

فهم و اثبات بساطت حق تعالی در پرتو قیومیت الهی از دیدگاه ملاصدرا*

- عظیمه پورافغان^۱
- علیرضا کهنسال^۲
- سیدمرتضی حسینی شاهرودی^۳

چکیده

اهتمام صدرالمآلهین به صفت قیوم پروردگار در مجموع صفات الهی، مسئله‌ای غیر قابل انکار است. آن‌سان که وی جمیع معارف ربوبی و مسائل معتبر در علم توحید را منشعب از آن می‌داند که به همراه اسم حیّ به عنوان اسم اعظم حق تعالی در برخی از روایات بیان شده است. نوشتار حاضر در صدد تبیین بساطت حقیقی پروردگار بر مبنای قیومیت الهی است. ملاصدرا به کرات، با ترسیم جایگاه صفت قیوم به عنوان مبدأ صفات اضافی، آن را واسطه اتصاف ذات به صفات فعلی متأخر از ذات می‌داند که در نتیجه خللی در بساطت ذات الهی وارد نمی‌شود. بر اساس مبانی صدرایی، فهم و اثبات مقدمات قاعده بسیط الحقیقه نیز

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۳/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۹/۴.

۱. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد (poorafghan18@yahoo.com).
۲. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (kohansl-a@um.ac.ir).
۳. استاد دانشگاه فردوسی مشهد (shahrudi@um.ac.ir).

بر پایهٔ قیومیت امکان‌پذیر است؛ به گونه‌ای که اثبات بساطت ذات الهی و فهم نحوهٔ کل‌الاشیاء بودن آن، در پرتو این اسم صورت می‌پذیرد.

واژگان کلیدی: صفات فعلی، قیوم، بساطت، حکمت متعالیه.

طرح مسئله و پیشینه

صفات و اسمای الهی، بخش عمده‌ای از مباحث الهیات بالمعنی‌الاصح را در فلسفهٔ اسلامی تشکیل می‌دهد. قیومیت پروردگار در میان اسما و صفات پروردگار، جایگاه ویژه‌ای را به خود اختصاص داده است. چنانچه در روایات به همراه اسم حیات، تفصیل اسم اعظم الهی بیان شده است که معرف اهمیت آن در مباحث فلسفهٔ اسلامی است. سیری در آثار و منابع حکمت مشاء و اشراق و حکمت متعالیه نیز بیانگر این معناست.

قیومیت در مکتب مشاییان هم‌تراز و جوب بالذات ذکر شده است. ابن‌سینا در *الاشارات* در مقدمات برهان اثبات واجب‌الوجود، در تقسیم موجود به واجب و ممکن ذکر می‌کند که موجود با نظر به ذاتش بدون التفات به غیر، یا وجود فی‌نفسه برایش ضرورت و جوب دارد یا خیر، و از حالت اول یعنی حالتی که جوب بالذات داشته باشد، تعبیر به قیوم می‌کند:

فإن وجب فهو الحق بذاته، الواجب وجوده من ذاته وهو القیوم (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۸/۳).

همچنین از جملهٔ دلایلی که برای اثبات علم واجب تعالی بهره می‌برد، از طریق قیومیت الهی است. وی می‌گوید:

الأول معقول الذات قائمها، فهو قیوم؛ بریء عن العلائق والعهد والموادّ وغيرها ممّا يجعل الذات بحال زائدة... فهو عاقل لذاته معقول لذاته (همان: ۶۵/۳).

در اینجا بر پایهٔ قیومیت و قیام به ذات الهی، معقول‌الذات بودن و در نتیجه عاقل بالذات را اثبات می‌کند. خواجه نصیر نیز در شرح *الاشارات* به تفصیل به معنای قیوم که در اینجا بیان شده، می‌پردازد که برائت از علائق و انواع تعلق به غیر و عهد و هر گونه ضعف و مواد وجودی و عقلی را در بر دارد (همان). وی در *تجرید الاعتقاد* قیومیت را از جملهٔ صفاتی می‌داند که وجوب وجود بر آن دلالت دارد (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷: ۱۹۵). میرداماد از دیگر فلاسفهٔ مشایی است که جایگاه ویژه‌ای برای صفت قیوم ذکر

نموده است. وی در تقدیسات در همه موارد، تعبیر «القیوم واجب بالذات» را با هم به کار می‌برد. وی در تقدیس چهل و پنجم با عنوان «الوجوب بالذات عنوان حقیقه القیوم بالذات» چنین بیان می‌کند:

أحق ما يعبر به عن ضرورة تقرّر الحقيقة بنفس الذات في الأسماء الحسنى هو القیوم.

