

قضا در فلسفه صدرای: نقدی بر تلقی علامه طباطبایی

مهدی عظیمی^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۳/۰۷/۰۵ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۴/۰۴/۰۹)

چکیده

ملاصدرا در عبارتی از اسفار می‌گوید که قضا صورت‌هایی علمی است که (۱) لازم ذات واجب‌الوجود، (۲) نامجمول، (۳) بیرون از عالم، (۴) عاری از امکان واقعی، (۵) قدیم بالذات، و (۶) باقی به بقای خداوندند. علامه طباطبایی در *نهایة الحکمة* بر آن است که «لازم» در (۱) نمی‌تواند به معنای «بیرون از ذات» باشد و گرنه (۱) با (۲) تا (۶) در تناقض خواهد افتاد. افزون بر این، اگر آن صورت‌های علمی بیرون از ذات خدا باشند، آن‌گاه اگر معلوم حضوری او باشند نظریهٔ مثل، و اگر معلوم حصولی او باشند نظریهٔ صور مرتسمه صادق خواهد بود؛ درحالی‌که ملاصدرا هر دو را کاذب می‌داند. پس این صورت‌های علمی عین ذات واجب‌الوجودند و قضا نزد صدرا همان علم ذاتی خدا به تفصیل خلقت است. به رای ما، اما، هم این مدعا ناروا است و هم آن دلایل ناروا. زیرا در فلسفهٔ صدرا صورت‌های علمی یادشده با عقول مجرد این‌همانی دارند و عقول مجرد به هر شش صفت یادشده موصوفاند بی‌آن‌که تناقضی پدید آید. هم‌چنین ملاصدرا، برخلاف ادعای عجیب علامه، وجود مثل را به عنوان محل قضای الهی می‌پذیرد.

کلیدواژه‌ها: سرنوشت، صدرا، طباطبایی، عالم، قضا، مثل.

۱. نویسندهٔ مسئول، استادیار دانشگاه تهران (دانشکدهٔ الهیات، گروه فلسفه و کلام اسلامی)؛

۱. تحریر محل نزاع

ملاصدرا در اسفار مسئله قضای الهی را پیش می‌کشد و میان دیدگاه خود و دیدگاه مشائیان مسلمان این‌گونه جدایی می‌نهد:

و اما قضا نزد ایشان عبارت است از وجود صورت‌های عقلی همه موجودات که از خداوند به گونه ابداعی، دفعی، [و] بدون زمان فیضان یافته‌اند، زیرا این‌ها [یعنی این صورت‌های عقلی] نزد ایشان از جمله عالم و در شمار افعال خدایند که ذات‌شان با ذات او مابین است. ولی [قضا] نزد ما صورت‌هایی علمی است که لازم ذات اویند بدون جعل و تأثیر و تأثر، و از اجزای عالم نیستند، چون حیثیت عدمی و امکان‌های واقعی ندارند. پس قضای ربانی، که همان صورت علم خداست، قدیم بالذات است و باقی به بقای خدا [۸، ج ۶، ص ۲۹۲].

چنان‌که می‌بینیم ملاصدرا در این‌جا قضای الهی را صورت‌هایی علمی می‌داند که شش ویژگی دارند:

(۱) لازم ذات واجب‌الوجودند؛

(۲) غیرمجموع‌اند؛

(۳) جزء عالم نیستند؛

(۴) امکان واقعی ندارند؛

(۵) قدیم بالذات‌اند؛

(۶) باقی به بقای خداوندند (نه به ابقای او).

از سوی دیگر، می‌دانیم که واژه «لازم» دو معنا دارد:

(الف) چیزی که بیرون از ذات شیء است و در عین حال از آن جدایی‌ناپذیر؛

(ب) چیزی که از شیء جدایی‌ناپذیر است، خواه بیرون از ذات شیء باشد، خواه درون

ذات شیء [۱۰، ص ۲۴۳].

روشن است که لازم به معنای دوم هم عرضی لازم را در بر می‌گیرد و هم ذاتی را. اکنون که این نکته دانسته آمد، باید پرسید که در سخن ملاصدرا وقتی گفته می‌شود که قضا صورت‌های علمی لازم ذات واجب‌الوجود است، منظور از «لازم» چیست؟ آیا این صورت‌های علمی بیرون از ذات واجب‌الوجودند، یا عین ذات او هستند؟ اگر بیرون از ذات واجب‌الوجود باشند، چگونه می‌توانند غیرمجموع باشند، جزء عالم نباشند، امکان واقعی نداشته باشند، قدیم بالذات باشند، و باقی به بقای خداوند باشند؟ مگر هرچه بیرون از ذات واجب‌الوجود باشد مجموع، جزء عالم، ممکن‌الوجود، حادث بالذات، و فانی بالذات نیست؟

علامه طباطبایی برای برون‌رفت از این بن‌بست، «لازم» را در عبارت ملاصدرا به معنای (ب) می‌گیرد و صورت‌های علمی یادشده را عین ذات واجب‌الوجود می‌شمارد. در واقع، علامه بر آن است که اگر ویژگی (۱) را بر پایه (الف) معنا کنیم، آن‌گاه (۱) با ویژگی‌های (۲) تا (۶) در تناقض خواهد افتاد؛ و از همین‌رو (۱) را باید به معنای (ب) در نظر بگیریم و «صورت‌های علمی لازم ذات» را به صورت‌های علمی عین ذات تأویل کنیم. وی بر همین پایه ادعا می‌کند که از نظر صدرالمتألهین «قضا همان علم ذاتی متعلق به تفصیل خلقت است» [۹، ج ۴، ص ۱۱۴۲]؛ و بر این اساس باید گفت که قضا و عنایت تنها اختلاف مفهومی دارند ولی از نظر مصداق واحدند چراکه هر دو عین ذات واجب‌الوجودند.

