

نقد و بررسی تاثیر آرای فلسفی صدرای پیرامون واجب‌الوجود بر فهم او از آیات قرآن

دکتر علی ارشد ریاحی*

دانشیار دانشگاه اصفهان

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۹/۲/۲۱ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۸۹/۱۱/۱۸)

چکیده

در این مقاله تأثیر آرای فلسفی صدرای درباره «واجب‌الوجود» بر فهم او از آیات قرآن مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. به این منظور، همه کتب تفسیری و فلسفی صدرای مطالعه و مواردی که او، تحت تأثیر آرای مذکور، از آیات قرآن معنایی غیر از معنای ظاهری برداشت کرده جمع آوری شده‌اند. سپس با توجه به سایر آیات و روایات، و معنای ظاهری و شأن نزول و سیاق آیات مورد بحث، و قرائن موجود در آن‌ها، و با توجه به خصوصاتی که پیرامون موضوع مذکور در فلسفه ذکر شده است، و همچنین نظر به استحاله لوازم عقلی برخی از تفاسیر صدرای، صحت و سقم برداشت‌های مذکور معلوم شده و این نتیجه به دست آمده است که از ۷ تفسیری که صدرای تحت تأثیر آرای مذکور ارائه داده است، تنها در یک مورد می‌توان برخی مطالب را تأیید کرد.

کلیدواژه‌ها وجود مطلق، وجود منبسط، قوس نزول و صعود، عالم ملکوت، قاعده بسیطه الحقیقه، برهان صدیقین، فیض اقدس، فیض مقدس.

۱. طرح مسئله

صدرای درباره واجب‌الوجود، که همان شدت و تأکد وجود است، آرا و نظراتی دارد که برخی از آن‌ها درست و خدشه‌ناپذیرند. در این مقاله آرای صدرای پیرامون این موضوع مورد نقد و بررسی قرار نگرفته است، زیرا نقد و بررسی هر یک از آن‌ها نیازمند مقاله‌ای مستقل است، بلکه با فرض صحت آن‌ها، تأثیرات‌شان بر فهم صدرای از آیات قرآن مورد بررسی و نقادی قرار گرفته است، تا از اشکال‌های مبنایی نیز خودداری شود. برخی از آرای فلسفی صدرای پیرامون موضوع مذکور در فهم او از آیات قرآن تأثیر

بدوی به چاپ رسید.^۱ حجم قابل توجهی از کتاب تعلیقات به مبحث علم و معرفت - اعم از علم الاهی و معرفت بشری - تعلق دارد. در این کتاب بحث‌های مستوفایی در باب علم خداوند به نظام عالم و خلق عالم در نتیجه‌ی این علم عنایی وجود دارد. همچنین در تعلیقات، به مباحث مربوط به معرفت بشری، مانند مباحث تعریف، ادراکات حسی و عقلی، و نیز رابطه محسوس و معقول پرداخته شده است. در این کتاب، اغلب، حتی به مباحثی که مستقیماً به آنتولوژی و وجودشناسی مربوط می‌شوند، مانند مباحث مربوط به جوهر، نیز از جنبه معرفتی پرداخته شده است. در طول این کتاب و در چند جای مختلف سعی می‌شود به پارادوکسی در خصوص علم به جوهر پاسخ داده شود. این پارادوکس به واسطه تقابل دو نظریه متفاوت در سنت فلسفی مشاء، در مسئله علم به جوهر، خود را نشان می‌دهد. این دو نظریه عبارت‌اند از این که با علم به اشیا عین ماهیت آن‌ها به ذهن می‌آید، و نیز این که علم از مقوله کیف نفسانی و عرض است. حال با در نظر گرفتن این دو نظریه، این پارادوکس می‌گوید که علم به جوهر و وجود ذهنی جوهر هم جوهر است، چون عین ماهیت معلوم به ذهن می‌آید، و هم عرض است و جوهر نیست، چون علم از مقوله کیف نفسانی و عرض است. شیخ می‌کوشد تا در تعلیقات به این پارادوکس پاسخ گوید. این پاسخ بعدها نیز با صورت‌بندی متفاوتی، و بر مبنای اختلاف در حمل، توسط صدرالمتألهین ارائه شد.

۲. عنوان، اصالت و ساختار تعلیقات

تعلیقات حاوی آراء فلسفی ابن‌سیناست که به احتمال زیاد توسط شاگردش بهمنیار بن مرزبان در فاصله سال‌های ۴۰۴-۴۱۲ ه.ق که وی شیخ را همراهی می‌کرده به رشته تحریر درآمده است. این کتاب مجموعه‌ای از عبارات پراکنده در مابعدالطبیعه، طبیعیات، و علم النفس است و بخش عمده‌ای از مباحث آن را مسائل مربوط به علم و معرفت، اعم از علم الاهی و معرفت بشری، تشکیل می‌دهد. با این حال، عنوان کتاب هیچ اشاره‌ای به محتوای آن ندارد و صرفاً بیان می‌کند که کتاب مجموعه‌ای از شروح و حواشی مربوط به

۱. البته این چاپ در قم نیز افست شد (ابن سینا، ۱۴۰۴ ه.ق، التعلیقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، مکتب الاعلام الاسلامی فی الحوزه العلمیه، قم) و بار دیگر در ۱۳۷۹ش در قم با تفاوت‌هایی اندک چاپ شد. اکنون نیاز به تصحیح انتقادی جدید و نیز تحلیل ساختار و محتوای این اثر - مفصل تر از آنچه توسط ژانسن انجام شده است - احساس می‌شود.

اثری نامعین و یا مجموعه یادداشت‌های پراکنده شاگردان شیخ از درس‌های اوست. آرایه‌ی که در تعلیقات مطرح می‌شوند تفاوت خاصی با سایر آثار ابن‌سینا ندارند. این کتاب، مانند کتاب *المباحثات*، دارای فصل‌بندی خاصی نیست و مباحث آن از نظم و ترتیب مشخصی برخوردار نیستند. ژول ژانسن^۱، از ابن‌سینا پژوهان معاصر که در زمینه کتاب‌شناسی ابن‌سینا تخصص دارد، در مقاله خود به نام «تعلیقات ابن‌سینا»^۲، به اختصار، گزارشی انتقادی از مطالب این کتاب را ارائه می‌کند. وی در مقاله خود به شباهت میان این کتاب و آثار دیگری چون *مباحثات و دانشنامه علایی* اشاره می‌کند. از نظر او، هم تعلیقات و هم *مباحثات* به واسطه گفتگو با شاگردان و در پاسخ به کسانی چون بهمنیار بن مرزبان نگاشته شده‌اند. به عنوان دلیل بر ارتباط میان این دو کتاب می‌توان به شباهت ساختاری آن‌ها (به‌ویژه در نقل عبارت‌هایی از شفا)، ذکر نام بهمنیار، و علی‌الخصوص وجود عباراتی کاملاً یکسان و یا مشابه اشاره کرد.^۳ ژانسن طی مقاله دیگری با عنوان «*دانشنامه ابن‌سینا*»^۴ شباهت محتوایی میان تعلیقات و *دانشنامه* را نشان می‌دهد.^۵ یکی از اشتراکات محتوایی میان آن دو، به مبحث علم خداوند به جزئیات مربوط می‌شود که هم مسئله‌ای اساسی در تعلیقات است و هم در *دانشنامه علایی* به آن پرداخته شده است.^۶

در این‌که کتاب *تعلیقات* تعلیقه بر چه کتابی است، و این‌که آیا اصلاً تعلیقه بر کتاب خاصی است یا نه، هنوز هیچ نظریه قطعی‌ای ارائه نشده است. هم عنوان این کتاب و هم ارجاعات مختلف به نظریه دیگری، و یا دیگری، در متن کتاب، تعلیقه بودن بر کتاب دیگری را تأیید می‌کند. این نقل‌قول‌های مستقیم، که همگی جملاتی بسیار کوتاه و یا

1. Jules Janssens.

2. "Les Taliqat d'Ibn Sina..."

۳. نام بهمنیار در خط اول مباحثه ششم *مباحثات* (۱۴۵) آمده است. اگرچه در متن *تعلیقات* به نام بهمنیار تصریح نشده است، ژانسن مطرح می‌کند که در ملحقات *تعلیقات* و در فهرستی که لوکری برای آن تهیه کرده است نام وی ذکر شده است. برای اطلاعاتی بیشتر در این مورد و نیز موارد شباهت متنی میان *تعلیقات* و *مباحثات* نک: Janssens, Jules, "Les Taliqat d'Ibn Sina..."

4. "Le Danesh- Nameh d'Ibn Sina..."

۵. ژانسن بیان می‌کند که بررسی نسخه دست‌نویسی که به آدرس Or. 184 در لایدن موجود است نشان می‌دهد که محتوای این نسخه شباهت بسیاری با *دانشنامه* دارد و در واقع معادل عربی آن محسوب می‌شود. از نظر وی، میان عبارات این نسخه و *تعلیقات*، شباهت‌های متنی بسیاری وجود دارد.

۶. ژانسن در موافقت با Daiber (H. Daiber, 1975, "Das theologisch-philosophische System des Mu'ammam Ibn 'Abbad as-Sulami", *Beirut Text und Studien*, XIX, Beirut, Wiesbaden) می‌کند که آرایه‌ی که در *تعلیقات* در باب علم خدا بیان شده است، در واقع در پاسخ به نظریات کلامی معتزله هم عصر شیخ، علی‌الخصوص مکتب عبدالجبار، مطرح شده‌اند. وی در صفحه ۱۱۷ به چند نمونه اشاره می‌کند.

حتی ناقص‌اند، با تعبیرهایی چون «قوله»، «قال»، «قولهم»، «عندهم»، و یا حتی بدون ذکر نشانه روشنی در سرتاسر کتاب به چشم می‌خورند.^۱ علاوه بر آن که روشن نیست این نقل‌قول‌ها به کدام اثر ارجاع دارند، کوتاه بودن و حتی گاهی یک کلمه‌ای بودن این موارد نیز حدس زدن منبع آن را دشوارتر ساخته است. بررسی دقیق این نقل‌قول‌ها یکی از روش‌هایی است که به کمک آن می‌توان حدس زد تعلیقات به کدام اثر ناظر است. روشن شدن این مطلب می‌تواند به پیشرفت قابل‌توجهی در زمینه مطالعات ابن‌سینا شناسی بیانجامد.