لذا به کار بردن این اصطلاح را به این علت می‌داند که بهترین تعبیر از ضرورت تقرّر حقیقت هستی در میان اسماء الحسنى قیوم است. سپس در تطابق این دو معنا می‌گوید: القیوم هو الذى له قوام الحقيقة وتقرّر الذات بنفسه، ومنه قوام جملة الماهیات وتقرّرها. والواجب هو الذى له ضرورة قوام الحقيقة ووجوب الوجود بنفس ذاته، ومنه وجوب جميع الوجودات (میرداماد، ۱۳۸۱: ۱۵۲).

هرچند بیش از این مجال پرداختن به این صفت در اصطلاح فلاسفه مشایی نیست، منتها تعابیر فوق به خوبی نمایانگر جایگاه قیوم در آن است. همچنین در جایگاه این صفت در حکمت اشراق نیز باید گفت که در نظام فلسفی حکمای اشراقی که بر مبنای نور و ترتیب سلسله انوار پایه‌ریزی شده است، در رأس هرم هستی، نورالانوار قرار دارد. سهروردی در حکمة الاشراق چنین بیان می‌دارد:

فيجب أن ينتهي الأنوار القائمة والعارضة والبرازخ وهيئاتها إلى نور ليس وراءه نور وهو نور الأنوار والنور المحيط والنور القیوم والنور المقدّس والنور الأعظم الأعلى وهو النور القهار (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۲۲).

لذا یکی از نام‌های مهم نورالانوار در بیان شیخ اشراق نور قیوم است. در *هیاکل النور قیوم* را این گونه تعریف می‌کند.

القیوم هو ظاهر بذاته وهو نور الأنوار المجرد عن الأجسام وعلائقها (همو، ۱۳۷۹: ۸۱).

لذا قیوم به ذات خود روشن است و روشنی همه انوار دیگر وابسته به اوست. در جای دیگر، عنصر دوام را در معنای قیوم دخیل می‌داند و قیوم را متضمن مبالغه معرفی می‌کند، به گونه‌ای که همواره و دائماً قیام اشیا به اوست:

قیومیته لذاته فيكون دائماً له فيدوم قیام الأشياء به وإلا يكون قیوماً في أوقات معدودة لا غير. والقیوم يتضمن المبالغة للإشارة إلى قیامه وإقامته ودوامه (همو، ۱۳۷۵: ۴/۶۳۹).

دوانی نیز ضمن اشاره به معنای دوام و ذکر اشکالاتی به آن، در نهایت معنای صحیح قیوم را که مناسب ذات پروردگار است و در روایات به عنوان اسم اعظم الهی بیان شده است، قائم به ذاتی می‌داند که وجوب وجود دارد و مستجمع جمیع کمالات، مقوم غیر و متضمن جمیع صفات فعلیه است (دوانی، ۱۴۱۱: ۱۱۰-۱۱۱).

بنابراین فلاسفه مشاء و اشراق هر کدام به گونه‌ای در طرح مباحث الهیات، به ذکر قیومیت الهی در ردیف وجوب بالذات و نورالانوار پرداخته‌اند. حکمت متعالیه نیز به نوبه خود سهم بزرگی در تبیین این اسم اعظم الهی دارد و آنچه تفکر صدرایی را در این مسئله متمایز می‌کند، پرداختن مفصل به صفت قیومیت الهی است و اقامه براهین در اثبات اینکه جمیع معارف ربوبی و مسائل معتبر در توحید از آن نشئت گرفته است. اثبات بساطت و وحدانیت و وجوب من جمیع جهات، علم ذاتی و غیره و صفاتی چون سمع و بصر، جود و غنا و مالکیت همه‌جانبه از جمله آن‌هاست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۸۸/۴).