به رای ما، اما، سخن ملاصدرا به تأویل علامه نیازمند نیست؛ زیرا از نظر خود ملاصدرا، (۱) به همان معنای (الف) هیچ تناقضی با (۲)–(۶) ندارد. در اندیشه او چیزهایی می‌توانند وجود داشته باشند، بل وجود دارند، که بیرون از ذات واجب‌الوجودند و در عین حال غیرمجموع‌اند، جزء عالم نیستند، امکان واقعی ندارند، قدیم بالذات‌اند، و باقی به بقای خداوندند؛ آن چیزها همان عقول مجردند که محلّ قضای الهی نیز می‌باشند. بدین‌سان دو نکته آشکار می‌شود:

یکم. در فلسفه صدر قضا و عنایت نه تنها اختلاف مفهومی، بلکه اختلاف مصداقی هم دارند. دوم. هم ملاصدرا و هم مشائیان مسلمان قضای الهی را صورت‌های علمی قائم به عقول می‌دانند؛ تفاوتی که ملاصدرا (در نقل قول آغازین این مقاله) میان دیدگاه خود و دیدگاه فیلسوفان یادشده به میان می‌آورد تنها در این است که از نظر آنان عقول «از جمله عالم و در شمار افعال خدایند که ذاتشان با ذات او مباین است» ولی از دیدگاه ملاصدرا عقول لوازم نامجموع ذات واجب‌الوجودند که جزء عالم نیستند، بلکه از صقع ربوبی، غیرمباین با ذات او، و از این‌رو قدیم بالذات و باقی به بقای اویند.

مصباح یزدی در مقام ارزیابی دیدگاه علامه طباطبایی درباره قضای الهی می‌نویسد که «بازگرداندن قضا به علم ذاتی، اگرچه در حد خودش درست است، بر آنچه در کتاب و سنت آمده منطبق نیست. پس این رأی عامل ایجاب‌کننده‌ای ندارد، چه رسد به آنکه بگوییم قضا منحصر است در علم ذاتی» [۱۱، ص ۴۴۸]. در اینجا تفکیک دو موضوع ضروری به نظر می‌رسد. نخست دیدگاه خود علامه، و دوم تفسیری که وی از دیدگاه ملاصدرا پیش می‌نهد. خود علامه قضا را به علم ذاتی باز می‌گرداند و این امر از نظر مصباح یزدی، اگرچه به خودی خود درست است، با قرآن و حدیث همخوانی ندارد. اما

موضوع مقاله پیش رو دیدگاه خود علامه نیست، بل تفسیری است که وی از دیدگاه ملاصدرا به دست می‌دهد. به نظر ما این تفسیر نادرست است؛ و می‌توان با استفاده از سخن مصباح یزدی این نکته را هم افزود که علامه با این تفسیر سبب‌ساز پیدایش ناسازگاری میان دیدگاه ملاصدرا و متون دینی می‌شود، چیزی که بی‌شک ملاصدرا آن را برنمی‌تابد.

۲. برداشت علامه از سخن ملاصدرا

علامه پس از نقل عبارتی از ملاصدرا که در آغاز مقاله ذکر شد می‌نویسد:

سزاوار است که این گفته وی: «صورت‌های علمی لازم ذات او»، بر علم ذاتی که از ذات جدایی ندارد حمل شود؛ وگرنه: اگر [این صورت‌ها] لازم بیرون [از ذات خدا] باشند، از عالم خواهند بود و آن‌گونه که وی آشکارا می‌گوید [که این صورت‌ها قدیم بالذات اند] قدیم بالذات نخواهند بود. افزون بر این، اگر این [صورت‌ها] معلوم [حضوری] باشند، بر سخن افلاطون درباره علم [یعنی بر نظریه مُثُل] منطبق خواهند شد، درحالی‌که او [یعنی صدرا] آن را نمی‌پذیرد؛ و اگر [معلوم] حصولی باشند، بر سخن مشائیان [یعنی نظریه صور مرتسمه] منطبق خواهند شد، درحالی‌که او آن را هم نمی‌پذیرد [۹، ج ۴، صص ۱۱۴۲-۱۱۴۳].

در این عبارت می‌توان یک مدعا و دو دلیل را به قرار زیر بازشناخت [قس: ۹، تعلیقات فیاضی بر عبارت بالا].

مدعا. ملاصدرا قضا را صورت‌های علمی لازم ذات خدا می‌داند. «لازم» در اصطلاح به معنای امری بیرون از ذات است که از ذات جدایی ندارد. بر این پایه، ظاهر سخن ملاصدرا این است که صورت‌های علمی یادشده بیرون از ذات خدایند. ولی «لازم» در این جا نه به معنای اصطلاحی، بلکه به معنای مطلق «جدایی‌ناپذیر» به کار رفته است: خواه بیرون از ذات باشد، خواه عین ذات. بنابراین، باید از ظاهر عبارت ملاصدرا عدول کرد و آن صورت‌های علمی را عین ذات خدا دانست و قضا را به علم ذاتی تأویل کرد.

دلیل نخست. ملاصدرا به روشنی می‌گوید که این صورت‌ها، که همان قضای الهی‌اند، «از اجزای عالم نیستند» و «قضای ربّانی، که همان صورت علم خداست، قدیم بالذات است». این دو عبارت قرینه‌های متصلی هستند بر اینکه صورت‌های علمی یادشده عین ذات خدایند، نه بیرون از ذات. زیرا اگر بیرون از ذات باشند، آن‌گاه از اجزای عالم خواهند بود، و دیگر قدیم بالذات نخواهند بود چراکه عالم حادث بالذات است.