عبدالرحمن بدوی در مقدمه تصحیح خود از تعلیقات (۵)، احتمال می‌دهد که این نقل‌قول‌ها به آثار دیگرانی چون ارسطو اشاره می‌کنند. اما نگاهی اجمالی به نقل‌قول‌های این کتاب نشان می‌دهد که احتمال این که کتاب مورد نظر اثری از ارسطو باشد بسیار اندک است. در این نقل‌قول‌ها شاهد نظریاتی هستیم که کاملاً صیغه نوافلاطونی دارند و نسبت به نظریات ارسطو متأخرند.^۲ با آن که بدوی این نقل‌قول‌ها را متعلق به ارسطو می‌داند، نمی‌پذیرد که تعلیقات اصولاً ناظر به کتاب خاصی از ارسطو نوشته شده باشد. عمده دلیل او در این مسئله آن است که تعداد این نقل‌قول‌ها و ارجاعات در کتاب بسیار اندک است.^۳

در مقابل نظریه‌ای که تعلیقات را ناظر به سخنان دیگرانی چون ارسطو یا فارابی می‌داند، نظریه دیگری نیز در مورد کتاب تعلیقات مطرح شده است مبنی بر آن که این کتاب مجموعه شروح و توضیحات ابن‌سینا بر کتاب دیگری نیست، بلکه مجموعه یادداشت‌های پراکنده شاگردان و حاضران در جلسه درس ابن‌سینا است. در این معنا، «تعلیقه» به معنای شرح کتاب دیگری نیست بلکه به معنای مجموعه‌ای از پاسخ‌ها به پرسش‌های پراکنده شاگردان در زمینه‌های مختلف فلسفی است. طبق این نظریه،

۱. برای نمونه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: «قوله: لکنک تعلم بحجة أن ذلك الكسوف يكون واحدا» (۲۴)؛ «اربعتها» (۲۷)، «و الفصل حکمه حکم الماهیه»، «لیس فی الأشخاص تقدّم و لا تأخر» (۳۱)، «سائر الأقسام غیر المقصوده» (۳۶)؛ «أنه بما یخالف یشابه» (۷۶)، «النفس ذاتها لها» (ص ۷۷)، «الماهیه معقول بالقیاس الی غیرها» (۹۵)، «عله بذاته للخیر و الکمال بحسب الامکان» (۱۲۴)، «فی حال دون حال و وقع ذلك متقدما و متاخرا» (۱۳۹)، «قیاس یلزم مقتضاه» (۱۴۹)، انما وجدت هذه الاشياء لانه عقلها و انما عقلها لانها وجدت عنه (۱۵۵)، قال: «لیس امتناع مفارقة الوحده لموضوعاتها کامتناع مفارقة البیاض للموضوع بل کامتناع الجنس للفصل» (۱۴۵)، قولهم: «ان العقل ینتزع صور الموجودات» (۷۳)، «کان و لا خلق» (۱۱۵)، عندهم: «غیر المتناهی لا یحیط به علم» (۱۲۵)، «لفظه یوجد»، «بلفظه یوجد» (۱۷۹ و ۱۸۰).

۲. برای نمونه در آن خلقت اشیا در اثر تعقل مبدأ اول دانسته شده است (۱۵۵) و یا در آن تصریح می‌شود که خداوند وجود داشته است بدون آن که موجودی خلق شده باشد (۱۱۵).

۳. اما با نگاهی گذرا به این کتاب مشاهده می‌کنیم که در آن بالغ بر ۳۰ مورد نقل‌قول مستقیم وجود دارد.

نقل قول‌های موجود در کتاب به درس‌گفته‌های شیخ ارجاع دارند و در واقع مرجع ضمیر در «قوله» ابن‌سیناست.^۱ ژانسن در «تعلیقات ابن‌سینا» این نظریه را تأیید می‌کند و معتقد است که سبک تعلیقات، مانند وجود تکرار بسیار در عبارات آن، نشان می‌دهد که این کتاب در واقع بر مبنای درس‌نوشته‌های شاگردان حاضر در درسی شفاهی از یکی از کتاب‌های شیخ، مانند دانشنامه، مقولات و یا الهیات شفا، به نگارش درآمده است. به عنوان شاهدهی که این نظریه را تقویت می‌کند می‌توان به پی‌جویی عبارات نقل‌شده در تعلیقات در دیگر آثار ابن‌سینا، مانند شفا و نجات، اشاره کرد.^۲

۳. بیان پارادوکس

در تعلیقات بیش از پنجاه بار واژه «جوهر» یا مشتقات آن، مانند «جوهر» یا «جوهری»، به کار رفته است. در مجموع، می‌توان مواردی را که از جوهر بحث می‌شود به دو دسته کلی تقسیم کرد. دسته اول مباحثی است که مستقیماً به جوهر مربوط نمی‌شود بلکه در طی بحث مستقلی جوهر به عنوان نمونه و مثال ذکر می‌شود.^۳ اما در دسته دوم مباحث، مستقیماً از جوهر بحث می‌شود. غالب مواردی که ابن‌سینا در تعلیقات مستقیماً در باب جوهر سخن می‌گوید، در پی حلّ یک پارادوکس و مسئله در باب معرفت به جوهر است.^۴ البته این مسئله در هیچ جا به طور کامل و با ذکر همه مقدمات مطرح نشده

۱. برای مطالعه بیشتر در خصوص این نظریه ر.ک. نوربخش، سیماء، «التعلیقات»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۷، ص ۵۲۴-۵۲۶.

۲. برای نمونه، نقل قولی که در صفحه ۲۷ تعلیقات با عبارت «قوله» بدان اشاره شده است، به همراه شرح‌اش عیناً در الهیات شفا (۷) وجود دارد. در کتاب مباحثات (۲۶۷) نیز، در فقره ۷۷۵، همین ارجاع به الهیات شفا وجود دارد. و یا نقل قول صفحه ۷۳ تعلیقات به همراه شرح‌اش به عباراتی از فصل هشتم از مقاله سوم الهیات شفا (۱۴۰) ارجاع دارد. به همین ترتیب، نقل قول صفحه ۹۹ تعلیقات می‌تواند به عبارات الهیات شفا (۴۰۸) و یا نجات (۶۵۹) ارجاع داشته باشد. البته این شواهد به طور قطعی اثبات نمی‌کنند که تعلیقات ناظر به یکی از آثار ابن‌سینا باشد. ممکن است در آثار ابن‌سینا عبارات بسیاری وجود داشته باشند که عیناً از آثار دیگرانی چون فلاسفه متقدم مسلمان، مانند فارابی، و یا ترجمه عربی آثار فلاسفه یونانی و یونانی‌مآب وام گرفته شده باشند. بنابراین، ممکن است شباهتهایی که میان نقل‌قول‌های تعلیقات و دیگر آثار ابن‌سینا ملاحظه می‌شود به واسطه آن باشد که هر دو دسته از این عبارات به کتاب سومی اشاره می‌کنند. از این‌رو، اثبات این که این کتاب ناظر بر دیگر آثار ابن‌سیناست نیازمند بررسی بیشتر و جمع‌آوری شواهد کافی و قانع‌کننده‌ای است که خود تحقیق مستقلی را می‌طلبد.

۳. برای نمونه می‌توان به بحث از ماهیت (۳۱)، علم حسّی و عقلی (۳۲ و ۹۴)، علم الاهی (۱۲۵ و ۱۲۶)، بحث از تقدم (۳۵)، مسائل مابعدالطبیعه (۱۷۲)، حرکت (۱۳۹)، و انواع عرض (۱۷۴) اشاره کرد. در چند جای دیگر نیز (برای نمونه صفحات ۴۲ و ۱۷۷) «جوهر» و «جوهری» به معنای ذات و ذاتی به کار رفته است.

۴. در تنها مورد دیگری که در باب جوهر مستقلاً سخن گفته شده است طی صفحات ۷۰، ۱۸۶ و ۱۸۷ است که در آن اثبات می‌شود خداوند جوهر نیست.

است، بلکه تنها پاره‌های کوتاه و پراکنده‌ای از بیان اشکال به صورت نقل‌قول مستقیم و یا غیرمستقیم ذکر می‌شود. اما بر اساس پاسخ نسبتاً مبسوطی که ابن‌سینا طی چند پاراگراف در جاهای مختلفی از تعلیقات مطرح می‌کند می‌توان صورت پارادوکس مورد نظر را به شیوه زیر بازسازی کرد:

(۱) وقتی به شیئی علم پیدا می‌کنیم عین ماهیت آن به ذهن می‌آید. بنابراین وقتی به ماهیتی جوهری، مثل انسان علم پیدا می‌کنیم ماهیت انسان که جوهر است به ذهن می‌آید.

(۲) معنا و ماهیت جوهر «در موضوع نبودن» است و در این معنا تفاوتی میان جوهر خارجی و جوهر ذهنی وجود ندارد.

۱ و ۲ (۳) صورت ذهنی جوهر، یا جوهر در ذهن، نیز جوهر است و بنابراین در موضوع نیست.

(۴) در فلسفه ابن‌سینا، علم کیف نفسانی و از اعراض است.

(۵) طبق تعریف، عرض ماهیتی است که وقتی وجود پیدا می‌کند در موضوع است.

۴ و ۵ (۶) هر صورت ذهنی‌ای، مانند صورت ماهیت جوهری، در موضوع است. ۳ و ۶ (۷) صورت ذهنی جوهر هم باید در موضوع نباشد، زیرا عین ماهیت جوهر و در نتیجه جوهر است (مقدمات ۱ تا ۳) و هم باید در موضوع باشد (و این مستلزم آن است که این‌گونه نباشد که جوهر در موضوع نباشد)، زیرا صورت ذهنی علم و کیف نفسانی و در نتیجه عرض است (مقدمات ۴ تا ۶).
به این مسئله به صورت متعدد و در جاهای مختلف تعلیقات پرداخته شده است. به واسطه آن که تنها به این مسئله در باب جوهر، آن هم به صورت متعدد، در مباحثات پرداخته شده است می‌توان حدس زد که این مسئله در اثری که تعلیقات ناظر به آن است، مطرح شده است و لذا نویسنده خود را ملزم می‌بیند که به آن به صورت مفصّلی پاسخ گوید.