نوشتار حاضر در صدد تبیین اولین و مهم‌ترین این معارف یعنی بساطت حق تعالی است که ملاصدرا در صدر معارف به اثبات آن می‌پردازد و بقیه مسائل را به آن ارجاع می‌دهد که بیانگر جایگاه رفیع آن در مجموعه نظام فلسفی صدرایی است. اما این سؤال مطرح می‌شود که تبیین بساطت حق تعالی در ارتباط با صفت قیوم چگونه است؟ در یک نگاه ابتدایی، صفت قیوم به عنوان سرمنشأ صفات فعلی، مانع ورود خلل در ذات بسیط الهی می‌شود. اما به نظر می‌رسد با تبیینی که ملاصدرا از بساطت حق تعالی ارائه می‌دهد که در قالب قاعده «بسیط الحقیقة کلّ الأشياء ولیس بشیء منها» اوج می‌گیرد، این ارتباط عمیق‌تر و پیچیده‌تر می‌شود. تبیین این ارتباط و فهم و اثبات چنین بساطتی در پرتو صفت قیوم با تعمق در تعابیر ملاصدرا، مدنظر نوشتار حاضر است.

تبیین واژه قیوم و مفهوم آن

واژه قیوم صیغه مبالغه ثلاثی مجرد از ریشه «قوم» بر وزن «فیعول» است. اسم فاعل آن قائم و جمع آن قیام است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۲/۲). روشن است که قیام به معنای ایستادن است و در گفتگوهای روزمره به هیئت مخصوصی گفته می‌شود که انسان را به

حالت عمودی بر زمین نشان می‌دهد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲/۲۶۴). در این حالت، قائم بر پای خود ایستاده و به چیزی دیگر تکیه نداده است. همچنین ثبوت، قوام و تکیه غیر به اوست؛ مانند ستونی که به آن تکیه داده می‌شود.^۱ در کتب معتبر لغوی و تفسیری، معانی متعددی برای صفت قیوم ذکر شده است که به نظر می‌رسد از آنجا که عادتاً بین ایستادن و مسلط شدن بر کار ملازمه هست، از این رو از کلمه «قیوم» برای همه آن معانی استفاده می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲/۳۳۰)؛ از جمله معانی می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

- قائم به نفس و مقوم غیر: مطابق این معنا تحلیل معنای قیوم دو بخش را در بر دارد. نخست، قیام به نفس دارد، به گونه‌ای که از همه مخلوقات بی‌نیاز است. دوم، مقوم غیر است، به گونه‌ای که جمیع کائنات در ایجاد، استمرار وجود و بقای خود و همچنین جمیع شئون خود محتاج اویند که به آن قیام کنند (مرعشی، ۱۴۲۷: ۸۹؛ حمود، ۲۰۰۵: ۳۶).

- موجود مدبری که قائم به تدبیر امور مخلوقات است، از به وجود آوردن آن‌ها، رساندن رزق و روزی‌شان و علم او به جایگاه و موقعیت آن‌ها (زهری، ۱۳۸۴: ۱/۲۹۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۲/۴۹۶؛ حسینی واسطی زبیدی، ۱۳۸۵: ۱/۶۹).

- قیام برای چیزی به عنوان مراعات و حفظ آن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲/۵۲).
- دائمی که زوال ندارد (حمود، ۲۰۰۵: ۳۶) و دوام موجودات به اوست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۱/۲۷۱). شیخ اشراق نیز به این معنا اشاره کرده بود.

- قیام برای چیزی به عنوان مراعات و حفظ آن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲/۵۲). مطابق این معنا، قیوم دیگر موجودات را حفظ نموده و مایه‌های قوامشان را به آن‌ها می‌بخشد. در مجموع با عنایت و تأمل در معانی ذکرشده می‌توان گفت که قیومیت خدای سبحان بدین معناست که خداوند همواره در مقام عمل آفرینش و افاضه است و هم خود قائم به ذات است و هم ماسوای او در همه شئون (از خلقت و تدبیر و دوام و

۱. «عماده الذی یقوم به» (ابن اثیر جزری، ۱۴۲۱: ۴/۲۲۷؛ مقرئ فیومی، ۱۴۱۸: ۵۲۰؛ جوهری، ۱۲۷۰: ۵/۱۲۰۷). «القیام والقوام اسم لما یقوم به الشیء، ای یثبت. کالعماد والسناد لما یعمد ویسند به» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲/۵۲).

حفظ و روزی دادن) قائم به اویند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۹/۱۲). لذا همگی آن‌ها ذیل دو جزء معنایی «قائم به نفس» و «مقوم غیر» قرار می‌گیرند. چنانچه صدرالمتألهین در رساله «فی سریان الوجود» قیوم را به «قائم به ذات و مقیم غیر» تعریف می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۰۲: ۱۴۲).

