیر و یا ناهنجاری جدی‌ای برای نظریه حاکم عرضه کند. تنها در صورت وجود ناهنجاری و شواهد متعارض با نظریه است که ما می‌توانیم دانشمندان آن دوره را متهم به تعصب کنیم؛ درحالی‌که در بیشتر موارد دانشمندان شاهد متعارضی در دست نداشتند. از طرفی دیگر، وجود یک جامعه علمی جدی و دغدغه‌مند، می‌توانست با ارائه الگوهای جایگزین و تمرکز بیشتر بر دغدغه‌های مشاهداتی، بروز این ناهنجاری‌ها را تسریع بخشد که متأسفانه چنین جامعه علمی‌ای موجود نبود. این نکته‌ای است که فرهی و جعفریان، توضیحی برای آن ارائه ندادند و در تکمیل دیدگاه فرهی، می‌تواند یاری‌گر باشد.

همان‌طور که در مقدمه اشاره شد، ما به هیچ‌وجه، ادعا نداریم که اگر در تمدن اسلامی جامعه علمی دغدغه‌مند وجود می‌داشت، انقلاب علمی لزوماً اتفاق می‌افتاد؛ هدف ما تنها بالا بردن درک و آگاهی خوانندگان، نسبت به معمای مورد بررسی و عوامل دخیل در این معماست. اما اگر قرار باشد موانع پیشرفت و انقلاب علمی مدنظر قرار گیرند آن‌گونه که در کارهای جعفریان و فرهی مدنظر قرار گرفته‌اند، نباید تنها روی برخی از موانع و عوامل تأکید کرد و عوامل دیگر را نادیده گرفت. وقوع انقلاب علمی، امری پیچیده است و عوامل متعددی می‌توانند در آن نقش‌آفرین باشند؛ و جامعه‌ی علمی دغدغه‌مند هم می‌تواند یکی دیگر از این موارد باشد که ما سعی کردیم اهمیت آن را با توجه به پیگیری الگوهای جایگزین و در اولویت قرار دادن دستاوردهای تجربی نظریه‌های علمی توضیح دهیم.

به‌رغم توضیحات بالا، عوامل مختلف دیگری را هم می‌توان مورد توجه قرار داد که پیچیدگی این موضوع را بیش‌از پیش می‌کند؛ اینکه تعداد اعضای جامعه علمی - درکنار دغدغه‌مند بودنشان و دارا بودن ذهنیت واگرا - زیاد باشند، در وقوع انقلاب علمی تأثیرگذار است. هرچه تعداد اعضای دغدغه‌مند بیشتر باشد، احتمال پیگیری و به نتیجه رسیدن

الگوهای واگرا بیشتر خواهد بود. مثال‌های این بخش گویای این واقعیت هستند که افرادی در جامعه علمی به بدیل‌ها دسترسی داشتند اما به دلایلی که توضیح دادیم، بدیل‌های دنبال و پی‌گرفته نشدند. با این حال، واضح است که اگر تعداد اعضای جامعه علمی بیشتر می‌بودند و تمرکز جغرافیایی^۱ و تاریخی بیشتری می‌داشتند، احتمال وقوع انقلاب علمی بیشتر می‌بود که این نکته هم‌راستای مدعیات یوسفی و یوسف الحسن است.

نتیجه

ما در این مقاله، به بررسی برخی از عواملی پرداختیم که گفته می‌شود مانع بروز انقلاب علمی در تمدن اسلامی هستند و بر اشاعره تمرکز کردیم و نشان دادیم که این ادعای ضدیت اشاعره با علم چندان درست نیست؛ توضیح دادیم که بعضی وجوه تفکر اشعری، به سبب اعمال قیود متافیزیکی کمتر، آزادی بیشتری را برای پژوهش‌گر فراهم سازد. به علاوه روشن ساختیم که اعمال قیود کمتر، موجب مهیا ساختن بسترهای مناسب‌تر برای ارائه الگوهای جانشین می‌شود. با بررسی مثال‌هایی از نورشناسی ابن‌هیثم توضیح دادیم که حمایت‌های اجتماعی و اقتصادی، شرط کافی برای توسعه علم‌ورزی نیست. در نهایت با تمرکز بر روش‌شناسی علم در تمدن اسلامی، به صورت انضمامی توضیح دادیم که چگونه حاکمیت فلسفه و پیش‌فرض‌های ارسطویی مانع توسعه علم‌ورزی علوم ریاضیاتی شد؛ و در مقابل اشعری‌گری می‌توانست به کنار زدن این‌این فلسفه و به‌خصوص برخی پیش‌فرض‌های ارسطویی دخیل در علم‌ورزی کمک کند. همچنین با ارائه توضیحاتی، سعی کردیم برخی مدعیات طرح‌شده در رابطه با این موضوع را تدقیق و تکمیل سازیم.

قدردانی: با تشکر از اساتید بزرگوارم، دکتر کامران امیرارجمند، دکتر سید هدایت سجادی و دکتر امیرمحمد گمینی بابت راهنمایی‌های آموزنده‌شان. هرچند نتوانسته‌ام تمامی نکات و راهنمایی اساتید را در مقاله اعمال کنم و مسئولیت هرگونه خطا و اشتباه احتمالی برعهده اینجانب است.

۱. با توجه به اینکه در دوره مورد بحث ما، امکانات ارتباطی بسیار کم بود، تمرکز جغرافیایی - مثلاً برای دسترسی به منابع علمی و اندیشه عالمان - حائز اهمیت فراوان بود.

منابع و مأخذ

۱. احمدیان، عبدالله (۱۳۸۶). سیر تحلیلی کلام اهل سنت، چاپ دوم، تهرانف نشر احسان.
۲. امیرارجمند، کامران (۱۴۰۲). «جایگزینی علوم جدید در ایران: نگاه دیگری به علمای امامیه و علوم جدید»، تاریخ علم، ۲۱(۱)، ۱۱۳-۱۵۹.
۳. بیکن، فرانسیس (۱۳۹۲). نو ارغنون، ترجمه محمود صناعی، تهران، نشر جامی.
۴. جعفریان، رسول (۱۳۹۳). مقالاتی درباره مفهوم علم در تمدن اسلامی، تهران، علم.
۵. خیراندیش، عبدالرسول (۱۳۷۶). «بحران تمدن اسلامی در عصر مغول»، نامه پژوهش، شماره ۴.
۶. چالمرز، آلن (۱۳۷۸). چیستی علم: درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی، چاپ اول، تهران، سمت.
۷. فرهی، عبدالله (۱۳۹۸). انقلاب علمی: حلقه گم‌شده تمدن مسلمانان در سیر تحول علم تجربی، چاپ اول، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۸. زیباکلام، صادق. (۱۳۷۴). ما چگونه ما شدیم، چاپ اول، تهران، نشر روزنه.
۹. سجادی، علی محمد و احمدی جعفری، منصوره (۱۳۹۱). «علل منازعات مذهبی و انحطاط خردگرایی در عهد سلطان محمود غزنوی»، مجله علمی تفسیر و تحلیل متون ادبیات فارسی (دهخدا)، شماره ۱۱.
۱۰. سجادی، سید هدایت (۱۳۸۷). «مکانیک گالیله‌ای و حرکت‌شناسی در فلسفه اسلامی»، آینه معرفت، ۸(۱).
۱۱. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۲۲). نه‌ایه‌الحکمه، تحقق عباس علی زارعی، چاپ شانزدهم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۲. صبره، عبدالحمید (۱۳۵۰)، ترجمه معین‌الغربایی، محمدباقر، «علوم تربیتی: آموزش و پرورش»، تعلیم و تربیت، شماره ۱۲۹.
۱۳. عنایت، حمید (۱۳۵۸)، حمید عنایت، سیری در اندیشه سیاسی عرب، چاپ اول، تهران، امیرکبیر.
۱۴. غزالی، ابوالحامد (۱۳۸۳)، تهافت‌الفلاسفه، ترجمه حسن فتیحی، چاپ اول، تهران، نشر ثارالله.
۱۵. کرباسی‌زاده، امیراحسان (۱۳۹۵)، کوهن، «تاریخ‌نگاری و انقلاب علمی»، تاریخ علم، ۱۴(۱)، ۷۹-۹۵.
۱۶. گمینی، امیرمحمد (۱۳۹۹). «بختی تاریخ‌نگاران درباره موانع یا عوامل ایجاد انقلاب علمی در

- تمدن اسلامی و غرب»، تاریخ علم، دوره ۱۸، شماره ۱ (پیاپی ۲۸).
۱۷. گمینی، امیرمحمد (۱۳۹۴). «علم، دین و خرافه در تمدن اسلامی: نقدی بر کتاب مقالاتی درباره مفهوم علم در تمدن اسلامی»، مجله نقد کتاب علوم محض و کاربردی، سال دوم، شماره ۵.
۱۸. گمینی، امیرمحمد. (۱۳۹۵). *دایره‌های مینایی*، چاپ اول، تهران، نشر حکمت سینا.
۱۹. گمینی، امیرمحمد (۱۳۹۱). «بررسی دلایل مرکزیت و سکون زمین در آثار هیئت دوره اسلامی»، تاریخ علم، دوره ۹، شماره ۲ (پیاپی ۱۱).
۲۰. گمینی، امیرمحمد. (۱۴۰۲). *ما چگونه ما نشدیم*، چاپ اول، تهران، نشر کرگدن.
۲۱. معصومی همدانی، حسین (۱۳۸۷). «برهان و علیت در طبیعیات و علوم ریاضی: ارسطو، ابن سینا، ابن رشد، ابن هیثم»، *نامه مفید*، ۶۵، ج ۴، ش ۱.
۲۲. معصومی همدانی، حسین (۱۳۹۷). *تاریخ و فلسفه علم: مقالاتی از راشد و درباره او*، چاپ اول، تهران، نشر هرمس.
۲۳. مت، برنارد (۱۳۸۴). «رنگین کمان آسمان: کمال‌الدین فارسی و دیتیش دو فرایبرگ»، *تاریخ علم، پاییز و زمستان*، شماره ۴.
۲۴. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۰). *احیای تفکر دینی*، تهران، انتشارات صدرا.
۲۵. مطهری، مرتضی (۱۳۸۸). *ده گفتار*، چاپ ۲۸، تهران، نشر صدرا.
۲۶. نصر، سید حسین (۱۳۹۳). *علم و تمدن در اسلام*، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
۲۷. یوسف الحسن، احمد (۱۳۹۱). «عوامل افول علوم اسلامی پس از دهه دهم هجری»، ترجمه محمدجواد ناطق، *میراث اسلام و ایران*، شماره ۱.

References

1. Ali, I. & Almulla, K (2023). "Philosophy versus theology in medieval Islamic thought", *HTS Theologiese Studies/Theological Studies* 79(5), a9305.
2. Amir Arjomand, K (2021). "Why We Did Not Modernize: On the Causes of the Decline of Science in Iran". *Iran Namag*, Volume 6: 33-79.
3. Chapra, M (2008). *The Islamic Vision of Development in the Light of Maqāsid Al-Sharī'ah*. 10.13140/RG.2.1.4188.5047.
4. Dagli, C (2008). *Philosophy of Science in Islam* (OEPSTI). https://www.academia.edu/10989051/Philosophy_of_Science_in_Islam_OEPSTI
5. Dallal, A, S (2010). *Islam, Science, and the Challenge of History*. Yale

- University Press.
6. Ebrahimnejad, H (2021). "A Critique of Walbridge's 'The Rise and Fall of Islamic Science,'" *Iran Namag*, Volume 6, Number 1 , 21-32.
 7. Griffel, F (2005). "Taqīd of the philosophers: Al-Ghazālī's initial accusation in his *Tahâfut*", in S. Günther (ed.), *Ideas, images, and methods of portrayal: Insights into classical Arabic literature and Islam*, pp. 273-296, Brill, Leiden.
 8. Joseph, N (1969). *The Grand Titration. Science and Society in East and West*, London.
 9. Nafisi, R. (2021). "On the Decline of Science in Islamic Societies," *Iran Namag*, Volume 6, Number 1, 97-107.
 10. Nasr, S, H (1993). "quoted in *The Bright Dark Ages*, Brill online Series," at <https://brill.com/view/title/24942/>.
 11. Nasr, S, H. (2006). "On the Question of Biological Origins." *Islam and Science*, 4:2: 181–197.
 12. Malik, S. A (2023). "The Use of Philosophy of Science in the Creationism-Evolution Debate: An Ash'arī Perspective," *Theology and Science*, 21(3), 421–437. <https://doi.org/10.1080/14746700.2023.2230430>
 13. Kuhn, T (1996). *The structure of scientific revolutions*, Chicago, The University of Chicago Press.
 14. Rosenthal, F (1970). *Knowledge Triumphant*, Leiden.
 15. Rooney, P (2017). "The Borderlands Between Epistemic and Non-Epistemic Values," *Current Controversies in Values and Science*, 31-45.
 16. Sayili, A. (1981). *The Observatory in Islam*, New York: Arno Press
 17. Shapin, S. (1998). *The Scientific Revolution (science.culture)*, Chicago, University of Chicago Press.
 18. Van Helden, A (2019), Galileo, in *Encyclopedia Britannica Online Academic Edition*
 19. Walbridge, J (2011). "The Rise and Fall of Islamic Science," in *God and Logic in Islam: The Caliphate of Reason* Cambridge: Cambridge University Press.
 20. Yousefi, N (2021). "The Puzzle of the 'Scientific Revolution' in Islamic Societies," *Iran Namag*, Volume 6, Number 1, 81.



Investigating the nature and reasonable coordinates of the philosophical second in transcendental wisdom

Hossein Abbasi¹  | Abolhasan Ghaffari² 

1. Professor at the highest level of Qom Theological Seminary.

E-mail: ha60.abbasi@gmail.com (Corresponding Author)

2. Associate Professor of the Research Institute for Islamic Culture and Thought (iiict).

E-mail: dr.ghafari.ah@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 20 January
2024

Received in revised form
15 June 2024

Accepted 16 June 2024

Published online 22
September 2024

Keywords:

*what is the second
philosophical reason,
second philosophical
reasonable coordinates,
transcendental wisdom,
Mulla Sadra, Gholamreza
Fayazi*

ABSTRACT

Reasons as a thinking tool in philosophy play a central role in the discussions of this science. In the meantime, especially secondary philosophical reasons are of double importance in the direction of philosophical research and analysis. This is especially important in transcendental wisdom, which analyzes facts from the perspective of objective reality and not from the lens of the mind. In this regard, due to the importance of this discussion, Mulla Sadra has a special view on the second philosophical reason and has presented a different explanation from the famous opinion of his era in the second philosophical reason. Due to Mulla Sadra's distance from the point of view of being famous and liberating, some of his expressions in using the term "reasonable second", the late philosophers have been confused in understanding and presenting this debate, and some have even raised contradictory opinions. Therefore, in this article, while examining some of these opinions, we have investigated the nature and coordinates of the reasonable second philosophy in Mulla Sadra's point of view. One of the results of this discussion is to find the correct understanding of transcendental wisdom and especially the issues that are based on Mulla Sadra's basis in the reasonable second philosophical discussion on transcendental wisdom.

Cite this article: Abbasi, H & Ghaffari, A (2024). Investigating the nature and reasonable coordinates of the philosophical second in transcendental wisdom, *History of Islamic Philosophy*, 3 (3), 101-126.

<https://doi.org/10.22034/hpi.2024.447115.1067>



© The Author(s). **Publisher:** Ale-Taha Institute of Higher Education Institute.

DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2024.447115.1067>

Extended Abstract

Introduction

Undoubtedly, general concepts and reasonableness are the shaping concepts of philosophical literature. In contemporary times, according to Mulla Sadra's opinion in the second philosophical reason, various opinions have been raised around this issue, which are sometimes very different from each other and confuse philosophy scholars. Therefore, it is necessary to first: examine the prominent later opinions expressed in the second book; Secondly: What are the general philosophical concepts in transcendental wisdom, and thirdly: An explanation of the coordinates of these concepts in transcendental wisdom should be provided. This article aims to investigate the nature and reasonable coordinates of the philosophical second in transcendental wisdom, to achieve a more accurate conceptual literature in philosophical investigations and especially the understanding of transcendental wisdom, so that philosophers can achieve a correct understanding of the topics of transcendental wisdom.

Methods

In this article, research on the topic of this article has been done using the library study method.

Findings

In the beginning, secondary concepts are referred to general concepts that are related to mental objects; Therefore, they referred to all non-primary concepts with the second reasonable term. By criticizing this matter, in the famous opinion, general concepts whose presentation is mental and their attribution are external, were called second-philosophical reasonableness.

There is also another theory in the second philosophical sense, in this view, the meanings that can have external objects, the first sense and the meanings that cannot have external objects and only mental things are attributed to it, the second logical sense and the meanings that do not have external objects. And mental affairs are not attributed to it either, they are considered secondary to philosophical reason. Reasonable in this interpretation refers to the position of proof and it is an ontological discussion, not the position of proof and an epistemological discussion.

According to Mukhtar's statement, second philosophical reasonableness can be divided into two categories: existential second philosophical reasonableness and substantive second philosophical reasonableness. A group of existential philosophical concepts whose object is objective existence outside; Therefore, the attribution of these concepts is also foreign. The other category is the philosophical concepts of substance, whose object is the nature of the mind. Therefore, the philosophical concepts are subjective, their presentation is subjective and their attribution is external.

The first characteristic of existential philosophical concepts is the objectivity of existence. Existential philosophical concepts have a definite objective existence that exists contingently on existence. The second characteristic of existential philosophical concepts is that existence is not an example for existential philosophical concepts.

The first characteristic of the philosophical concepts of substance is the realization of these concepts with the dignity of existence restriction and in the way of al-Mahiyah. Therefore, they only have an abstract origin outside. The second characteristic of substantive philosophical concepts is the story of these concepts from their objects.

Conclusion

The general concepts can be divided into three categories: The first category is the first concepts that arise from the presence of external essences before the mind. The second category of secondary logical reasonings, whose object is the nature existing in the mind and does not have an abstract origin outside. Therefore, their presentation and attribution is subjective. The third category is secondary philosophical reasons, which according to Mukhtar are divided into two categories; One group of existential philosophical concepts whose presentation and attribution are external and another group of essential philosophical concepts whose presentation is subjective and their attribution is external.



بررسی چیستی و مختصات معقول ثانی فلسفی در حکمت متعالیه

حسین عباسی^۱ | ابوالحسن غفاری^۲

ha60.abbasi@gmail.com
dr.ghafari.ah@gmail.com

۱. استاد سطح عالی حوزه علمیه قم (نویسنده مسئول).
۲. دانشیار گروه معرفت‌شناسی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

چکیده

معقولات به‌عنوان ابزار تفکر در فلسفه، نقش محوری در مباحث این علم برعهده دارند. در این میان، به‌ویژه معقولات ثانی فلسفی در جهت تحقیقات و تحلیلی‌های فلسفی از اهمیت مضاعفی برخوردارند. این امر به‌خصوص در حکمت متعالیه که حقایق را از منظر واقعیت عینی و نه از دریچه ذهن مورد تحلیل قرار می‌دهد بسیار مورد توجه است. در این جهت، ملاصدرا به‌جهت اهمیت این بحث، نگاه ویژه‌ای به معقول ثانی فلسفی دارد و تبیینی متفاوت از نظر مشهور عصر خود در معقول ثانی فلسفی ارائه داده است. به‌جهت فاصله گرفتن ملاصدرا از نظر مشهور و رهزن بودن برخی عبارات ایشان در استفاده از اصطلاح معقول ثانی، فلسفه‌ورزان متأخر، در فهم و ارائه این بحث دچار تشتت شده‌اند و برخی حتی نظرهای متناقضی مطرح کرده‌اند. از این‌رو در این مقاله در ضمن بررسی برخی از این نظرها، به بررسی چیستی و مختصات معقول ثانی فلسفی در دیدگاه ملاصدرا پرداخته‌ایم. از نتایج این بحث، یافتن فهم صحیح از حکمت متعالیه و به‌خصوص مسائلی است که مبتنی بر مبنای ملاصدرا در بحث معقول ثانی فلسفی در حکمت متعالیه ارائه شده است.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۱۲/۱۹

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۳/۰۳/۲۶

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۰۳/۲۷

تاریخ انتشار:

۱۴۰۳/۰۷/۰۱

واژگان کلیدی:

چیستی معقول ثانی

فلسفی، مختصات معقول

ثانی فلسفی، حکمت

متعالیه، ملاصدرا، غلامرضا

فیاضی.

استناد: عباسی، حسین؛ غفاری، ابوالحسن (۱۴۰۳). بررسی چیستی و مختصات معقول ثانی فلسفی در حکمت متعالیه، تاریخ فلسفه اسلامی، ۳ (۳)، ۱۰۱-۱۲۶.
<https://doi.org/10.22034/hpi.2024.447115.1067>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2024.447115.1067>

© نویسندگان.



مقدمه

بی‌تردید مفاهیم کلی و معقولات به‌عنوان مفاهیمی که شکل‌دهنده ادبیات فلسفی هستند، نقشی مهم و جایگاهی اساسی در فلسفه دارند و بنای فلسفی بر اساس مفاهیم کلی و معقول شکل می‌گیرد. در این میان در فلسفه اسلامی و به‌خصوص حکمت متعالیه، به جهت آنکه حقایق خارجی از جهت ویژگی عینی بودنشان، تحلیل می‌شوند و به این حقایق، صرفاً از دریچه ذهن نگریسته نمی‌شود، جایگاه مفاهیم کلی و معقول، بسی رفیع‌تر می‌شود. با توجه به این جایگاه است که در سیر مباحث فلسفه اسلامی، مفاهیم کلی و معقول مورد کنکاش فلسفی و نقدهای مختلفی واقع شده است. امروزه نیز اهل فلسفه با توجه به مبانی مختلفی که در فلسفه اسلامی دارند، درصدد هستند مبنای خود را در بحث مفاهیم کلی و معقول، تصحیح و توجیه‌کننده مباحث خود قرار دهند. در زمان معاصر، به تبع نظر ملاصدرا در معقول ثانی فلسفی، نظرهای مختلفی حول این بحث، مطرح شده است که در بعضی مواقع، بسیار با هم متفاوت‌اند و دانش‌پژوه فلسفه را دچار سردرگمی می‌کنند؛ بنابراین با توجه به اهمیت بحث معقولات و مفاهیم کلی در فلسفه از طرفی و برداشت‌های مختلفی که از این بحث در حکمت متعالیه ارائه می‌شود، لازم است اولاً به جهت روشن شدن محل نزاع، نظرهای برجسته متأخری که در معقول ثانی، متأثر از حکمت متعالیه ابراز شده است، بررسی شوند؛ ثانیاً: چستی معقولات و مفاهیم کلی فلسفی در حکمت متعالیه، مورد بررسی قرار گیرد و ثالثاً تبیینی از مختصات این مفاهیم در حکمت متعالیه ارائه شود که پاسخگوی تحلیل‌های فلسفی در حکمت متعالیه باشد.

از همین‌رو پژوهش حاضر درصدد پاسخ به این سؤال است که در ضمن بررسی چستی و مختصات معقول ثانی فلسفی در حکمت متعالیه چگونه می‌توان به ادبیات مفهومی دقیق‌تر در بررسی‌های فلسفی و به‌خصوص فهم حکمت متعالیه دست یافت.

ضرورت این تحقیق در آن است که اگر این بحث مورد دقت فلسفی قرار نگیرد و نظامی مفهومی که پاسخ‌دهنده نیازهای فلسفی در حکمت متعالیه باشد ارائه نشود، همه مباحث فلسفی در حکمت متعالیه و فلسفه اسلامی دچار اشکال خواهند شد و فلسفه‌ورزان در حکمت متعالیه و فلسفه اسلامی به مفاهمه درستی نسبت به مباحث فلسفی دست نخواهند یافت.