در مقام تقویت دلیل نخست، می‌توان بر دو قرینه متصل دیگر هم انگشت نهاد: یکم. به تصریح ملاصدرا، صورت‌های علمی یادشده، که همان قضای الهی‌اند، لازم ذات خدایند «بدون جعل و تأثیر و تأثر»؛ دوم. وی هم‌چنین می‌گوید که «قضای ربّانی... باقی به بقای خداست». حال اگر این صورت‌های علمی بیرون از ذات خدا باشند، از یک سو، اثر مجعول خدا خواهند بود، و از دیگر سو، باقی به ابقای خدا خواهند بود، نه باقی به بقای او. اکنون می‌توان روایت تقویت‌شده دلیل نخست را به شیوه زیر صورت‌بندی کرد. در این صورت‌بندی دلیل نخست در قالب یک قیاس شکل دوم بیان می‌شود:

- (۱) صورت‌های علمی که قضای الهی‌اند،
غیرمجعول، بیرون از عالم، قدیم بالذات، و
صغرا باقی به بقای خداوندند؛
- (۲) هیچ امر بیرون از ذات خدا، غیرمجعول، بیرون
از عالم، قدیم بالذات، و باقی به
کبرا بقای خداوند نیست؛
- (۳) صورت‌های علمی که قضای الهی‌اند، بیرون از ۱، ۲، ضرب نخست شکل دوم
ذات خدا نیستند؛
(Cesare)

سطر (۳) که نتیجه این قیاس است یک لازمه ایجابی دارد و یک لازمه سلبی. لازمه ایجابی، که علامه به آن تصریح می‌کند، چنین است: صورت‌های علمی که قضای الهی‌اند عین ذات خدایند. و اما لازمه سلبی، که علامه به تصریح از آن سخن نمی‌گوید ولی به آن نظر دارد، چنین است: صورت‌های علمی که قضای الهی‌اند همان علم منطوی در عقول مجرد نیستند. این لازمه سلبی از طریق افزودن مقدمه زیر و ترکیب آن با سطر (۳) به دست می‌آید:

- (۴) عقول مجرد بیرون از ذات خدایند؛
مقدمه کمکی
- (۵) صورت‌های علمی که قضای الهی‌اند، عقول مجرد ۳، ۴، ضرب دوم شکل دوم
نیستند؛
(Camestres)

دلیل دوم. افزون بر این دو قرینه متصل، یک قرینه منفصل هم وجود دارد: اگر این صورت‌ها بیرون از ذات خدا باشند، آن‌گاه یا برای خدا معلوم حضوری‌اند یا معلوم

حصولی. اگر معلوم حضوری باشند، آن گاه همان مُثُل افلاطونی خواهند بود که ملاصدرا آن‌ها را نمی‌پذیرد. و اگر معلوم حصولی باشند، آن گاه باید گفت که خداوند آن‌ها را از طریق صورت‌های ارتسام‌یافته در علم خود می‌شناسد، و این همان نظریهٔ صور مرتسمه است که ملاصدرا آن را هم نمی‌پذیرد. این دلیل را نیز می‌توان به شیوهٔ زیر صورت‌بندی کرد:

- | | |
|--------------------|---|
| مقدمه | (۱) اگر صورت‌های علمی که قضای الهی‌اند بیرون از ذات خدا باشند، آن گاه یا معلوم حضوری خداوند خواهند بود یا معلوم حصولی او. |
| مقدمه | (۲) اگر این صورت‌ها معلوم حضوری خدا باشند، آن گاه همان مُثُل افلاطونی خواهند بود. |
| مقدمه | (۳) مُثُل افلاطونی (از نظر ملاصدرا) باطل‌اند. |
| ۲، ۳، رفع تالی | (۴) این صورت‌ها معلوم حضوری خدا نیستند. |
| مقدمه | (۵) اگر این صورت‌ها معلوم حصولی خداوند باشند، آن گاه نظریهٔ صور مرتسمه صادق خواهد بود. |
| مقدمه | (۶) نظریهٔ صور مرتسمه (از دیدگاه ملاصدرا) کاذب است. |
| ۵، ۶، رفع تالی | (۷) این صورت‌ها معلوم حصولی خداوند نیستند. |
| ۴، ۷، معرفی عطف | (۸) این صورت‌ها معلوم حضوری خداوند نیستند، و معلوم حصولی خداوند هم نیستند |
| ۸، قاعدهٔ دموورگان | (۹) چنین نیست که: یا این صورت‌ها معلوم حضوری خداوند باشند یا معلوم حصولی او |
| ۱، ۹، رفع تالی | (۱۰) صورت‌های علمی که قضای الهی‌اند بیرون از ذات خدا نیستند |

از سطر (۱۰) نیز یک لازمهٔ ایجابی به دست می‌آید که علامه به آن تصریح می‌کند، و یک لازمهٔ سلبی که به آن تصریح نمی‌کند ولی آن را در نظر دارد. لازمهٔ ایجابی این است که قضای الهی عین ذات خداست، و لازمهٔ سلبی این که قضای الهی همان علم منطوی در عقول مجرد نیست.

۳. ارزیابی برداشت علامه از سخن مَلَّاصِدْرَا

باری، این بود مدّعی علامه و دلایل او. به رای ما، امّا، هم آن مدّعا نادرست است و هم این دلایل ناتمام. آن مدّعا نادرست است، چون مَلَّاصِدْرَا قضای الهی را نه علم ذاتی، که صورت‌های علمی قائم به عقول می‌داند؛ و آن دلایل ناتمام‌اند، چون سطر (۲) در دلیل نخست و سطرهای (۲) و (۳) در دلیل دوم کاذب‌اند.