۴. مقدمه نخست حلّ پارادوکس

تنها موردی که در مورد این مسئله در تعلیقات نقل‌قول مستقیم وجود دارد به پاره کوتاهی از صفحه ۷۳ این کتاب مربوط می‌شود. این عبارت که با لفظ «قوله» بدان اشاره می‌شود چنین است: «ماهية الجوهر جوهر». این عبارت در واقع آغاز پاسخ به پارادوکس

است. این بخش از پاسخ، که به مقدمه ۲ پارادوکس ناظر است، می‌پذیرد که معنا و ماهیت جوهر، در موضوع نبودن است: «قوله: ماهیة الجوهر جوهر، هو بمعنی أنه الموجود فی الأعیان لا فی موضوع» (ابن سینا، التعلیقات، ۷۳).

شیخ در چند جای دیگر تعلیقات نیز منظور خود را از ماهیت و معنای جوهر توضیح می‌دهد. آن معنایی از جوهر که شیخ در این بحث در نظر دارد، همان معنای مستقل بودن و در موضوع نبودن است. وی برای این منظور از اصطلاحاتی مانند «ماهیة» «الجوهر»، «معنی»، «حدّ الجوهر»، «رسم الجوهر»، «لازمه جوهر» و «حقیقت» استفاده کرده است. وی در صفحه ۷۳ تعلیقات، ضمن بیان منظور خود از معنای «جوهر»، اصطلاحات «ماهیت» و «حقیقت» را به کار برده است: «هذه الماهیة - و هی أنّها ماهیة من شأنها أن تكون موجودة فی الأعیان لا فی موضوع - إذا عقلت و حصلت فی العقل لم تتغیر عن حقیقتها». در صفحه ۱۴۴ از اصطلاح «معنی» استفاده کرده است: «الجوهر، من حیث هو جوهر، معنی إذا وجد كان وجوده لا فی موضوع». اصطلاح «حدّ الجوهر»^۱ در صفحه ۱۴۶ آمده است: «حدّ الجوهر أنه الموجود فی الأعیان لا فی موضوع... حدّه و هو أنه الموجود فی الأعیان لا فی موضوع». باز هم در صفحه ۱۴۶ شیخ به همین مسئله پرداخته است، اما این بار «در موضوع نبودن» را از لوازم جوهر می‌خواند: «من لوازم الجوهر أن یكون وجوده فی الأعیان لا فی موضوع». همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، در تمامی موارد فوق، با وجود تنوع در اصطلاحات، تفسیری که ابن سینا از عبارت «ماهیة الجوهر جوهر» ارائه می‌کند مبتنی بر آن است که مراد از «ماهیة الجوهر» همان معنای «در موضوع نبودن» باشد.

۱. این در حالی است که ضمن یک تغییر در اصطلاح در صفحه ۱۸۶ و در بحث اثبات جوهر نبودن واجب الوجود، شاهد به‌کارگیری اصطلاح «رسم الجوهر» هستیم: «و لیس یعنی بقولنا الموجود لا فی موضوع هاهنا ما یعنی به فی رسم الجوهر، فانه یعنی به هناك وجود شیء اذا وجد كان وجوده لا فی موضوع». نکته قابل توجه آن است که جوهر از مقولات و اجناس عالیّه است و لذا خود جنس و فصل ندارد و از مفاهیم بسیط است. از این رو نمی‌توان در بیان چیستی آن جنس و فصلی ذکر کرد و در نتیجه جوهر تعریف به حدّ ندارد بلکه در تعریف آن تنها به ذکر لوازم‌اش و در واقع به رسم اکتفا می‌شود. لذا به‌کارگیری اصطلاح رسم الجوهر دقیق‌تر از حدّ الجوهر است. شیخ به این معنا در صفحه ۷۳ تصریح کرده است: «اذا وجد كان وجوده لا فی موضوع و یكون ذلك لازما من لوازمه لا حده». در توجیه استفاده شیخ از عبارت «حدّ الجوهر» می‌توان این‌گونه گفت که گویا شیخ در آن‌جا در مقام آن نبوده است که حدّ تامی را برای جوهر بیان کند، بلکه از حدّ عنوانی عام به معنای تعریف را مراد کرده است. البته اگر مراد شیخ در اینجا معنونهای جوهر باشد، و نه عنوان کلی جوهر که جنس است و تعریف به حدّ ندارد، آن‌گاه به‌کارگیری اصطلاح «حدّ الجوهر» صحیح خواهد بود، چراکه هر یک از مفاهیم نوعی جوهری، مانند انسان و درخت، در حدّ و ماهیت خود، مفهوم جنسی «در موضوع نبودن» را به عنوان مفهومی ذاتی دارند.

در این جا ممکن است این پرسش مطرح شود که در بحث علم به جوهر، مراد علم به معنوی جوهر است؛ یعنی علم به ماهیت‌های جوهری، مانند انسان و فرس و ...، نه معنای عنوان کلی جوهر که «در موضوع نبودن» است. اما ابن‌سینا بحث را از علم به ماهیت‌های جوهری به بحث از عنوان کلی جوهر که «در موضوع نبودن» است منتقل کرده است. البته در تأیید بیان شیخ می‌توان گفت که جوهر، برخلاف عرض، برای انواع تحت خود جنس است و لذا ذاتی آن‌هاست. از آن جا که وقتی به شیئی علم پیدا می‌شود، همه ذاتیات آن هم به ذهن می‌آیند، بنابراین، علم به یک موجود جوهری مانند انسان، مستلزم آن است که علاوه بر جنس و فصل قریب، همه اجناس و فصول آن، شامل جنس اعلای آن، یعنی «جوهر بودن» و «در موضوع نبودن»، نیز تصور شود. بدین ترتیب، با علم به هر فرد از جوهر، معنای جوهر بودن نیز به ذهن می‌آید و این بدان معناست که ماهیت و معنای «در موضوع نبودن» همواره همراه و لازمه جواهر است و در خارج و ذهن از آن‌ها جدا نمی‌شود.

۵. مقدمه دوم حلّ پارادوکس

این که جوهر در خارج یا در ذهن وجود پیدا کند، از این نظر تفاوتی نمی‌کند که معنای «جوهر» را دارد؛ یعنی اگر در خارج تحقق پیدا کند در موضوع نخواهد بود. شیخ این معنا را بدین صورت بیان می‌کند: «هو بمعنی أنه الموجود فی الأعیان لا فی موضوع و هذه الصفة موجودة له. و اذا عقلت النفس منه هذه الصفة فإنما يحصل منه فی النفس معقول ماهیته و معناها لا ذاتها. و سواء كانت ماهیته فی الأعیان أو فی النفس، فإنّ النفس تعقل منها أنها الموجودة فی الأعیان لا فی موضوع، و لیس اذا كانت فی النفس أو فی العقل فی موضوع بطل هذا الحكم عنها، و لم یکن ماهیة لا تكون فی الأعیان لیس فی موضوع» (همان، ۷۳).

در این عبارت، ابن‌سینا «در موضوع نبودن» را صفتی برای جوهر خوانده است که می‌تواند در ذهن یا خارج همراه جوهر باشد. در مقابل این معنا و صفت نیز از واژه «ذات» استفاده کرده است. البته، در ادامه، بیشتر به این بحث خواهیم پرداخت، اما آنچه در این جا به این جا مربوط می‌شود آن است که «در موضوع نبودن» که در ذهن و خارج لازمه و همراه جوهر است، معنا و صفتی از جوهر است و نه ذات جوهر. معنای - طبق اصطلاح شیخ - یا تعریف رسمی جوهر آن است که اگر موجود شود در موضوعی نیست.

حال چه این شیء در خارج موجود شود و چه در ذهن موجود شود و معنای آن به ذهن بیاید، همواره این امر صادق خواهد بود که اگر در خارج موجود شود در موضوع نخواهد بود. از این رو، همواره معنای «در موضوع نبودن» جوهر لازمه ماهیت آن است و از آن جدا نمی‌شود. لذا همواره درست است که ماهیت جوهر جوهر است؛ و این مسئله با خارجی یا ذهنی بودن جوهر تغییر نمی‌کند. عبارت شیخ در این مورد چنین است: «هذه الماهية - و هي أنها ماهية من شأنها أن تكون موجودة في الأعيان لا في موضوع - إذا عقلت و حصلت في العقل لم تتغير عن حقيقتها، فإنها تكون أيضاً في الأعيان لا في موضوع» (همانجا).

۶. مقدمه سوم حلّ پارادوکس

در مقابل ماهیت و معنای جوهر، شیخ در عبارت صفحه ۷۳ تعلیقات، مفهوم ذات جوهر را قرار می‌دهد: «إذا عقلت النفس منه هذه الصفة فإنما يحصل منه في النفس معقول ماهيته و معناها لا ذاتها» (همانجا). مراد از «ذات جوهر» مصداق خارجی آن جوهر، مانند سقراط یا ارسطو، است و نه معنا و مفهوم جوهر که «در موضوع نبودن» است. علم ما به جوهر، وجودی ذهنی است که در واقع از معلوم خارجی حکایت می‌کند. از آن جا که موضوع این علم نفس است، این علم از اعراض (کیف نفسانی) به شمار می‌رود.^۱ ابن سینا برای مصداق جوهر در ذهن یا وجود ذهنی جوهر، که کیف نفسانی و عرض است، از اصطلاح «معقول»^۲ استفاده کرده است: «المعقول منه في النفس هو عرض فيها و هو أنه إذا وجد كان وجوده لا في موضوع و يكون ذلك لازماً من لوازمه لا حده» (همانجا). در ادامه نیز شیخ مجدداً تصریح می‌کند که معقول جوهر، که در واقع معنای منتزع از آن است،^۳ عرضی نفسانی است: «الجوهر، من حيث هو جوهر، معنی إذا وجد كان وجوده لا في موضوع، والمعقول منه هذا، و هو لازم من لوازمه و هو أنه إذا وجد كان وجوده لا في موضوع و هذا المعقول منه هو عرض في النفس» (همان، ۱۴۴). اصطلاح «معقول» به همین معنا در صفحه ۱۴۷ نیز تکرار شده است: «المعقول من ماهية الجوهر هو أثر منها لا نفس الماهية». در صفحه ۱۴۶ به تمایز میان این معقول جوهر، که در نفس حاصل

۱. «علمی بالجوهر - و هو أنه في الأعيان لا في الموضوع - هو عرض و هو الموجود في ذهني ... فوجود هذا المعنى في الذهن ليس هو لا في الموضوع، بل هو عرض» (ابن سینا، *التعلیقات*، ۱۴۶).