الف) چیستی معقول ثانی فلسفی در حکمت متعالیه

معقولات ثانی تا دوره مرحوم قوشچی و به تبع شیخ اشراق به مفاهیمی کلی اطلاق می‌شده است که بر معروض ذهنی عارض می‌شوند و معروض ذهنی در ذهن، متصف به این مفاهیم می‌شود. از این رو به تمام مفاهیم غیراولی با اصطلاح معقول ثانی اشاره می‌کردند. بنابراین تا آن دوره فقط دو دسته از معقولات مورد پذیرش قرار گرفته بود؛ یکی معقولات اولی و دیگری معقول ثانی غیراولی؛ یعنی تمام مفاهیم اعتباری عقلی که آن‌ها را معقول ثانی «منطقی» می‌نامیدند. خصوصیت این مفاهیم در آن بود که عروض و اتصافشان هر دو ذهنی بود؛ یعنی معروض این مفاهیم انتزاعی را ماهیت مدرک که نزد ذهن حاضر است می‌دانستند و اتصاف موضوعات به این مفاهیم را نیز ذهنی می‌دانستند؛ چون منشاء انتزاع این مفاهیم ماهیتی بود که در ذهن است.

معقول ثانی با این اصطلاح مورد نقد و اشکال فیلسوفان اسلامی قرار گرفت. دلیل ایشان در نقد اصطلاح معقول ثانی «منطقی» آن بود که دسته‌ای از مفاهیم هستند که هر چند عروضشان ذهنی است، اما موجودات خارجی حقیقتاً متصف به این مفاهیم می‌شوند؛ بنابراین دسته‌ای از مفاهیم کلی، اتصافشان خارجی است. از این رو این دسته از مفاهیم کلی دارای معنایی متفاوت از اصطلاح رایج معقول ثانی هستند. با توجه به این اشکال، مفاهیمی کلی که عروضشان ذهنی و اتصافشان خارجی است، از زمان مرحوم قوشچی تا میرداماد، معقول ثانی فلسفی نامیده شد. (اسماعیلی، ۱۳۸۸، ص ۵۴-۱۷؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۲۷۳-۲۴۰)

۱. نظر مشهور در معقول ثانی فلسفی

متأثر از نظر ملاصدرا در حکمت متعالیه، ناظر به مبنای معقول ثانی، مشهور در زمان حاضر، قائلند مفاهیم کلی نزد ذهن به دو دسته معقول اولی و ثانی تقسیم می‌شوند و در ادامه معقول ثانی را به دو دسته معقول ثانی فلسفی و معقول ثانی منطقی تقسیم می‌کنند.

۱-۱. معقول اولی

معقول اولی، مفاهیمی کلی هستند که مستقیم از خارج اخذ می‌شوند؛ یعنی ذهن به کمک قوای ادراکی، حقایق خارجی را ادراک می‌کند و مفهومی کلی از آن‌ها به دست می‌آورد؛ مفاهیمی کلی مانند: انسان، حیوان، درخت و دیگر ماهیات و مفاهیم کلی از این

دسته هستند. خصوصیت این مفاهیم آن است که بر حقایق خارجی عارض می‌شوند؛ از این رو عروضشان خارجی است. از طرف دیگر حقایق خارجی در خارج به این مفاهیم کلی متصف می‌شوند؛ از این رو اتصاف حقایق خارجی به این مفاهیم کلی نیز در خارج است. مثلاً وقتی می‌گوییم زید انسان است؛ انسانیت، حقیقتی خارجی در ضمن فرد انسان؛ یعنی زید است و زید که در خارج است، معروض این مفهوم کلی قرار گرفته است؛ از این رو عروض انسانیت بر زید، خارجی است؛ یعنی در ظرف خارج است. از طرف دیگر در خارج، زید حقیقتاً به وصف انسانیت به‌عنوان مفهومی کلی و معقول متصف می‌شود؛ از این رو اتصاف زید به انسانیت نیز خارجی است.

۲-۱. معقول ثانی

در مقابل این دسته از مفاهیم، مفاهیمی کلی و معقول هستند که از طریق معقولات اولی برای مدرک حاصل می‌شوند؛ یعنی مدرک به جهت تأمل در معقولات اولی که نزد او وجود دارد به مفاهیمی کلی دست می‌یابد که به تبع ادراک معقولات اولی برای او حاصل می‌شوند؛ بنابراین معقولات ثانی، مفاهیمی هستند که به‌طور مستقیم از خارج دریافت نمی‌شوند. ثانوی بودن این مفاهیم به جهت همین معنی است.

معقول ثانی منطقی: معقولات ثانی در دوران معاصر به دو دسته معقولات ثانی منطقی و معقولات ثانی فلسفی تقسیم می‌شوند. معقولات ثانی منطقی به مفاهیمی کلی گفته می‌شود که عروض و اتصافشان ذهنی است؛ یعنی این مفاهیم بر معروض ذهنی که ماهیت مدرک است عارض می‌شوند و ماهیت ذهنی متصف به این مفاهیم کلی می‌گردد؛ از این رو اتصاف این مفاهیم نیز ذهنی است. مفاهیمی مانند جنس، فصل، کلیت و دیگر مفاهیمی که در علم منطقی کاربرد دارد از این دسته مفاهیم هستند.

معقول ثانی فلسفی: معقولات ثانی فلسفی به مفاهیم کلی‌ای گفته می‌شود که عروضشان ذهنی و اتصافشان خارجی است؛ یعنی این مفاهیم بر معروضشان که ماهیت مدرک ذهنی است عارض می‌شوند؛ اما طرف اتصاف این مفاهیم، حقایق خارجی است. به عبارت دیگر این مفاهیم در خارج منشاء اتصاف دارند؛ هرچند خود در خارج حقیقتاً موجود نیستند. مفاهیمی مانند وحدت، علیت، معلولیت و دیگر مفاهیم کلی که ذیل معقولات اولی و ثانی منطقی قرار ندارند از این دسته مفاهیم هستند. (مطهری، ۱۳۸۴، ص ۲۸۸-۲۶۶)

۲. نقد نظر مشهور

اولاً توجه به این نکته لازم است که معقولات اولی، مفاهیم فلسفی نیستند. ثانیاً معقول اولی، ناظر به مقام اثبات است؛ هر چند می‌توان نسبت هر یک از معقولات «اولی یا ثانی» با مقام ثبوت را با تحلیل فلسفی تبیین کرد. بدین جهت، معقول اولی بودن یک حقیقت، ناظر به نحوه موجودیت آن در خارج نیست؛ بنابراین باید نحوه موجودیت حقایق در خارج با دلیل مستقل تثبیت شود.

ثالثاً ماهیت مشترک لفظی است. معنای مورد نظر از ماهیت در مباحث فلسفی «ما يقال فی جواب ما هو» است. اما ماهیت معنای دیگری نیز دارد. ماهیتی که گفته می‌شود در معقول اولی ادراک می‌شود، ماهیت به معنی «ما به الشیء هو هو» است؛ یعنی ماهیت بالمعنی الأعم، نه ماهیت به معنی «ما يقال فی جواب ما هو»؛ یعنی ماهیت بالمعنی الأخص.^۱ به همین جهت در ضمن ادراک مفاهیم ماهوی «ما يقال فی جواب ما هو»، مفهوم وجود و مفاهیم فلسفی وجودی نیز نزد مدرک یافت می‌شوند.

ماهیت مشترک لفظی است... «ما به الشیء هو هو»؛ یعنی آنچه شیئیت شیء و حقیقت شیء به آن است. ماهیت به این معنی، ماهیت بالمعنی الأعم است و شامل ماهیت به معنی نخست «ما يقال فی جواب ما هو» نیز می‌شود؛ به علاوه در مقابل وجود هم نیست؛ زیرا «شیء» در این تعریف هم وجود و صفات وجود را دربرمی‌گیرد، هم ماهیات بالمعنی الأخص و صفات آن‌ها را و هم حتی عدم و صفات آن را. (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۱۱)

در حکمت متعالیه ماهیت بالمعنی الأخص و وجود به معنی مصدری «بودن» نزد عقل شناخته شده‌تر هستند؛ بنابراین می‌توان آن‌ها را معقول اولی دانست که از آن به ماهیت بالمعنی الأعم تعبیر می‌کنیم:

سزاوارترین اشیاء برای بی‌نیازی از تعریف، وجود است؛ اما وجود عام بدیهی «وجود به معنی مصدری؛ یعنی بودن» به جهت آن است که اظهر اشیاء و اعم اشیاء در تصور است و شناخته شده‌تر برای عقل است؛ اما هویات وجودی «وجود به معنی اسم مصدری؛

۱. این نظر مخالف نظر مشهور است؛ اما این مقاله در مقام تبیین حقیقت معقول اولی در فلسفه نیست. تبیین حقیقت معقول اولی و نسبت آن با معقول ثانی نیازمند ارائه مقاله‌ای مستقل است.

یعنی هستی»؛ پس به خاطر آن است که صورت مساوی برای آن نزد عقل نیست؛ زیرا نفس صورت عینیه است... پس ممکن نیست شناخت آن مگر با مشاهده حضوری؛ اما محسوسات دارای ماهیات کلیه نوعیه هستند که مشتمل بر معانی مشترک و مختص است... که به وجهی شناخته شده تر نزد عقل است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۲، ص ۳۹۵ و ۳۹۴)^۱

توجه به این نکته لازم است که معقول اولی دانستن ماهیت بالمعنی الاعم، مخالف نظر مشهور است؛ از این رو بنابر نظر مختار، معقول اولی از نظر مصداق و ویژگی‌ها متفاوت با نظرات دیگر است؛ بنابراین معقول اولی بنا بر نظر مختار غیر از منحصر بودن معقول اولی به ماهیت بالمعنی الاخص بنا بر نظر مشهور و غیر از وجود به معنی اسم مصدری «هستی» بنا بر نظری دیگر است که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

رابعاً خارجی بودن عروض و اتصاف در معقول اولی ناظر به این معنی است که آنچه در ابتدا تعقل می‌شود برگرفته از خارج است و موطن خارج، مصحح یافته شدن معقول اولی برای تعقل کننده است. بدین جهت خارجی بودن عروض و اتصاف در معقول اولی با مسامحه همراه است؛ زیرا جهت ماهوی «ماهیت بالمعنی الاخص یا ما يقال فی جواب ما هو» و جهت وجودی «وجود اسم مصدری؛ یعنی هستی» در ماهیت بالمعنی الاعم به ابهام موجودند. این ابهام از آن رو است که ماهیت بالمعنی الاعم غیر از ماهیت بالمعنی الاخص است و وجود را به معنی مصدری «بودن» در خود دارد.

در معقول ثانی با تأمل و دقت فلسفی که نسبت به ماهیت بالمعنی الاعم صورت می‌گیرد و هر یک از ماهیت بالمعنی الاخص «ما يقال فی جواب ما هو» و وجود «وجود به معنی اسم مصدری؛ یعنی هستی» که مورد نظر در اصالت وجود است» به صورت متمایز تعقل می‌شود؛ عروض و اتصاف دارای ابهام نیست.

خامساً با توجه به تفاوتی که نحوه عروض و اتصاف در معقول اولی و ثانی دارد، بنا بر

۱. الوجود أحقّ الأشياء بأن يكون مستغنيا عن التعريف. أمّا العامّ البديهي، فلكونه أظهر الأشياء و أعمّها في التصوّر و أعرفها عند العقل؛ و أمّا الهويّات الوجوديّة، فلأنّها لا صورة مساوية لها عند العقل، لأنّها نفس الصور العينيّة... فلا يمكن معرفتها إلاّ بصريح المشاهدة الحضوريّة و أمّا المحسوسات فلها ماهيات كليّة نوعيّة مشتملة على معان مشتركة و مختصة... هي أعرف بوجه عند العقل.

نظر ملاصدرا در حکمت متعالیه، در معقول ثانی فلسفی وجودی، وجود «به معنی اسم مصدر؛ یعنی هستی» و مفاهیم وجودی، به جهت اصالت وجود، معروض این مفاهیم نیز در خارج موجود هستند؛ یعنی معقول ثانی فلسفی وجودی دارای عروض و اتصاف خارجی است. اما در معقول ثانی فلسفی ماهوی، ماهیت و صفات ماهوی به جهت اعتباری بودن ماهیت، فقط اتصاف خارجی بوده و عروض، ذهنی است. توضیح این مطلب در تبیین معقول ثانی فلسفی در حکمت متعالیه بنابر بیان مختار، خواهد آمد.

ب) نظری دیگر در معقول ثانی فلسفی

متأثر از نظر ملاصدرا در تبیین معقول ثانی فلسفی در حکمت متعالیه در زمان حاضر، نظر دیگری را نیز می‌توان مورد توجه قرار داد که در مواردی ناسازگار با نظر مشهور است. در این بیان، هر معنایی که بتواند مابازا خارجی داشته باشد، معقول اول و هر معنایی که نمی‌تواند مابازا خارجی داشته باشد و فقط امور ذهنی به آن متصف می‌شود، معقول ثانی منطقی و هر معنایی که مابازا خارجی ندارد و امور ذهنی نیز به آن متصف نمی‌شود، معقول ثانی فلسفی است. بنابراین مفاهیمی مانند انسان و آب، معقول اول و مفاهیمی مانند حد و قیاس، معقول ثانی منطقی و مفاهیمی مانند انسانیت، معقول ثانی فلسفی هستند. (فیاضی، ۱۳۹۶، ص ۳۴۶)

مقسم مفاهیم کلی در این تفسیر، معنا است. «معنا آن حقیقتی است که محکمی مفهوم است و می‌تواند در خارج موجود باشد؛ برخلاف مفهوم که موطن تحقق آن در صقع نفس است.» (همان، ص ۳۵۴) مراد از معنا در این تفسیر معانی ممکن است؛ یعنی معنایی که قابلیت مابازا خارجی دارند؛ از این رو معانی ممتنع مانند اجتماع نقیضین و مثلث دو ضلعی مورد نظر نیستند؛ معنایی مانند سیمرغ و غول که ممتنع نیستند، داخل در معانی ممکن هستند. (همان، ص ۳۵۴)

مراد از مابازا خارجی در این تقسیم، فرد خارجی است؛ یعنی معنای مشخص یا همان مصداق جزئی که قسمی از مصداق^۱ است و معانی متعدد می‌توانند در آن موجود باشند.

۱. مصداق امری است که معانی بر آن صدق می‌کنند و بر آن حمل می‌شوند، که می‌تواند کلی یا جزئی باشد.

(همان، ص ۳۵۵ و ۳۵۴)

معقول در این تفسیر ناظر به مقام ثبوت است و بحثی هستی‌شناسانه است، نه مقام اثبات و بحثی معرفت‌شناسانه. از این رو معقول اول هر معنایی است که شأنیت مابازا خارجی داشتن را دارد و معقول ثانی هر معنایی است که نمی‌تواند مابازا خارجی داشته باشد. در هر یک از این دو مورد، فرقی نمی‌کند معنای معقول، اولی در ادراک باشد یا ثانی در ادراک. (همان، ص ۳۶۴ و ۳۶۳)

بنابراین معقول اول، صفاتی مانند علم، قدرت، حیات و معانی عدمی مانند عدم انسان، عدم سفیدی^۱ را شامل می‌شود. «معقول اول، هر سنخ معنایی است که شأنیت مابازا خارجی (فرد خارجی) داشته باشد؛ خواه معنای کلی باشد (مانند معنای انسان) یا جزئی (مانند معنای زید)، وجودی باشد (مانند معنای آسمان) یا عرضی (مانند معنای اضافه)، مدرکی باشد یا نباشد.» (همان، ص ۳۶۴) همچنین وجود، بنابر اصالت وجود، معقول اول است؛ (همان، ص ۳۷۶) بنابراین صفات حقیقی وجود مانند وحدت، فعلیت و خارجیت نیز معقول اول هستند. (همان، ص ۳۸۷)

بنابر اصالت وجود، ملاصدرا وجود را معقول اول می‌داند و با بیان‌های گوناگونی بر این مطلب تأکید کرده است؛ با این حال در مواردی، وجود را معقول ثانی دانسته است نه معقول اول. توجیه این مطلب آن است که وجود به معنای مصدری^۲ معقول ثانی فلسفی است و وجود به معنی اسم مصدری معقول اول است. (همان، ص ۳۷۹ و ۳۷۸)

همان‌گونه که گذشت، معیار در معقول ثانی فلسفی آن است که قابلیت مابازا خارجی ندارد و صفت امور ذهنی قرار نمی‌گیرد؛ از این رو می‌تواند صفت امور خارجی قرار گیرد.

(فیاضی، ۱۳۹۶، ص ۳۵۵)

۱. عدم نیز دارای تحقق و وجود به معنای اعم است. همان‌طور که وجود آسمان، وجود زید و وجود سفیدی در خارج حقیقتاً موجودند، عدم آن‌ها در موطنی که وجود ندارند، حقیقتاً متحقق است. (همان، ص ۳۵۸)

۲. معنای مصدری وجود دارای نسبت است، نسبتی با یک موضوع که قهراً آن موضوع، ماهیتی از ماهیات خواهد بود. اگر قرار باشد وجود به این معنا مابازا خارجی داشته باشد، لازم می‌آید نسبت و طرف نسبتش که همان ماهیت است نیز خارجی باشد. به عبارت دیگر، لازم می‌آید سه چیز در خارج داشته باشیم: هستی، ماهیتی که دارای این هستی است و نسبتی که بین آن دو محقق می‌شود. (همان، ص ۳۸۰)

(همان، ص ۳۶۶) بر این اساس، جزئیت به معنای اسم مصدری (تشخص) معقول اول و جزئیت به معنای مصدری (جزئی بودن) معقول ثانی فلسفی است. کلی، یعنی معنای قابل صدق بر کثیرین نیز چون نمی تواند مابازا خارجی داشته باشد و صفت مفاهیم ذهنی نیز نیست، معقول ثانی فلسفی است. (همان، ص ۳۹۰)

همچنین مفاهیمی مانند نوع، جنس و فصل نیز برخلاف مشهور که آن‌ها را از معقولات ثانی منطقی می‌شمارند، از معقولات ثانی فلسفی شمرده می‌شوند. این امر از آن‌رو است که «نوع» محمولی است که بر افراد کثیر خارجی که متفق الحقیقه هستند حمل می‌شود مانند انسان که بر علی، حسن و حسین، حمل می‌شود و گفته می‌شود: علی، حسن و حسین، انسان هستند و انسان، نوع است. از این‌رو انسان، صفتی است که به عین وجود موصوف و در ظرف تحقق موصوف، موجود است. از طرفی ظرف تحقق انسان، یعنی نوع، خارج نیست؛ زیرا امور خارجی متشخص و جزئی هستند؛ بنابراین موصوف نوع، انسان اعتباری است؛ یعنی انسان من حیث هو و خالی از وجود و عدم که در عالم اعتبار (اعتبار نفس الامری) موجود است. جنس و فصل نیز به همین صورت از معقولات ثانی فلسفی شمرده می‌شوند.

مفاهیمی مانند وجوب، امکان، امتناع، نسبت و اضافه نیز در قرار گرفتن ذیل هر یک از سه دسته از مفاهیم کلی، تابع موطن تحقق موصوف خود هستند.

۱. نقد

اولاً بحث معقول بودن و اولی و ثانوی بودن آن، بحثی ناظر به مقام اثبات است؛ هرچند در ادامه تحلیل فلسفی می‌توان خصوصیات مفاهیم کلی در خارج را از جهت ثبوتی نیز مورد بررسی قرار دارد.

آنچه این تبیین «ناظر بودن مفاهیم کلی به مقام اثبات» را تأیید می‌کند، اولاً گفتار فیلسوفان است که می‌گویند: مفاهیم فلسفی به حس در نمی‌آیند و حواس عرض‌یابند و معنای این کلام هم این است که مفاهیم فلسفی تنها به تبع ماهیات و فرع بر آن ادراک می‌شوند؛ ثانیاً ملاصدرا می‌گوید: ذهن ما تعین‌یاب و ماهیت‌یاب است و طبعاً وقتی ماهیت‌یاب است؛ در آغاز، ماهیت را اصل قرار می‌دهد و مابقی را فرع (بزدان‌پناه، ۳۸۹،

ص ۲۸۳؛ (مطهری، ۱۳۸۴، ص ۲۷۷) و (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۱۹۹ و ۱۹۸).
 ثانیاً مراد از مابازا خارجی، فرد و مصداق خارجی است؛ یعنی حقایقی که معروض آنها در خارج، موجود است. از این رو معانی ممکنه که شأنیت مابازا خارجی دارند و بر ساخته ذهن هستند مانند معنای سیمرغ و غول، از محل بحث بیرون هستند.
 ثالثاً وجود و مفاهیم فلسفی که به عین وجود، موجودند، چنان که تبیین آن خواهد آمد، در نظر ملاصدرا از معقولات ثانی فلسفی هستند که معروض آنها برخلاف نظر مشهور در زمان حاضر، در خارج وجود دارد. بنابراین در مواردی که ملاصدرا، وجود را دارای معروض در خارج می‌داند، نباید آن را حمل بر معقول اول بودن وجود کرد و در مواردی که معقول ثانی بودن وجود را نفی می‌کند، ناظر به نفی معقول ثانی منطقی بودن وجود، بنابر نظر شیخ اشراق است یا نفی معقول ثانی بودن وجود، بنابر نظر مشهور که وجود را دارای معروض در خارج نمی‌داند و فقط منشاء انتزاع برای آن در خارج قائلند؛ بنابراین مفاهیم کلی مانند جنس، فصل و نوع، طبق بیان مشهور از معقولات ثانی منطقی هستند.

ج) بیان مختار در معقول ثانی فلسفی

ملاصدرا در حکمت متعالیه ابتدا، معقولات ثانی را طبق اصطلاح رایج در عصر خود، تقسیم‌بندی می‌کند. ایشان دسته‌ای از مفاهیم کلی را معقولات ثانی فلسفی می‌داند. خصوصیت این مفاهیم آن است که عروضشان بر معروض ذهنی است و اتصافشان خارجی است؛ یعنی در خارج منشاء انتزاع دارند.

غالباً معقول ثانی بر محمولات عقلی و مبادی انتزاعی ذهنی آنها اطلاق می‌شود و از این قبیل است طبایع مصدری و لوازم ماهیات و نسب و اضافات... پس وجود به معنی مصدری «نه حقیقت و ذات وجود» و شئییت و امکان و وجوب و همچنین محمولات مشتقه از آنها از معقولات ثانی هستند... که در فلسفه استعمال می‌شوند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ص ۳۳۳)^۱

۱. إن كثيرا ما يطلق المعقول الثاني على المحمولات العقلية و مبادئها الانتزاعية الذهنية و من هذا القبيل الطبائع المصدرية و لوازم الماهيات و النسب و الإضافات... فالوجود بالمعنى المصدرى لا ما هو حقيقته و ذاته و كذا الشئیة و الإمكان و الوجوب و كذا المحمولات المشتقة منها من المعقولات الثانية... المستعمل فى حكمه ما بعد الطبيعة.

ملاصدرا دسته دیگر از معقولات ثانی مانند: کلی، جزئی، جنس، فصل و مانند آن‌ها را مفاهیمی کلی می‌داند که خصوصیت آن‌ها این است که عروض و اتصافشان ذهنی است؛ یعنی در ظرف ذهن، عارض ماهیت در ذهن می‌شوند و ماهیت ذهنی متصف به این صفات می‌شود.