سطر (۲) در دلیل نخست از این‌روی کاذب است که عقول از نظر مَلَّاصِدْرَا لوازم غیرمجموعی ذات واجب‌الوجودند که بی‌شک بیرون از ذات اویند، ولی خارج از صقع ربوبی و بارگاه پروردگاری نیستند و از همین‌رو می‌توان گفت که قدیم بالذات‌اند و باقی به بقای خداوند. همه سخن مَلَّاصِدْرَا تأکید بر همین نکته‌ی اخیر است. او نیز، مانند بسیاری از فیلسوفان پیش‌از خود، قضای الهی را همان علم منطوی در عقول می‌داند، ولی بر خلاف دیگران که عقول را مجموع، بیرون از صقع ربوبی، و درون قلمرو عالم می‌شمارند، عقول را نامجموع، درون صقع ربوبی، و بیرون از قلمرو عالم می‌داند.

سطر (۲) در دلیل دوم نیز از این‌روی کاذب است که هیچ لزومی میان مقدّم و تالی برقرار نیست. زیرا درست است که اگر این صورت‌ها معلوم حضوری خداوند باشند، آن‌گاه وجود عقول لازم می‌آید؛ ولی وجود مُثُل افلاطونی که همان عقول عرضی‌اند لازم نمی‌آید، زیرا این نیز تواند بود که آن عقول طولی باشند. با این همه از دیدگاه مَلَّاصِدْرَا، که هم وجود عقول طولی را باور دارد و هم وجود عقول عرضی را ضروری می‌شمارد، می‌توان برقراری رابطه‌ی لزومی میان مقدّم و تالی را پذیرفت. ولی نکته این است که علامه با التزام به سطر (۳) این راه برون‌رفت را هم بر خود می‌بندد.

و امّا سطر (۳) در دلیل دوم نیز کاذب است، چراکه مَلَّاصِدْرَا آشکارا نظریه‌ی مُثُل را می‌پذیرد و بر آن برهان اقامه می‌کند.

اکنون بر ماست که این سه نکته را به تفصیل و با استناد به نوشته‌های مَلَّاصِدْرَا روشن سازیم: نخست دیدگاه او درباره‌ی قضا، دوم اوصاف عقول در اندیشه‌ی او، و سوم نظر وی درباره‌ی مُثُل افلاطونی.

۳.۱. قضا در اندیشه‌ی صدر

مَلَّاصِدْرَا در جای‌جای نوشته‌های خود بارها به این مطلب تصریح می‌کند که قضای الهی همان صورت‌های علمی منطوی در عقول است. به بیان روشن‌تر، از دیدگاه وی قضا علم

تفصیلی واجب‌الوجود به ماسوا پیش‌از ایجاد آن‌ها و پس‌از مرتبه ذات است، بدین سان که همان وجودِ بسیطِ واحدِ جمعیِ عقول که به گونه برتر دربردارنده همه کمالات وجودیِ اشیای فروتر است عین کشف تفصیلی از همه عالم و آینه تمام‌نمای سراپای جهان است. ملاصدرا در المبدأ و المعاد، پس از سخن گفتن درباره عنایت الهی، می‌نویسد:

قضا عبارت است از وجود صور عقلی همه موجودات که آفریدگار آن‌ها را در عالم عقلی، به گونه کلی، بدون زمان، ابداع کرده است [...] توضیح آن این است که عنایت آفریدگار نخستین بار که اقتضا می‌کند، جوهری قدسی را اقتضا می‌کند که قلم اعلی و و عقل اول [...] نامیده می‌شود و به توسط آن جوهرهای قدسی [دیگر] را [...] و معلوم است که صور همه چیزهایی که خداوند از آغاز تا پایان جهان ایجاد کرده است [و می‌کند] در آن‌ها [یعنی در آن جوهرهای قدسی و عقول نوری] به گونه بسیط [و] پیراسته از آلودگی کثرت تفصیلی حاصل است؛ و این همان صورت قضای الهی است [۲، ص ۱۲۴-۱۲۵].

وی همین مطلب را در اسرار الآیات به گونه‌ای کوتاه‌تر بیان می‌کند و چند صفحه بعد بار دیگر به تکرار آن می‌پردازد، ولی این بار با تأکید بر این که قضا غیر از عنایت و مؤخر از آن است [۳، ص ۴۷ و ۴۹]. نیز تصریح می‌کند که محل قضا قلم است. و منظور از قلم، چنان که ملاصدرا در اسفار می‌گوید، همان عقول است:

آن جواهر و انوار قاهر پیراسته از زمان و پاکیزه از تجدد و حدثان‌اند، بلکه همه آن‌ها با وجود تفاوت مراتبشان در شرف و نوریت، به خاطر شدت اتصالشان به یکدیگر گویی موجودی یگانه‌اند. و حقیقت این است که آن‌ها، همان‌گونه که در جای خود با برهان استوار ساخته‌ایم، واحد کثیرند. و از این‌روی است که گاه در سخن خداوند به لفظ واحدی چون «قلم» از آن‌ها تعبیر می‌شود: «نون. سوگند به قلم و آنچه [آن‌ها] می‌نویسند»^۱. و به‌رغم وحدت‌اش [یعنی با این که «قلم» مفرد است]، صیغه جمع عاقل آورده است^۲ تا اشارتی باشد به وحدت جمعی آن [۸، ج ۶، ص ۲۹۳].

۲.۳. عقول الهی در فلسفه صدرایی

صدرالمتألهین بارها و بارها در نوشته‌هایش، گاه خود عقول را و گاه صورت‌های علمی

۱. سوره قلم، آیه ۱.

۲. ملاصدرا در این جا فاعل «می‌نویسند» را «قلم» در نظر گرفته است.