اتصاف ذات بسیط به صفات فعلی به واسطه قیومیت

صدرالمتألهین در آثار مختلف خود، صفت قیومیت را سرمنشأ همه صفات اضافی می‌داند. وی پس از تقسیم‌بندی تفصیلی اوصاف الهی، به مسئله اتصاف ذات الهی به صفات می‌پردازد. در مورد صفات کمالی همچون علم و قدرت به عینیت ذات و صفات اشاره می‌کند. از آنجا که همه صفات حقیقی، یک حقیقت واحدند، زائد بر ذات نیستند؛ اگرچه مفهوم آن‌ها متغیر باشد. اما در مورد صفات اضافی که زائد بر ذات هستند، مسئله تکثر در ذات به واسطه اتصاف ذات به آن‌ها پیش می‌آید که با بساطت ذات الهی منافات دارد. ملاصدرا قیومیت را کلید حل این مسئله می‌داند. به رأی وی، جمیع صفات اضافی به یک معنای واحد و اضافه واحد متأخر از ذات که قیومیت است، بازمی‌گردند. لذا این زیادت بر ذات، به بساطت پروردگار خلی وارد نمی‌سازد (همو، ۱۹۸۱: ۱۲۰/۶). به عبارت دیگر، صفات فعلی از آن جهت که اموری حادث و متأخر از ذات واجب هستند، بر ذات او حقیقتاً صدق نمی‌کنند؛ چرا که این امر مستلزم وقوع تغییر در ذات واجب و ترکیب او از حیثیات متغیر و متکثر است، در حالی که ذات الهی منزله از چنین اموری است. اما این صفات از آن جهت که منبع و منشأ کل کمالات و خیرات‌اند، اصل و ریشه‌ای در ذات واجب دارند و حقیقتاً بر ذات واجب تعالی صدق می‌کنند. علامه طباطبایی از این اصل چنین تعبیر می‌نماید: «بحیث یقوم به کل کمال ممکن فی موطنه الخاص» (۱۴۲۴: ۳۵۰) که در واقع اشاره به همان صفت قیومیت است که اصل و جامع تمامی اسمای اضافی خداوند است و صفت قیوم جمیع آن‌ها را در بر می‌گیرد (همو، ۱۴۱۷: ۳۰۷/۲). همچنین در پاورقی الاسفار جایی که صدرالمتألهین تمامی صفات اضافی را به قیومیت ارجاع می‌دهد، نیز به این تعبیر اشاره می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۲۰/۶، تعلیقه).

ملاصدرا در موارد متعدد به این نکته اشاره کرده است. در *مفاتیح الغیب* اضافه قیومیۀ خداوند را مصحح کاربرد همه صفات اضافی مانند «رازقیت و مبدئیت» می‌شناسد (همو، ۱۳۶۳: ۳۲۵). در *المظاهر الالهیه* از لفظ صفات فعل استفاده کرده، می‌فرماید:

قیومیته مبالغه فی القیام لإدامة الموجودات علی وجه التمام عدّة ومدّة وشدة، فهو مشتمل علی جمیع الأسماء الفعلیة (همو، ۱۳۷۸: ۴۲).

در *المبدأ و المعاد* قیومیت را سرچشمۀ نسبت‌ها و اضافات می‌داند (همو، ۱۳۵۴: ۳۲). بنابراین قیوم به عنوان واسطۀ اتصاف ذات الهی به صفات فعلی، موجب می‌شود که به بساطت ذات حق تعالی خللی وارد نشود.

استدلال صدر المتألهین در اثبات بساطت الهی بر مبنای قیومیت

تا کنون مشخص شد که قیومیت به عنوان سرمنشأ صفات فعلی و واسطۀ اتصاف ذات واحد به صفات اضافی متأخر از ذات معرفی می‌شود. لذا به وحدانیت و بساطت واجب خللی وارد نمی‌شود؛ چرا که همه آن‌ها به یک اضافه واحد که اضافه قیومیۀ است، بازمی‌گردند. در رابطه این صفت با بسیط‌الحقیقه بودن واجب تعالی، ابعاد دیگری هم وجود دارد. ملاصدرا در چند جا ضمن بحث از بسیط‌الحقیقه، به نقش پررنگ قیومیت می‌پردازد. همان‌گونه که در مقدمه ذکر شد، وی در کتاب *تفسیر القرآن الکریم* ضمن اشاره به معارف ربوبی منتج از قیومیت، اولین موردی که به آن می‌پردازد این است که پروردگار بسیط‌الحقیقه است و در تبیین این موضوع چنین استدلال می‌کند:

اگر واجب‌الوجود بسیط‌الحقیقه نباشد، باید مرکب باشد و ترکیب سه حالت دارد:

۱. مرکب از اجزای خارجی باشد که در این صورت در وجود خارجی، نیازمند به اجزاست؛ منتها چون افتقار و نیاز با قیومیت پروردگار منافات دارد، این قسم باطل است.

۲. مرکب از اجزای عقلی (جنس و فصل) باشد که در این صورت دارای ماهیتی غیر از وجود است و نیاز و افتقار آن دوچندان می‌شود؛ چرا که در وجود و قیام به جاعلی احتیاج دارد که آن را موجود قائم گرداند، در حالی که پروردگار قیوم است.

۳. مرکب از اجزای مقداری باشد که در این صورت جسم و جسمانیات است و هر دو در مورد واجب تعالی محال است؛ چرا که حاجت و نیاز جزء لاینفک جسم و جسمانیات است. نیاز امور جسمانی از جهت احتیاج آن‌ها به حلول در جسم است و جسم نیز مرکب و نیازمند به اجزای خود است و موجود محتاج و نیازمند، نمی‌تواند قیوم باشد (همو، ۱۳۶۶: ۸۸/۴).

استدلال فوق، سه بخش دارد که در واقع به یک قیاس استثنایی برمی‌گردد که حدوسط در آن نیاز و افتقار است و رفع تالی در گرو اتصاف به قیومیت پروردگار است:

- اگر ذات الهی مرکب باشد، باید نیازمند باشد.

- در حالی که نیازمند نیست؛ چرا که متصف به قیومیت است (و قیومیت با نیاز و افتقار منافات دارد).

- بنابراین ترکیب در ذات الهی راه ندارد.

تنافی افتقار و نیازمندی با قیومیت

پایه استدلال فوق بر قیومیت الهی استوار شده است؛ چرا که رفع تالی یعنی عدم نیاز ذات، با استناد به صفت قیوم اثبات می‌شود. توضیح آنکه قیوم به عنوان موجود قائم به ذاتی که قوام و استمرار و حفظ و تدبیر جمیع شئونات ممکنات، وابسته به اوست، بیش از همه مفاهیم ربوبی بر معنای وجوب وجود قابل تطبیق است.

ملاصدرا در بسیاری از نوشته‌های خود، تعبیر قیوم را با واجب‌الوجود همراه می‌کند (همو، ۱۹۸۱: ۳۲/۵، ۶۵ و ۱۷۹). همان گونه که ذکر شد در آثار فلاسفه پیشین نیز چنین است. البته برخی چون خواجه در تجرید قیوم را از لوازم وجوب وجود می‌داند (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷: ۱۹۵). منتها در شرح *الاشارات* در تأیید سخن ابن سینا قیوم را در رتبه وجوب بالذات می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۴۵/۳). همچنین با توجه به تعابیر صدرالمتألهین به نظر می‌رسد به باور وی، قیوم مرتبه‌ای بالاتر از این دارد که همانند دیگر صفات، از لوازم وجوب الهی باشد. تعبیر صفت قیوم به عنوان سرمنشأ و جامع صفات فعلیه تنها بخشی از معنای این اسم را در بر دارد. صدرالمتألهین تصریح می‌کند

که از معنای قیوم، جمیع صفات کمالی و برائت از جمیع نقایص امکانی سرچشمه می‌گیرد:

ومعنی القیومیة المستفاد منه جمیع الصفات الکمالی والبراءة عن جمیع النقائص
الإمکانی فإنّ معنی القیوم هو الذی یقوم بنفسه ویجب بذاته ویقوم به غیره (صدرالدین
شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۹/۴).