۲. البته شیخ کمی قبل‌تر، اصطلاح معقول جوهر را به معنای مفهوم جوهر که جوهر است به کار برده بود. در خصوص چگونگی رفع این ناسازگاری ظاهری کمی پایین‌تر توضیح خواهیم داد.

۳. «معقولیة الشيء هي من لوازم الشيء و هي انتزاع معناه و استنباطه في الذهن» (همان، ۷۳).

می‌شود و عرض است، و ماهیت و معنای آن، که جوهر است و ضمن مقدمه نخست بدان اشاره شد - تصریح شده است: «و الحاصل فی النفس من هذا المعلوم المعقول هو عرض فیها، و هو غیر ماهیة الجوهر، فلا ینتقض بذلك حدّه و هو أنه موجود فی الأعیان لا فی موضوع» (همان، ۱۴۶).

۷. نتیجه استدلال

شیخ ضمن مقدمات گذشته بیان کرد که فارغ از آن که جوهر در عالم خارج موجود باشد و یا حقیقت و ماهیت آن به ذهن بیاید معنای جوهر «در موضوع نبودن» است. در این میان، مصداق جوهر در خارج، در موضوعی نیست اما علم به جوهر یعنی مصداق آن در ذهن و وجود ذهنی جوهر، با آن که مفهوماً جوهر است و معنای جوهر بودن را دارد اما وجوداً در موضوع (نفس) قرار دارد و عرض است. آنچه از جوهر خارجی در ذهن حاصل می‌شود در واقع اثری در نفس است که وجوداً متمایز از مصداق خارجی است: «المعقول من ماهیة الجوهر هو أثر منها لا نفس الماهیة، فوجود هذا المعنی فی العقل هو غیر وجود نفس الماهیة، بل هما متباینان و هذا الوجود هو عرض و هو وجود ذلك الوجود الذی هو صورة الجوهر فهو وجود وجود ای وجودان. وجود الجوهر لیس فی موضوع إذا کان فی الأعیان و لیس ینتقل هذا المعنی بأن یکون لوجوده وجود فی الذهن مخالف له فأنّ هذا المعنی هو حقیقة لا تتغیر و هو أنه إذا کان فی الأعیان لم یکن فی موضوع سواء کان فی الأعیان أو لم یکن. فوجوده فی الذهن هو وجود هذا المعنی منه لا نفس الجوهر» (همان، ۱۴۷).

ابن سینا در الهیات شفا نیز، ضمن بحث از عرض بودن علم، طی عباراتی که شباهت بسیاری به عبارات تعلیقات دارد، به همین پارادوکس پاسخ داده است. در آن جا نیز وی میان معنای جوهر و مصداق آن در ذهن تمایز قائل می‌شود. عبارات وی در شفا (همو، ۱۴۰) در این باب چنین است: «فنقول إنّ ماهیة الجوهر جوهر، بمعنی أنه الموجود فی الأعیان لا فی موضوع، و هذه الصفة موجودة ل ماهیة الجواهر المعقولة، فإنها ماهیة شأنها أن تكون موجودة فی الأعیان لا فی موضوع، ای إنّ هذه الماهیة هی معقولة عن أمر وجوده فی الأعیان أن یکون لا فی موضوع. و اما وجوده فی العقل بهذه الصفة فلیس ذلك فی حدّه من حیث هو جوهر، ای لیس حدّ الجوهر أنه فی العقل لا فی موضوع، بل حدّه أنه سواء کان فی العقل أو لم یکن فإن وجوده فی الأعیان لیس فی موضوع».

ابن سینا در پاسخ به پارادوکس مربوط به علم به جوهر، در واقع هر دو مقدمه ۳ و ۶ پارادوکس را که به ظاهر با هم تناقض دارند می‌پذیرد، اما نمی‌پذیرد که میان آن‌ها

ناسازگاری وجود داشته باشد. همان‌گونه که از عبارت فوق معلوم می‌شود، او میان معنا و مصداق جوهر تمایز قائل می‌شود. معنا و مفهوم جوهر که همواره در خارج و ذهن همراه جوهر است «در موضوع نبودن» و، طبق تعریف، جوهر است، اما مصداق جوهر در ذهن^۱ که همان علم ما به جوهر است، کیف نفسانی و عرض است. بر این اساس، میان مقدمات ۳ و ۶ پارادوکس یادشده در واقع تناقضی نیست؛ چرا که موضوع در دو گزاره مورد بحث با هم عینیت ندارند. آنچه جوهر است مفهوم جوهریت است که با آن این همان است و آنچه عرض است مصداق این مفهوم در ذهن است. بدین وسیله شیخ نشان می‌دهد که آنچه تصوّر می‌شد تناقضی در باب علم به جوهر باشد در واقع با تفکیک میان مفهوم و مصداق جوهر مرتفع می‌شود.

این تمایز دقیقاً همان تمایزی است که بعدها توسط صدرالمتألهین به عنوان تمایز میان حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی مصطلح گردید. بر این اساس، مفاهیمی که از جواهر در ذهن حاصل می‌شوند، از آن جهت که مفهوم جواهرند، یعنی به حمل اولی، جواهرند اما از آن جهت که مصداق و واقعیت‌شان مفهوم ذهنی است، یعنی به حمل شایع صناعی، از مقوله کیف و عرض‌اند. برای نمونه، مفهوم عقل اول از آن جهت که از عقل اول حکایت می‌کند همان عقل اول و جوهر است، اما از آن جهت که مفهوم آن است خود عقل نیست بلکه از کیفیات نفسانی و عرض است. ملاصدرا در جلد چهارم از اسفار به این معنا تصریح کرده است: «... و الحق فی کلیّات الجواهر الذهنیه هو المعنی الأول دون الثانی فإن مفهوم العقل الأول لیس ذا العقل الأول و مفهوم القائم بنفسه لیس قائماً بنفسه و هذا بعینه هو الغلط فی سوء اعتبار الحمل و الخلط بین معنی الحمل الأولی و الصناعی» (۲۵۱). وی چند صفحه پایین‌تر نیز به همین معنا اشاره کرده است: «و أما الکلیّات و الصور الذهنیه فقد مرّ أنّها لیست من مقولة الجوهر بل من مقولة کیف و إن کانت حدودها و معانیها الجوهریه حاصلة فی العقل و الجوهر محمول علیها لا بالحمل الشائع الصناعی» (همان، ۲۷۸).

همان‌گونه که از بررسی مباحث شیخ رئیس در تعلیقات معلوم شد، با آن که وی اصطلاح خاصی را برای این دو نوع حمل وضع نکرده است، مفهوم این تمایز کاملاً نزد

۱. براساس عبارت نقل شده از صفحه ۱۴۷ تعلیقات، شیخ میان دو نوع مصداق جوهر تمایز قائل می‌شود. از نظر او، جوهری که در اعیان تحقق دارد (وجود جوهر) در موضوعی نیست، اما علم ما به جوهر و یا مفهومی که از جوهر در ذهن حاصل می‌شود (وجود وجود یا وجود ذهنی برای وجود خارجی جوهر) عرض است.

شیخ موجود بوده است. با این حال، افتخار شرح و بسط و نام‌گذاری این مبحث و نیز حل مسائل بیشتر (مانند مسئله معدوم مطلق یا کلی و جزئی) از آن ملاصدراست.

طبق تعریف، جوهر ماهیتی است که وجودش در موضوعی نیست. از طرفی، ابن‌سینا بارها در آثارش تأکید کرده است که مفهوم موجود جزء ماهیت نیست و، به همین ترتیب، مفهوم موجود در ماهیت جوهر هم نیست. بنابراین، جوهر ماهیتی است که اگر در خارج موجود شود، وجودش در موضوعی نیست. اما لازم نیست که این تعریف در مورد وجود ذهنی جوهر نیز صادق باشد، بلکه این وجود ذهنی یک کیف نفسانی و عرض است. معنای جوهر آن نیست که ماهیت جوهری مطلقاً در موضوع نباشد، بلکه تنها وجود خارجی‌اش در موضوعی نیست. البته ممکن است در این‌جا این اشکال مطرح شود که وجود ذهنی نیز خود از عینیت و خارجیت برخوردار است و، بنابراین، وجود ذهنی جوهر نیز باید، طبق تعریف، در موضوع نباشد. شیخ در پاسخ به این اشکال می‌گوید که مراد از عین و خارج در وجود عینی و خارجی آن ظرفی است که در آن همه آثار خارجی شیء بر آن مترتب می‌شود و در واقع همه احکام خارجی آن فعلیت می‌یابند.