منطوی در عقول که عین عقول‌اند و قضای الهی شمرده می‌شوند را لوازم نامجوعول ذات واجب‌الوجود می‌داند که عین ربط و تعلق به وجود او، فانی و مستهلک در ذات او، غیرمباین با هویت او، و باقی به بقای اویند، و جزء عالم و از جمله ممکنات و ما سوی الله به شمار نمی‌آیند. برای مثال، در اسرار الآیات می‌نویسد:

و این‌ها [یعنی عقول و صور منطوی در آن‌ها] وجودهای رابطاند نسبت به آن حقیقت نخستین،^۱ موجودند در صقع الهی، و نمی‌سزد که آن‌ها را از جمله عالم به معنای ما سوی الله به شمار آورد، بلکه حقیقت این است که آن‌ها از لوازم نامجوعول ذات او به‌شمارند، زیرا آن‌ها صورت‌های علم تفصیلی او به‌گیرند [۳، ص ۴۷].

در توضیح سخن ملاصدرا یادکرد دو نکته بایسته می‌نماید: یکم. ملاصدرا نمی‌گوید که عقول و صور منطوی در آن‌ها «وجودهای رابطاند» بلکه می‌گوید «وجودهای رابطاند نسبت به آن حقیقت نخستین». به رای ما، در این قید نکته‌ای نهفته است که اشکال مقدری را پاسخ تواند گفت. اگر گفته می‌شد که عقول وجودهای رابطاند، آن‌گاه می‌شایست پرسید که مگر بر پایه فلسفه او موجودات فروتر از عقول نیز، به حکم معلول بودن، وجودهای رابط نیستند؟ پس وجود رابط بودن چه خصوصیتی برای عقول پدید می‌آورد که آن‌ها را در صقع الهی می‌نشانند و موجودات فروتر را در قلمرو عالم می‌گنجاند؟ پاسخ این است که عقول معلول‌های بی‌واسطه ذات واجب‌الوجودند درحالی‌که موجودات فروتر از عقول معلول‌های باواسطه، یعنی معلول‌های معلول‌های واجب‌الوجودند. از این‌رو عقول وجودهای رابط نسبت به خود واجب‌الوجودند درحالی‌که موجودات دیگر وجودهای رابط نسبت به موجوداتی‌اند که آن‌ها وجودهای رابط نسبت به خود واجب‌الوجودند. به دیگر سخن، عقول ربطاند ولی موجودات دیگر ربط الربطاند؛ «رابط بودن نسبت به واجب‌الوجود» برای عقول اولی و ذاتی است ولی برای موجودات دیگر ثانوی و تبعی. از این‌رو، عقول بی‌واسطه فانی و مستهلک در ذات واجب‌الوجودند، ولی موجودات دیگر فانی و مستهلک در معلول‌های واجب‌الوجود، و سپس به تبع آن‌ها، فانی و مستهلک در ذات واجب‌الوجودند. بنابراین، در عقول درجه فقر کم‌تر ولی شدت اتصال به ذات واجب‌الوجود بیش‌تر است؛ درحالی‌که در موجودات دیگر، به‌عکس، درجه فقر بیش‌تر ولی شدت اتصال به ذات واجب‌الوجود کم‌تر است. به همین دلیل است که از نظر ملاصدرا عقول از صقع ربوبی‌اند ولی مخلوقات دیگر از جمله عالم و ما سوی الله.

۱. مرتبطة بالحقّ الأوّل.

از آنچه گفتیم ممکن است این پرسش برخیزد که آنچه معلول بی‌واسطه خدا و، در نتیجه، رابط بالذات نسبت به واجب‌الوجود است تنها عقل اول است و عقول دیگر چون معلول معلول واجب‌الوجودند رابط بالتبع‌اند، نه رابط بالذات؛ پس چرا همه عقول را رابط بالذات شمرده‌اید؟ پاسخ این است که کثرت عقول، از آن‌جا که تشکیکی‌ست، منافاتی با وحدت آن‌ها ندارد. همه حلقه‌های زنجیره عقول به یک وجود واحد دارای مراتب موجودند، نه به وجودهای مباین. اعداد و ارقامی که موهیم مرزبندی صریح و قاطع میان این مراتبند برخاسته از تنگنای زبان، مبتنی بر اعتبار و قرارداد، از روی مجاز و تسامح، و برای سهولت مفاهمه‌اند. وگرنه هم‌چنان که مراتب شدید و ضعیف یک طیف نور را جز بر پایه قرارداد نمی‌توان جدا کرد، مراتب شدید و ضعیف وجود یک پارچه عقول را هم جز به اعتبار نمی‌توان متمایز ساخت. از همین‌روی است که حکیم سبزواری درباره سلسله مترتب عقول می‌گوید که «ترتیب به وحدت می‌انجامد» [۱، ج ۵، ص ۲۹۶].

دوم. ملاصدرا نه تنها عقول و صور منطوی در آن‌ها را «لوازم نامجموع ذات خدا» می‌داند، بلکه به‌طور کلی لوازم را نامجموع می‌شمارد. یکی از مقدمات برهان او برای اثبات واجب‌الوجود در الشواهد الربوبیه این است که «لوازم ذات شیء نامجموع‌اند» [۴، ص ۳۵].

حکیم سبزواری در تعلیقات خود بر الشواهد الربوبیه درباره این مقدمه می‌نویسد:

مصنّف (قدّس سرّه) این سخن را بسیار به کار می‌برد که لازم شیء نامجموع است، خواه لازم ماهیت باشد، خواه لازم هویت [یعنی وجود]. و درباره این سخن شکی وجود دارد، و آن این است که: هر معلولی لازم علت تامه خویش است، بنابراین می‌گوییم:

هر معلولی لازم علت خویش است،

و هیچ لازمی معلول نیست،

پس هیچ معلولی معلول نیست؛

و این سلب شیء از خودش است. و دفع این [شک] چنین است که منظور وی از این که می‌گوید: لازم شیء نامجموع است، این است که [لازم] به جاعلی غیر از جاعل ملزوم و به چیزی غیر از ملزوم نیازمند نیست، وگرنه به خود این دو [یعنی به ملزوم و به جاعل ملزوم] نیازمند است. پس کبرا [ی قیاس یادشده] باطل است. آری اگر ملزوم بی‌نیاز از جاعل باشد، لازم هم به بی‌نیازی آن بی‌نیاز است و از این‌رو یکی از دو نیازمندی رفع می‌شود ولی نیازمندی به خود ملزوم برجای

است [۴، ص ۴۴۲].