کلی و همچنین جزئی یا نوع یا جنس یا آنچه مانند آن‌ها است، عروضشان در ذهن است و در موضوع «معروض»، وجود ذهنی معتبر است و قضیه‌ای که در آن بر شیئی حکم می‌شود به این‌که مثلاً کلی یا جزئی یا نوع یا ذاتی یا عرضی است، ذهنی است که مفاد حکم و مطابق در آن ثبوت شیئی برای شیئی و اتصاف به آن فقط در ذهن است و آن «حکم در قضیه»، فرع ثبوت محکوم علیه و مثبت‌له در آن ظرف است. (همان، ص ۱۸۹)^۱

ملاصدرا این دسته از معقولات ثانی را مفاهیم کلی مورد استفاده در علم منطوق؛ یعنی معقولات ثانی منطقی می‌داند «قد يطلق «المعقول الثانی» علی المعانی المنطقیة و المفهومات المیزانیة التي هي في الدرجة الثانية و ما بعدها من المعقولیة... هذه هي موضوعات حکمة المیزان». (همان، ص ۳۳۳)

ملاصدرا در خلال حکمت متعالیه به جهت اصالت وجود و تبیینی که از نحوه تحقق حقایق و وجودات در خارج دارد، معقولات ثانی فلسفی طبق اصطلاح رایج در آن عصر را دارای خصوصیتی می‌داند که آن‌ها تأمین‌کننده مقصود ایشان از مفاهیم فلسفی نیستند. ملاصدرا قائل است مفاهیم فلسفی با اصطلاح رایج در آن زمان، به جهت آنکه عروضشان ذهنی بوده و حکایت آن‌ها از معانی ذهنی است، محکی‌های آن‌ها در خارج وجود ندارند و فقط منشاء انتزاع در خارج دارند. این مطلب مورد قبول ملاصدرا نیست.

معنی انتزاعی ذهنی «وجود» حقیقت وجود نیست؛ بلکه معنایی ذهنی است که از معقولات ثانی «معقول ثانی فلسفی در عصر ملاصدرا» مانند شیئیت و ممکنیت و

۱. الکلی و کذا الجزئی أو النوع أو الجنس أو ما یجری مجراها یكون العروض فی الذهنو الموضوع اعتبر فيه الوجود الذهنی و القضية التي حکم فيها علی شیء بأنه کلی أو جزئی أو نوع أو ذاتی أو عرضی... مثلاً ذهنیة مفاد الحکم و مطابقة فيها ثبوت شیء لشیء و اتصافه به فی الذهن فقط و هو فرع علی ثبوت المحکوم علیه و المثبت له فی ذلك الطرف.

جوهریت و عرضیت و انسانیت و سوادیت و سایر انتزاعات مصدری است که حکایت از اشیاء حقیقیه یا غیرحقیقیه به وسیله آن‌ها انجام می‌شود و کلام ما «در بحث معقول ثانی فلسفی» در آن نیست؛ بلکه در محکی این مفاهیم است. (همان، ۱۳۶۳، ص ۷)^۱

بدین جهت، معقول ثانی فلسفی در حکمت متعالیه دارای معنایی متفاوت از معنای اصطلاح رایج معقول ثانی فلسفی در نظر مشهور عصر ملاصدرا است.

معقول ثانی فلسفی در حکمت متعالیه به دسته‌ای از مفاهیم کلی اطلاق می‌شود که از طریق مواجهه مستقیم با خارج و در ضمن مواجهه با ماهیت موجود در خارج درک می‌شوند. ثانوی بودن این مفاهیم مانند معانی مصدریه است؛ یعنی ذهن از تحلیل ماهیت خارجی که در ذهن موجود می‌شود، این مفاهیم کلی را انتزاع می‌کند.

امر انتزاعی عقلی از وجود، پس مانند سایر امور عامه و مفهومات ذهنی است، مثل شیئیت و ماهیت و ممکنیت و نظایر آن‌ها، جز این‌که مابا این مفهوم «مفهوم وجود»، امور متأصل در تحقق و ثبوت است به خلاف شیئیت و ماهیت و غیر این دو مفهوم از مفهومات. (همان، ص ۱۲)^۲

تحقق وجود عینی «مراد وجود اسم مصدری؛ یعنی هستی است» و وجود صفات وجودی در خارج به عنوان معروض مفاهیم فلسفی، مصحح آن است که مفاهیم فلسفی علاوه بر اینکه اتصافشان خارجی است، عروضشان نیز خارجی و در ظرف خارج محقق باشد.

وجود صفت عقلی است که عقل یک‌بار آن را به آنچه در خارج است اضافه می‌کند و بار دیگر حکم مطلق می‌کند به متساوی بودن نسبت آن به طرفین «ذهن و خارج» و وجوب و امکان و امتناع و وحدت و مانند آن‌ها همه از این قبیل است. (همان، ۱۳۹۲، ص ۲۶۶)؛ (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰ و ۱۱)؛ (همان، ۱۹۸۱، ص ۱۸۵ و ص ۲۹۴) و (همان،

۱. المعنى الانتزاعى الذهنى، فليس هو حقيقة الوجود، بل هو معنى ذهنى من المعقولات الثانية كالشيئية و الممكنية و الجوهرية و العرضية و الإنسانية و السوادية و سائر الانتزاعات المصدرية التى يقع بها الحكاية عن الأشياء الحقيقية أو غير الحقيقية. و كلامنا ليس فيه بل المحكى عنه.

۲. الأمر الانتزاعى العقلى من الوجود، فهو كسائر الأمور العامة و المفهومات الذهنية كالشيئية و الماهية و الممكنية و نظائرها إلا أن ما يزاء هذا المفهوم أمور متأصلة فى التحقق و الثبوت، بخلاف الشيئية و الماهية و غيرهما من المفهومات.

۱۴۲۰، ص ۱۲۸)^۱

دلیل این امر آن است که در اتصافِ خارجیِ وجودات به برخی از صفات، برخورداری صفات از منشاء انتزاع در خارج کافی نیست و صفات باید در خارج نیز با معروض خود موجود باشند. از این رو صفاتی مانند وجوب، امکان، وحدت، اضافات و عدمیات «عدم مضاف»، در خارج با موصوفات خود، برخی به عین وجود و برخی به عنوان لازمه وجود «عدم مضاف»، موجود هستند؛ بنابراین نظر مشهور در معقول ثانی فلسفی مبنی بر اینکه فقط منشاء انتزاع در خارج است، نظر صحیحی نیست.

حق این است که اتصاف نسبتی بین دو شیء متغایر به حسب وجود در ظرف اتصاف است؛ پس حکم به وجود یکی از دو طرف و نه طرف دیگر، در ظرفی که اتصاف در آن است «ذهن یا خارج» تحکم است. بله اشیاء در موجودیت متفاوت هستند و برای هر یک از آنها بهره‌ای خاص از وجود است که برای دیگری نیست. پس برای هر صفتی از صفات، مرتبه‌ای از وجود است که آثار مختص به آن مرتبه بر آن مترتب می‌شود؛ حتی اضافات و عدم ملکه‌ها... پس برای آنها «اضافات و عدم ملکه‌ها» بهره‌های ضعیفی از وجود و تحصیل است که ممکن نیست اتصاف به آنها مگر هنگام وجود آنها برای موصوفاتشان. (همان، ۱۹۸۱، ص ۳۳۸ و ۳۳۷)^۲

علامه طباطبایی نیز این نظر ملاصدرا را تأیید و آن را حق صریح در این مطلب می‌داند «هذا هو الحق الصریح الذی لا مرية فيه... فلا معنى لتحقق قضیه أحد طرفیها ذهنی و الآخر خارجی أو أحد طرفیها حقیقی و الآخر اعتباری مجازی»؛ (طباطبایی، ۱۹۸۱، ص ۳۳۷) بنابراین در معقولات ثانی فلسفی، عروض نیز مانند اتصاف، به نحو ویژه‌ای برخلاف خارجیت مفاهیم ماهوی، خارجی است. «ملاصدرا در نهایت معقول ثانی فلسفی را به نحو

۱. الوجود صفة عقلیة یضیفها العقل تارة إلى ما فی الخارج، و تارة إلى ما فی الذهن، و تارة یحکم حکما مطلقا متساوی النسبة إلى الطرفین، و الوجوب و الإمكان و الامتناع و الوحدة و نحوها کلها من هذا القبیل.
 ۲. الحق أن الاتصاف نسبة بین شیئین متغایرین بحسب الوجود فی ظرف الاتصاف فالحکم بوجود أحد الطرفین دون الآخر فی الطرف الذی یكون الاتصاف فيه تحکم نعم الأشیاء متفاوتة فی الموجودیة و لكل منها حظ خاص من الوجود لیس للآخر منها فلک صفة من الصفات مرتبة من الوجود یترتب علیها آثار مختصة بها حتی الإضافیات و أعدام الملكات... فإن لها أيضا حظوظا ضعیفة من الوجود و التحصل لا یمكن الاتصاف بها إلا عند وجودها لموصوفاته.

جدی‌تری خارجی می‌سازد که اگر با دیده انصاف بنگریم، رأی صحیح و نهایی همان نظر صدرالمآلهین در این باب است.» (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۲۴۴)

د) مختصات معقول ثانی فلسفی در حکمت متعالیه

معقول ثانی فلسفی در حکمت متعالیه در ابتدا به دو دسته معقول ثانی فلسفی وجودی و معقول ثانی فلسفی ماهوی قابل تقسیم است و در ادامه می‌توان برای هر یک از این دو دسته، خصوصیتی را بنا بر مبانی حکمت متعالیه تبیین کرد.

۱. تقسیم معقول ثانی فلسفی به وجودی و ماهوی

با توجه به تاریخچه بحث معقول ثانی و نظر ملاصدرا در این بحث، مفاهیم فلسفی به دو دسته قابل تقسیم است. یک دسته مفاهیم فلسفی وجودی که معروض آن‌ها وجود عینی در خارج است؛ از این رو اتصاف این مفاهیم نیز خارجی است. مفاهیمی مانند: علت، معلول، وحدت، وجوب، امکان، تشخص و به‌طور کلی مفاهیمی که معروض آن‌ها وجود عینی در خارج است از این دسته از مفاهیم هستند.

دسته دیگر، مفاهیم فلسفی ماهوی که معروض آن‌ها ماهیت موجود در ذهن است؛ اما حقیقتاً نحوه‌های وجود خارجی متصف به مفاهیم ماهوی می‌شوند. دلیل اتصاف حقیقی نحوه‌های وجود به مفاهیم ماهوی آن است که ماهیت، بنابر منبای اصالت وجود و اعتباریت ماهیت در حکمت متعالیه، حقیقتاً در خارج، به تبع و به عرض نحوه‌های وجود، به نحو عارض‌الماهیه، موجود است؛ بدین جهت مفاهیم فلسفی ماهوی، عروضشان ذهنی است و اتصافشان خارجی است. مفاهیمی مانند انسانیت، حیوانیت، ناطقیت، سوادیت، امکان ماهوی و به‌طور کلی مفاهیم کلی که معروض آن‌ها ماهیت در ذهن است، از این دسته مفاهیم هستند.

غالباً مفهوم‌های متعدد از نحوه وجود واحد خاص شخصی انتزاع می‌شود که بعضی از این مفهوم‌ها داخل در حقیقت شیء و ذاتی برای آن است و بعضی از آن‌ها خارج از حقیقت شیء و عرضی برای آن است مانند وجود زید مثلاً که ذات او بذاته، مصداق برای انسانیت و مصداق عام برای مفهوم بودن و شیء بودن و ممکن بودن است. پس عجب نیست از اینکه وجود واحد از چیزهایی باشد که صدق می‌کند بر آن دو مفهوم

مختلف به حساب معنی، که یکی از دو مفهوم به اعتباری، مقوم آن باشد و مفهوم دیگر عارض بر آن باشد. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ص ۹۷)^۱

مبنای این تقسیم آن است که عروض مفاهیم فلسفی و معروض آن‌ها متفاوت است. مفاهیم فلسفی که معروض آن‌ها وجود است، متفاوت از مفاهیمی هستند که معروض آن‌ها ماهیت است. از این رو مفاهیم فلسفی به دو نحو بر معروض خود، عارض می‌شوند. مفاهیمی که معروض آن‌ها وجود است، باید قبل از عروض عارض، معروض موجود باشد؛ بنابراین عارض و معروض دو وجود هستند؛ اما مفاهیمی که معروض آن‌ها ماهیت است، نیاز نیست معروض قبل از عروض عارض، موجود باشد؛ بنابراین در عروض، فقط به وجود ماهیت به عنوان معروض نیاز است.

عارض شیء به حساب وجود آن شیء غیر از عارض شیء به حساب ماهیت آن شیء است. پس عارض وجود برای معروض، وجودی غیر از وجود عارض را طلب می‌کند و اما عارض ماهیت، فقط وجود ماهیت را طلب می‌کند؛ اگرچه وجود ماهیت با وجود عارض آن متحد است و وجود بنا بر تقدیر تحقق آن در خارج، لازم نیست به نحو عارض ماهیت باشد؛ زیرا نفس وجود ماهیت و موجودیت آن است و بنابر تقدیر عروض وجود، این عروض به نحو عروض به خود ماهیتی است که موجود به آن وجود است؛ نه عارض به وجود ماهیت متحقق در خارج که آن ماهیت، مقوم به آن وجود است. (همان، ۱۴۲۰، ص ۱۶۸)^۲

۱. كثيرا ما يكون مفهومات متعددة يتتزع من نحو وجود واحد خاص شخصي بعضها داخل في الحقيقة الشيء ذاتي له و بعضها خارج عنه عرضي له كوجود زيد مثلا ذاته بذاته أنه مصداق للإنسانية و مصداق لكونه مفهوما و شيئا و ممكنا عاما. فلا عجب من أن يكون وجود واحد مما يصدق عليه مفهومان مختلفان بحسب المعنى أحدهما مقوم له باعتبار و الآخر عارض له.

۲. عارض الشيء بحسب وجوده غير عارضه بحسب ماهيته فعارض الوجود يستدعي للمعروض وجودا غير وجود العارض و أما عارض الماهية فلا يستدعي إلا وجود الماهية و إن كان متحدا وجودها بوجود عارضها و الوجود على تقدير حصوله في الخارج لا يلزم أن يكون عارضا للماهية إذ هو نفس وجود الماهية و موجوديتها و على تقدير عروضة كان عارضا لنفس الماهية الموجودة بهذا الوجود لا عارضا لوجودها في الكون، المقومة لها في التحقق.

۲. مختصات معقول ثانی فلسفی وجودی در حکمت متعالیه

با توجه به آنچه در تقسیم معقول ثانی فلسفی گذشت، برای معقول ثانی فلسفی وجودی در حکمت متعالیه، بنابر مبانی اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و تشکیک در وجود، دو ویژگی برجسته می‌توان تبیین کرد.

۳. عینیت وجود مفاهیم فلسفی وجودی با وجود عینی متعین

خصوصیت مفاهیم فلسفی وجودی آن است که به نحو عارض الوجود موجودند و معروض آن‌ها، نحوه وجود متعین است. مفاهیم فلسفی وجودی، صفاتی وجودی هستند که به عین وجود معروض «وجود متعین» که از تحقق عینی خارجی برخوردار بوده و اصیل است، موجود هستند. این امر دلیل بر این است که معروض مفاهیم فلسفی وجودی در خارج، از نحوه وجودی، مابین با نحوه وجود معروض یا تعینی وجودی، وراء تعین وجودی معروض، برخوردار نیستند. این نحوه عروض را می‌توان، عروض تحلیلی وجودی نام نهاد. بدین جهت گفته می‌شود این مفاهیم مساوق با وجود هستند.^۱

بنابراین، در مفاهیم فلسفی وجودی، وجود متعین عینی را می‌توان علت وجود مفاهیم فلسفی وجودی دانست؛ در نتیجه مفاهیم فلسفی وجودی بنابر اصالت وجود و تشکیک در وجود، فقط حیثیت تعلیلی دارند و با حیثیت تقیدیه موجود نیستند. روشن است که مراد از حیثیت تعلیلی معنای اصطلاحی که معلول را دارای وجودی مغایر با وجود علت تصویر می‌کند نیست. اساساً حیثیت تعلیلی ناظر به نحوه وجود علت و معلول نیست و چگونگی وجود معلول را با تحلیل فلسفی باید تبیین کرد.

۴. مصداق نبودن کنه وجود برای مفاهیم فلسفی وجودی

خصوصیت دیگر مفاهیم فلسفی وجودی آن است که معروض مفاهیم فلسفی وجودی؛ یعنی نحوه وجود متعین، از کنه وجودی برخوردار است که یافت نمی‌شود و معلوم واقع

۱. آن تشخیص کل شیء و ما یتمیز به هو عین وجوده الخاص و آن الوجود و التشخص متحدان ذاتا متغایران مفهوما و اسما (همان، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۸۵ و ج ۷، ص ۲۹۴).

نمی‌گردد؛ از این رو مفاهیم فلسفی وجودی، عنوان مشیر و شرح‌الاسم برای کنه مصداق خود هستند. به همین جهت تعینات وجودی که به‌عنوان وجهی برای کنه خود هستند، مصداق مفهوم وجود و دیگر مفاهیم فلسفی وجودی‌ند. بنابراین محکی و مصداق بالذات مفهوم وجود و دیگر مفاهیم فلسفی وجودی، تعینات وجودی هستند.

همانا برای وجودها حقایق خارجی است، لکن اسم‌های آنها مجهول است و شرح اسم‌های آنها، وجود این‌گونه و وجود آن‌گونه است. سپس امر عامی برای همه این وجودها در ذهن لازم است. اسم‌ها و خواص اقسام شیء و ماهیت، معلوم است. تعبیر از وجود حقیقی برای هر شیئی از اشیاء به اسم و صفتی، ممکن نیست، زیرا وضع اسماء و صفات بازا مفاهیم و معانی کلی است نه بازا هویات وجودی و صور عینی. (همان، ۱۳۶۳، ص ۱۲)؛ (همان، ۱۹۸۱، ص ۶۱ و ۳۸) و (همان، ۱۳۵۴، ص ۳۳)^۱

۵. مختصات معقول ثانی فلسفی ماهوی در حکمت متعالیه

با توجه به آنچه در تقسیم معقول ثانی فلسفی گذشت، برای معقول ثانی فلسفی ماهوی نیز در حکمت متعالیه، بنابر مبانی اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و تشکیک در وجود، دو ویژگی برجسته می‌توان تبیین کرد.

۶. بالعرض و بالتبع بودن تحقق مفاهیم فلسفی ماهوی

خصوصیت مفاهیم فلسفی ماهوی آن است که معروض آنها، ماهیتی است که موجودیت آن در خارج، تبعی و بالعرض است. دلیل این مطلب آن است که عروض وجود بر ماهیت، در خارج، عروض تحلیلی است که آن را عارض‌الماهیه می‌گویند. خصوصیت این عروض آن است که وجود معروض به عین وجود عارض، در خارج محقق است و عارض و معروض دو موطن وجودی منحا از یکدیگر ندارند؛ از این رو عارض، به عین وجود معروض، موجود است؛ بنابراین مفاهیم فلسفی ماهوی فقط دارای منشاء انتزاع در خارج

۱. أن للوجودات حقائق خارجية، لكنها مجهولة الأسماء. شرح أسمائها أنها وجود كذا و وجود كذا. ثم يلزم الجميع في ذهن الأمر العام. و أقسام الشيء و الماهية معلومة الأسماء و الخواص. و الوجود الحقيقي لكل شيء من الأشياء لا يمكن التعبير عنه باسم و نعت، إذ وضع الأسماء و النعوت إنما يكون بإزاء المفهومات و المعاني الكلية، لا بإزاء الهويات الوجودية و الصور العينية.

هستند و معروضشان در خارج به نحو عارض الوجود موجود نیست، بلکه به نحو تبعی و بالعرض موجود است. بدین جهت وقتی در خارج معروض ماهیت موجود نیست، ماهیت و صفات ماهوی در خارج فقط منشاء انتزاع دارند و معروض آن‌ها در ذهن است؛ بنابراین در حکمت متعالیه مفاهیم فلسفی ماهوی مانند خود ماهیت در خارج با حیثیت تقییدیه وجود، موجود هستند.

دلیل اینکه ماهیت نمی‌تواند در خارج معروضی منحاز از نحوه وجودش داشته باشد، ادله اصالت وجود است؛ زیرا اگر معروض ماهیت در خارج بدون حیثیت تقییدیه تحقق داشته باشد، این امر بدین معنی است که ماهیت نیز مانند وجود، اصالتاً تحقق دارد و این خلف فرض است که وجود اصیل است؛ زیرا در این صورت باید هم وجود اصیل باشد و هم ماهیت و بطلان این امر روشن است. «اما قول به اصالت وجود و ماهیت قائلی ندارد؛ زیرا مستلزم آن است که یک شیء، دو شیء باشد و این خلاف ضرورت عقلی است»^۱ (طباطبایی، ۱۴۲۲، ص ۱۵).

از طرفی ادله‌ای وجود دارد که تحقق ماهیت را در خارج تثبیت می‌کنند؛^۲ همچنین در معقول اولی گفته شد که معقولات اولی از خارج انتزاع شده‌اند، از این رو ماهیت در خارج تحقق دارد. تبیین تحقق ماهیت در خارج، فقط با تحقق تبعی و بالعرض ماهیت یعنی تحقق ماهیت با حیثیت تقییدیه^۳ ممکن است. تحقق ماهیت در خارج با حیثیت تقییدیه، نحوه

۱. أما القول بأصالتها معا فلم يذهب إليه أحد منهم لاستلزام ذلك كون كل شيء شئين اثنين و هو خلاف الضرورة.

۲. لا دليل على وجود الشيء أقوى من صدق مفهومه على عين خارجي في قضية خارجية (طباطبایی، ۱۴۲۴، ص ۱۷۶)؛ أن الشئية للممكن يكون على وجهين شئية الوجود و شئية الماهية و هي المعبرة عندهم بالثبوت فالأولى عبارة عن ظهور الممكن في مرتبة من المراتب و عالم من العوالم و الثانية عبارة عن نفس معلومية الماهية و ظهورها عند العقل بنور الوجود و انتزاعها منه و الحكم بها عليه بحسب نفس هوية ذلك الوجود في أي ظرف كان خارجا أو ذهنيا (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۴۸ و ۳۴۷؛ ج ۳، ص ۳۳ و ۳۲؛ ج ۴، ص ۲۲۷) و (همان، ۱۳۶۳، ص ۱۱).

۳. مراد از حیثیت تقییدیه، تحقق مجازی به نحو مجاز عرفی نیست؛ بلکه مراد تحقق بالعرض و تبعی است که از آن به مجاز عقلی تعبیر می‌کنند.

موجود بودن ماهیت در خارج را به درستی تصحیح می‌کند؛ زیرا مستلزم تحقق معروض ماهیت در خارج نیست که منافی ادله اصالت وجود است. بدین جهت، معروض ماهیت چون در خارج نیست، پس در ذهن است؛ اما ماهیت در خارج معدوم نیست و با حیثیت تقییدیه وجود، بالعرض و بالتبع، موجود است؛ بدین جهت ماهیت در خارج فقط منشاء انتزاع دارد. بنابراین در ماهیت و مفاهیم ماهوی، عروض ذهنی و اتصاف خارجی است.

۷. حکایت بالکنه مفاهیم فلسفی ماهوی از معروض خود

خصوصیت دیگر مفاهیم فلسفی ماهوی آن است که معروض این مفاهیم؛ یعنی ماهیت ذهنی از ماهیت خارجی، بالکنه حکایت می‌کند. دلیل حکایت بالکنه ماهیت ذهنی از ماهیت خارجی، حصول ماهیت خارجی نزد ذهن است.

همانا عقل می‌تواند به ماهیات احاطه پیدا کند و آن‌ها را به کنه حقایقشان تصور کند و از آن‌ها انسانیت و حیوانیت و فلکیت و مانند آن را انتزاع کند... در ماهیات، عقل، اول منتزعه منه «ماهیت»، سپس معانی مصدریه ذاتیه را انتزاع می‌کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۳؛ همان، ۱۳۶۳، ص ۱۲)^۱

نتیجه

با توجه به آنچه در تبیین و نقد نظر مشهور و بیان مختار در مفاهیم کلی بیان شد، می‌توان ذیل نظر ملاصدرا در بحث مفاهیم کلی، این مفاهیم را به سه دسته تقسیم کرد:

دسته اول معقولات اولی که برآمده از حضور ماهیات خارجی «ماهیت بالمعنی الاعم» نزد ذهن هستند مانند انسان، حیوان و دیگر مفاهیم کلی.

دسته دوم معقولات ثانی منطقی که معروض آن‌ها ماهیت موجود نزد ذهن است و منشاء انتزاع در خارج ندارند. از این رو عروض و اتصافشان، ذهنی است. مفاهیمی مانند جنس، فصل و نوع از این قسم هستند.