در تعلیقات، به اختصار مثالی ذکر شده است تا تمایز میان وجود عینی و وجود ذهنی را نشان دهد. اما توضیح بیشتری در خصوص این مثال داده نمی‌شود. اما نکته قابل‌توجه آن است که همین مثال با توضیح بیشتر در شفا ذکر شده است و با مراجعه به آن می‌توان مراد از عبارات کوتاه و مبهم تعلیقات را دریافت. در تعلیقات، پس از بیان این‌که معنای جوهر آن است که اگر در خارج موجود شود در موضوع نخواهد بود و این با در موضوع بودن خود این مفهوم در نفس منافاتی ندارد، تنها به نام بردن از مثال سنگ مغناطیس و کف بسنده می‌شود: «و هو مثل حجر المغناطیس و الکف» (همو، *التعلیقات*، ۷۳). با مراجعه به شفا (۱۴۱) معلوم می‌شود که مراد از این عبارت کوتاه آن است که همان‌طور که در مورد سنگ مغناطیس چه هنگامی که در کنار آهن قرار بگیرد و آن را جذب کند و چه هنگامی که در مجاورت کف دست قرار بگیرد و طبیعتاً آن را جذب نکند، نمی‌گوییم که ماهیت و حقیقت آن در این دو مورد تغییر کرده است، بلکه در هر دو مورد، سنگ مغناطیس یکی و همان است و ماهیت و حقیقت‌اش به گونه‌ای است که شأن‌اش چنان است که اگر در مجاورت آهن قرار گیرد آن را جذب می‌کند. همین امر در مورد جوهر هم صادق است؛ بدین ترتیب که هم در مورد جوهر خارجی که آثار واقعی خود را دارد و هم در مورد جوهر ذهنی که دارای آثار موجود خارجی نیست این تعریف صدق می‌کند که اگر در خارج موجود باشد در موضوعی نیست.

نتیجه

با آن که ساختار تعلیقات به گونه‌ای است که مباحث در آن دسته‌بندی و ترتیب خاصی ندارند و استدلال‌ها از صورت‌بندی دقیقی برخوردار نیستند، می‌توان با صورت‌بندی مباحث این کتاب، راه را برای شناخت بهتر فلسفه ابن سینا هموارتر ساخت. این مقاله کوشید تا با معرفی مختصری از ساختار تعلیقات و تلاش برای صورت‌بندی یک نمونه از استدلالات شیخ در آن، اهمیت این کتاب در مباحث معرفت‌شناسی وی و نیز اصالت دیدگاه او را در مسئله علم به جوهر نشان دهد. همان‌گونه که در طول مقاله ملاحظه شد، در خصوص پارادوکس علم به جوهر، پاسخ ابن سینا اصیل و متعلق به خود وی است و حتی ابتکار صدرالمتألهین در خصوص طرح مبحث اختلاف حمل برای پاسخ به این پارادوکس نیز در آثار ابن سینا سابقه دارد. بنابراین، ضرورت بررسی عمیق‌تر در خصوص اصالت و ساختار تعلیقات و صورت‌بندی کامل و نیز تهیه فهرستی تفصیلی و نمایه‌ای کامل از این کتاب احساس می‌شود. امید است که این مقال، مقدمه‌ای باشد برای مطالعات بیشتر در خصوص این کتاب و دیگر آثار ابن سینا.

فهرست منابع

۱. ابن ابی‌اصیبعه، عیون الأنباء فی طبقات الأطباء، به کوشش آگوست مولر، کونیگسبرگ، ۱۸۸۴.
۲. ابن سینا، الشفاء، تحقیق إبراهیم مدکور، هیئتش العامة لشئون المطابع الأمیریة، قاهره، ۱۹۵۹.
۳. ابن سینا، التعلیقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۹۷۳.
۴. ابن سینا، المباحثات، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۷۱.
۵. ابن سینا، النجاة من العرق فی بحر الضلالات، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۹.
۶. ارسطو، متافیزیک، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، حکمت، تهران، ۱۳۸۴.
۷. نوربخش، سیما، «التعلیقات»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۷، صفحات ۵۲۴-۵۲۶، زیر نظر غلامعلی حدادعادل، بنیاد دائره المعارف اسلامی، تهران، ۱۳۸۲.
۸. ملاصدرا، الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۴، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱.

9. Janssens, Jules, “*Les Taliqat d’Ibn Sina, Essai de structuration et de datation*”, Études de Philosophie Médiévale, LXXIV, pp. 109–122, 1997.
10. ———, “*Le Danesh– Nameh d’Ibn Sina: un texte à revoir?*”, Bulletin de Philosophie Médiévale, 20, pp. 163–177, 1986.

داشته و موجب شده است که وی از آیات قرآن معنائی غیر از معنای ظاهری برداشت کند. این تأثیرات از میان آثار صدرا جمع‌آوری شده و مورد نقد و بررسی قرار گرفته‌اند. پس از تفحص بسیار در میان آثار فلسفی و تفسیری او، هفت مورد از تأثیرات مذکور جمع‌آوری شده و به ترتیب قرارگرفتن آیات در قرآن کریم، مطرح شده‌اند.

آرای مهمی، از قبیل قوس نزول و صعود که به افعال الهی مربوط است، برهان صدیقین، قاعده بسیط‌الحقیقه، و ... در فهم صدرا از آیات قرآنی مؤثر بوده‌اند و در نتیجه تأثیرات آن‌ها، وی از آیات مهمی، مانند آیه نور، معناهایی غیر از معانی ظاهری برداشت کرده است. با نقادی این برداشت‌ها، تأثیرات مذکور مورد نقد و بررسی قرار گرفته و مشخص شده است که در چه مواردی آرای فلسفی صدرا تأثیر مثبت داشته و موجب شده است که وی به‌طور صحیح از قرآن برداشت کند و در چه مواردی چنین نبوده است.

هدف اصلی این مقاله تنها تعیین صحت و سقم برداشت‌های مذکور است، نه ارائه تفسیر صحیح آیات. از این‌رو در بسیاری از موارد به بیان اشکال‌های وارد بر تفسیر صدرا کفایت شده است، بدون این‌که تفسیری برای آیات پیشنهاد شود.

در نقد تفسیرهای صدرا سعی شده است که به سایر آیات و روایاتی که در ذیل آن آیات نقل شده‌اند نیز توجه شود، شأن نزول آیات و قرائن موجود در آن‌ها مورد توجه قرار گیرد، از ظاهر آیات و سیاق آن‌ها غفلت نشود و استحاله لوازم عقلی تفسیرهای صدرا بررسی شود. همچنین سازگاری یا ناسازگاری تفسیرهای او با خصوصیات که در فلسفه پیرامون موضوع مورد بحث بیان شده است مورد رسیدگی قرار گرفته است.

چنان‌که گذشت، در این مقاله تفسیرهای صدرا در مورد ۷ آیه مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. در هر مورد، ابتدا آیه و سپس ترجمه آن ذکر شده است. در پایان مقاله، خلاصه و نتایج آن بیان شده است.

۲. آیه نخست

«شهد الله أنه لا إله إلا هو...» (آل عمران/۱۸) ترجمه: «خداوند گواهی می‌دهد که معبودی جز او نیست...». این آیه به برهان صدیقین اشاره دارد (صدرالمتألهین، الشواهد الربوبية، ۴۶) روش صدیقین این است که با ملاحظه حقیقت وجود مطلق به شهود حق نائل می‌شوند، لذا بر دیگر طرق ترجیح دارد، زیرا در این طریقه شاهد و مشهود و شهادت همان وجود است (همو، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، ۳۱۴).

نقد و بررسی

در برهان صدیقین همواره از یک لازمه حقیقت وجود به لازمه دیگر آن استدلال می‌شود. برای مثال، در تقریر صدرا از این که حقیقت وجود یا رابط است یا مستقل، و رابط بدون مستقل محال است، وجود مستقل، که بالاترین مرتبه وجود است، اثبات می‌شود. در برهان صدیقین هرگز از بالاترین مرتبه وجود، که همان الله است، به واجب‌الوجود استدلال نمی‌شود، در حالی که در این آیه خود خداوند به این که معبودی جز او نیست گواهی می‌دهد. بنابراین معلوم می‌شود که مدلول این آیه غیر از برهان صدیقین است. ذکر این نکته لازم است که در این آیه خداوند بر توحید خود گواهی می‌دهد، در حالی که برهان صدیقین برای اثبات اصل وجود خداوند است و تنها تقریری از برهان صدیقین که علاوه بر اثبات خداوند، صفات او را، از قبیل توحید، نیز اثبات می‌کند، تقریر صدراست.

اگر بخواهیم آیه مذکور را بر برهانی از برهین فلسفی تطبیق کنیم، باید آن را با برهان بسیط‌الحقیقه صدرا که برای اثبات توحید است، منطبق سازیم. زیرا در این برهان از این که خداوند وجودی بسیط و نامحدود است، و با توجه به این که وجود نامحدود جایی غیر باقی نمی‌گذارد، وحدت خداوند اثبات می‌شود. در واقع از صفت نامحدود و صرف بودن خداوند وحدت او اثبات می‌شود، لذا می‌توان گفت که خداوند با صفت بساطت خود بر وحدت خود گواهی می‌دهد.

می‌توان گفت که خداوند با قول خویش نیز بر وحدت خویش گواهی می‌دهد. در این آیه و در بسیاری از آیات، خداوند می‌فرماید: معبودی جز الله نیست. این کلام خداوند شهادت قولی است و مستلزم دور هم نیست، زیرا پس از اثبات خداوند و پس از اثبات رسالت پیامبر به وسیله معجزات او، می‌توان صفات خداوند، از جمله توحید را به وسیله وحی اثبات کرد.

برخی از مفسران، از جمله مرحوم طبرسی (۴۱۹/۱) ترجیح داده‌اند که آیه مورد بحث را به شهادت فعلی تفسیر کنند. خداوند از راه شگفتی‌های خلقت (که فعل اوست) و ابتکارهای حکیمانه که همانند گواهان‌اند، بر یکتایی خود شهادت می‌دهد. وحدت حاکم بر نظام عالم دلیل بر وحدت خالق آن است.

از آنچه گذشت، معلوم شد که آیه مورد بحث را می‌توان به شهادت صفاتی، فعلی و قولی خداوند بر توحید تفسیر کرد. ولی آن را نمی‌توان به برهان صدیقین مربوط دانست.