باری، اکنون که این دو نکته دانسته آمد، بازگردیم و دنباله سخن و به دست دادن

شواهد دیگری از سخنان ملاصدرا. وی در *اسفار دربارۀ عقول* می‌نویسد:
 آن‌ها از صقع ربوبیت جدا نشده‌اند و به عالم امکان فرود نیامده‌اند،
 زیرا دانستی که عالم امکان نزد ما منحصر است در عالم خلق، نه امر
 [۸، ج ۶، ص ۳۰۲].

نمونه دیگری، عبارت زیر است از *اسفار* که صدرالمتألهین در آن می‌گوید:
 شاید اگر به‌درستی بیندیشی درباره آنچه بر خواندیم، و نیک بنگری
 اندر آنچه پژوهیدیم و بازگفتیم، از چگونگی وجود صورت‌های الهی و
 این‌که آن‌ها موجودات ذهنی و اعراض خارجی نیستند بلکه وجودهای
 بسیط متفاوتی هستند که امکان آن‌ها را در بر نمی‌گیرد، و [اگر نیک
 بیندیشی] درباره چگونگی لزوم آن‌ها که نه بر وجه عروض است و نه بر
 وجه صدور بلکه به گونه‌ای دیگر است غیر از این دو، آن‌گاه - اگر
 پیراسته‌ذهن و پالوده‌گوهر و پاک‌نهاد باشی - خواهی دانست که این
 صورت‌های الهی از جمله عالم و ما سوی الله نیستند، و وجودشان
 وجودی مابین با وجود حق - سبحانه - نیست، و آن‌ها موجودهای
 به‌خویش برای خویش^۱ نیستند، بلکه [وجودهای رابط و] از مراتب
 خداوندگاری و مقامات پروردگاری‌اند و به یک وجود موجودند و به یک
 بقا باقی. و عالم همان ما سوی اوست و این [ما سوا] همان اجسام است با
 صورت‌ها و طبایع و اعراض و موادشان، و همه این‌ها چیزهایی هستند که
 حدوث و تجدّدشان - چنان‌که در مباحث جوهرهای جسمانی گذشت -
 با برهان ثابت شده است. پس هیچ قدیمی در عالم وجود ندارد، و قدیم
 تنها خداوند و قضا و علم و امر و کلمه تامّ اوست. فهم کن و غنیمت شمار
 و پروردگارت را برای این‌که به سوی توحید راهنمایی‌ات کرده است
 سپاس بگزار [۸، ج ۶، صص ۲۳۳-۲۳۴].

مقصود ملاصدرا از این‌که «امکان عقول را در بر نمی‌گیرد» در عبارت دیگری از *اسفار*
 روشن می‌شود. وی در این عبارت بدین نکته اشاره می‌کند که عقول، اگرچه بالذات
 ممکن‌اند، چون علّت تامّشان - یعنی واجب‌الوجود - ازلی و ابدی است، آن‌ها نیز همواره
 واجب‌بالغیر بوده و هستند و هیچ‌گاه در مرتبه امکان نمانده‌اند. افزون بر این، می‌گوید
 که ذوات عقول مستهلک در ذات واجب‌الوجودند و غیریت و مباینتی با او ندارند:

و اما آن عقلیات و مثال‌های نوری و علوم الهی همواره به فاعل و
 غایتشان متصل، و جمال آفریدگارشان را نظاره‌گر، و در دریای
 لاهوتیت مستغرق، و در نور احدیت قیومی محوند، به گونه‌ای که

۱. بنفسها لنفسها.

حتی به اندازه یک چشم بر هم زدن به خودشان باز نمی‌گردند. زیرا امکان در آنجا از وجوب جدا نمی‌شود، و قوه مباین با فعلیت نیست، و نقصان خالی از تمامیت نمی‌باشد. پس ذات آن‌ها همواره مستهلک در ذات معشوق نخستین است، و - چنان‌که در حدیث قدسی آمده است - میان آن‌ها و معشوقشان فرقی نیست، آن‌ها مجالی برای انانیت و غیریت ندارند [۸، ج ۵، ص ۲۰۲].

ملاصدرا در موضع دیگری از اسفار بار دیگر بر این نکته تأکید می‌کند که عقول باقی به بقای حق‌اند، و آن‌ها را به عاشقان اصلی تشبیه می‌کند که هیچ‌گاه دچار فراق نشده‌اند [۸، ج ۵، ص ۲۲۳]. وی در جای دیگری از اسفار مثل افلاطونی را پیش می‌کشد و آن‌ها را خارج از قلمرو عالم و بیرون از ما سوی الله می‌شمارد:

و اما کلی عقلی، اگرچه نزد ما موجود است به وجود صورت مفارق^۱ الهی (چنان‌که افلاطون و حکیمان راسخ و بزرگان شامخ پیش از وی [...] بدان راه رفته‌اند)، ولی این صورت‌های مفارق به هیچ روی از عالم و ما سوی الله نیستند و آن‌ها صورت‌های علم خداوند و کلمه‌های تام اویند که نابود نمی‌شوند و پایان نمی‌پذیرند [۸، ج ۷، ص ۲۹۸].