دسته سوم معقولات ثانی فلسفی هستند که بنابر نظر مختار به دو دسته تقسیم می‌شوند؛

۱. أن للعقل أن یکنه تلك الماهیات و یتصورها بکنه حقائقها و ینتزع منها الإنسانیة و الحيوانیة و الفلکیة و غیرها... فی الماهیات یعقل أولا المنتزعه منه، ثم ینتزع المعانی المصدریه الذاتیه.

یک دسته مفاهیم فلسفی وجودی که عروض و اتصافشان خارجی است. مفهوم وجود و مفاهیم موجود به عین وجود مانند وحدت، وجوب و علیت از این دسته هستند و دسته دیگر مفاهیم فلسفی ماهوی که عروض آنها ذهنی و اتصافشان خارجی است؛ مفاهیمی مانند انسانیت، حیوانیت، امکان ماهوی و به طور کلی ماهیت و مفاهیم کلی برآمده از ماهیت که معروض آنها در ذهن است و دارای منشاء انتزاع در خارج‌اند از این دسته مفاهیم هستند.

منابع و مأخذ

۱. اسماعیلی، مسعود (۱۳۸۸). «معقول ثانی فلسفی در فلسفه صدرالمتألهین»، فصلنامه ذهن، (۴۰)، ۱۷-۵۴.
۲. صدرالدین شیرازی، محمد (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۱-۷ و ۹، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
۳. صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۵۴). *المبدء و المعاد*، چاپ اول، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۴. صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۶۳). *المشاعر*، چاپ دوم، تهران، کتابخانه طهوری.
۵. صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۹۲). *حکمة الاشراق (تعلیق ملاحظه)*، ج ۲، چاپ اول، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۶. صدرالدین شیرازی، محمد (۱۴۲۰). *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، چاپ اول، تهران، حکمت.
۷. طباطبائی، محمد حسین (۱۹۸۱). *حاشیه بر حکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۱، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
۸. طباطبائی، محمد حسین (۱۴۲۲). *بدایه الحکمه*، چاپ هجدهم، قم، موسسه نشر اسلامی.
۹. طباطبائی، محمد حسین (۱۴۲۲). *نهایه الحکمه*، چاپ هجدهم، قم، موسسه نشر اسلامی.
۱۰. فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۶). *جستارهایی در فلسفه اسلامی*، ج ۲، چاپ اول، قم، مجمع عالی حکمت اسلامی.
۱۱. فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۷). *هستی و چستی در مکتب صدرائی، تأملی نو در اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و تفاسیر و ادله و نتایج آن*، چاپ اول، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۲. مطهری، مرتضی (۱۳۸۴). *مجموعه آثار شهید مطهری*، ج ۵، چاپ هفتم، تهران، صدرا.
۱۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۳). *آموزش فلسفه*، ج ۱، چاپ چهارم، تهران، امیرکبیر.
۱۴. یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۸۹). *حکمت اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شهاب‌الدین سهرودی*، ج ۱، چاپ اول، تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

References

1. Ismaili, Masoud (2008). "The Second Philosophical Reason in the Philosophy of Sadr al-Mutalahin", *Mind Quarterly*, (40), 17-54. (in Persian)
2. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad (1981). *Al-Hikmah al-Muttaaliyyah fi al-Asfar al-Uqliyyah al-Arabah*, vol. 1-7, 9, 3rd edition, Beirut, Dar Ihya al-Tarath. (in Persian)
3. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad (1354). *Al-Mobadah and Al-Maad*, first edition, Tehran, Iranian Wisdom and Philosophy Association. in Persian.
4. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad (1363). *Al-Mashir*, second edition, Tehran, Tahuri Library. (in Persian)
5. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad (2012). *Hukmah al-Ashraq* (Taliqi Mullah Sadra), vol.1 and 2, first edition, Tehran, Islamic Wisdom Foundation of Sadra. (in Persian)
6. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad (1420). *collection of philosophical treatises of Sadr al-Mutalahin*, first edition, Tehran, Hikmat. in Persian.
7. Tabatabaei, Mohammad Hossein (1981). *Marginal on Al-Hikmah al-Muttaaliyyah in Al-Asfar al-Uqliyyah al-Arba'ah*, vol. 1, third edition, Beirut, Dar Ihya al-Tarath. (in Persian)
8. Tabatabaei, Mohammad Hossein (1422). *Badayeh al-Hikmah*, 18th edition, Qom, Islamic Publishing House. (in Persian)
9. Tabatabaei, Mohammad Hossein (1422). *Nahayeh al-Hikma*, 18th edition, Qom, Islamic Publishing House. (in Persian)
10. Fayazi, Gholamreza (2016). *Essays in Islamic Philosophy*, vol. 2, first edition, Qom, High Council of Islamic Wisdom. (in Persian)
11. Fayazi, Gholamreza (1378). *Existence and Whatness in the Sadrai school, a new reflection on the authenticity of the existence and validity of the nature and its interpretations, evidences and results*, first edition, Qom, Hozha and University Research Institute. (in Persian)
12. Motahari, Morteza (1384). *collection of works of Martyr Motahari*, vol. 5, 7th edition, Tehran, Sadra. (in Persian)
13. Misbah Yazdi, Mohammad Taghi (2004). *Teaching Philosophy*, Volume 1, Fourth Edition, Tehran, Amir Kabir. (in Persian)
14. Yazdan Panah, Seyyed Yadullah (2009). *Hikmat Eshraq: Report, description and evaluation of Shahabuddin Sohrodi's philosophical system*, vol. 1, first edition, Tehran, Hohza and University Research Institute. (in Persian)



History of Islamic Philosophy

Home Page: hpi.aletaha

Ale-Taha Institute of Higher Education

Online ISSN: 2981-2097

Rereading the division of substance and accident based on the principles of self-knowledge of Sheikh Ishraq

Mahdi Sepehri¹  | Amirhosein Aqhayee² 

1. Assistant Professor at Philosophy Department, Imam Sadiq University (Corresponding Author).
E-mail: mahdi1353sepehri@gmail.com (Corresponding Author)
2. Master's student in the Department of Philosophy Faculty of Theology, Imam Sadiq University.
E-mail: a.aqhayee@isu.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received 04 December
2023
Received in revised form
28 February 2024
Accepted 29 February
2024
Published online 22
September 2024

Keywords:

*Shaykh Ishraq, substance,
accident, light system, self-
awareness*

ABSTRACT

According to Avicennayan and Sadrayan's readings, despite all their differences, the "substance" is a quiddity that either exists outside without the subject, or if it exists in the subject, the subject also needs it for its existence. In contrast to "accident", it is a quiddity that is always found in a subject that does not need it. This division is based on the existence or non-existence of quiddities.

Sheikh Ishraq's starting point for the discussion of truth is "I" and the awareness of "I", not existence. In this view, "I" is a self-emerging truth that has knowledge of itself, and knowledge of others is created by paying attention to others. Therefore, what attracts the attention of "I" in the first step of the emergence of objects is the conscience and self-discovery of objects.

Then, in the second step, through the lens of intuition, the way things arise is brought to the attention of "I" in such a way that if the luminous facts, which are full of presence and light and perceive themselves, are found to be true to themselves and become conscience. They are "luminous substance" and if they are found to be existentially dependent on the other and conscience, they are "luminous accident".

Also, on the other hand, if the facts that are found absent from themselves, are found and realized independently of others, they are called "dark substance" and if they are found and realized independent of others, they are called "dark accident".

Cite this article: Sepehri, M; Aqhayee, A (2024). Rereading the division of substance and accident based on the principles of self-knowledge of Sheikh Ishraq, *History of Islamic Philosophy*,3 (3), 127-152.

<https://doi.org/10.22034/hpi.2024.428642.1049>



© The Author(s). **Publisher:** Ale-Taha Institute of Higher Education Institute.

DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2024.428642.1049>

Extended Abstract

Introduction

Philosophers have chosen different points to start discussing truth. In the Islamic tradition, philosophers have mainly started philosophical discussions by discussing existence. Contrary to this tradition, Sheikh Ashraq begins his metaphysics by discussing the self and how to know the self.

The reason for the difference in the starting point can be found in the difference in the concerns of these philosophers. Because Sheikh Eshraq, in addition to discussing the facts, is also interested in intuiting the facts. His preoccupation is the intuition of facts, "other than me" rely understanding them through concepts. Therefore, it can be said that he searches for the reason of the creation of things in the light of discovering facts through intuition. In his view, philosophy is not just the regulation of concepts, but a response in explaining the findings after intuiting them.

The starting point of this perception is nothing but the intuition of "I/me". Although this self is the starting point in the beginning, the whole world is discovered through this lens, and there is no discovery apart from the self.

Findings

At a first glance, there are two types of perception of the relationship between "me" and others. A point of view is that "other than me" is distinct and independent from "me". Another point of view is that "other than me" is something related to "me". Each of the opinions has its own results and consequences. What is the essence and nature of "me" and what is the way of encountering and relating "other than me" gives direction to other philosophical topics such as "substance" and "accident". For example, Sheikh Ishraq, since he considers the identity of the "me" to be light and cognition, divides each "substance" and "accident" into two types of light and darkness.

Sheikh Ishraq's view on "substance" and "accident" is different from Avicenna's and Mulla Sadra's. Avicenna lived before Sheikh Ishraq and

Mulla Sadra lived after Sheikh Ishraq. According to Avicennaian and Sadraian's readings, despite all their differences, the "substance" is a quiddity that either exists outside without the subject, or if it exists in the subject, the subject also needs it for its existence. In contrast to "accident", it is a quiddity that is always found in a subject that does not need it. This division is based on the existence or non-existence of quiddities

Sheikh Ishraq's starting point for the discussion of truth is "I" and the awareness of "I", not existence. In this view, "I" is a self-emerging truth that has knowledge of itself, and knowledge of others is created by paying attention to others. Therefore, what attracts the attention of "I" in the first step of the emergence of objects is the conscience and self-discovery of objects.

Then, in the second step, through the lens of intuition, the way things arise is brought to the attention of "I" in such a way that if the luminous facts, which are full of presence and light and perceive themselves, are found to be true to themselves and become conscience. They are "luminous substance" and if they are found to be existentially dependent on the other and conscience, they are "luminous accident".

Also, on the other hand, if the facts that are found absent from themselves, are found and realized independently of others, they are called "dark substance" and if they are found and realized independent of others, they are called "dark accident".

The difference between the system of "substance" and "accident" of Avicennaian and Sadraian's and the system of "substance" and "accident" of Ishraqi's is that, from the point of view of Sheikh Ishraq, "me" with a course that explores the facts of things within itself, describes the essence and the truth of things. In other words, the way of conscience and presence that "me" has when facing the objects of objects, becomes central in his description of their essence and truth.

In popular and common philosophy, not only is the mode of conscience and the presence of objects not central, but also where the discussion of conscience and presence is raised, it is only concerned with

the self, independent of other objects. Because objects define the truth of perception in the eyes of the measurer.

Forms imprinted in the mind is one of the sources of acquired knowledge, and the place where it occurs is the mind. As a result, cognition occurs within the limits of the mind, and the philosophers' encounter with objects is through the lens of the mind and concept, not through the lens of the soul and presence.

In the end, Ishraqi's philosophy is the way that is achieved for humans apart from the mind and concept, and even physical tools and powers are not involved in it; Rather, they consider the presence of man as the consciousness of self.

Conclusion

Sheikh Ishraq, who knows the starting point of the philosophical discussion from the truth of the soul, which is a truth of all presence, finds the way objects are present for the soul. As mentioned above, Sheikh Ishraq interprets presence as light and life, and absence as darkness and death. Therefore, according to the way of facing the objects, the objects are either light or dark.

According to what was said, the division of light and dark objects into “substance” and “accident” can be summarized in such a way that the “substance” and “accident” of objects can be explained through this conscience and presence. That is, the independence of objects or their rise is explained apart from the lens of this presence and in an egoistic way. Explaining that when an object appears to "me", or I realize that this object is self-existent; Or I realize that he is present to me in a different way. In the first case, I find it “substance” and in the second case, I find it “accident”.



بازخوانی تقسیم جوهر و عرض بر اساس مبانی معرفت‌نفسی شیخ اشراق

مهدی سپهری^۱ | امیرحسین آقایی^۲

mahdi1353sephri@gmail.com

a.aqhayee@isu.ac.ir

۱. استادیار گروه فلسفه دانشگاه امام صادق علیه‌السلام (نویسنده مسئول).

۲. دانشجوی کارشناسی‌ارشد گروه فلسفه دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.

چکیده

یکی از تقسیم‌بندی‌های رایج برای دسته‌بندی حقایق، تقسیم اشیاء به «جوهر» و «عرض» است. طبق قرائت سینیوی و صدرایی، با همه اختلافی که دارند، جوهر ماهیتی‌ست که یا در خارج، بدون موضوع تحقق دارد یا اگر در موضوع تحقق دارد، موضوع هم برای تحقق خود بدان محتاج است. در مقابل عرض، ماهیتی‌ست که همواره در موضوعی که از آن بی‌نیاز است، یافت می‌شود. این تقسیم‌بندی براساس قیام یا عدم قیام وجودی ماهیات است. نکته اینجاست که آیا چنین تقسیم‌بندی‌ای با همین ملاک در فلسفه شیخ اشراق اولاً و بالذات مطرح است یا نه؟ نقطه شروع شیخ اشراق برای بحث از حقیقت، که در تبیین‌های بعدی وی از جمله در تبیین جوهر و عرض مؤثر است، «من» و وجدان «من» است، نه وجود. در این نگاه، «من» یک حقیقت خودپیدا است که به خود علم دارد و علم به غیر هم با اضافه اشراقیه و پرتوافکنی و ظهور غیر محقق می‌شود؛ بنابراین آنچه در گام اول ظهور اشیاء، توجه «من» را به خود جلب می‌کند، وجدان و خودیابی اشیاء است. سپس در گام دوم از دریچه شهود، نحوه قیام اشیاء، مورد توجه «من» قرار می‌گیرد؛ بدین ترتیب که اگر حقایق نورانی‌ای که خود سراسر حضور و نورد و خود را ادراک می‌کنند، قائم به خود، یافت و وجدان شوند، «جوهر نورانی» بوده و اگر قائم به غیر، یافت و وجدان شوند، «عرض نورانی» هستند. همچنین در مقابل اگر حقایقی که از خود غایب یافت می‌شوند، مستقل از غیر، یافت و وجدان شوند، «جوهر غاسق» بوده و اگر قائم به غیر، یافت و وجدان شوند، «عرض غاسق» نامیده می‌شوند.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۹/۱۳

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۲/۱۲/۰۹

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۱۲/۱۰

تاریخ انتشار:

۱۴۰۳/۰۷/۰۱

واژگان کلیدی:

شیخ اشراق، جوهر،

عرض، نظام نوری،

معرفت‌نفس.

استناد: سپهری، مهدی؛ آقایی، امیرحسین (۱۴۰۳). بازخوانی تقسیم جوهر و عرض بر اساس مبانی معرفت‌نفسی شیخ اشراق، *تاریخ فلسفه*

<https://doi.org/10.22034/hpi.2024.428642.1049>

اسلامی، ۳ (۳)، ۱۵۲-۱۲۷.

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

© نویسندگان.

DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2024.428642.1049>



مقدمه

فلاسفه نقاط مختلفی برای شروع بحث از حقیقت انتخاب کرده‌اند. در سنت اسلامی عمدتاً فلاسفه مباحث فلسفی را با بحث از موجود و وجود آغاز کرده‌اند. (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۳، ص ۲۵ و ۲۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ص ۲۳) برخلاف این سنت، شیخ اشراق متافیزیک خود را با بحث از نفس و نحوه معرفت به نفس آغاز می‌کند. (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۱۱۰ و ۱۱۱) دلیل تفاوت نقطه شروع را می‌توان در تفاوت دغدغه‌های این فیلسوفان جست‌وجو کرد؛ چرا که شیخ اشراق علاوه بر بحث از حقایق، سودای ذوق و چشیدن حقایق را دارد. مسئله او وجدان خود حقایق است و نه صرفاً حصول صورتی از آن‌ها؛ بنابراین می‌توان گفت او چرایی پیدایش اشیاء را در پرتو کشف حقایق و سیر در آن‌ها جست‌وجو می‌کند. فلسفه نیز در نگاه او نه صرفاً تنظیم داشته‌ها، بلکه پاسخی در تبیین یافته‌ها پس از کشف آن‌هاست. به همین جهت در پیچه شناخت در فلسفه اشراق، شهود محکمی معقولات است. نقطه شروع این ادراک چیزی جز ادراک «من» یا نفس نیست: «و هو ان بیحث الانسان اولاً فی علمه بذاته.» (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۴۸۳) این خود گرچه در ابتدا نقطه شروع است، اما همه عالم از همین دریچه کشف می‌شود و هیچ کشفی جدای از خود نیست.

در ادبیات متأخر، از نفس به «من»، و از غیرنفس به جز «من» تعبیر می‌شود. در یک نگاه اولیه دو نوع تلقی از رابطه «من» با غیر - جز «من» - وجود دارد. یک تلقی این است که جز «من» امری مباین و مستقل از من است. تلقی دیگر این است که جز «من» امری مرتبط با «من» است. هر کدام از مباحث نتایج و ثمرات خاص خود را دارد. برای مثال اینکه «من» چه ذات و ماهیتی دارد و اینکه نحوه مواجهه و رابطه «من» با غیر - جز «من» - چگونه است، تعیین‌کننده و جهت‌دهنده به سایر مباحث فلسفی مانند نظام جوهر و عرض می‌شود. برای مثال شیخ اشراق، از آنجا که هویت نفس را نوری و ادراکی می‌داند، هر یک از جوهر و عرض را هم به دو قسم نوری و ظلمانی تقسیم می‌کند. (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۱۰۷؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۳۶)

تلقی رایج فلسفه مشاء در مورد جوهر و عرض، در فلسفه اشراق تغییر می‌کند. از نگاه ابن‌سینا تحقق یک شیء یا فی‌الموضوع است؛ بدین صورت که یک شیء، در شیئی دیگری

موجود است و نمی‌تواند از آن مفارقت کند اما شیء دیگر فی‌نفسه دارای تحصیل در قوام و نوع است؛ بنابراین نیازی به شیء اول ندارد، یا اینکه یک شیء در شیء دیگری تحقق ندارد و وجودش فی‌الموضوع نیست. به چنین موجودی که در شیء دیگری تحقق ندارد، جوهر گفته می‌شود. حال شیئی‌ای که در موضوع تحقق دارد، یا این موضوع خود جوهر است، در این صورت به شیء فی‌الموضوع، عرض گفته می‌شود، یا اینکه همین موضوع هم خود در موضوع دیگری تحقق دارد که در نهایت باید به موضوعی ختم شود که جوهر باشد. (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۷۱) ملاصدرا در خصوص جوهر و عرض توضیح می‌دهد که موجودات دو دسته‌اند؛ یا وجودشان عین ماهیتشان است، یا ماهیتشان غیر از وجودشان است. در این صورت وجودشان از ناحیه غیر به آن‌ها افزوده شده است. سپس توضیح می‌دهد این موجودات یا وجودشان در شیء دیگر است و یا وجودشان در شیء دیگری نیست. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ص ۲۲۹)

در این نوشتار ابتدا همراهی شیخ اشراق از تعریف متعارف جوهر و عرض و در عین حال نقدهای وی، بیان شده و سپس با بیان هویت نوری نفس و ماهیت از نگاه شیخ اشراق، به بازخوانی تعریف جوهر و عرض در نظام معرفت‌نفسی شیخ اشراق پرداخته می‌شود.

الف) عریف جوهر و عرض در بیان شیخ اشراق

از نوشته‌های شیخ اشراق این‌گونه برمی‌آید که وی تقسیم ماهیت به جوهر و عرض را می‌پذیرد. وی در این تقسیم‌بندی بیان می‌دارد موجودات خارجی، یا حالاً در غیر بوده و در تمام آن شایع می‌باشند که در این صورت «هیأت» نامیده می‌شوند، یا اینکه به نحو شیوعی در تمام غیر، حلول نکرده‌اند که در این صورت «جوهر» نامیده می‌شوند.

«ان کل شیء له وجود فی خارج الذهن، فاما ان یکون حالاً فی غیره شایعاً فیهِ بالکلّیة و

نسمیه «الهیئة» اویس حالاً فی غیره علی سبیل الشیوع بالکلّیة و نسمیه «جوهرأ».

اما تعریف مشائی از جوهر که عبارت بود از «ماهیه اذا وجدت فی الخارج وجدت لافی الموضوع» را نمی‌پذیرد و به آن دو اشکال وارد می‌کند. اولاً اینکه این تعریف، سلبی بوده و برای تعریف جوهر که حقیقتی ایجابی است، صحیح نیست. ثانیاً اینکه مفهوم «وجود» امری ذهنی و اعتباری بوده و در نتیجه زائد بر ذات حقایق خارجی است. به همین جهت

نمی‌تواند در تعریف جوهر و به‌عنوان مقوم آن ذکر شود. (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۱۵۶؛ سهروردی، ۱۳۷۲، الف، ص ۷۰)

شیخ اشراق خود تعریف جدیدی از جوهر ارائه می‌دهد. از نگاه وی این‌طور نیست جسمی داشته باشیم که جوهر باشد. به تعبیری این‌طور نیست که جسمیت امری ورای جوهریت باشد، بلکه به نفس جسمیت، جوهریت هم هست. جوهریت حقیقت جسم است. از نظر سهروردی جوهریت، کمال ماهیت شیء است و کمال ماهیت شیء به این است که در قوام و تحقق، از محل مستغنی و بی‌نیاز از اتکا به دیگری باشد: «و اعلم انّ الجوهریة أيضا لیست فی الاعیان أمرا زائدا علی الجسمیة، بل جعل الشیء جسمًا بعینه هو جعله جوهرًا، اذ الجوهریة عندنا لیست الا کمال ماهیة الشیء علی وجه یستغنی فی قوامه عن المحلّ. و المشاءون عرفوه بانّه الموجود لا فی موضوع. فنفی الموضوع سلبیّ و الموجودیة عرضیة.» (سهروردی، ۱۳۷۲، ب، ص ۷۰)

از این تعریف برمی‌آید که سهروردی حقیقت جوهر را «کمال ماهیت در قوام» می‌داند: «و قد قلنا انّ الجوهریة اشارة الی کمالیة فی القوام و الاستقلال.» (سهروردی، ۱۳۷۲، ب، ص ۱۵۶) در واقع جوهر ماهیتی است که به خود قوام داشته و به دیگری وابسته نمی‌باشد. چنین چیزی از کمال ماهیت خبر می‌دهد. در مقابل، عرض است که به غیر تکیه دارد. (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۴۴۲ - ۴۴۵)

به اشکالاتی که شیخ اشراق بر تعریف مشاء گرفت و همچنین به تعریفی که وی از تعریف جوهر ارائه می‌دهد، اشکالاتی شده است که طرح آن در این مقاله نمی‌گنجد. اما در اینجا این مدنظر است آیا مبانی‌ای که شیخ اشراق در فلسفه پیریزی کرده، در تعریف خود وی از جوهر و عرض منعکس شده است یا نه؟ در ادامه پاسخ سؤال روشن خواهد شد.

ب) مبانی شیخ اشراق در معرفت‌النفس و نگرش نوری

۱. بررسی هویت و ماهیت «من» از نگاه شیخ اشراق

بحث از نفس چنان در فلسفه اشراق حائز اهمیت است که شیخ اشراق آن را نقطه شروع بحث از حقیقت قرار می‌دهد؛ بنابراین برای بررسی نظام جوهر و عرض در حکمت اشراق،

ابتدا باید به بررسی هویت و ماهیت نفس پرداخت. وی در عبارت معروف خود، که بیانگر مکاشفه وی است، اهتمام و تقدم نفس و شروع با آن را بیان کرده است. در این رؤیا، وی با شبح ارسطوی خودش در مقام جابرس، مکالمه حضوری دارد، که حاصل آن توجه به نفس و تقدم بحث آن است. در این مکالمه بیان می‌شود «انسان اولاً باید در علم به ذات خودش کنکاش کند سپس به امور مافوق آن پردازد.» (سهروردی، ۱۳۷۲ الف، ص ۴۷۲)

برای بررسی ماهیت و هویت نفس، باید به بیان دو مقدمه پردازیم: اولاً ما به خود علم حضوری داریم؛ ثانیاً در علم حضوری به ذات، ذات خود را هویت نوری و ادراکی می‌یابیم.