۳. آیه دوم

«قل أيّ شيء أكبر شهادة، قل الله شهيد بيني و بينكم...» (انعام/۱۹). ترجمه: «بگو: بالاترین گواهی گواهی کیست؟ بگو: خداوند گواه میان من و شماست...». غیرواجب نمی‌تواند دلیل بر واجب باشد، بلکه او برهان بر تمام اشیاء است. زیرا علم یقینی به معلول تنها از طریق علم به علت آن ممکن است، چنان‌که قرآن می‌فرماید: «قل أيّ شيء...» (صدرالمتألهین، المبدأ و المعاد، ۴۶).

نقد و بررسی

صدرا شهادت خداوند را در این آیه بر وجود خویش دانسته و گمان کرده است که مدلول آیه این است که گواهی واجب‌الوجود بر خود بالاترین گواهی‌هاست و برای اثبات خداوند نیازی به غیرواجب نیست (برهان صدیقین)، درحالی‌که در این آیه شهادت خداوند بر حقانیت رسالت حضرت محمد (ص) است. زیرا، اولاً، در مورد شأن نزول این آیه نقل شده است که جمعی از کفار به حضرت محمد (ص) گفتند که ما از علمای اهل کتاب استفسار کردیم که آیا در کتب شما نبوت محمد (ص) ذکر شده است. همه آن‌ها انکار کردند. اکنون کسی را به ما نشان بده تا بر نبوت تو گواهی دهد. سپس خداوند این آیه را نازل کرد (العروسی، ۷۰۶/۱). ثانیاً، خداوند در این آیه به پیامبر دستور می‌دهد که به کفار بگوید شهادت خداوند بالاترین شهادت‌هاست. کفار صدر اسلام در وجود خداوند شک نداشتند و مسئله مورد اختلاف آن‌ها با پیامبر حقانیت نبوت آن حضرت بوده، و واضح است که شهادت خداوند نیز در مورد مسئله مورد اختلاف خواهد بود، نه مسئله مورد اتفاق. ثالثاً، همان‌طور که علامه طباطبائی (۳۵/۷) متذکر شده‌اند، از این‌که شهادت به «بینی و بینکم» مقید شده است، معلوم می‌شود که خداوند بین پیامبر و قوم او که دو طرف خصومت‌اند، شاهد است و چون می‌دانیم که خصومت آن حضرت با قوم او بر سر مسئله نبوت و وحی بوده است (در ادامه آیه با جمله «و أوحى إلیّ هذا القرآن» به این مطلب اشاره شده است)، نتیجه می‌گیریم که شهادت خدا همان گواهی او بر نبوت حضرت محمد (ص) است. جمله «الذین آتیناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم» در آیه بعدی نیز این مطلب را تأیید می‌کند.

از آنچه گذشت، معلوم شد که شهادت خداوند در این آیه بر حقانیت رسالت پیامبر اسلام است و هیچ ربطی به شهادت خداوند بر خویش (برهان صدیقین) ندارد.

۴. آیه سوم

«أولم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقاً ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حيّ، أفلا يؤمنون» (انبیاء/۳۰) ترجمه: «آیا کافران ندیدند که آسمان‌ها و زمین به هم پیوسته بودند و ما آن‌ها را از یکدیگر باز کردیم و هر چیز زنده‌ای را از آب آفریدیم؟ آیا ایمان نمی‌آورند؟».

وجود نامحدود، که به اصطلاح عرفا وجود مطلق نامیده می‌شود، تمام اشیاء است، بدون این‌که در آن ترکیبی باشد. زیرا وجود مطلق فاعل و مبدأ تمام اشیاء است و مبدأ هر کمال و فضیلتی باید به نحوی برتر واجد آن کمال و فضیلت باشد. بنابراین، وجود مطلق بر تمام وجودات مقید و محدود احاطه دارد و تمام آن‌ها را در بر می‌گیرد و شامل می‌شود، بدون این‌که در آن کثرت راه یابد. در این آیه «رتق» به وجود مطلق واجبیه اشاره دارد که بالاتر از آن مرتبه‌ای نیست و معنای آیه این است که تمام اشیاء به وجود جمعی واجب واحد بسیط موجود بودند و سپس به صورت موجودات مقید (آسمان و زمین و...) تفصیل داده شدند و منظور از «ماء» همان نفس رحمانی (وجود منبسط) است که صادر اول (به اصطلاح عرفاء) نامیده می‌شود. زیرا آب حقیقی همان رحمت واسعه خداوند است که تمام اشیاء را شامل می‌شود و همان فیض جود اوست که بر هر موجودی عبور کرده است. به عبارت دیگر، همان وجودی است که عرفا آن را نفس رحمانی یا وجود منبسط می‌نامند. همان‌طور که اصل وجود حقیقت واحدی است که دارای مراتب است، صفات حقیقی وجود، از قبیل حیات، نیز در تمام مراتب وجود تحقق دارند و، بنابراین، هر موجودی واجد مرتبه‌ای از حیات است (صدرالمتألهین، الأسفار الأربعة، ۷/۶-۱۱۶).

نقد و بررسی

اشکال‌های ذیل به تفسیر صدرا وارد است:

۱- در این آیه جداسازی (فتق) آسمان و زمین و ایجاد تمام موجودات زنده از آب به عنوان آیات الهی برای کفّار بیان شده است. چنان‌که در سه آیه بعد از آن نیز نشانه‌های دیگری بر تدبیر خداوند در جهان ذکر شده است و در آغاز آیه کفّار توبیخ شده‌اند که چرا این آیات را نمی‌بینند. از طرف دیگر، می‌دانیم آیه و نشانه باید امری قابل درک برای کفّار باشد تا بتواند آن‌ها را به وجود پروردگار راهنمایی کند، لذا هرگز نمی‌توان گفت که کلمه «رتق» به وجود مطلق جمعی و واژه «ماء» به نفس رحمانی اشاره دارد، زیرا این

امور برای کفار قابل درک نیستند.

۲- این که صدرا می‌گوید واژه «رتق» به وجود مطلق واجب اشاره دارد، از دو جهت باطل است: الف) وجود مطلق واجبی که بالاتر از آن مرتبه‌ای وجود ندارد، همان ذات مقدس خداوند است. بنابراین نشانه و آیه با آنچه نشانه برای اثبات آن بیان شده است باید متحد باشند و حال آن که چنین امری باطل است. نمی‌توان وجود خدا را نشانه و آیه برای وجود خدا دانست. ب) فاعلی که آسمان و زمین را از یکدیگر جدا ساخته است، خداوند است و قابلی که این جداسازی را قبول کرده است، طبق تفسیر صدرا، وجود جمعی واحد بسیطی است که همان ذات مقدس الهی است. بنابراین، باید فاعل و قابل متحد باشند و حال آن که اتحاد فاعل و قابل در جایی که قبول صرفاً به معنای اتّصاف نیست محال است.

۳- کلمه «فتق» به معنای جدا و باز کردن دو شیء پیوسته و متصل به هم است (طبرسی، ۴۳/۴) و حال آن که طبق تفسیر صدرا باید آن را به معنای نازل کردن دانست. زیرا وجود بسیط جمعی به وسیله تنزل دارای کثرت می‌گردد. وجود مطلق در صورتی به صورت وجودات مفید ظاهر می‌شود که از مرتبه بالای خود به مراتب پائین تنزل یابد. واژه «فتق» هرگز به معنای تنزل دادن به کار نرفته است.

۴- آنچه بعد از تعبیر «جَعَلَ مِنْ» به معنای «آفریدن از» قرار می‌گیرد، همواره به علت مادی مخلوق اشاره دارد. بنابراین، در این آیه آب علت مادی موجودات زنده دانسته شده است و حال آن که نفس رحمانی علت فاعلی اشیاء است. بنابراین کلمه «ماء» نمی‌تواند به نفس رحمانی اشاره داشته باشد.

۵. آیه چهارم

«اللّٰهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ. مِثْلُ نُوْرِهِ كَمِشْكُوْتٍ فِيْهَا مِصْبَاحٌ، الْمِصْبَاحُ فِيْ زُجَاجَةٍ، الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُوْنَةٍ، لَا شَرْقِيَّةٍ وَ لَا غَرْبِيَّةٍ. يَكَادُ زَيْتُهَا يَضِيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ. نُورٌ عَلٰى نُورٍ. يَهْدِيْ اللّٰهُ لِنُوْرِهِ مَنْ يَشَاءُ وَ يَضْرِبُ اللّٰهُ الْاَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَ اللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ» (نور/۳۵). ترجمه: «خداوند نور آسمان‌ها و زمین است. مثل نور او همانند چراغدانی است که در آن چراغی باشد. آن چراغ در حبابی قرار گیرد، حبابی شفاف و درخشنده همچون یک ستاره فروزان. این چراغ با روغنی افروخته می‌شود که از درخت پر برکت زیتونی گرفته شده است که نه شرقی است و نه غربی. نزدیک است بدون تماس با آتش شعله‌ور شود. نوری است بر فراز نوری. و خداوند هر

کس را که بخواهد به نور خود هدایت می‌کند. و خدا برای مردم مثل‌ها می‌زند. و خداوند به هر چیزی داناست».

نور و وجود از نظر معنا و حقیقت واحدند و اختلاف آن‌ها لفظی است، همان‌طور که ظلمت و عدم نیز چنین‌اند. بنابراین، معنای آیه این است که خداوند وجود آسمان‌ها و زمین است (صدرالمتألهین، اسرار الآیات، ۳۵).

صدرای صحت اطلاق «نور» را بر خداوند این‌گونه اثبات می‌کند که وجود عین ظهور است، زیرا هم در خارج و هم در ذهن بنفسه ظاهر است و غیر خود را نیز ظاهری می‌سازد. از طرف دیگر، می‌دانیم که خداوند عین حقیقت وجود است. بنابراین، حق تعالی عین ظهور، و به عبارت دیگر، نور است (همو، مفاتیح الغیب، ۳۲۳).