چنین ظرفیت معنایی، در دو جزء معنایی این صفت نهفته است. تأمل در مفهوم قیوم ما را به این امر می‌رساند که جزء معنایی اول (قیام به ذات) در واقع همان وجوب ذاتی است و جزء^۱ دیگر مقوم بودن برای دیگران است. ملاصدرا در *الشواهد الربوبیه* در اثبات واجب برهانی می‌آورد که با تکیه بر تعلق به غیر ممکنات و استغنا و قیام به ذات پروردگار مطرح شده است. برهان وی به این شرح است:

موجود یا ذاتاً تعلق و نیاز به غیر دارد یا مستغنی و بی‌نیاز از غیر است. در صورت اول، تعلق این موجودات متعلق بالغیر، یا به واسطه وجود بعد از عدم آن‌ها یا از ناحیه امکان و یا ماهیت آن‌هاست. حالت اول نمی‌تواند علت تعلق به غیر باشد؛ چرا که عدم بما هو عدم، نفی محض است. موجودیت بعد از عدم هم از لوازم آن است و لوازم شیء نمی‌تواند مجعول باشد. پس متعلق به غیر، اصل وجود است. همچنین حالت دوم و سوم هم رد می‌شوند؛ چرا که امکان و ماهیت امور اعتباری هستند و نمی‌توانند متعلق جعل باشند. پس موجودات متعلق به غیر ذاتاً و در اصل وجودشان نیاز و تعلق به علت دارند. از طرفی این وجودات متعلق و مقوم به غیر، مستدعی وجودی هستند که مقوم آن‌ها باشد. اگر این وجود، قائم به ذات بی‌نیاز باشد که مطلوب حاصل است. لکن اگر آن هم متعلق و قائم به غیر باشد، نقل کلام به او می‌شود و در نتیجه بطلان دور و تسلسل، در نهایت به وجود قائم به ذات و غیر متعلق به غیر می‌رسد (همو، ۱۴۱۷: ۳۵/۱). بنابراین واجب‌الوجودی که صدرالمتألهین مطرح می‌کند، وجودش عین قیام به ذاتش است؛ یعنی چیزی جز قیوم بودن و غنا ندارد. همان طور که ممکن، چیزی جز

۱. تعبیر به جزء از باب تنگنای لفظ است.

تعلق به غیر نیست و قیومیت با تعلق و نیاز و افتقار به غیر منافات دارد. همان گونه که پیداست، برهان فوق بر مبنای قیومیت، به اثبات واجب الوجود می‌پردازد. لذا در حکمت متعالیه، نزدیک‌ترین تعبیر دینی به واجب الوجود را می‌توان در قیوم سراغ گرفت.

واکاوی قاعده بسیط‌الحقیقه بر مبنای قیومیت پروردگار

یکی از قواعد محوری و مؤثر در فلسفه صدرایی، قاعده بسیط‌الحقیقه است. صدرالمتألهین این قاعده را از غوامض علوم الهی دانسته و درک حقیقت آن را جز برای کسانی که از جانب حق تعالی به سرچشمه علم و حکمت راه می‌یابند، آسان ندانسته است:

هذا من غوامض الإلهية التي يستصعب إدراكه إلا على من آتاه الله من لدنه علمًا
وحكمة (همو، ۱۹۸۱: ۱۱۰/۶).

و آن را الهامات عرشی می‌داند که خداوند بر قلب او نازل کرده است:
ولنا بتأييد الله وملكوته الأعلى برهان آخر عرشي (همان: ۱۳۵/۱).

معنای دقیق این قاعده و حدود و ثغور آن در آثار ملاصدرا و شارحان وی و تحولاتی که در سیر این بحث در میان فلاسفه رخ داده و نتایج و کاربرد این قاعده، همواره در بین صاحب‌نظران مورد بحث و گفتگو بوده است که ذکر تفصیلی آن‌ها از وسع بحث حاضر خارج است.

در فلسفه صدرایی قاعده چنین بیان می‌شود:

«بسيط الحقیقة کلّ الأشياء وليس بشيء منها»؛ بسیط‌الحقیقه همه اشیاست و هیچ یک از آن‌ها نیست.