۱) مقدمه اول: ما به خود علم حضوری داریم.

ایشان حضوری بودن علم «من» به ذات را از طریق ابطال علم حصولی و صورت به ذات، نتیجه می‌گیرد. برای رد علم حصولی به ذات، چهار استدلال را به نحو برهان خلف بیان می‌کند.

استدلال اول: اگر علم انسان به خودش از طریق مثالی (صورت) از خود باشد که در او حلول کرده است، در این صورت از آنجا که این مثال غیر از ذات است، لازم می‌آید ادراک خود، ادراک غیر خود هم باشد.

استدلال دوم: اگر علم انسان به خودش از طریق صورت باشد، از آنجا که صورت غیر از من است و غیر از من، در واقع «او» است، لازم می‌آید ادراک من، همزمان ادراک او هم باشد.

استدلال سوم: اگر علم انسان به خودش از طریق صورت باشد، در این صورت یا:

۱- نمی‌داند که این صورت مثال نفس‌اش است. در این صورت لازم می‌آید به خود، آگاهی نداشته باشد؛

۲- می‌داند که این صورت مثال نفس‌اش است. در این صورت باید ابتدا نفس خود را بدون مثال و صورت ادراک کرده باشد و به خود، علم حضوری داشته باشد، تا سپس حکم کند که این صورت، صورت خودش است. (سهروردی، ۱۳۷۲ ج، ص ۱۱۱)

استدلال چهارم: اگر علم انسان به خودش از طریق صورت باشد، لازم می‌آید علم من

به خودم، ذاتاً من‌های دیگر را هم شامل شود؛ به عبارتی ابایی از صدق بر «من»‌های دیگر نداشته باشد. توضیح اینکه هر صورتی که برای من حاصل می‌شود، ذاتاً کلی است و ابایی از صدق بر کثیرین ندارد. همچنین به صورت هر چه‌قدر هم عوارض و لواحق ضمیمه شود، جزئی درست نمی‌کند (سهروردی، ۱۳۷۲ الف، ص ۴۸۴).

بنابراین علم من به خودم نمی‌تواند از طریق صورت باشد؛ در نتیجه من باید خود را به نحو حضوری بیابم.

۲) مقدمه دوم: در ادراک حضوری خود، ذات خود را، هویتی نوری و ادراکی می‌یابیم.

توضیح این مقدمه را می‌توان در هفت مقدمه تنظیم کرد.

۱. وقتی خود را می‌یابیم، آن را غیر از بدن و اعضا می‌یابیم.

استدلال:

الف) ما نسبت به خود هیچ غفلتی نداریم؛ (علم حضوری به خود) (کوچک‌ترین ادراک ما دلالت بر ادراک خود دارد؛ چون قبش خود را درک کرده‌ایم)

ب) اعضا خود را در نظربگیریم نسبت به برخی جزئاً یا کلاً غافلیم؛

ج) غیرالمغفول غیر «المغفول»؛ (اگر جزء ذات ما بودند از آن غافل نبودیم)

نتیجه: حقیقت ما غیر از بدن است.

«تو از خودت و درکی که از آن داری غایب نیستی، و چون ادراک نمی‌تواند به صورت یا امر زایدی بر خودت باشد، در آگاهی از خودت به چیز دیگری غیر از خودت - که برای خودش ظاهر یا غیرغایب است - نیاز نداری. آگاهی هرکس از خودش همان‌طور که هست باید باشد و هرگز از خودت و بخشی از خودت غافل نیستی. هر چه خودت از غایب باشد، مانند اندام‌های قلب، کبد، مغز و تمام اجسام و

اعراض ظلمانی و نورانی، آن چیزی نیست که تو آن را درک می‌کنی، پس آنچه از تو درک می‌شود، عضو تو یا جسم نیست و گرنه هنگام درک ذات از تو غایب نمی‌شد.» (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۱۱۲)

۲. نسبت جوهریت با نفس من چگونه است؟

توضیح اینکه مراد از جوهریت این است که:

▪ یا ماهیت امری مجهول است: در این صورت نفس نمی‌تواند جوهر باشد؛ زیرا نفس معلوم است و جوهر امری مجهول است و معلوم غیر از مجهول می‌باشد.

▪ یا ماهیت موضوع یا محل نداشته باشد: در این صورت هم، نفس نمی‌تواند جوهر باشد؛ زیرا جوهر امری سلبی است، درحالی‌که من در علم حضوری خودم، نفس را واقعاً یافته‌ام؛ بنابراین نفس حقیقی ایجابی است.

▪ یا ماهیت قائم به خود باشد: در این صورت نفس حقیقی جوهری است. (سهروردی، ۱۳۷۲، ج، ص ۱۱۲)

۳. مدرکیت جزء ذات من نیست و گرنه جزء دیگر مجهول خواهد بود؛ پس «من» نخواهد بود و خارج از من است. در نتیجه اساساً ذات من، حقیقی ادراکی است.

«و لیست جزء لأنائیتهک، فیبقی الجزء الآخر مجهولاً حیثئذ: اذا کان وراء المدرکیة و الشاعریة، فیکون مجهولاً، و لا یکون من ذاتک التی شعورها لم یزد علیها» (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۱۱۲).

۴. مدرکیت (یا ظهور) به وسیله خارج از ذات من (مثلاً صفات و آثار) نیست. به دو دلیل:

الف) زیرا اگر مدرکیت به وسیله امری خارج از ذات من باشد، لازم می‌آید مرحله ذات من برای من مخفی باشد و حال آنکه من حضوراً می‌یابم به ذات خود علم دارم.

ب) من قبل از شناخت هر چیز خود را می‌شناسم و اگر قرار باشد خود را با چیزی بشناسم، در واقع باید خودم را قبل از آن شناخته باشم. «انوار عارضی نیز ظهورش با امری زاید بر انوار نیست و گرنه لازم می‌آمد خودشان فی‌نفسه مخفی باشند درحالی‌که ظهورشان ناشی از خودشان است نه امری عارضی.» (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۱۱۳ و ۱۱۴).

۵. این‌گونه نیست که نفس چیزی باشد که دارای ادراک است. چون لازم می‌آید پیش از ادراک مجهول باشد، بلکه باید نفس عین ادراک باشد. به تعبیری نفس «شیء له الادراک» نیست؛ چرا که شیئیت، وجود، امکان و... اعتبار ذهنی است، بلکه نفس «عین‌الادراک» است. در واقع نفس، حقیقت ادراک است.

«این‌طور نیست که نور واقع شود و سپس ظهور کند؛ چرا که در این صورت فی‌نفسه نور نبوده و چیز دیگری باید آن را ظاهر کند؛ پس باید چنین گفت که نور ظاهر است و ظهوری همان نوریتش است. ... به عبارت دیگر: شما نباید بگویید «وجود من چیزی است که ظهور لازم‌اش است؛ پس فی‌نفسه پنهان است.» بلکه باید بگویید وجود من عین تجلی و نور است.» (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۱۱۴)

۶. به کار بردن تعبیر «عدم‌الغیبه» برای نفس تعبیر چندان دقیقی نیست؛ چون تعبیر عدم‌الغیبه امری سلبی است، و من حقیقت ایجابی هستم؛ لذا بهتر است از آن استفاده نکنم.

«و کذا کون الشیء حقیقه و ماهیة، و عدم الغیبه أمر سلبی لا یکون ماهیة.» (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۱۱۴)

۷. برای نفس می‌توان تعبیر «نور» را به کار برد؛ چرا که قبلاً گفته شد که نفس عین ادراک است و حقیقت نفس و ادراک یکی است. نور نیز حقیقتی است که ظهور عین ذات آن است و ظهور سایر اشیاء به واسطه نور است. (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۶۴، ص ۷۷) به تعبیری این‌گونه نیست که

ظهور امری عارض بر نور باشد؛ زیرا در غیر این صورت لازم می‌آید نفس در ذات خود، نور نباشد. بنابراین نور نیز حقیقتی است که ذاتاً ظاهر است.

بنابراین هم نور عین ظهور است و هم نفس عین ادراک است. در نتیجه می‌توان گفت نفس، نور است.

«فلم یبق ألاً الظهور و النوریة. فکلّ من أدرك ذاته، فهو نور محض، و کلّ نور محض ظاهر لذاته و مدرک لذاته.» (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۱۱۳)

نتیجه: حقیقت ما (نفس) پیش خود ظاهر (ظاهر لِنفسه) و نوری است. علم حضوری ذات به ذات و نور بودنش، همیشگی و یکپارچه و سرتاسر نفس است نه یک لحظه غایب از خود و نه هیچ جزئش، غیبت است.

«فهو الظاهر لِنفسه بنفسه... هو نفس الظاهر لا غیر، فهو نور لِنفسه، فیکون نورا محضاً.» (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۱۱۴).

۲. نوری و ظمانی بودن عالم

گفته شد مراد از نور، خودپیدایی است؛ بنابراین هر آنچه بتواند خود را ادراک کند، نور محض است و هر چه نتواند خود را ادراک کند، جوهر غاسق و تاریک و ظلمانی است. حال وقتی نفس من هویت نوری داشته باشد، به طریق اولی نظام مافوق من تا عالی‌ترین مرتبه هم هویت نوری دارد. دلیل این امر واضح است. مافوق من یا در عداد علت من است یا هم‌ردیف علت من است.

«ثمّ اذا عرف انّ النفس لا تترکّب بل ماهيتها بسیطة دراکة فیجب ان یکون فاعلها مدرکاً و هو ابط و افضل حتی ینتهی الی اقصى اسبابها» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۸۶).

به دلیل نورانی و حضوری بودن عالم نفس و مافوق آن، میان مدرک و مدرک فاصله‌ای وجود ندارد و چنین نیست که مدرک امری مجزای از مدرک باشد. بنابراین آنچه وجود دارد

فقط آگاهی و ادراک است و تمام حقیقت ذات، امری بسیط و ادراکی است. همچنین آنچه مادون من است که عبارت از اجسام مادی - از جمله بدن - است، ظلمانی است؛ چرا که عالم ماده هیچ درکی از خود ندارد و بنابراین تاریک و ظلمانی است. دلیل ظلمانی و غایب بودن عالم ماده این است که این عالم دارای ابعادی است و همین بُعد داشتن، سبب انفصال، بینونت و جدایی اجزاء از یکدیگر می‌شود. به تعبیر دیگر اطراف هر جسم مادی از همدیگر جدا بوده و از هم غایب هستند. (سهروردی، ۱۳۷۲ الف، ص ۱۳۳) «فانّ الحجب انما توجد فی الابعاد.» (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۳۴۵؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۲۱ و ۲۲) بر این اساس عالم را می‌توان به دو قسم نوری و ظلمانی تقسیم کرد. نفس و مافوق آن نورانی و عالم ماده ظلمانی است.

شیخ، موت و حیات را هم از طریق وجدان و عدم وجدان خود تعریف می‌کند. از نظر او مراد از حیات، همین حضور نزد خود و وجدان خود است؛ بنابراین به شیئی که خود را ادراک کند، حیّ اطلاق می‌شود: «... انما اردنا «الموجود عند نفسه» و هو «الحی» اذ ذلک من خاصیه الحی: فانّ غیر الحی لا یوجد عنده شیء سواء كان نفسه او غیره، و لولا الحی ما تحقّق مفهوم «الوجود نفسه»...» (سهروردی، ۱۳۷۲ ج، ص ۱۸۷)

در مقابل، اجسام مادی که نزد خود غایب‌اند، میّت هستند. همچنین منظور شیخ اشراق از وجود، تحقق نیست؛ چنانکه مشاء اطلاق می‌کردند، بلکه مراد وی از وجود همان وجدان خود است: «و الوجود الصرف یورد فی کتبنا بمعنی «الموجود عند نفسه» ای المدرک لذاته.» (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۱۹۰) عدم توجه به همین مطلب است که فلاسفه‌ای چون ملاصدرا پنداشته‌اند وی دچار تناقض‌گویی شده و در عین حال که قائل به اعتباریت وجود بوده، نفس و مافوق آن را وجودات و انیات محضه دانسته است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ص ۴۳)

۳. بررسی حقیقت علم از نگاه شیخ اشراق

بنابر آنچه در فصل دوم گفته شد، نفس حقیقتی ادراکی است که به خود علم دارد و علم نفس به خود حضوری است. حال سؤالی که ایجاد می‌شود، این است که نحوه علم نفس به غیر چگونه است؟ بر اساس آنچه گفته شد علم نفس به غیر از خود نمی‌تواند به نحو

ارتسام صورت باشد؛ چنانچه فلاسفه مشاء می‌گویند؛ (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص ۲۳۷) زیرا نفس حقیقتی ظهوری و نوری است و ظهور امری فعلی است و با ارتسام صور که امری انفعالی است، سازگاری ندارد. از آنجا که حقیقت نفس، حقیقتی نوری و ظهوری است، علم به غیر هم باید به نحو پرتوافکنی باشد. این یعنی علم بیشتر با اضافه سنخیت دارد، اما نه مقوله اضافه چنانچه فخر رازی می‌گفت؛ (فخر رازی، ۱۳۸۴، ص ۲۲۸) زیرا نظریه اضافی بودن علم در بیان فخر، اشکالات خاص خود را دارد که در جای خود بحث شده است. (سبزواری و حسن زاده، ۱۳۶۹، ص ۱۲۸)

شیخ اشراق توضیح می‌دهد اضافی بودن علم، اضافه مقولیه نیست، بلکه اضافه اشراقیه است. توضیح اینکه از آنجا که نفس حقیقتی ادراکی است و این ادراک هم به نحو حضور، ظهور و نور است، علم نفس به غیر هم باید با ظهور، اشراق و پرتوافکنی غیر باشد. با این توضیح ادراک سایر اشیاء، تابعی از ادراک ذات خود است: «و مدرکیتک لأشیاء آخری تابع لذاتک؛» (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۱۱۳) بنابراین نفس از طریق توجه و اشراقی که به امر خارجی می‌کند، آن را در نزد خود حاضر و ظاهر می‌کند. به این توجه نفس که سبب ظهور و حضور اشیاء در نزد خود می‌شود، «اضافه اشراقیه» گفته می‌شود؛ بنابراین منظور شیخ اشراق از اضافه، اشراق و پرتوافکنی نفس است که هویتی نوری و ظهوری دارد و نباید با اضافه مقولیه که امری نسبی و انتزاعی است خلط شود. «بدان که تعقل همان حضور شیء برای ذات مجرد از ماده است و به عبارت دیگر عدم غیبتش از آن ذات مجرده.» (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۷۲) «حق مطلب در مسئله علم قاعده اشراقی است؛ بدین بیان که علم فرد به ذاتش همان نور بودن و ظاهر بودن برای ذاتش است و علم به اشیاء هم همان ظهور آنها برای فرد است.» (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۱۵۲)

بنابراین نفس با توجه به امر خارجی و اشراق به آن، در همان موطن، به آن علم پیدا می‌کند، نه آنکه از آن صورتی انتزاع کند و از طریق صورت به آن علم پیدا کند، بلکه همین توجه و التفات نفس به شیء خارجی، اضافه اشراقیه آن را در پی داشته و همین اضافه، علم نفس به غیر را تشکیل می‌دهد؛ بنابراین چون صورتی نیست، معلوم بالذات و معلوم بالعرض هم شکل نمی‌گیرد؛ چرا که میان عالم و معلوم ارتباطی حضوری و اشراقی برقرار

است. نتیجه اینکه نفس به تمامی اشیاء در موطن خودشان علم پیدا می‌کند.^۱ (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۱۰۲ و ۱۰۳)

بر اساس آنچه گفته شد می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که اصل ادراک، حصولی نیست، بلکه اصل ادراک حضوری است؛ یعنی اساساً ادراک از مرتبه حضور شروع می‌شود و این ادراک و حضور چیزی جز آشکارگی، پیدایی یا همان نور نیست. به موجب قائل شدن به هویت نورانی و حضوری علم، فاصله و خلأ بین ذهن و عین برداشته می‌شود؛ لذا همان‌طور که نفس، «خود» را به نحو حضوری و «انائیت» و بدون واسطه صورت، درک می‌کند، عالم را هم به نحو حضوری و «انائیت» و بدون وساطت صورت و به تعبیری در دامنه نفس خود، درک می‌کند. ادراک به نحو حضور، یعنی مدرک با هر آنچه که آشنایی دارد، متصل است.

ج) بازخوانی نظام جوهر و عرض بر اساس مبانی مذکور

گفته شد شیخ اشراق علاوه بر بحث از حقایق، دغدغه ذوق و چشیدن حقایق را دارد. مسئله او، وجدان خود حقایق و نه صرفاً حصول صورتی از آنهاست؛ بنابراین دریچه شناخت در فلسفه اشراق، شهود محکمی معقولات است. نقطه شروع این ادراک، چیزی جز «من» یا

۱. نظریه اضافه اشراقیه با انشاء صور صدرایی نیز تفاوت دارد؛ چرا که بر اساس تعریفی که ملاصدرا از حقیقت علم قائل است، علم عبارت است از «حضور معلوم مجرد نزد مجرد». در واقع ملاصدرا بر این باور است که زمانی علم محقق می‌شود که هم عالم و هم معلوم هر دو مجرد باشند و معلوم مجرد نزد عالم مجرد حاضر باشد. از این رو امور مادی هرگز بر عنوان معلوم برای عالم حاضر نخواهند بود. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ص ۲۹۲، ۲۹۷، ۳۴۵، ۳۵۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ص ۲۵۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ص ۱۸۱ و ۱۸۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۲۴۰) بنابراین نظریه انشاء صور و اتحاد علم و عالم و معلوم، در ساحت معلومات مجرد مطرح است. اما شیخ اشراق، حقیقت علم را اضافه اشراقیه می‌داند. اقتضای اضافه اشراقیه، «ظهور» است و نه «حضور» و ظهور برای همه اشیاء اعم از مادی و مجرد مطرح است. در نتیجه از نظر شیخ اشراق، حقیقت علم عبارت است از «ظهور الاشیاء للأنوار المجردة»؛ چرا که نفس به اقتضای حقیقت مجردی که دارد، می‌تواند در موطن شیء یابد و پرتوافکنی کند و شیء را برای خود ظاهر کند. (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۲۸۹-۲۹۳؛ شریفی و احمد، ۱۳۹۹، ص ۱۰ و ۱۱) این مبنا در مباحثی از جمله علم حق تعالی به مادیات تأثیرات شگرفی دارد. (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۱۰۲-۱۰۹؛ احسن، ۱۳۸۹، ص ۸۵-۸۷)

همان نفس نیست. این یعنی شیخ اشراق به‌عنوان کسی که به دنبال شناخت و بلکه یافت عالم است، مرز و شکاف میان خود و عالم واقع را برمی‌دارد. در نتیجه شیخ اشراق تفاوت مهمی با فلاسفه مشاء پیدا می‌کند و آن اینکه تصویری که فلاسفه مشاء از «من» به‌عنوان فاعل شناسا داشتند، امر جدا و مستقل از عالم بود. در واقع این‌گونه بود که «من» نشسته و عالم را در مقابل خود قرار داده و در آن تفکر می‌کند. اما همان‌گونه که گفته شد نقطه شروع در حکمت اشراق، خود و علم حضوری به خود است و همه عالم از این دریچه کشف می‌شود. در واقع همان‌طور که «من» به نحو حضوری درک می‌شوم، عالم هم به نحو حضوری درک می‌شود و از آنجا که در علم حضوری عالم و معلوم به نحوی متصل هستند، در نتیجه عالم با «من»، حضوراً بدون واسطه، مرتبط و متصل است.

پیشتر گفته شد من در خودم می‌یابم که به خود علم حضوری دارم. سپس بیان شد اگر قرار باشد من به خودم علم داشته باشم و به تعبیری این علم، علم «من» به «من» باشد، نمی‌تواند از طریق صورت باشد، بلکه لاجرم باید علم حضوری باشد. سپس گفته شد این حضور نزد خود و وجدان خود، این‌گونه نیست که امری عارض بر نفس باشد، بلکه این علم حضوری تمام حقیقت نفس را تشکیل می‌دهد؛ بنابراین نفس، یک حقیقت ادراکی حضوری است که غیبت در آن راه ندارد. شیخ اشراق از این حقیقت حضوری، تعبیر به نور می‌کند. سپس در فصل سوم گفته شد، حال که نفس یک حقیقت نوری و ادراکی است، هر آنچه مافوق نفس هست نیز نور است و عالم ماده که مادون نفس است، ظلمانی است. در ادامه گفته شد علم نفس به غیر هم از طریق اشراق و پرتوافکنی غیر و در واقع ظهور اشیاء برای نفس است. به تعبیری نفس در موطن اشیاء حاضر می‌شود و در همان موطن شیء به آن علم پیدا می‌کند.

بنابراین اولاً شیخ اشراق به دنبال ذوق وجدان حقایق در درون خود است؛ لذا نقطه شروع شیخ اشراق برای بحث از حقیقت، «من» یا همان نفس است و «من» یک حقیقت ادراکی و حضوری است.

ثانیاً وقتی نقطه شروع بحث از حقیقت «من» شد، یعنی تمام عالم از دریچه من شناخته می‌شود. این یعنی عالم امری بالکل مباین و مستقل از «من» نیست، بلکه کاملاً متصل و مرتبط با من است. (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۹۴، ص ۳۳۰ و ۳۳۱)

ثالثاً وقتی از سویی عالم از دریچه «من» شناخته می‌شود و از سوی دیگر «من» حقیقتی نورانی هستم، آنچه مافوق «من» قرار می‌گیرد هم نورانی بوده و آنچه مادون «من» قرار می‌گیرد ظلمانی است.

حال با بیان آنچه گفته شد، به بررسی قول شیخ اشراق در مورد جوهر و عرض می‌پردازیم. اولین نکته‌ای که از مبانی شیخ اشراق استنتاج می‌شود این است که اگر بر اساس مبنای معرفت‌النفس اشراقی، کلّ عالم به نورانی و ظلمانی تقسیم می‌شود، تقسیم اشیاء به جوهر و عرض هم باید در نسبت با نور و ظلمت مطرح شود؛ بنابراین اولین تفاوت شیخ اشراق با فلاسفه مشاء این است که بحث جوهر و عرض ناظر به بحث نور و ظلمت است نه ناظر به بحث وجود و ماهیت.

بر این اساس شیخ اشراق بیان می‌دارد که شیء:

■ یا نورانی است؛ یعنی فی‌نفسه و در حقیقت خودش نور است و به تعییری عین ظهور است، که در این صورت نیز خود دو حالت دارد: یا هیأت برای غیر است که نور عرضی می‌شود؛ یا هیأت برای غیر نیست و نور مجرد و محض است که نور جوهری می‌شود.

■ یا ظلمانی است؛ یعنی فی‌نفسه و در حقیقت خودش نور نیست. این شیء ظلمانی نیز خود دو حالت دارد: یا امری بی‌نیاز از محل است که جوهر غاسق (ظلمانی) می‌شود؛ یا هیأت برای غیر است که عرض غاسق می‌شود.