صدرای در کتاب تفسیر خود پس از آن که «نور» را در آیه مذکور به وجود تفسیر می‌کند، می‌افزاید که در این آیه نوری که بر تمام حقایق امکانی تابیده است به «چراغ»، ماهیت‌های دانی به «چراغدان»، ماهیت‌های عالی به «حباب»، وجود منبسط از حق تعالی بر خلق که همان نفس رحمانی است به «روغن»، و وجودی که از خداوند بر مرکبات فیضان کرده است به «درخت پر برکت» تشبیه شده است. این فیضان نه به شرق احدیت محض اختصاص دارد و نه به غرب اعیان و ماهیات. بنابراین، معنای آیه این است که نور وجود و وجود حقیقی‌ای که از نورالانوار بر ممکنات تابیده است همانند چراغ مشتعلی است که در حباب حقایق روح‌های عالی و جوهرهای مجردی قرار دارد که به‌وسیله آن‌ها جوهرهای دانی موجود می‌شوند. روشنائی این چراغ از روغن نفس رحمانی است که بر تمام مراتب وجود منبسط شده است و به‌خاطر این که دارای نهایت لطافت و نزدیکی به منبع خیر است، نزدیک است که بر اشیاء نور وجود بتاباند، گرچه آتش فیض اقدس و مقدّس به آن نرسیده باشد. روغن مشتعل از درخت پربرکتی است که همان فیض مقدّس است و نه به شرق احدیت اختصاص دارد و نه به غرب اعیان. این نوری که بر حقایق اشیاء تجلی کرده نوری است بر فراز نوری دیگر. زیرا نوری عالی و واجب است و از آن نور دانی ممکنات ناشی می‌شود. خداوند هر کس را که بخواهد به نور خود هدایت می‌کند، یعنی هر کس را که بخواهد با تجلی وجود قیومی خود موجود می‌کند و با تجلی بر او، از ظلمت عدم محض به سوی نور وجود صرف خارج می‌سازد (صدرالمتألهین، تفسیر القرآن الکریم، ۴/۵-۳۵۴).

نقد و بررسی

این ادعای صدرای که «نور» و «وجود» تنها از نظر لفظ مختلف‌اند، به نظر صحیح نمی‌رسد. زیرا

در این صورت باید این دو کلمه مترادف باشند و یک معنا از هر دو به ذهن متبادر شود، و حال آن که چنین نیست، بلکه این دو مساوق‌اند.

آنچه صدرا در مورد صحت اطلاق «نور» بر خداوند گفته است کاملاً صحیح است و در تأیید آن می‌توان گفت که «نور» اگر به معنای آن چیزی باشد که بنفسه ظاهر است و غیر را نیز ظاهر می‌سازد، در این صورت، واضح است که اطلاق «نور» بر خداوند به‌طور حقیقی خواهد بود. و اگر به معنای آن چیزی باشد که اجسام را قابل رؤیت می‌کند، در این صورت، می‌گوئیم که در این آیه کلمه «نور» به نحو استعاری بر خداوند اطلاق شده است. چنان که در سایر آیات و روایات نیز ایمان، قرآن، پیامبر، ائمه، اسلام، علم، و... «نور» نامید شده‌اند. هر استعاره و تشبیهی به لحاظ مشابهت دو طرف تشبیه در صفات بارز است. برای مثال «حسین شیر است»، یعنی حسین شجاع است. صفت بارز نور همان به‌خودی‌خود ظاهر بودن و غیر را ظاهر و آشکار کردن است. از طرف دیگر، می‌دانیم که وجود ظاهر بنفسه و مظهر غیر است و وجود تمام مخلوقات از خداوند است. بنابراین، می‌توان گفت که خداوند تمام مخلوقات را (آسمان‌ها و زمین به کل مخلوقات اشاره دارد) ظاهر کرده و خود بنفسه ظاهر است. و چون دارای این صفت بارز نور است، به نحو استعاری می‌توان به خداوند «نور» اطلاق کرد.

در مورد «مَثَلُ نوره...» باید به این نکته توجه داشت (چنان که خود صدرا نیز به این مطلب عنایت داشته است) که منظور از این «نور»، آن نوری که در ابتدای آیه به خود خداوند اطلاق شده نیست، زیرا کلمه «نور» به ضمیر خداوند اضافه شده است و این اضافه اضافه لامیه است. لذا «نوره» به معنای نوری است که از آن خداوند است، یعنی نوری که خداوند آن را افاضه کرده است (طباطبائی، ۱۳۱/۱۵). با توجه به این مطلب می‌گوئیم: این که صدرا «نوره» را نور وجود و موجود حقیقی‌ای معنا کرده است که از خداوند بر تمام حقایق امکانی تابیده است، به هیچ وجه صحیح نیست. زیرا، اولاً، خداوند در ذیل آیه، پس از تشبیه نور خود به چراغدان مذکور، می‌فرماید: «خداوند هر کس را که بخواهد به نور خود هدایت می‌کند». این عبارت از دو جهت تفسیر صدرا را ابطال می‌کند: (۱) نور خدا شامل همه مخلوقات نمی‌شود، بلکه خداوند هر کس را که بخواهد از آن برخوردار می‌سازد، و حال آن که نور وجودی که از خداوند بر حقایق امکانی تابیده است همه مخلوقات را شامل می‌شود. (۲) نور خدا وسیله هدایت است، در حالی که نور وجود حقیقی وسیله ایجاد است. این که صدرا هدایت کردن را به معنای ایجاد کردن تفسیر کرده است، خلاف ظاهر آیه است. از آنچه گذشت معلوم می‌شود که منظور از

«نور خدا» همان نور ایمانی است که تنها به مؤمنین اختصاص دارد و آن‌ها را به راه راست هدایت می‌کند. ثانیاً، این آیه در سیاق آیاتی است که پیرامون مقایسه بین مؤمنین و کفار است، و نوری که مؤمنین را از کفار متمایز می‌کند، نور ایمان و هدایت است، نه نور وجود. زیرا کفار نیز از فیض عام وجود برخوردارند. ثالثاً، روایاتی که در تفسیر این آیه وارد شده‌اند نور مذکور را به نور ایمان تفسیر کرده‌اند (الحسینی البحرانی، ۱۳۳/۴). رابعاً، نور خدا در سایر آیات به معنای نور ایمان و اسلام است. برای مثال، «یریدون لیطفئوا نور الله بأفواههم و الله متمّ نوره و لو کره الکافرون» (صف/۸). با توجه به این که منظور از «نور خدا» نور وجود و موجود حقیقی‌ای که از خداوند بر ممکنات تابیده است نیست، معلوم می‌شود مطالبی که صدرای در مورد سایر تشبیهات مذکور در آیه گفته صحیح نیست. صدرای سایر تشبیهات را با توجه به آرای فلسفی و عرفانی خود پیرامون نحوه تجلی خداوند و بسط فیض عام وجود بر حقایق امکانی تفسیر کرده است. از آن جا که «نور خدا» به معنایی که صدرای می‌گوید نیست، صحت این مطالب نیز زیر سؤال می‌رود.

۶. آیه پنجم

«یدبّر الأمر من السماء إلى الأرض ثمّ يعرج إليه ...» (سجده/۵). ترجمه: «امور این جهان را از آسمان به سوی زمین تدبیر می‌کند. سپس به سوی او بالا می‌رود...». خداوند متعال به نور عظمت خویش موجودات را به ترتیب از بالا به پایین ایجاد می‌کند تا به ماده ارضی منتهی شود. پس ماده ارضی آخرین تدبیر امر است. سپس موجودات را از پایین به بالا ارتقا می‌دهد تا به نزدیک‌ترین موجود به نور عظمت او منتهی شود. این آیه به قوس نزول و صعود اشاره دارد (صدرالمتالهین، شرح اصول کافی، ۳۳۸/۳).

صدرای همین مطلب را با تفصیل بیشتری در تفسیر خود بیان می‌کند: در این آیه «امر» وجود فی‌نفسه اشیاء است و تدبیر وجود مطلق از طرف خداوند متعال افاضه ایجاد آن است. «من السماء إلى الأرض» به موجوداتی اشاره دارد که به ترتیب از عقول شروع و به ماده عنصری ختم شده‌اند. زیرا وجود مخلوق از عقلی قدسی شروع می‌شود و به دنبال آن، عقول قرار دارند. سپس نفس کلی و، در پی آن، سایر نفوس فلکی ایجاد شده‌اند. بعد از آن، صور نوعی و در انتها هیولای عنصری قرار دارد. «ثمّ يعرج إليه» به قوس صعودی اشاره دارد که از هیولای اولی شروع و به مرتبه انبیا، اولیا، و ملائکه مقرب

ختم می‌شود (صدرالمتألهین، تفسیر القرآن الکریم، ۴۲-۳/۶).

نقد و بررسی

آیه مذکور به قوس نزول و صعود دلالت دارد. ولی قوس نزول و صعودی که مدلول این آیه است غیر از آن است که صدرا بیان کرده است. زیرا قوس صعودی که صدرا در نظر دارد در همین دنیا واقع می‌شود. سیری که مخلوق از ماده اولی شروع می‌کند و پس از طی مراحل وجود معدنی، نباتی، حیوانی، و... در انتها به عالم عقول می‌رسد در همین دنیا است. و حال آن که قوس صعودی که در آیه ذکر شده عروج به سوی خداست که در آخرت رخ خواهد داد. زیرا، اولاً، در ذیل آیه ظرف وقوع عروج روزی معرفی شده است که مقدار آن هزار سال از سال‌هایی است که انسان‌ها می‌شمارند و واضح است که چنین روزی از ایام دنیوی نیست، بلکه از روزهای اخروی و معادل با هزار سال دنیوی است. ثانیاً، روایات متعددی که در تفسیر این آیه وارد شده‌اند، این روز را روزی اخروی و ظرف عروج را قیامت معرفی کرده‌اند (العروسی، ۲۲۱/۴).