قاعده شامل دو بخش است: نخست اینکه «بسيط الحقیقة کلّ الأشياء»؛ بسیط‌الحقیقه تمام اشیاست، و دوم اینکه «ولیس بشيء منها»؛ هیچ یک از آن‌ها نیست. ملاصدرا در قسمت اول، برای اثبات کلّ الاشياء بودن بسیط‌الحقیقه، به ذکر برهان زیر می‌پردازد:

«لكن البرهان على أن كل بسيط الحقيقة كل الأشياء الوجودية إلا ما يتعلّق بالنقائص والأعدام، والواجب تعالى بسيط الحقيقة واحد من جميع جهات، فهو كل الوجود وكله وجود» (همان: ۱۱۰/۶)؛ واجب تعالى از همه جهات، بسيط الحقیقه و واحد است. هر بسيط الحقیقه ای کل اشیاى وجودی است، مگر آنچه مربوط به نقایص و أعدام است. پس واجب الوجود کل اشیاى وجودی است، همان طور که کل وجود است.

- این استدلال در قالب قیاس شکل اول است.
- صغری: واجب الوجود بسيط الحقیقه است.
- کبری: هر بسيط الحقیقه کل الاشياء است.

بیان صغری: اثبات بسيط الحقیقه بودن پروردگار (بر پایه قیومیت او)

بساطت دارای معانی مختلفی است. یکی از معانی مشهور این واژه، «گسترده» و «وسیع» است. کلمه بسط در لغت به معنای پراکندن و گسترده شدن است. در اصطلاح فیلسوفان، بسيط چیزی است که دارای اجزا نباشد؛ مانند وحدت و نقطه. لذا معنای اول لغوی، و معنای دوم اصطلاح فلسفی است (صلیبا، ۱۳۶۶: ۱۹۵). در هر حال، بسيط از نظر مفهوم عام خود مقابل مرکب است و در موارد مختلف، معانی مختلف دارد که به نظر می‌رسد موارد مذکور، بیان مصادیق و واقعیت آن مقابل ترکیب باشد (سجادی، ۱۳۳۸: ۴۷۲/۱). پس بسيط و مرکب، دو اصطلاح در فلسفه با معانی متقابل می‌باشند. بسيط جزء ندارد و در ذات آن ترکیبی نیست و مرکب دارای جزء و قابل انقسام به اجزاست. هر یک از این دو اصطلاح، معانی مختلفی دارند و این تعدد معانی، وابسته به اعتبار اقسام جزء یا معنایی است که از جزء در نظر می‌گیرند. به عبارت دیگر، مرکب از این جهت که از چه اجزایی ترکیب یافته و بسيط نیز از این جهت که منزه از کدام قسم از اجزاست، دارای معانی مختلف‌اند.

برای ترکیب ۶ وجه متصور است که عبارت‌اند از:

۱. ترکیب از اجزای خارجی، مانند ماده و صورت عینی (این قسم ترکیب، بارزترین

صورت ترکیب‌هاست)؛

۲. ترکیب از اجزای ذهنی، مانند ماده و صورت ذهنی؛

۳. ترکیب از اجزای حدی (جنس و فصل)؛

۴. ترکیب از اجزاء مقداری که از احکام فصل است؛

۵. ترکیب از وجود و ماهیت؛

۶. ترکیب از وجدان و فقدان.

برای اثبات بساطت واجب الوجود باید همه اقسام ترکیب را از ذات الهی نفی کنیم. ملاصدرا در فصل نهم از جلد ششم الاسفار، اقسام ترکیب را برمی شمرد^۱ و در نهایت نتیجه می گیرد که در واجب تعالی هیچ کدام از این ترکیبها راه ندارد. منتها چون عادت وی این است که در تحلیل معارف عمیق، ابتدا مسئله را به روال جمهور حکما طرح می کند و آنگاه در پایان نظر خاص خود را اعلام می نماید، در اینجا نیز ابتدا بساطت واجب را به سبک سایر حکما مطرح کرده، سپس نظر خود را در تحلیل بسیط الحقیقه بیان می کند. به این معنا که در این فصل، پنج ترکیبی را که قدما نیز بر نفی آن برهان آورده اند ذکر می کند. در فصلی که قاعده بسیط الحقیقه را ذکر می کند، رأی خاص خود را که ترکیب از وجدان و فقدان هست، ارائه می نماید (جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۲۲۱/۶).

از آنجا که بحث فعلی در ارتباط با قیومیت پروردگار است، به استدلالهای صدرالمتهلین از این حیث می پردازیم.