«الشیء ینقسم الی نور وضوء فی حقیقه نفسه و الی ما لیس بنور وضوء فی حقیقه نفسه. و النور و الضوء المراد بهما واحد هاهنا... و النور ینقسم الی ما هو هیئۀ لغیره - و هو النور العارض، - و الی نور لیس هو هیئۀ لغیره - و هو النور المجرد و النور المحض. و ما لیس بنور فی حقیقه نفسه ینقسم الی ما هو مستغن عن المحل - و هو الجواهر الغاسق و الی ما هو هیئۀ لغیره.» (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۱۰۷)

همچنین وی در عبارت دیگری توضیح می‌دهد نور فی‌نفسه که حقیقتی خودپیدا است و حقیقتاً نور بر آن ظاهر است، یا لنفسه، یا لغیره است. نور عرضی با اینکه حقیقتاً و فی‌نفسه نور است اما لغیره است، و نور جوهری، هم حقیقتاً نور و هم لنفسه است. همچنین جوهر غاسق، هم فی‌نفسه نور نیست و هم ظهور لنفسه ندارد.

«النور ینقسم الی نور فی نفسه لنفسه، و الی نور فی نفسه و هو لغيره. و النور العارض عرفت أنه نور لغيره، فلا یكون نورا لنفسه و ان كان نورا فی نفسه، لأن وجوده لغيره. و الجوهر الغاسق لیس بظاهر فی نفسه و لا لنفسه علی ما عرفت.» (سهروردی، ۱۳۷۲ ب،

ص ۱۱۷)

اینکه شیخ اشراق بیان می‌کند «الشیء ینقسم الی نور وضوء فی حقیقه نفسه و الی ما لیس بنور وضوء فی حقیقه نفسه»، اگر چنین تفسیر شود که شیء، گاهی نوری است که «وجودش» فی نفسه است و گاهی ظلمتی که «وجودش» فی غیره، این تفسیر به نحوی عدول از نظام اشراقی به مشایی یا صدرایی است. به عبارت دیگر در این تفسیر، تعبیر شیخ اشراق به نحو مشایی یا صدرایی تفسیر شده است مگر اینکه همان‌طور که شیخ اشراق یادآوری کرد هر جا در کتاب‌هایم از «وجود» سخن می‌گویم منظورم «وجدان شده یا درک شده» است: «و الوجود الصّرف یورد فی کتبنا بمعنی «الموجود عند نفسه» ای المدرك لذاته»، (سهروردی، ۱۳۷۲ الف، ص ۱۹۰) بر اساس مراد شیخ اشراق از وجود، سخنش را بفهمیم.

به همین منوال وقتی جناب شیخ بیان می‌کند «النور ینقسم الی نور فی نفسه لنفسه، و الی نور فی نفسه و هو لغيره»، اگر چنین تفسیر شود که نور یا ادراک، گاهی «وجودش» فی نفسه لنفسه است و گاهی «وجودش» فی غیره لغيره، این تفسیر نیز به نحوی عدول از نظام اشراقی به مشایی یا صدرایی است؛ بنابراین تبیین علی‌المبنای سخن شیخ اشراق چنین است که نور تقسیم می‌شود به حقیقتی نوری که فی نفسه وجدان و ادراک است (نه وجودی که فی نفسه است)، و حقیقتی که فی نفسه وجدان و ادراک نیست (نه وجودی که فی نفسه نیست). سپس در ادامه تقسیم می‌توان چنین گفت آن حقیقت نوری که فی نفسه وجدان است گاهی چنین وجدان می‌شود که برای خودش است (نور فی نفسه لنفسه) و گاهی چنین وجدان می‌شود که برای دیگری است. (نور فی نفسه لغيره) از سوی دیگر آن امری هم که فی نفسه وجدان نیست و به تعبیری ظلمت است، گاهی چنین وجدان می‌شود که برای خودش است (ظلمت لنفسه) و گاهی چنین وجدان می‌شود که برای دیگری است. (ظلمت لغيره)

توضیح بیشتر این‌که، همان‌طور که گذشت شیخ اشراق بحث از حقیقت را با سیر درون خود و با «من» که حقیقتی حضوری و نوری است، آغاز و کنکاش می‌کند. نتیجه این مبنا این است عالم امری در نسبت و اضافه به من است؛ لذا نوری و ظلمانی بودن جواهر و

اعراض در نسبت با یافت و نحوه وجدان من از آن‌ها و به تعبیری متناسب با کیفیت ادراکی که از آن‌ها دارم، فهمیده می‌شود. البته باید توجه داشت از آنجا که یافت و وجدان، امری حضوری و اشراقی است، مرز میان مقام ثبوت و مقام اثبات برداشته می‌شود. از آنجا که «من»، حقیقتی حیّ، حضوری و نوری است، اگر در مواجهه با اشیاء، آن‌ها را نیز مانند خود حاضر و دارای ادراک و وجدان ببیند، آن اشیاء حقایق نوری محسوب می‌شوند. به تعبیر دیگر «من» در یک رابطه تخاطبی «من - تویی» و نه یک رابطه غیابی «من - اوئی» قرار گرفته است. در این حالت «من»، اشیاء را هم‌سنخ خود یافته و مانند خود حقایق ادراکی می‌یابد. روشن است که اگر «من» اشیاء را امور حاضر و ادراکی نیابد، آن اشیاء اموری ظلمانی خواهند بود.

بنابراین تمایزی که نظام جوهر و عرض مشائی یا صدرایی با نظام جوهر و عرض اشراقی پیدا می‌کند، این است که از نگاه شیخ اشراق، «من» با سیری که در درون خود به کنکاش در مورد حقایق اشیاء می‌پردازد، به توصیف از ذات و حقیقت اشیاء می‌پردازد. به تعبیر دیگر نحوه وجدان و حضوری که «من» در مواجهه با اشیاء از اشیاء دارد، در توصیف او از ذات و حقیقت آن‌ها محوریت پیدا می‌کند. در نظام مشائی نه تنها نحوه وجدان و حضور اشیاء محوریتی ندارد، بلکه در آنجا هم که بحث وجدان و حضور مطرح می‌شود، فقط ناظر به نفس، فارغ از سایر اشیاء است؛ چرا که اشیاء حقیقت ادراک را ارتسام صور نزد مدرک تعریف می‌کنند. ارتسام صور، از سنخ علم حصولی است و موطن وقوع آن، ذهن است. (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص ۲۳۷) در نتیجه شناخت، در محدوده ذهن رخ می‌دهد و مواجهه فلاسفه مشاء با اشیاء، از دریچه ذهن و مفهوم است نه از دریچه نفس و حضور. نهایتاً فلاسفه مشاء تنها علمی را که فارغ از ذهن و مفهوم برای انسان حاصل می‌شود و آلات و قوای بدنی نیز در آن دخالت ندارد را علم حضوری نفس به خود می‌دانند. (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۵۸ - ۶۱؛ نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۳، ص ۲۳۳ - ۲۳۶) اما شیخ اشراق نقطه آغاز بحث فلسفی را از حقیقت نفس - که حقیقتی سراسر حضور است - می‌داند، نحوه حضور اشیاء برای نفس موضوعیت پیدا می‌کند. همان‌طور که گذشت شیخ اشراق از حضور، به نور و حیات، و از غیبت به ظلمت و موت تعبیر می‌کند؛ بنابراین با توجه به نحوه مواجهه با اشیاء، اشیاء یا نوری هستند یا ظلمانی.

بنابر آنچه گفته شد، تقسیم اشیاء نورانی و ظلمانی، به جوهر و عرض بدین صورت قابل جمع‌بندی است که جوهری و عرضی بودن اشیاء از دریچه همین وجدان و حضور، قابل تبیین است؛ یعنی استقلال اشیاء یا قیام آن‌ها به غیر از دریچه همین حضور و به نحو انفسی تبیین می‌شود. توضیح اینکه هنگامی که شیئی نزد «من» حاضر می‌شود، یا وجدان می‌کنم که این شیء قائم بنفسه است و یا وجدان می‌کنم که به نحو قیام به غیر نزد من، حاضر است. در صورت اول آن را جوهر و در صورت دوم عرض می‌یابم.

با این توضیحات تبیین نظام جوهر و عرض در نظام فکری شیخ اشراق چنین می‌شود که شیء دو حالت دارد:

▪ یا نورانی است: یعنی من آن را مانند خود حقیقتی حاضر نزد خود وجدان کرده‌ام. حال این شیء حاضر نزد خود را در مواجهه خود با آن، یا قائم به غیر یافته‌ام که در این صورت نور عرضی می‌شود، یا آن را مستقل از غیر وجدان کرده‌ام که در این صورت نور جوهری می‌شود.

▪ یا ظلمانی است: یعنی من آن را حقیقتی غایب از خودش ادراک کرده‌ام. این شیء ظلمانی را نیز یا در مواجهه خود با آن، قائم به غیر یافته‌ام که در این صورت عرض غاسق می‌شود، یا در مواجهه خود با آن، مستقل به غیر یافته‌ام که در این صورت جوهر غاسق می‌شود.

شاهدی بر این تفسیر این است آنجا که شیخ اشراق درباره نسبت جوهریت با نفس من، در مقابل مشا، سخن می‌گوید، چنین بیان می‌کند که مراد از جوهریت یا قوام به خود داشتن، ماهیت است، یا نفی محل و موضوع داشتن است و یا اینکه اساساً جوهریت امری مجهول است. در صورت اول جوهریت چیزی جز همان ذات نیست؛ یعنی جوهریت عین «من» است که البته اگر آن را جوهریت مستقل از «من» بگیریم دیگر خود «من» نخواهد بود. در صورت دوم هم، معنی سلبی است. در صورت سوم، یعنی امری مجهول بودن نیز با معلوم بودن نفس نزد من نمی‌سازد؛ بنابراین جوهریت نفس چیزی جز همان ذات (حالت اول) نیست؛ یعنی جوهریت عین «من» است و «من» هم که همان وجدان و درک است. (نه شیء^۱ له الدرک) به تعبیری شیخ اشراق جوهر بودن نفس را با وجدان به خود توضیح می‌دهد.

نتیجه

در این مقاله بر اساس مبانی معرفت‌النفسی شیخ اشراق، به بازخوانی نگاه ایشان به جوهر و عرض پرداختیم. بیان شد شیخ اشراق دغدغه ذوق و وجدان حقیقت را دارد. در واقع او می‌خواهد از دریچه وجدان به کنه و حقیقت اشیاء خارج پی ببرد؛ بنابراین وجدان در فلسفه او محوریت دارد. در نتیجه نقطه شروع شیخ اشراق برای بحث از حقیقت، نفس و به تعبیری «من» است و «من» عین حضور است و مواجهه «من» با سایر حقایق هم به نحو ظهوری و پرتوافکنی است. در واقع نفس با توجه به شیء خارجی، در موطن شیء خارجی حاضر می‌شود و آن را در همان موطن ادراک می‌کند. از آنجا که «من» عین حضور است و در حضور فاصل و حائلی میان عالم و معلوم نیست، بلکه عالم و معلوم بایکدیگر متحدند؛ لذا عالم امری مباین و مستقل از «من» نیست بلکه امتداد «من» است. بر این اساس از آنجا که «من» حقیقتی نورانی هستم، هر آنچه مافوق «من» است، حضوری و هر آنچه مادون «من» است، ظلمانی است.

بر این اساس به نظر می‌رسد تقسیم‌بندی جوهر و عرض هم باید از کانال وجدان و شهود و در مواجهه با «من» بررسی و تبیین شود. از این‌رو در این دیدگاه، جوهر و عرض هم به نحو انفسی و حضوری تبیین می‌شوند، نه آفاقی و این نقطه تمایز میان نظام جوهر و عرض مشائی و نظام جوهر و عرض اشراقی است. از این‌رو آنچه اولاً و بالذات برای تبیین حقیقت جوهر و عرض محوریت دارد، وجدان است نه وجود و تحقق به معنای مشایی؛ به همین جهت بحث نور و ظلمت هم در این تقسیم‌بندی محوریت پیدا می‌کند. توضیح اینکه در مواجهه حضوری با اشیاء اگر اشیاء را به گونه‌ای وجدان کردم که مانند «من» به نزد خود حاضر هستند و خود را ادراک می‌کنند، حقایقی نورانی بوده و اگر آن‌ها را به گونه‌ای ادراک کردم که نزد خود حاضر نبوده و به خود ادراکی ندارند، حقایقی ظلمانی می‌باشند؛ بنابراین آنچه در گام اول ظهور اشیاء توجه «من» را به خود جلب می‌کند، وجدان و خودیابی اشیاء است. سپس در گام دوم از دریچه شهود، نحوه قیام اشیاء مورد توجه «من» قرار می‌گیرد؛ بدین ترتیب که اگر حقایق نورانی‌ای که خود سراسر حضور و نور هستند و خود را ادراک می‌کنند، قائم به خود یافت و وجدان شوند، «جوهر نورانی» بوده و اگر قائم به غیر یافت و وجدان شوند، «عرض نورانی» هستند. همچنین در مقابل اگر حقایقی که از خود غایب

یافت می‌شوند، مستقل از غیر یافت و وجدان شوند، «جوهر غاسق» بوده و اگر قائم به غیر یافت و وجدان شوند، «عرض غاسق» نامیده می‌شوند.



منابع و مأخذ

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۴). *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، انتشارات حکمت.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۴). «من» و جز «من»، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۳. ابن سینا (۱۳۸۱). *الاشارات و التنبيهات* (ج ۱-۱)، بوستان کتاب.
۴. ابن سینا (۱۳۷۱). *المباحثات*، بیدار.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶). *الالهيات من كتاب الشفاء*، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات.
۶. احسن، مجید (۱۳۸۹). «تأملی بر دیدگاه ابن سینا و شیخ اشراق در علم الهی»، *مجله علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی*، (۲۲)، ۷۱-۹۰.
۷. سبزواری، هادی و حسن زاده (۱۳۶۹). *شرح منظومه* (ج ۱-۵)، نشر ناب.
۸. سهروردی (۱۳۷۲ الف). *المشارع و المطارحات*، در مجموعه *مصنفات شیخ اشراق*، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
۹. سهروردی (۱۳۷۲ ب). *حکمة الاشراق*، در مجموعه *مصنفات شیخ اشراق*، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
۱۰. سهروردی (۱۳۷۲ ج). *كتاب التلويحات اللوحية و العرشية*، در مجموعه *مصنفات شیخ اشراق*، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
۱۱. سهروردی (۱۳۷۲ د). *كتاب المقاومات*، در مجموع *مصنفات شیخ اشراق* (ویرایش سیدحسین نصر)، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
۱۲. سهروردی (۱۳۷۲ ه). *حکمت الاشراق*، در مجموعه *مصنفات شیخ اشراق*، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
۱۳. شریفی، محمود؛ و احمد، سعیدی (۱۳۹۹). «تأملی در حقیقت ادراک حسی بر اساس دیدگاه‌های شیخ اشراق و صدرالمتألهین»، *مجله علمی پژوهشی آیین حکمت*، (۴۵).
۱۴. شهرزوری (۱۳۷۲). *شرح حکمة الاشراق*، پژوهشگاه علوم و مطالعات فرهنگی.
۱۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸). *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه* (ج ۱)، مکتبه المصطفوی.

۱۶. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۶). *نهایت‌الحکمة*، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۱۷. فخر رازی (۱۳۸۴). *شرح الاشارات و التنبیهات* (ج ۲)، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۸. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۴۰۳). *شرح الاشارات و التنبیهات* (ج ۳)، دفتر نشر کتاب.
۱۹. یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۸۹). *حکمت اشراق: گزارش، شرح و سنجش دست‌گاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی* (محقق مهدی علی‌پور) (ج ۱)، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

References

1. Ebrahimi Dinani, Gholamhossein (1364). Radius of thought and intuition in Suhrvardi's philosophy. Tehran, Hekmat Publications. (In Persian).
2. Ebrahimi Dinani, Gholamhossein (1394). "I" and "except me". Tehran, Hikmat and Philosophy Research Institute of Iran. (In Persian).
3. Ibn Sina (1381). *alasharat ve eltanbieyat* 2 vols. taharan. bostan ketab.
4. Ibn Sina (1371). *Olmbahesat*. Qom, bidar. (In Arabic).
5. Ibn Sina, Hussein bin Abdullah (1376). *ailhyat* from elshōfa's book, Qom Seminary Islamic Propaganda Office, Entesharat Center. (In Arabic).
6. Ahsan, Majid (2009). A reflection on Ibn Sina's and Sheikh Ishraq's views on divine science. number 22, pp. 71-90. (In Persian).
7. Sabzevari, Hadi (1369). *Sharh manzumeh* 5 vols. Hasanzadeh nots. Qom, Neshar nab. (In Arabic).
8. Suhrvardi (1372 A). *Al-Mashar and al-Mutarahat*. In the collection of the works of Sheikh Ishraq. Ministry of Culture and Higher Education, Tehran. Institute of Cultural Studies and Research (pajooshgah). (In Arabic).
9. Suhrvardi (1372 b). *Al-Mashar and al-Mutarahat*. In the collection of the works of Sheikh Ishraq. Ministry of Culture and Higher Education, Tehran. Institute of Cultural Studies and Research (pajooshgah). (In Arabic).
10. Suhrvardi (1372 c). *Al-Mashar and al-Mutarahat*. In the collection of the works of Sheikh Ishraq. Ministry of Culture and Higher Education, Tehran. Institute of Cultural Studies and Research (pajooshgah). (In Arabic).
11. Suhrvardi (1372 d). *Al-Mashar and al-Mutarahat*. In the collection of the works of Sheikh Ishraq. Ministry of Culture and Higher Education, Tehran. Institute of Cultural Studies and Research (pajooshgah). (In Arabic).
12. Sharifi, Mahmoud; and Ahmad, Saidi(1399). A Reflection on the Reality of the Perception by Sense on the Basis of Sheikh Ishraq and Sadr al-Muta'allihin's Views. *Ayan Hikmat Scientific Research Quarterly*, number 45, pp. 7-36. (In Persian).

13. Shahrzuri (1372). Explanation of Hikma al-Ishraq. Tehran. Institute of Sciences and Cultural Studies. (In Arabic).
14. Sheikh Ishraq (1372). Hekmat al-Ishraq In the collection of the works of Sheikh Ishraq. Ministry of Culture and Higher Education. Tehran, Institute of Cultural Studies and Research (pajooshgah). (In Arabic).
15. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (1368). Al-Hikma al-Muttaliyyah in Al-Isfar al-Arabah Vol 1. Qom, Al-Mustafawi school. (In Arabic).
16. Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein (1416). neyayat al-hikmah. Qom, jameh madarsin hozeh elmiyeh community, Qom. Islamic Publication Institute. (In Arabic).
17. Fakhr Razi (1384). alasharat ve eltanbieyat Vol 2. Tehran, Association of Cultural Artifacts and Magnificence. (In Arabic).
18. Nasir al-Din Tusi, Muhammad bin Muhammad (1403). Vol 3. Tehran, neshar ketab. (In Arabic).
19. Yazdan Panah, Seyyed Yadullah (2008). Hikmat Eshraq: report, description and assessment of the philosophical system of Sheikh Shahabuddin Suhrawardi. Alipour, Mehdi researcher Vol. 1. Qom, pajooshkah hozeh ve daneshgah.



History of Islamic Philosophy

Home Page: hpi.aletaha

Ale-Taha Institute of Higher Education

Online ISSN: 2981-2097

Conceptual analysis of "Question of the levels of existence system" in the ontology of Sadr al-Mutalahin Shirazi and Sadr al-Din Qonavi

Marzieh Amri¹  | Mahdi Kohnoji²  | Hadi Wasehi³ 

1. PhD student of Islamic philosophy and theology, Islamic Azad University, Qom Branch.
E-mail: M.amri8981@gmail.com
2. Assistant Professor of Imam Khomeini Educational and Research Institute.
E-mail: MahdiKahnooji@iki.ac.ir (Corresponding Author)
3. Assistant Professor of Islamic Philosophy and Theology, Islamic Azad University, Qom Branch.
E-mail: Hadi.vasi@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 20 January 2024

Received in revised form

24 February 2024

Accepted 25 February

2024

Published online 22

September 2024

Keywords:

the ranks of the system of existence; Mulla Sadra; Qunovi; originality of existence; originality of nature; Gentlemen, fixed.

ABSTRACT

When the philosopher studies existence, she also faces the question of the unity and plurality of existence. And when he accepts the plurality, After determining the subject of plurality - that is, showing what is plural - she tries to become aware of the levels and classes of those plural things and explain and prove the levels of the system of existence. This research, focusing on two fundamental ontological issues in the thought of Sadr al-Mutalahin Shirazi and Sadr al-Din Qonavi, has shown that: Based on the belief in the originality of existence, Sadr al-Mutalahin Shirazi has analyzed the question of the hierarchy of the system of existence in such a way that the result is two types of real and virtual hierarchy for the system of existence. On the other hand, Sadr al-Din Qonavi can be placed in the list of those who believe in the originality of nature based on the definition and some of the rulings listed for the stable nobles, and a special type of ranking for the system of existence based on the originality of nature can be documented to him. ; Although the consideration of all the rules that he enumerated for the stable nobles, as well as the observation of the exact position of the idea of the stable nobles in his intellectual system, makes the question of the levels of the system of existence in Qonavi's thought to be analyzed independently of the issue of the originality of existence and the originality of nature.

Cite this article: Amiri, M & Kohnoji, M & Wasehi, H (2024). Conceptual analysis of "Question of the levels of existence system" in the ontology of Sadr al-Mutalahin Shirazi and Sadr al-Din Qonavi, *History of Islamic Philosophy*, 3 (3), 153-172. <https://doi.org/10.22034/hpi.2024.436728.1056>



© The Author(s).

Publisher: Ale-Taha Higher Education Institute.

DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2024.436728.1056>

Extended Abstract

Introduction

The question of the ordering of the system of existence is a question whose meaning - regardless of the answer given to it - depends on the answers given to other questions; ; What is the real world full of? From what you are or what you are? If the real world is full of things - essences, and existence is nothing but a mental validity, and it is realized in a wide and possible way, The question of the order of the system of existence is the question of the types of essences and classes of categories; If the real world is full of existence, and the essence is nothing but a mental validity and it is realized by chance and possibility, The question of the ranking of the system of existence is, in truth and without any virtual doubt, the question of the ranks of the system of existence; However, if what fills the real world with itself is a being that does not reflect any kind of multiplicity, The question of the ranking of the system of existence - of course, if it is considered a fundamentally correct question - the question of the ranking of something other than existence.

Method

This research reflects on two ontological theories from two influential thinkers in the philosophical thought of Iran - namely Sadr al-Din Qonavi and Sadr al-Mutalahin Shirazi. She tries to show the difference between the two, not in the answer they give to the question of the order of the system of existence, but in the conceptual analysis of that question in their eyes. All the researches that have dealt with the levels of the existence system of a thinker have neglected the semantic analysis of that question based on the ontological views of that thinker; ; This research, for the first time, analyzed the concept of that question in the eyes of two great Muslim thinkers and aims to answer this question. That: When Sadr al-Din Qonavi and Sadr al-Mutalahin Shirazi talk about the hierarchy of the system of existence and the classes of the world, what exactly are they talking about and how is that question formulated from a conceptual point of view?

Found

For the conceptual analysis of the "Question of the Levels of the System of Being" based on the ontological opinions of Sadr al-Mutalahin Shirazi

and Sadr al-Din Qonavi. It is necessary that, at first, his point of view regarding two fundamental ontological issues, ie\')): The issue of originality of existence or originality of nature, and (2): The issue of fixed nobles should be explained; After dealing with her thought regarding the two mentioned issues, we can reach a justified analysis regarding the concept of questioning the ordering of the existence system in her thought system.

Result

When we ask about the ranks of the system, what exactly are we asking about? The answer to this question has an epistemological precedence over the answer to the question of the levels of the existence system. The difference between Sadr al-Din Qonavi and Sadr al-Mutalahin Shirazi in the conceptual analysis of the question of the levels of the system of existence should be found in their ontological opinions. Sadr al-Mutalahin Shirazi, based on the idea of the originality of existence and the validity of nature, when from the dualities such as the duality of cause and effect, It speaks about the relational and independent, single and multiple, subjective and external. And it deals with the classification of what fills the outer space as a being in essence But when she deals with levels such as the world of reason, the world of example, the world of matter and the soul She talks about the levels of nature and classifies the nature in a common way, i.e. people "we are the answer to our answer" as what exists in the broad and the permissible way. Also, Sadr al-Din Qonavi, when she talks about the first and second determinations - the position of oneness and unity - in the first Prophet, she is talking about the stages of the appearance of truth. But when she talks about the other four prophets - the world of spirits, the world of ideals, the world of matter and the perfect human being - she is talking about the levels of emergence of nobles. Of course, taking into account that in Qonavi's thought, the three principles of spirits, ideals and matter are in fact subordinate to the ideal of the perfect human being, the question of the levels of the system of existence in his eyes can be formulated in the form of a question of the manifestations of the ideal of Ahadi Ahmadi Jami.