در مفاتیح الغیب، با بهره‌گیری از ادبیات قرآنی و عرفانی، عقول را صور اسمای الهی می‌داند که خداوند آن‌ها را به آدم (ع) تعلیم داده است؛ و باز تأکید می‌کند که عقول در شمار ممکنات و از جمله عالم و ما سوی الله نیستند بلکه فانی در ذات احدیت‌اند و باقی به بقای او [۶، ص ۲۵۹]. در عبارت دیگری از مفاتیح الغیب عقول را حقایق متأصلی به شمار می‌آورد که صورت قضای ربانی‌اند و زوال‌ناپذیر:

زیرا از جمله عالم نیستند بلکه همچون صفات او از لوازم ذات‌اش هستند. و عالم قضای ربانی و صور چیزهایی که در علم خدا هستند مصون از دگرگونی و حدوث‌اند، چراکه فانی در خداوند و باقی به بقای خداوندند و التفاتی به ذوات و هویات آن‌ها ندارند، زیرا هویات‌شان تنها یک حیثیت واحد وجودی و جویی دارد بی‌آن‌که معنایی امکانی یا استعدادی، یا جهتی عدمی، یا شائبه‌ای از شریعت در میان آید. از این‌رو میان آن‌ها و معشوق‌شان فرقی نیست مگر به تمام و نقص، و شدت و ضعف [۶، ص ۳۹۵].

ملاصدرا در العرشیه، پس از آن‌که بسیاری از مطالب پیشین را درباره عقول می‌گوید،

۱. منظور از «مفارق» در این‌جا مفارق از ماده است، نه مفارق از ذات واجب‌الوجود که ملزوم آن‌هاست. پس این مفارقت منافاتی با لزوم ندارد.

عقول را مصداق «ملائکة مهیمة» (فرشتگان شیدا) می‌شمارد [۵، ص ۲۳۲]. هم‌چنین در اسرار الآیات، آن‌جا که از اصناف فرشتگان سخن می‌گوید، چنین می‌نویسد:

و برترین آن‌ها حاملان عرش و کروبیان و معتکفان بارگاه قدس‌اند که، به خاطر از یاد بردن خود و غرق شدن در شهود حضرت الهی، التفاتی به این عالم ندارند بلکه التفاتی به غیر خدا ندارند. و آنان از اهل فنا در توحیدند و به آنان «ملائکة مهیمة» گفته می‌شود [۳، ص ۲۴].

نکته‌ای که در پایان این بخش سزاوار یادکرد می‌نماید پاسخ به یک پرسش مقدر است. برپایه آنچه گذشت، عقول از یک سو لازم ذات واجب‌الوجودند به معنای شیء جدایی‌ناپذیر بیرون از ذات، و از سوی دیگر، غیرمباین با ذات اویند. حال این پرسش پیش می‌آید که چگونه ممکن است چیزی بیرون از ذات واجب‌الوجود باشد و در عین حال مباین و مغایر با او نباشد؟ در پاسخ به این پرسش و برای زدودن استبعاد این امر، کافیست چند مثال بزنیم. کمیت داشتن لازم ذات ماست به این معنا که بیرون از ذات ماست ولی از ما جدایی‌پذیر نیست. اکنون می‌پرسیم که آیا کمیت‌های ما مباین با ما هستند و از قلمرو وجود ما خارج‌اند؟ مسلم است که نه! هم‌چنین بسیاری از قوای نفسانی ما، مثل حافظه، ذاتی ما نیستند؛ زیرا ما می‌توانیم حافظه خود را از دست بدهیم ولی هم‌چنان ما باشیم. حال آیا حافظه مغایر با ما و بیرون از دایره وجود ماست؟ هرگز! افزون بر این، امام علی (ع) در نخستین خطبه نهج البلاغه درباره خداوند می‌فرماید: «درون چیزهاست نه به گونه درآمیختن، و بیرون از چیزهاست نه به گونه گسیختن». بنابراین، ممکن است که چیزی بیرون از چیز دیگری باشد ولی مباین و مغایر با آن نباشد. این سخن در مرز تناقض است، اما تناقض نیست. و روح فلسفه ملاصدرا درست همین گام زدن عقل در مرز تناقض است. تناقض به‌راستی برای هر فیلسوفی (البته به‌جز تناقض‌باوران) چونان افعی مهیبیست که عقل را می‌هراساند؛ ولی نباید از یاد برد که گاه افعی‌ها بر گنج‌های شایگان می‌خسبند. و این ویژگی ملاصدراست که با عقل دلیر خویش از رویارویی با افعی تناقض نمی‌هراسد و بی‌آن‌که گزندی از آن ببیند، این گنج‌های شایگان را به رایگان از آن خود می‌سازد.

۳.۳. صدرای شیرازی و نظریه مثل افلاطونی

این‌که ملاصدرا به نظریه مثل افلاطونی باور دارد چندان آشکار است که حتی با تورقی گذرا در فهرست برخی از نوشته‌های او به‌روشنی دانسته می‌شود. برای نمونه، وی در

اسفار [۸، ج ۲، ص ۴۶ به بعد] و در الشواهد الربوبیه [۴، ص ۱۵۴ به بعد] به دفاع از نظریهٔ مُثُل می‌پردازد؛ و از این بابت بسی به خود می‌بالد و فیلسوفان پیشین را از فهم سخن افلاطون عاجز می‌شمارد. او در المبدأ و المعاد می‌نویسد:

و ما بیان کرده‌ایم حقیقت وجود مُثُل افلاطونی و این را که هر نوعی یک فرد مجرد عقلی در عالم ابداع دارد که حقیقت آن نوع است. و من، به فضل و تأیید و الهام خدا، به جز خود کسی را ندیده‌ام که این کار را بر عهده گرفته باشد. خدا ولی توفیق است و زمام امور به دست اوست [۲، ص ۱۹۲].