در پایان، ذکر این نکته لازم است که واژه «امر» هرگز به معنای وجود فی‌نفسه اشیاء استعمال نشده است، بلکه «امر» دارای معانی متعددی است که مناسب‌ترین آن‌ها با آیه مذکور شأن و کار است. و «تدبیر» به معنای پشت سر هم قرار دادن و سامان بخشیدن است (طبرسی، ۳۲۵/۴). بنابراین، صدر آیه بر این مطلب دلالت دارد که خداوند امور و شئون مخلوقات را از بالا به پایین سامان می‌بخشد و تدبیر می‌کند و چون تدبیر خداوند همان خالقیت اوست و، به عبارت دیگر، ربوبیت الهی عین خالقیت اوست، لذا صدر آیه تنها به این مطلب دلالت دارد که خداوند مخلوقات را از بالا به پایین آفریده است و صحت تطبیق آن بر قوس نزولی که صدرا ذکر کرده است بر صحت وجود مخلوقاتی از قبیل نفس کلی، نفوس فلکی، و... مبتنی است.

۷. آیه ششم

«... أولم یکف بریک أنه علی کل شیء شهید» (فصلت/۵۳). ترجمه: ... آیا کافی نیست که پروردگارت بر همه چیز شاهد و گواه است؟

این آیه به برهان صدیقین اشاره دارد (صدرالمتألهین، اسرار الآیات، ۲۶). به‌وسیله حق - تبارک و تعالی - به تمام اشیاء علم یقینی حاصل می‌شود و او برهان بر هر شیء‌ای است. زیرا علم به او مستلزم علم به کیفیت صدور نظام سببی و مسببی واحد

است (مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، ۳۱۴).

نقد و بررسی

صدر آیه چنین است: «به‌زودی نشانه‌های خود را در اطراف جهان و در درون جان آنان به آن‌ها نشان می‌دهیم تا برای آنان آشکار گردد که او حق است». در مورد ضمیر «او» در جمله «تا برای آنان آشکار گردد که او حق است» دو احتمال وجود دارد. نخست این که ضمیر به قرآن برگردد. این احتمال با سیاق آیه سازگارتر است، زیرا آیات قبل در مورد کفر مشرکان به قرآن است و علامه طباطبائی (۴۳۰/۱۷) نیز این احتمال را ترجیح داده‌اند. بنابراین، احتمال ذیل آیه ربطی به اثبات خدا و صفات او نخواهد داشت، بلکه در مورد کفایت خداوند برای حقانیت قرآن خواهد بود و، در نتیجه، به برهان صدیقین مربوط نخواهد بود. احتمال دوم این است که ضمیر مذکور به خداوند برگردد. در این صورت، با توجه به این که کلمه «شهید» دارای دو معناست: یکی شاهد و دیگری مشهود (همان)، معنای ذیل آیه چنین خواهد بود: شاهد بودن خدا بر هر چیزی و یا مشهود هر شیء بودن او برای اثبات حقانیت خداوند کافی است. بنابراین احتمال نیز ذیل آیه ارتباطی با برهان صدیقین نخواهد داشت. زیرا در برهان صدیقین نه از این که تمام اشیاء بر خداوند گواهی می‌دهند وجود خداوند اثبات می‌شود، و نه از این که خداوند بر تمام اشیاء گواهی می‌دهد. در برهان صدیقین با نظر در خود حقیقت وجود (صرف نظر از اشیاء) خداوند اثبات می‌شود. گرچه بعد از اثبات خداوند به‌وسیله آن برهان، وجود مخلوقات (اشیاء) نیز به طریق برهان لمّی اثبات می‌گردد. از آنچه گذشت، معلوم شد که آیه مذکور در هر حال ارتباطی به برهان صدیقین ندارد.

۸. آیه هفتم

«لقد أرسلنا رسلنا بالبینات و أنزلنا معهم الكتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط و أنزلنا الحديد فيه بأس شديد و منافع للناس...» (حدید/۲۵). ترجمه: «ما رسولان خود را با دلایل روشن فرستادیم و با آن‌ها کتاب و میزان نازل کردیم تا مردم به عدالت قیام کنند و آهن را نازل کردیم که در آن نیروی شدید و منافی برای مردم است...» صدرا ابتدا می‌گوید که موجودات عالم دارای ترتیب‌اند. نخست عالم امر است که شامل عقول مجرد و ملائک مقرب است. سپس نفوس مجرد، و بعد از آن اجرام آسمانی،

و در مرتبه بعد عناصر اربعه قرار دارند. موجوداتی که به واسطه مواد و استعدادها از عناصر اربعه موجود می‌شوند عبارت‌اند از معادن، نباتات، و حیوانات (صدرالمتألهین، تفسیر القرآن الکریم، ۷/۶-۲۸۶). وی بعد از بیان این مقدمه می‌افزاید که «لقد أرسلنا» به عالم ملکوتی اشاره دارد که بین خداوند و خلق واسطه است و شامل ملائک و انبیا می‌شود. «أنزلنا معهم الكتاب» به فرشته‌ای دلالت می‌کند که وحی را بر قلوب انبیا نازل می‌کند. «لیقوم الناس بالقسط» به وجود صورت انسانی از جهت قسط و عدلی اشاره می‌کند که در کیفیات و کمیات عناصر آن وجود دارد و آن همان مزاج معتدل انسانی است که شریف‌ترین مزاج‌هاست. «و أنزلنا الحديد» به مرتبه معادن و «منافع للناس» به درجه نباتات اشاره دارد. زیرا آهن ابزار کاشت و برداشت است (همان، ۹-۲۸۷).

نقد و بررسی

مطالب مذکور در بالا بیشتر به تداعی معانی شبیه است، تا به تفسیر. ذهن فلسفی صدرا با شنیدن این آیه به یاد آن مطالب فلسفی افتاده است. لذا به نظر می‌رسد که به نقد جدی مطالب نیازی نباشد و تنها ذکر چند اشکال واضح کفایت کند.

۱- «لقد أرسلنا رسلنا...» به فرستادن انبیا به سوی بشر به عنوان انسان‌هایی که راهنمایی بشر را به عهده دارند دلالت دارد، نه به عالم ملکوتی که شامل ملائک و یا حقیقت انبیا می‌شود. فرستادگان خداوند وقتی می‌توانند برای بشر اسوه و الگو باشند که مانند انسان‌ها انسان باشند.

۲- «کتاب» به خود وحی دلالت دارد. اگرچه وحی به وسیله فرشته نازل شده است، کلمه «کتاب» به آن فرشته دلالتی ندارد.

۳- هدف از ارسال رسل این است که انسان‌ها به عدل قیام کنند. بنابراین، انسان‌ها فاعل و به پای دارنده عدل معرفی شده‌اند و حال آن که اعتدال مزاج انسانی شرط تحقق انسان است. انسان‌ها مزاج معتدل انسانی را ایجاد نمی‌کنند و فاعل آن نیستند، بلکه تحقق این مزاج معتدل شرط وجود انسان در خارج است.

۴- «حدید» به مطلق معادن اشاره ندارد، بلکه به خصوص یکی از آن‌ها (آهن) دلالت می‌کند.

۵- عدم اشاره «منافع للناس» به مرتبه نباتات بسیار واضح است.

نتیجه

در این مقاله تفسیرهایی که صدرا تحت تأثیر آرای فلسفی خود پیرامون «واجب الوجود» در مورد ۷ آیه از آیات قرآن ارائه داده است مورد نقد و بررسی قرار گرفت و

نتایج ذیل به دست آمد:

- ۱- با توجه به خصوصیات برهان صدیقین، نمی‌توان آیه ۱۸ سوره آل عمران را بر آن برهان تطبیق کرد.
- ۲- با توجه به شأن نزول و قرائن موجود در آیه ۱۹ سوره انعام، نمی‌توان این آیه را به برهان صدیقین مربوط دانست.
- ۳- تفسیر «رتق» به وجود مطلق و «ماء» به وجود منبسط در آیه ۳۰ سوره انبیا علاوه بر این‌که با ظاهر آن آیه و نیز قرائن موجود در آن ناسازگار است، مستلزم دو امر محال است.
- ۴- اگرچه بیانات صدرا در مورد صحت اطلاق «نور» در آیه ۳۵ سوره نور به خداوند صحیح است، ولی تطبیق «نور خدا» بر وجودی که از خداوند بر حقائق امکانی تأیید شده است با ذیل آیه و سیاق آن و همچنین روایاتی که در تفسیر آن آیه نقل شده‌اند منافات دارد و، در نتیجه، مطالبی که صدرا در تفسیر سایر تشبیه‌های مذکور در آیه گفته است باطل‌اند.
- ۵- آیه ۵ سوره سجده را با توجه به ذیل آن و روایاتی که در تفسیر آن نقل شده است نمی‌توان بر قوس نزول و صعودی که مورد نظر صدراست منطبق ساخت.
- ۶- با توجه به معانی کلمه «شهدید» و همچنین خصوصیات برهان صدیقین، نمی‌توان تطبیق آیه ۵۳ سوره فصلت را بر برهان صدیقین تأیید کرد.
- ۷- تفسیر صدرا در مورد آیه ۲۵ سوره حدید بیشتر تداعی معانی است تا تفسیر.

فهرست منابع

۱. الحسینی البحرانی، السید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، بنیاد بعثت، تهران، ۱۴۱۵ ه.ق.
۲. صدرالمتألهین (ملاصدرا)، محمد، الأسفار الأربعة، ۹ جلدی، انتشارات مصطفوی، قم، ۱۴۰۴ ه.ق.
۳. _____، المبدأ و المعاد، تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، انجمن حکمت و فلسفه، تهران، ۱۳۵۴.
۴. _____، مفاتیح الغیب، تصحیح: محمد خواجه‌سوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳.
۵. _____، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية، تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۰.

۶. ———، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح: محمد خواجهی، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۶۶.
۷. همو، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین، تحقیق و تصحیح: حامد ناجی اصفهانی، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۷۵.
۸. ———، شرح اصول کافی، تصحیح: محمد خواجهی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۶.
۹. ———، اسرار الآیات، تصحیح: محمد خواجهی، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۶۰.
۱۰. طبرسی، امین‌الدین، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۷۹ ه.ق.
۱۱. طباطبائی، سیدمحمدحسین، المیزان، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۹۷ ه.ق.
۱۲. العروسی، شیخ عبدعلی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، مطبعة العلمیه، قم، بی تا.
۱۳. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۶.