تحلیل مفهومی «پرسش از مراتب نظام هستی» در هستی‌شناسی صدرالتألهین شیرازی و صدرالدین قونوی

مرضیه امری^۱ | مهدی کهنوجی^۲ | هادی واسعی^۳

M.amri8981@gmail.com

MahdiKahnooji@iki.ac.ir

Hadi.vasi@gmail.com

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم، قم، ایران.

۲. دانشیار گروه فلسفه، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم، ایران (نویسنده مسئول).

۳. استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم، قم، ایران.

چکیده

اطلاعات مقاله

فیلسوف آنگاه که به مطالعه هستی می‌پردازد با پرسش از وحدت و کثرت هستی نیز روبه‌رو می‌شود، و آنگاه که کثرت را می‌پذیرد، می‌کوشد تا پس از تعیین موضوع کثرت - یعنی نشان دادن آنچه که متکثر است - از مراتب و طبقات آن امور متکثر آگاه شده و به تبیین و اثبات مراتب نظام هستی بپردازد. این پژوهش با تمرکز بر دو مسئله بنیادین هستی‌شناسانه در اندیشه صدرالتألهین شیرازی و صدرالدین قونوی نشان داده است: صدرالتألهین شیرازی بر اساس باور به اصالت وجود، پرسش از مراتب نظام هستی را به‌گونه‌ای تحلیل کرده که برآیند آن دو نوع مرتبه‌مندی حقیقی و مجازی برای نظام هستی است؛ در مقابل صدرالدین قونوی را می‌توان بر اساس تعریف و پاره‌ای از احکامی که برای اعیان ثابت برشمرده در فهرست باورمندان به اصالت ماهیت جای داد و گونه‌ای خاص از مرتبه‌مندی برای نظام هستی بر پایه اصالت ماهیت را به او مستند کرد؛ اگرچه ملاحظه تمام احکامی که او برای اعیان ثابت برشمرده، و نیز مشاهده جایگاه دقیق ایده اعیان ثابت در منظومه فکری او، موجب می‌شود که پرسش از مراتب نظام هستی در اندیشه قونوی فارغ از مسئله اصالت وجود و اصالت ماهیت تحلیل شود.

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۱۰/۳۰

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۲/۱۲/۰۵

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۱۲/۰۶

تاریخ انتشار:

۱۴۰۳/۰۷/۰۱

واژگان کلیدی:

مراتب نظام هستی،

ملاصدرا، قونوی، اصالت

وجود، اصالت ماهیت، اعیان

ثابت.

استناد: امری، مرضیه؛ کهنوجی، مهدی؛ واسعی، هادی (۱۴۰۳). تحلیل مفهومی «پرسش از مراتب نظام هستی» در هستی‌شناسی صدرالتألهین شیرازی و صدرالدین قونوی، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ۳ (۳)، ۱۷۲-۱۵۳. <https://doi.org/10.22034/hpi.2024.436728.1056>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

© نویسندگان.

DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2024.436728.1056>



مقدمه

پرسش از مرتبه‌مندی نظام هستی، پرسشی است که معنای آن - فارغ از پاسخی که بدان داده می‌شود - تابع پاسخ‌هایی است که به پرسش‌هایی دیگر داده می‌شود؛ اینکه جهان واقع از چه لبریز است؟ از هستی یا از چیستی؟ اگر جهان واقع، مملو از چیزها - ماهیات - است، و وجود، چیزی غیر از اعتباری ذهنی نیست و بالعرض و المجاز تحقق دارد، پرسش از مرتبه‌مندی نظام هستی، پرسش از اقسام ماهیات، و طبقات مقولات است؛ اگر جهان واقع، مملو از هستی است، و ماهیت، چیزی غیر از اعتباری ذهنی نیست و بالعرض و المجاز تحقق دارد، پرسش از مرتبه‌مندی نظام هستی، در حقیقت و بی‌هیچ شائبه مجازی، پرسش از مراتب نظام هستی است. باین حال اگر آنچه جهان واقع را از خویش پر کرده، هستی‌ای باشد که هیچ‌گونه کثرتی را بر نمی‌تابد، پرسش از مرتبه‌مندی نظام هستی - البته اگر اساساً پرسشی صحیح به‌شمار آید - پرسش از مراتب چیزی غیر از هستی خواهد بود. این پژوهش با تأمل در دو نظریه هستی‌شناسانه از دو متفکر تأثیرگذار در اندیشه فلسفی ایران - یعنی صدرالدین قونوی و صدرالمتألهین شیرازی - می‌کوشد تا اختلاف آن دو را نه در پاسخی که به پرسش از مرتبه‌مندی نظام هستی می‌دهند، بلکه در تحلیل مفهومی آن پرسش در نزد ایشان نشان دهد. تمام پژوهش‌هایی که به مراتب نظام هستی نزد اندیشمندی پرداخته‌اند از تحلیل معنایی آن پرسش بر اساس آراء هستی‌شناسانه آن اندیشمند غفلت کرده‌اند؛ این پژوهش برای اولین بار اقدام به تحلیل مفهومی آن پرسش در نزد دو اندیشمند بزرگ مسلمان کرده و درصدد است تا بدین پرسش پاسخ دهد که آنگاه که صدرالدین قونوی و صدرالمتألهین شیرازی از مرتبه‌مندی نظام هستی و طبقات عالم می‌گویند دقیقاً از چه چیزی می‌گویند. آن پرسش در نزد ایشان چگونه از منظر مفهومی صورت‌بندی می‌شود؟ برای تحلیل مفهومی «پرسش از مراتب نظام هستی» بر پایه آراء هستی‌شناسانه صدرالمتألهین شیرازی و صدرالدین قونوی لازم است که در ابتدا دیدگاه ایشان در خصوص دو مسئله بنیادین هستی‌شناسانه یعنی (۱): مسئله اصالت وجود یا اصالت ماهیت، و (۲): مسئله اعیان ثابته تبیین شود؛ پس از رسیدگی به اندیشه ایشان در خصوص دو مسئله مذکور می‌توان به تحلیلی موجه در خصوص مفهوم پرسش از مرتبه‌مندی نظام هستی در منظومه فکری ایشان دست یافت.

الف) اصالت وجود و اعتباریت ماهیت

میرداماد با نگاشتن رساله‌ای کوچک در اثبات اینکه «اثرجاعل، حقایق خارجی هستند و وجود امری انتزاعی است» (میرداماد، ۱۳۸۱، صص ۵۰۴ تا ۵۰۷) برای اولین بار جماعتی از فیلسوفان را به صورت صریح با این پرسش روبه‌رو کرد که آیا وجود اصیل و ماهیت اعتباری، یا ماهیت اصیل و وجود اعتباری است؟^۱ میرداماد در پاسخ به این پرسش، ماهیت را اصیل، و وجود را اعتباری دانست. صدرالمآلهین شیرازی نیز تا مدت‌ها به اصالت ماهیت باور داشت اما در نهایت با هدایت الهی - به تعبیر خودش - از آن رأی عدول کرده و به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت ملتزم گشت (شیرازی، ۱۴۲۳، ص ۴۹؛ همان، ۱۳۸۷، صص ۲۰۷ و ۲۰۸) او تقریباً در تمام آثار خویش به این مسئله بنیادین اشاره کرده و برای اصالت وجود و اعتباریت ماهیت به گونه‌های متفاوت و با عبارات متعدد اقامه دلیل کرده است؛ (شیرازی، ۱۴۲۸، ص ۸۶۲؛ همان، ۱۴۲۳، صص ۳۸ و ۳۹؛ همان، ۱۳۶۳، صص ۱۰ و ۱۱) بنابراین اندیشمندانی که پیش از میرداماد و صدرالمآلهین می‌زیسته‌اند - تا آنجا که متون ایشان گواهی می‌دهد - هرگز با پرسش از اصالت و اعتباریت وجود و ماهیت روبه‌رو نشده‌اند؛ پس نمی‌توان آموزه‌ای سازوار با اصالت وجود یا اصالت ماهیت را به ایشان منتسب کرد. به‌عنوان مثال اگرچه ابن‌سینا - چون دیگر مشائین - به اصالت وجودی مشهور است (سبزواری، ۱۳۷۹، ص ۶۶) اما باور او به وجود خارجی کلی طبیعی (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۰۲) تنها با اصالت ماهیت در تلائم است؛ از دیگر سوی اگر چه شیخ شهاب‌الدین سهروردی به اصالت ماهوی مشهور است (سبزواری، ۱۳۷۹، ش، ص ۶۷) اما باور او به اینکه تشخیص به وجود است (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۳۳۵) فقط با اصالت وجود سازگار است. با این حال می‌توان با تأمل در رویکردهای ایشان نسبت به دیگر مسائل مرتبط، و

۱. در برخی از پژوهش‌های معاصر استناد آن رساله به میرداماد مورد مناقشه قرار گرفته و بر اساس شواهدی تاریخی و متنی، صحت آن انتساب نفی شده است. (رنجبر، هما، و حسینی، داود؛ درباره تاریخ مشهور مسئله اصالت وجود؛ فلسفه و کلام؛ بهار و تابستان ۱۳۹۸؛ صص ۱۰۷ تا ۱۲۳) بر اساس آن پژوهش خود صدرالمآلهین مبدع پرسش از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت یا اصالت ماهیت و اعتباریت وجود بوده است.

پاسخی که به پرسش‌های متناسب با مسئله اصالت وجود یا ماهیت داده‌اند، انتساب هر کدام از آن دو نظریه را به صورتی غیرمستقیم به آن‌ها موجه‌سازی کرد. از این‌رو اشاره‌ای کوتاه به مبادی تصویری مسئله «وجود اصیل است» در نزد صدرالمتألهین، می‌تواند مقدمه‌ای باشد برای دانستن اینکه اولاً پرسش از مراتب نظام هستی در نزد او چگونه صورت‌بندی می‌شود؟ و ثانیاً آیا ایده‌ایان ثابت در نزد صدرالدین قونوی، او را در شمار قائلین به اصالت ماهیت جای می‌دهد، یا اینکه پرسش از مراتب نظام هستی در نزد او باید در فضایی فارغ از پرسش از اصالت وجود یا اصالت ماهیت تحلیل و صورت‌بندی شود؟

با اینکه صورت‌بندی‌های متعددی از مسئله اصالت وجود قابل ارائه است اما به نظر می‌رسد که حداقل در مفروض بودن چندین گزاره در نزد صدرالمتألهین و اتباع او اتفاق نظر وجود دارد. اما چنین نیست که تصریح به تمام آن گزاره‌ها در متون خود صدرالمتألهین دست‌یافتنی باشد: ۱) واقعیتی در جهان خارج هست و چنین نیست که جهان خارج یکسره پوچ و وهم باشد؛ ۲) چیستی و هستی در آن واقعیت خارجی که سفسطه را نفی می‌کند از یکدیگر در مرحله مفهوم متمایزند؛ ۳) هر واقعیت خارجی چنین است که یا مصداق مفهوم هستی است و یا مصداق مفهوم چیستی؛ پس چنین نیست که هر واقعیتی هم وجود باشد و هم ماهیت، و نیز چنین نیست که هر واقعیتی نه وجود باشد و نه ماهیت؛ (عبودیت، ۱۳۸۵، صص ۱۲۵-۱۲۸) ۴) اینکه پاره‌ای از واقعیت‌های خارجی مصداق مفهوم وجود باشند و پاره‌ای دیگر از آن واقعیت‌ها، مصداق مفهوم ماهیت؛ اگرچه ممکن است اما هیچ‌کدام از دلایل‌هایی که برای اثبات هر کدام از دو نظریه اصالت وجود و اصالت ماهیت اقامه شده‌اند چنین اقتضایی ندارند؛ یعنی مقتضای آن دلیل‌ها یا اصالت وجود در تمام واقعیت‌ها، و یا اصالت ماهیت در تمام واقعیت‌ها است.

برای راهیابی به تحلیل پرسش از مراتب نظام هستی در نزد صدرالمتألهین، لازم است که مبادی تصویری سنگ بنای فلسفه او یعنی مسئله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت تبیین شوند و مقصود او از چهار مفهوم «وجود»، «ماهیت»، «اصیل» و «اعتباری»، در مسئله «وجود اصیل است و ماهیت اعتباری است» روشن گردد:

۱. وجود

وجود دو معنا دارد: ۱) آنچه بر واقعیتی صادق است یعنی مصداق خارجی دارد؛ ۲) آنچه جهان خارج را پر کرده و تشکیل دهندهٔ ملاً بیرون است. (شیرازی، ۱۴۲۳، ص ۱۶۳) اگرچه برخی از معاصرین از صدق حقیقی وجود بر واقعیت خارجی، اصالت ماهیت را نتیجه گرفته‌اند (فیاضی، ۳۸۶، صص ۴۳ و ۴۴) اما صدرالمتألهین در عبارات فراوانی تصریح کرده که مقصود او از وجود در مسئلهٔ اصالت وجود، معنای دوم آن است. (شیرازی، ۱۴۲۳، صص ۱۲۲، ۲۹۶؛ همان، ۱۴۲۸، ص ۸۰۰) آنچه به بداهت خویش واگذار شده و به‌عنوان گزینه‌ای قابل اعتنا مورد توجه و بررسی قرار نگرفته این است که مقصود از وجود در مسئلهٔ اصالت وجود و در تمام مسائل فلسفه - غیر از مسئلهٔ اشتراک معنوی وجود - مفهوم وجود نیست بلکه مابازای آن مفهوم و مصدوق علیه آن است. (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ص ۲۶۵؛ شیرازی، ۱۴۱۷، ص ۴۱۰) بنابراین آنگاه که گفته می‌شود «وجود اصیل است»، مقصود این است که آنچه جهان خارج را پر کرده و تشکیل دهندهٔ ملاً بیرون است، اصیل است؛ هرگز مقصود از اصالت وجود این نبوده که مفهوم وجود اصیل است؛ یعنی آنچه بر واقعیتی خارجی صدق می‌کند و مصداق خارجی دارد اصیل است.

۲. ماهیت

صدرالمتألهین بارها ماهیت هر چیزی را به حکایت عقلی آن چیز و شبیح ذهنی آن چیز تعریف کرده است؛ (شیرازی، ۱۴۲۳، صص ۲۳۶، ۴۰۳؛ همان، ۱۳۶۳، ص ۴؛ همان، ۱۴۱۷، صص ۴۰ و ۴۱) باین حال نمی‌توان از اینکه ماهیت مشترک لفظی است و در حکمت متعالیه بر سه معنا اطلاق می‌شود چشم پوشید. معنای اول «ما یقال فی جواب ما هو»؛ پاسخی که در مقابل پرسش از ذات شیء - به معنای منطقی: نوع - قرار می‌گیرد. این معنا از ماهیت که ماهیت بالمعنی الاخص نیز نامیده می‌شود، شامل هیچ‌کدام از معقولات ثانی فلسفی - از جمله وجود - و معقولات ثانی منطقی نمی‌شود. این معنا از ماهیت در صورتی در مقابل معقولات ثانی فلسفی و معقولات ثانی منطقی قرار دارد که مقصود از آن، ماهیت به حمل شایع، یعنی افراد «ما یقال فی جواب ما هو» باشد. اما ماهیت به حمل اولی و مفهوم ماهیت به معنای «ما یقال فی جواب ما هو» از ماهیات شمرده نمی‌شود و در عداد معقولات ثانی فلسفی قرار دارد. (طباطبایی، ۱۴۰۴، ص ۸۹) معنای دوم «ما به الشیء هو هو». این معنا از

ماهیت را که ماهیت بالمعنی الاعم نیز می‌نامند، علاوه بر معنای اول از ماهیت، تمام معقولات ثانی فلسفی - از جمله وجود و عدم - و معقولات ثانی منطقی را دربرمی‌گیرد. (طباطبایی، ۱۳۸۶ ش، ص ۲۰۳) معنای سوم «هر مفهومی غیر از مفهوم وجود». این معنا از ماهیت، حد وسط بین معنای اول و معنای دوم است؛ یعنی اعم از معنای اول، و اخص از معنای دوم است. ماهیت در این معنا علاوه بر ماهیت بالمعنی الاخص، شامل تمام معقولات ثانی منطقی و معقولات ثانی فلسفی به غیر از مفهوم وجود می‌شود؛ بنابراین آنگاه که گفته می‌شود «ماهیت اعتباری است» مقصود این است که ماهیت به حمل شایع یعنی افراد «ما یقال فی جواب ما هو» اعتباری است؛ چراکه نمی‌توان ماهیت به معنای دوم و سوم را قصد کرد و همچنان بر مفروض بودن گزاره‌های چهارگانه و نیز دلیل‌های اقامه شده بر اصالت وجود وفادار ماند.

۳. اصیل و اعتباری

مقصود از اصیل، موجود بالذات و مقصود از اعتباری موجود بالعرض است. (عبودیت، ۱۳۸۵، ص ۱۲۵) صدق بالعرض و المجاز بر واقعیت خارجی، و نداشتن مصداق خارجی دو رکن اساسی برای اعتباری در مقابل اصیل از دیدگاه صدرالمتألهین به شمار می‌آیند؛ (شیرازی، ۱۴۲۳، صص ۳۸ و ۵۶؛ همان، ۱۴۲۸، ص ۸۳۷) بنابراین اینکه صدرالمتألهین، ماهیت را امری اعتباری می‌داند بدین معناست که آن را فاقد مصداق خارجی و در عین حال بالعرض و المجاز صادق بر واقعیت خارجی می‌داند. همچنین شیخ اشراق که وجود را امری اعتباری می‌داند، آن را فاقد مصداق خارجی، و بالعرض و المجاز صادق بر واقعیت خارجی تلقی می‌کند. امر اعتباری در مقابل امر اصیل را می‌توان با این ویژگی‌های چهارگانه توضیح داد:

(الف) مفهومی که مصداق آن، واقعیت خارجی نیست؛

(ب) مفهومی که تصویر و حکایت واقعیت خارجی است. حکایت و تصویری آن‌چنان منطبق که همواره با محکی و صاحب تصویر اشتباه می‌شود؛

(ج) مفهومی که به اعتبار حکایت از واقعیت خارجی فقط بر آن صدق می‌کند اما جهان خارج را پر نکرده است؛ باین حال انسان به غلط می‌پندارد. مصداق آن واقعیت خارجی

است و جهان خارج توسط مصداق آن پر شده است؛
 (د) مفهومی که به حمل هو هو بر هیچ واقعیت خارجی قابل حمل نیست، اما بالعرض و
 المجاز بر واقعیت خارجی صدق می‌کند.

علامه طباطبایی در فلسفه خویش از پنج معنا برای امر اعتباری یاد کرده است؛ (۱) امر
 اعتباری بالمعنی الاعم؛ (۲) امر اعتباری بالمعنی الاخص؛ (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۳) (۳) امر
 اعتباری در مقابل امر اصیل؛ (۴) امر اعتباری در مقابل موجود فی نفسه؛ (طباطبایی، ۱۴۰۴،
 ص ۲۵۸؛ همان، ۱۴۲۰، صص ۱۸۶ و ۱۸۷) (۵) امر اعتباری در مقابل امر حقیقی. (طباطبایی،
 ۱۳۸۴، ص ۲۰۵) ماهیت در حکمت متعالیه صدرایی آنگاه که در اصطلاح اول در مقابل امر
 اعتباری قرار می‌گیرد در اصطلاح دوم امری اعتباری است. همچنین وجود در حکمت
 متعالیه صدرایی آنگاه که در اصطلاح دوم، امری اصیل شمرده می‌شود در اصطلاح اول،
 امری اعتباری است؛ زیرا حیثیت مصداق آن، فقط حیثیت خارجیت و ترتب اثر است؛
 بنابراین معنای دو گزاره «وجود اصیل است» و «ماهیت اعتباری است» به ترتیب عبارت
 است از آنچه جهان خارج را پر کرده و تشکیل دهنده ملاً بیرون است موجود بالذات است.
 ماهیت به حمل شایع یعنی افراد «ما یقال فی جواب ما هو» موجود بالعرض است؛ یعنی
 بالعرض و المجاز بر واقعیت خارجی صدق می‌کند، اما فاقد مصداق خارجی است. بر
 اساس بداهت و همان‌گویی که در جمله اول است - آنچه جهان خارج را پر کرده و
 تشکیل دهنده ملاً بیرون است، موجود بالذات است - می‌توان مدعای اصلی صدرالمتألهین
 در مسئله اصالت وجود را مدعایی سلبی تلقی کرد و او را در صدد نفی اصالت از ماهیت، و
 نه اثبات اصالت برای وجود دانست.

ب) تحلیل مفهومی «پرسش از مراتب نظام هستی» در اندیشه صدرالمتألهین شیرازی
 پس از ایضاح مقصود صدرالمتألهین از مفاهیم به‌کار رفته در دو گزاره «وجود اصیل است»
 و «ماهیت اعتباری است» می‌توان تحلیل او از پرسش «نظام هستی چه مراتبی دارد؟» را
 به‌دست آورد. اگر وجود اصیل باشد و ملاً بیرون را تنها وجود پر کرده باشد و ماهیت
 چیزی بیش از ظهور ذهنی وجود که بالعرض و المجاز بر واقعیت صدق می‌کند نباشد، نظام
 هستی که مملو از وجود است دارای مراتب است؛ یعنی تنها وجود است که دارای مراتب و

طبقات است؛ بنابراین آنگاه که صدرالمتألهین از مراتبی در نظام هستی امکانی چون مرتبه عالم عقل، مرتبه عالم مثال و مرتبه عالم ماده یاد می‌کند - با توجه به اینکه عقل، مثال و ماده ماهیت‌اند و از افراد «ما یقال فی جواب ما هو» به شمار می‌آیند - مراد جدی او این است که جهان خارج مملو از وجودهای ممکن است که ظهور آن وجودها در مراتب مختلف، در جامه صورت‌های ذهنی عقلی، مثالی و مادی بالعرض و المجاز تحقق می‌یابد؛ بنابراین لازم است که برای گریز از ناسازگاری، تمام دلیل‌هایی که صدرالمتألهین بر انفصال عالم عقل و ماده، و استقلال آن دو از ادراک سوژه اقامه کرده است (شیرازی، ۱۴۲۳، ص ۳؛ همان، ۱۳۶۳، ص ۴۴۳) بر مماشات او با قوم، یا بر تأثرات ناخودآگاه نسبت به رسوبات باقیمانده از ایده اصالت ماهیت تفسیر شوند. البته تصریح صدرالمتألهین به اتصال عالم مثال و نفی مثال منفصل را می‌توان از ایده‌های درخشان او درباره مراتب نظام هستی که به صورتی مستقیم برآمده از دیدگاه اصالت وجودی اوست به‌شمار آورد. صدرالمتألهین در مسئله عالم مثال در دو موضع با شیخ اشراق به مخالفت برخاسته است: (۱) عالم مثال منفصل؛ صدرالمتألهین ادله شیخ اشراق برای اثبات عالم مثال منفصل را ناتمام دانسته و صور خیالی را موجود در نزد انسان، و نه موجود در عالمی مستقل از ادراک برشمرده است؛ (۲) او همچنین صورت‌های موجود در آینه را در عالم طبیعی جسمانی موجود می‌داند نه در عالم مثال؛ (شیرازی، ۱۴۲۳، صص ۳۰۰-۳۰۳) بنابراین پرسش از مراتب نظام هستی در اندیشه صدرالمتألهین را می‌توان به دو گونه حقیقی و مجازی، یا مسامحی و بی‌تسامح صورت‌بندی کرد: آنگاه که در متون حکمت متعالیه صدرایی سخن از دوگانه‌هایی چون واجب و ممکن، واحد و کثیر، علت و معلول، رابط و مستقل، بالفعل و بالقوه، و ذهنی و خارجی است، نظام هستی به صورتی حقیقی مرتبه‌مند دانسته شده و بالذات و بدون واسطه طبقه‌بندی شده است. اما آنگاه که از عوالم سه‌گانه عقل و مثال و ماده، و نیز از نفس و جسم سخن به میان می‌آید نظام هستی به صورتی مجازی و بالعرض مرتبه‌مند شمرده شده و طبقات ماهیات، بالعرض به طبقات وجود اسناد داده شده است. البته نباید این حقیقت را نادیده انگاشت که صدرالمتألهین در فصل بیست و پنجم و بیست و ششم از مرحله ششم از سفر اول - مباحث پایانی علیت - از وحدت تشکیکی وجود گذر کرده، معلول را به شأن و تطور علت فروکاسته و هر گونه استقلالی را از آن سلب کرده و آن را متمحض در آیتیت و نشانگی

حضرت حق قرار داده، دو دلیل بر وحدت شخصی وجود و توحید خاصی اقامه کرده و به تبیین تازه‌ای از دوگانه‌های واجب و ممکن، و جوهر و عرض اقدام کرده است. (شیرازی، ۱۴۲۳، صص ۲۸۶-۳۲۷) بنابر دیدگاه نهایی صدرالمتهلین هر گونه مرتبه‌مندی نظام هستی - از جمله مراتب بشرط لا، لا بشرط و بشرط شیء (شیرازی، ۱۴۲۳، صص ۳۱۰ و ۳۱۱) به معنای مرتبه‌مندی ظهورات هستی حق است؛ بنابراین حتی دوگانه‌هایی چون واجب و ممکن، واحد و کثیر، علت و معلول، رابط و مستقل، بالفعل و بالقوه، و ذهنی و خارجی نیز دوگانه‌هایی مجازی شمرده می‌شوند و بالعرض و به وساطت رابطه ظهور طبقه‌بندی شده‌اند.