هم‌چنین در رسالهٔ کوچکی به نام شواهد الربوبیه می‌گوید:

حقیقت‌یابی در باب وجود مُثُل افلاطونی چیزی است که هیچ یک از حکیمانی که پس از افلاطون الهی آمده‌اند بدان نرسیده‌اند، بلکه هر کس پس از وی آمده این مسئله را تا این زمان انکار کرده و بسیاری از حکیمان، به‌ویژه معلم اوّل در تعلیم خود، وی را به خاطر آن نکوهیده‌اند و [حتّی] در نکوهش مبالغه کرده‌اند. و گاه آن را تأویل‌هایی کرده‌اند [...] نارضایت‌بخش، که هیچ یک از آن‌ها منظور افلاطون الهی نبوده است. و خداوند در تحقیق این مقام، ما را به الهام و اکرام خود مخصوص گردانیده است و از این‌رو این مسئله نزد من در غایت وضوح و روشنی است و برهان آن را در کتاب‌مان به نام الأسفار الأربعة ذکر کرده‌ایم [۷، صص ۲۸۵-۲۸۶].

بنابراین جای بسی شگفتی است که صدراشناس بلندپایه‌ای چون علامه طباطبایی می‌گوید که وی نظریهٔ مُثُل افلاطون را نمی‌پذیرد. از همین‌روی است که فیاضی در تعلیقات خود بر نه‌ایة الحکمة می‌نویسد:

منظور او [= علامه] این است که وی [= ملاصدرا] نمی‌پذیرد که علم خداوند به اشیا عبارت باشد از مُثُل. و مراد این نیست که وی به مُثُل باور ندارد؛ زیرا صدرالمُتألّهین از کسانی است که به وجود مُثُل باور دارد و با وجوهی بر آن استدلال می‌کند [۹، ج ۴، ص ۱۱۴۳].

اما به نظر ما حتّی این توجیه نیز راهگشا نیست. زیرا اگر منظور این باشد که ملاصدرا مُثُل را به عنوان عنایت ازلی نمی‌پذیرد، سخن درستی است؛ ولی عنایت ازلی اصلاً موضوع سخن علامه، در آن‌جا که ادّعی‌ای بالا را طرح می‌کند، نیست. و اگر منظور این باشد که ملاصدرا مُثُل را به عنوان قضای الهی نمی‌پذیرد، سخنی است - برپایهٔ آنچه پیش از این دانستیم - یکسره نادرست؛ زیرا ملاصدرا مُثُل (یعنی عقول عرضی) را محلّ قضای تفصیلی

اولی می‌داند، چنان‌که نفس کلی فلک را محلّ قضای تفصیلی ثانوی، و عقول طولی را محلّ قضای اجمالی می‌شمارد [نک: ۸، ج ۶، ص ۲۹۰، تعلیقه حکیم سبزواری].

۴. نتیجه

از آنچه گفتیم دانسته آمد که قضا از نظر ملاصدرا همان صورت‌های کلی منطوی در عقول است، به این معنا که وجود بسیط عقول، که در عین کثرت طولی و عرضی وحدت جمعی دارند، از آن‌روی که به نحو برتر دربردارنده کمالات همه موجودات فروتر از خود هستند، نشان‌دهنده حقایق کلی همه عالم و آئینه تمام‌نمای سراپای جهان‌اند. این عقول و علوم کلی منطوی در آن‌ها که عین آن‌هاست، از دیدگاه ملاصدرا، لوازم نامجعول ذات واجب‌الوجودند که عین ربط و تعلق به وجود او، فانی و مستهلک در ذات او، غیرمباین با هویت او، و باقی به بقای اویند، و جزء عالم و از جمله ممکنات و ما سوی الله به شمار نمی‌آیند. از این‌رو، هنگامی که ملاصدرا در عبارتی از *اسفار قضا* را صورت‌هایی علمی به شمار می‌آورد که لوازم نامجعول ذات خدا، بیرون از عالم، قدیم بالذات، و باقی به بقای اویند، نیازی نیست که همچون علامه طباطبایی آن را به علم ذاتی خدا تأویل کرد بلکه سخن او به سادگی بر عقول و صور علمی منطوی در آن‌ها قابل انطباق است. بنابراین، تأویل علامه طباطبایی ناروا، و شواهدی که برای این تأویل پیش می‌نهد نارسا است.

فهرست منابع

- [۱]. سبزواری، ملا هادی (۱۳۷۹). *شرح المنظومه، صححها و علق علیها حسن حسن‌زاده آملی*، ج ۵، تهران: نشر ناب.
- [۲]. شیرازی، صدرالدین (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*، به تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- [۳]. ----- (۱۳۶۰). *اسرار الآیات*، با مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- [۴]. ----- (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية (مع التعليقات للحاج ملا هادی السبزواری)*، با تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- [۵]. ----- (۱۳۶۱). *العرشیه*، به تصحیح غلامحسین آهی، تهران: انتشارات مولی.
- [۶]. ----- (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*، با مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.

- [۷]----- (۱۳۷۵). شواهد الربوبیه، در مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، به تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران: انتشارات حکمت.
- [۸]----- (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، بیروت: دار إحياء التراث.
- [۹] طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۳). نهاية الحکمة، صحّحها و علّق علیها غلامرضا الفیاضی، ج ۴، قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- [۱۰]. عظیمی، مهدی (۱۳۹۳). ماهیت منطق و منطق ماهیت، قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.
- [۱۱]. مصباح الیزدی، محمد تقی (۱۴۰۵). تعلیقة علی نهاية الحکمة، قم: مؤسسه در راه حق.