ج) اعیان ثابتة

اعیان ثابتة از ایده‌های بدیع ابن عربی است که در حل مسائل متعددی چون علم پیشین الهی، تجلی و خلق کاربرد دارد. اگرچه می‌توان ایده‌هایی شبیه به اعیان ثابتة را در تاریخ اندیشه نشان داد - ایده‌هایی چون مثل افلاطونی، عقل اول فلوطینی، صور مرتسمه مشایی، و معدوم ثابت معتزلی - با این حال اعیان ثابتة به سبب ویژگی‌های خاص خود از آن‌ها متمایز است. اعیان ثابتة را می‌توان از طریق نسبتی که با عالم خلق، اسماء الهی و علم حق تعالی دارند تعریف کرد. (جامی، ۱۳۷۰، ص ۴۲) صدرالدین قونوی تصریح کرده است که اعیان ثابتة همان ماهیات‌اند:

«حقیقة كل موجود عبارة عن نسبة تعینة فی علم ربه ازلا و یسمی باصطلاح المحققین من

اهل الله عینا ثابتة، و باصطلاح غیرهم ماهیة.» (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۷۴)

حقیقت هر موجودی عبارت است از نسبت تعین آن موجود در ازلی پروردگارش، که در اصطلاح محققین از اهل الله، عین ثابت نامیده می‌شود و در اصطلاح دیگران ماهیت خوانده می‌شود.

صدرالمتهلین شیرازی نیز در عبارات فراوانی به اینهمانی اعیان ثابتة با ماهیات حکم کرده است. او در عبارت مشهور خویش - در مسئله تخصص وجود در ابتدای جلد اول اسفار - آنگاه که خود را در گذشته از مدافعین سرسخت اصالت ماهیت معرفی می‌کند - ماهیات را همان اعیان ثابتة در عرف طایفه‌ای از اهل کشف و یقین می‌داند. (شیرازی، ۱۴۲۳، ص ۴۹) علاوه بر آن عبارت مشهور می‌توان از این عبارات او نیز یاد کرد:

«الف: الوجودات من جهة حقيقتها الوجودية متماثلة متفاوتة في الكمال و النقص و إنما اختلفت من جهة تعييناتها الكلية مسماه بالماهيات عند الحكماء و الأعيان الثابتة عند طائفة الصوفية.» (شیرازی، ۱۴۱۷، ص ۷۹)

وجودات از جهت حقیقت وجودی خویش متمائل هستند و در کمال و نقص با یکدیگر تفاوت دارند. منشأ اختلاف وجودات، تعینات کلی آنهاست که در نزد حکما ماهیت نامیده می‌شوند و در نزد طائفه‌ای از صوفیه، اعیان ثابت نام دارند.

«ب: فالوجودات حقایق متصلّة و الماهیات التي هي الأعيان الثابتة، ما سمّت رائجة الوجود ابدأ.» (شیرازی، ۱۳۸۷، ص ۲۰۸)

وجودات، حقیقت‌های اصیل هستند و ماهیات که همان اعیان ثابت‌اند، هرگز رایحه وجود را استشمام نکرده و نمی‌کنند.

فارغ از یگانگی اعیان ثابت با ماهیات در مقام تعریف، صدرالدین قونوی احکام فراوانی را برای اعیان ثابت برشمرده است که پاره‌ای از آنها عبارت‌اند از ۱) عین ثابت هر چیز حقیقت آن چیز است؛ (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۷۴؛ همان، ۲۰۱۰، م، ص ۲۱) ۲) اعیان ثابت و صور اسماء الهی، مظهر عین ثابت احدی احمدی جمعی - که عرش صفات خوانده می‌شود - هستند؛ (قونوی، ۲۰۱۰، م، ص ۲۶) ۳) حق در ذات خویش اعیان ثابت را مشاهده می‌کند و آن مشاهده همان رؤیت خویش در مرتبه علم ذاتی است؛ (قونوی، ۲۰۱۰، ص ۲۸) ۴) اعیان ثابت که حقایق موجودات هستند مجعول نمی‌باشند؛ (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۲۱) ۵) آنچه توسط عارف مشاهده می‌شود عین ثابت برخی از معلومات متعین در علم ازلی و ابدی حق تعالی است که در عالم مثال صورت پیدا می‌کند؛ (قونوی، بی تا، ص ۱۷۴) ۶) هر چیزی از حیث عین ثابت خویش احدیت دارد؛ (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۳۶) ۷) کمال و نقص استعداد اعیان ثابت در قبول آثار تجلیات جمالی و جلالی موجب تقدیم و تأخیر اشیاء در مرتبه ثبوت می‌گردد. (قونوی، ۲۰۰۸، ص ۳۳۶)

د) تحلیل مفهومی «پرسش از مراتب نظام هستی» در اندیشه صدرالدین قونوی

پس از نشان دادن اینکه اعیان ثابت در نزد صدرالدین قونوی و صدرالمتألهین، به ماهیت تعریف شده‌اند، در دو مرحله ابتدایی و نهایی به تحلیل دیدگاه صدرالدین قونوی نسبت به

پرسش از مراتب نظام هستی می‌پردازیم. در تحلیل ابتدایی پس از یادآوری تصریح قانونی به اینکه حقیقت هر چیزی عین ثابت آن چیز است (قانونی، ۱۳۷۱، ص ۷۴) می‌توان با نشان دادن پاره‌ای از احکام اعیان ثابت که با احکام ماهیت مشترک‌اند صدرالدین قانونی را در زمره باورمندان به اصالت ماهیت در شمار آورد و مقصود او از مراتب نظام هستی - پس از مرتبه واحدیت در حضرت اول - را مراتب ماهیت و طبقات مقولات دانست. به‌عنوان مثال با توجه به بعضی از احکامی که در متون عرفانی ابن عربی و اتباع او برای اعیان ثابت به برشمرده شده می‌توان اصالت ماهوی بودن قانونی را نظریه‌ای موجه محسوب کرد؛ احکامی چون (۱) اعیان ثابت صورت‌های علمی اشیاء هستند؛ (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۲۸) (۲) در اعیان ثابت تشکیک راه ندارد. (ابن عربی، ۱۹۹۴، ص ۴۸۴) در حکمت متعالیه صدرایی نیز می‌توان این احکام را برای ماهیت نشان داد. ماهیت نیز چیزی بیش از ظهور عقلی وجود نیست (طباطبایی، ۱۴۰۴، ص ۱۵) و در ماهیت تشکیک معقول نیست. البته اگرچه صدرالمتهلین در پاره‌ای از متون خویش بر حسب نظر ابتدایی به تشکیک در ماهیت حکم کرده است (شیرازی، ۱۴۲۳، صص ۴۲۷ و ۴۲۸؛ همان ۱۴۲۲، ص ۳۰۲) اما رأی نهایی او نفی تشکیک در ماهیت است؛ (شیرازی، ۱۴۲۳، صص ۳۷، ۱۹-۲۲، ۳۴۷ و ۳۵۲) بنابراین در این تحلیل ابتدایی آنگاه که قانونی از مراتب هستی پس از مرتبه واحدیت می‌گوید در حقیقت به طبقه‌بندی ماهیات می‌پردازد. در مرحله دوم اما می‌توان با تحلیلی عمیق‌تر به جایگاه اعیان ثابت در هستی‌شناسی قانونی پرداخت. او در مراتب نظام هستی به حضرات خمس باور دارد؛ حضرات خمس در اندیشه قانونی عبارت‌اند از:

۱. حضرت اول: که دو مرتبه دارد؛ «تعیین اول: احدیت» و «تعیین ثانی: واحدیت»؛
۲. حضرت دوم: مرتبه عالم ارواح؛ موجودات در این مرتبه بر دو قسم‌اند: کروبیان و روحانیان. هر کدام از کروبیان و روحانیان نیز بر دو قسم‌اند؛ (جامی، ۱۳۷۰، صص ۳۱ و ۴۱-۵۰)
۳. حضرت سوم: مرتبه عالم مثال؛ موجودات در این مرتبه نیز به دو قسم متصل و منفصل تقسیم می‌شوند؛
۴. حضرت چهارم: مرتبه عالم ماده؛

۵. حضرت پنجم: انسان کامل.

جایگاه اعیان ثابتة در این طبقه بندی، تعیین ثانی یعنی مقام واحدیت در حضرت اول است. تعیین ثانی موطن اسماء الهی است. اسماء الهی در تعیین ثانی - مقام واحدیت - برای خود مظاهری دارند که آن‌ها را اعیان ثابتة می‌گویند. اعیان ثابتة صور علمی اشیاء در علم حق هستند که نه مجعول‌اند و نه هرگز در خارج ظهور پیدا می‌کنند، بلکه این آثار و لوازم آن‌هاست که ظاهر می‌گردد؛ هر آنچه در خارج تحقق می‌یابد تابع عین ثابت خویش و صورت متعینی است که در حضرت علمیه در مقام واحدیت دارد. مجعول نبودن اعیان ثابتة مورد تصریح قونوی است. (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۲۱) از منظر او جعل از حضرت دوم و در مرتبه عالم ارواح آغاز می‌شود. (فناری، ۱۳۶۲، صص ۷۲ و ۷۳) بر اساس این تحلیل حتی با اینکه صدرالدین قونوی - و صدرالمتألهین شیرازی - اعیان ثابتة را همان ماهیات می‌داند، اما مقصود او از ماهیت با آنچه در مبادی تصویری مسئله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت تبیین شد متفاوت است. قونوی اعیان ثابتة را ماهیت به حمل شایع یعنی افراد «ما یقال فی جواب ما هو» نمی‌داند بلکه آن‌ها را مظاهر اسماء الهی در مرتبه واحدیت می‌داند که اشیاء خارجی مظاهر آن‌ها محسوب می‌شوند. بنابراین آنگاه که قونوی از مراتب نظام هستی می‌گوید از مراتب ماهیات و طبقه بندی مقولات سخن نمی‌گوید؛ چرا که اساساً نمی‌توان پرسش از مراتب نظام هستی در اندیشه قونوی را در چارچوب مسئله اصالت وجود یا اصالت ماهیت صورت بندی کرد. با توجه به اینکه قونوی ذات حق را در مراتب و حضرات داخل نمی‌کند (خمینی، ۱۳۷۵، ص ۱۶۳) و پس از تعیین اول و ثانی - یعنی مقام احدیت و واحدیت - در حضرت اول، تمام آنچه در حضرات چهارگانه یاد می‌کند - عالم ارواح، عالم مثال، عالم ماده و انسان کامل - مظاهر اعیان ثابتة‌اند می‌توان پرسش از مراتب نظام هستی در نزد قونوی را به پرسش از مراتب مظاهر اعیان ثابتة تفسیر کرد. البته از آنجا که قونوی اعیان ثابتة اشیاء را تابع عین ثابت احدی احمدی جمعی می‌داند (قونوی، ۲۰۱۰، ص ۲۶) می‌توان در عبارتی دقیق‌تر پرسش از مراتب نظام هستی در نزد قونوی را در قالب پرسش از مراتب مظاهر عین ثابت انسان کامل صورت بندی کرد.

نتیجه

آنگاه که از مراتب نظام هستی می‌پرسیم دقیقاً از چه چیزی می‌پرسیم؟ پاسخ به این پرسش بر پاسخ به پرسش از مراتب نظام هستی تقدم معرفتی دارد. تفاوت صدرالدین قونوی و صدرالماتلّهین شیرازی در تحلیل مفهومی پرسش از مراتب نظام هستی را باید در آراء هستی‌شناسانه آنها جست‌وجو کرد. صدرالماتلّهین شیرازی بر اساس اندیشه اصالت وجود و اعتباریت ماهیت آنگاه که از دوگانه‌هایی چون دوگانه علت و معلول، رابط و مستقل، واحد و کثیر، ذهنی و خارجی سخن می‌گوید از مراتب آن وجودی که اصیل است سخن می‌گوید و به طبقه‌بندی آنچه به‌عنوان موجود بالذات، ملاً خارج را پر کرده می‌پردازد؛ اما آنگاه که او به مراتبی چون عالم عقل، عالم مثال، عالم ماده و نفس می‌پردازد از مراتب ماهیت سخن می‌گوید و به طبقه‌بندی ماهیت به حمل شایع یعنی افراد «ما يقال فی جواب ما هو» به‌عنوان آنچه بالعرض و المجاز موجود است می‌پردازد؛ همچنین صدرالدین قونوی آنگاه که از تعیین اول و ثانی - مقام احدیت و واحدیت - در حضرت اول سخن می‌گوید از مراتب ظهور حق سخن می‌گوید، اما آنگاه که از چهار حضرت دیگر - عالم ارواح، عالم مثال، عالم ماده و انسان کامل - سخن می‌گوید از مراتب ظهور اعیان ثابته می‌گوید. البته با توجه اینکه در اندیشه قونوی اعیان ثابته حضرات سه‌گانه ارواح، مثال و ماده در حقیقت تابع عین ثابت انسان کامل به‌شمار می‌آیند می‌توان پرسش از مراتب نظام هستی در نزد او را در قالب پرسش از مظاهر عین ثابت احدی احمدی جمعی، صورت‌بندی کرد.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق). *الشفها (الهیات)*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۲. ابن عربی، محی الدین (۱۹۹۴ م). *الفتوحات المکیة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳. جامی، عبد الرحمن (۱۳۷۰). *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۴. خمینی، روح الله (۱۳۷۵). [حواشی بر مقدمه فیضری] *شرح فصوص الحکم*، تهران، شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
۵. ربیعی، صباح (۱۳۸۴). *الانسان و العقیده*، قم، باقیات.
۶. سبزواری، هادی بن مهدی (۱۴۲۲). *شرح المنظومه*، قم، ناب.
۷. سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۸. شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). *المشاعر*، تهران، طهوری.
۹. شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۰. شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۷). *سه رساله فلسفی*، قم، دفتر تبلیغات اسلام.
۱۱. شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۱ق). *شرح اصول الکافی*، تهران، مکتبه المحمودی.
۱۲. شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۷ق)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.
۱۳. شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ق)، *شرح الهدایة الاثیریة*، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.
۱۴. شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۳ق). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۵. شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۸). *شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا*، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.
۱۶. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۷). *اصول فلسفه رئالیسم*، قم، بوستان کتاب.
۱۷. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۰۴ ق). *نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۸. طباطبایی، سید محمد حسین ۱۴۲۰ق، *بداية الحکمة*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۹. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۶). *نهایة الحکمة، با تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی*، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

۲۰. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵). *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، قم، سمت.
۲۱. فناری، محمد بن حمزه (۱۳۶۲)، *مصباح الانس*، تهران، انتشارات مولی.
۲۲. فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۰). *هستی و چیستی در مکتب صدرایی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۳. قونوی، صدرالدین (۱۳۷۱). *النصوص*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۲۴. قونوی، صدرالدین، (۱۳۸۱). *اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۵. قونوی، صدرالدین (۲۰۰۸ م)، *شرح الاسماء الحسنی*، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
۲۶. قونوی، صدرالدین (۲۰۱۰ م)، *مفتاح الغیب*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۲۷. قونوی، صدرالدین (بی تا). *فکوک*.
۲۸. قیصری، محمود (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*، تهران، شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
۲۹. میرداماد، محمد باقر (۱۳۸۱). *مصنفات میرداماد*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

References

1. Ibn Sina, Hussein bin Abdullah (1404). AH, *Al-Shafa* (Theology), Qom, Ayatollah Murashi Najafi Library.
2. bn Arabi, Mohiuddin (1994) AD, *al-Futuhat al-Makiya*. Beirut: The Revival of Arab Heritage.
3. Jami, Abdul Rahman. 1370, *Naqd al-Nusus in the description of Naqsh al-Fusus*. Tehran: Printing and Publishing Organization of the Ministry of Islamic Guidance.
4. Khomeini, Ruhollah. 1375, [Notes on Qaysari's introduction] *Commentary on Fuss al-Hakm*. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.
5. Rabiei, Sabah. 2014, *Man and Faith*. Qom: Remains.
6. Suhrawardi, Shahabuddin Yahya. 1380, *collection of works of Sheikh Ashraq*. Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies.
7. Shirazi, Muhammad bin Ibrahim. 1363, *Al-Mashir*. Tehran: Tahori.
8. Shirazi, Muhammad bin Ibrahim. 1363, *Mofatih al-Ghaib*. Tehran, Institute of Cultural Studies and Research.
9. Shirazi, Muhammad bin Ibrahim. 2017, *three philosophical treatises*. Qom; Islamic Propaganda Office.
10. Shirazi, Muhammad bin Ibrahim. 1391 AH, *Description of Usul al-Kafi*. Tehran: Mahmoudi School.
11. Shirazi, Muhammad bin Ibrahim. 1417 AH, *al-Shawahid al-Rabbiyyah fi al-*

- Manahij al-Attawiyah. Beirut: Al-Tarikh Al-Arabi Foundation.
12. Shirazi, Muhammad bin Ibrahim. 1422 A.H., the description of al-Hudaiya al-Athiriyyah. Beirut: Al-Tarikh Al-Arabi Foundation.
 13. Shirazi, Muhammad bin Ibrahim. 1423 A.H., Al-Hikma al-Mu'tali'a in al-Asfar al-Aqli al-Araba. Beirut: The Revival of Arab Heritage.
 14. Shirazi, Muhammad bin Ibrahim. 1428, Sadr al-Mutalahin's commentary on the theology of healing. Beirut: Al-Tarikh Al-Arabi Foundation.
 15. Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein. 2017, the principles of the philosophy of realism. Qom: Bostan Kitab.
 16. Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein. 1404 AH, the end of wisdom. Qom: Al-Nashar al-Islami Publishing House.
 17. Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein. 1420 AH, the beginning of wisdom. Qom: Al-Nashar al-Islami Publishing House.
 18. Tabatabayi, Seyyed Mohammad Hossein. 2016, the end of wisdom with the correction and suspension of Gholamreza Fayazi. Qom: Publishing Center of Imam Khomeini Educational and Research Institute.
 19. Obudit, Abdul Rasul. 1385, an income to Hekmat Sadraei regime. Qom: Side.
 20. Fanari, Muhammad bin Hamzah. 1362, Misbah Elans. Tehran: Molly Publications.
 21. Fayazi, Gholamreza, 1390, Being and what is in the Sadrai school. Qom: University and District Research Institute.
 22. Qonavi, Sadruddin. 1371, Al-Nusus. Tehran: Academic Publishing Center.
 23. Qonavi, Sadruddin. 1381, Ijaz al-Bayan fi Tafsir Umm al-Qur'an. Qom: Publications of the Islamic Propaganda Office.
 24. Qonavi, Sadruddin. 2008 AD, Description of Al-Asma al-Hasani. Beirut: Dar and al-Hilal School.
 25. Qonavi, Sadruddin. 2010, Miftah Al Ghaib. Beirut: Dar al-Katb al-Alamiya.
 26. Qonavi, Sadruddin. Bi ta, fukuk.
 27. Kayseri; Mahmood. 1375, the description of Fuss al-Hakm. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.
 28. Mirdamad, Mohammad Baqer. 1381, Mirdamad's works. Tehran: Association of Cultural Artifacts and Honors.

Contents

5/ **Examining Seyyed Jalaluddin Ashtiani's criticisms on Ghiyathuddin Mansourdashtaki and Agha Ali Modares's theory of reincarnation** / Seyed Mohammad Amin Derakhshani, Abdullah Nasri

35/ **Metaphysics of the Qur'an; The Ontology of Divine Word in the Theological System of Qadi Abu Bakr Al-Baqillani** / Qholamreza Zakiani, Fahime Davari

67/ **The puzzle of scientific revolution in Islamic civilization** / Jalal Abdollahi

101/ **Investigating the nature and reasonable coordinates of the philosophical second in transcendental wisdom** / Hossein Abbasi, Abolhasan Ghaffari

127/ **Rereading the division of substance and accident based on the principles of self-knowledge of Sheikh Ishraq** / Mahdi Sepehri, Amirhosein Aghayee

153/ **Conceptual analysis of "Question of the levels of existence system" in the ontology of Sadr al-Mutalahin Shirazi and Sadr al-Din Qonavi** / Marzieh Amri, Mahdi Kohnoji, Hadi Wasehi

11

The Quarterly Journal of the Philosophy Department, the Humanities Faculty

History of Islamic Philosophy

Vol.3/ Issu.11/ Autumn.2024

Founder: Ale-Taha Higher Education Institute

General Manager: Dr. Reza Akbarian

Editor in chief: Dr. Reza Akbarian

Editorial Board:

Reza Akbarian (Professor of Tarbiat Modares University)

Trad Hamade (Professor of Philosophy at the Beirut University)

Halil Rahman AÇAR (Prof. Ankara Yıldırım Beyazıt University)

Anthony F.Shaker (Institute of Islamic Studies, McGill University)

Rahim Muhammad Al-Saadi (Professor at Philosophy Department of Al-Mustansiriya University of Baghdad)

Mohamad Mortada (Professor Philosophy of Lebanese University)

Yahya Kabir (Associate Professor of Ale-Taha Institute of Higher Education)

Abdollah Nasri (Professor of Allameh Tabatabai University)

Fathail Akbari (Associate Professor of Ale-Taha Institute of Higher Education)

Hossein Oshaqi (Associate Professor of Research Institute for Islamic Culture and Thought)

Laleh Haghghat (Associate Professor of Ale-Taha Institute of Higher Education)

Seyyed Mohammad Ali Hojjati (Associate Professor of Tarbiat Modares University)

Hamedeh Rastaei (Assistant Professor of Ale-Taha Institute of Higher Education)

Manager the Journal: Dr. Hamedeh Rastaei

Associate Editor: Ismaeil Ansari

Address: Journal Office, Ale-Taha Institute of Higher Education, Madreseh St., Koohsar Blvd, Shahrān, Tehran, Iran.

Tel: +982144320647 <https://hpi.aletaha.ac.ir/>