بطلان چند قسم اول در استدلال صدرالمتهلین که پیشتر به آن اشاره شد، با توجه به قیومیت پروردگار ذکر گردید که مطابق با آن، تنافی افتقار با قیومیت پروردگار، دلیل رد ترکیبهای مذکور در ذات الهی است. به نظر می رسد به جز قسم آخر، یعنی ترکیب وجدان و فقدان که جداگانه به آن می پردازد، بطلان اقسام دیگر در همان استدلال با یک حد وسط و رفع تالی ثابت شد. هرچند در ظاهر به سه قسم اشاره شده، اما در ضمن ترکیب از اجزای عقلی، آن را به ترکیب ماهیت و وجود ارجاع می دهد و می فرماید: «کُلُّ ما له جزء عقلی من جنس و فصل، فله مهیة کلیة غیر الوجود» و با نفی این ترکیب بر پایه قیومیت، در واقع همه اقسام قبل نیز باطل می گردد. توضیح آنکه با

۱. لیس مؤتلفه الذات من أجزاء وجودیة عینیة أو ذهنیة کالمادة والصورة الخارجیةین أو الذهنیةین ولا من أجزاء حدیة حملیة ولا من الأجزاء المقداریة (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۰۰/۶).

نفی ماهیت از واجب، چهار فرض ترکیب قبل از آن نیز منتفی است؛ زیرا آن ترکیب‌ها مبتنی بر ماهیت‌اند و جنس و فصل از لوازم آن‌اند و در غیر ماهیت (وجود) مطرح نیستند. بنابراین لازمه نفی ماهیت، نفی جنس و فصل، نفی ماده و صورت خارجی و ذهنی است؛ چه اینکه ماده و صورت، مبدأ جنس و فصل هستند و جنس و فصل در مرکبات خارجی، ماده و صورت خارجی لایشرط و در غیر آن‌ها ماده و صورت ذهنی لایشرط‌اند. پس با نفی ماهیت از بسیط‌الحقیقه، ترکیب‌های مفروض نیز نفی می‌شوند (مؤمنی و بهشتی، ۱۳۸۶: ش ۶۲/۱۰).

ترکیب از وجدان و فقدان: ترکیب از ایجاب و سلب یا وجدان و فقدان، از دقیق‌ترین نوع ترکیب‌هاست. حکیم سبزواری آن را «شَرُّ التَّرَاكِبِ» خوانده است؛ چرا که در ترکیب از اجزای مقداریه، جمیع اجزای امور، وجودی هستند، در ترکیب از جنس و فصل، ترکیب از یک وجود بالفعل (صورت) و یک وجود بالقوه (ماده) است و در ترکیب از وجود و ماهیت، ترکیب از یک وجود اصیل (وجود) و یک وجود تابع (ماهیت) است، منتها به هر حال، اجزا بهره‌ای از وجود دارند، اما در این قسم ششم، ترکیب از یک وجود و یک عدم تشکیل شد، پس بدترین گونه‌های ترکیب خواهد بود. به عبارت دیگر، در اقسام پنج‌گانه ترکیب، چون اجزا سهمی از وجود دارند، بالاخره به یک نوع وحدت برمی‌گردند، اما در ترکیب از وجود و عدم چنین نیست و هیچ وحدتی میان وجدان و فقدان یافت نمی‌شود. فقدان و عدم، بهره‌ای از وجود ندارد و سختی با وجود ندارد که بین آن‌ها وحدتی برقرار شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۱۱/۶، تعلیقه).

اکنون ببینیم استدلال ملاصدرا برای نفی این قسم چیست؟ و آیا قابل تطبیق بر استدلال اصلی بر پایه قیومیت هست یا خیر؟

وی در جلد اول *الاستفصار* ذیل مباحث وجوب واجب‌الوجود من جمیع الجهات و وحدت واجب‌الوجود، در برهان عرشی، چنان که حکیم سبزواری در پاورقی آورده، به قاعده بسیط‌الحقیقه اشاره می‌کند؛ منتها طرح مبسوط آن را به مباحث آتی موکول می‌نماید. آنچه در اینجا بیان می‌کند می‌تواند استدلالی بر نفی ترکیب ذات از وجدان و فقدان باشد. مضمون استدلال به این شکل است: اگر واجب‌الوجود فاقد شیء وجودی

باشد یا کمالی از کمالات در آن معدوم باشد، لازمه آن تحقق جهت امکانی یا امتناعی در ذات الهی است. در نتیجه مرکب از دو حیثیتِ وجود و جهت امکان شیء دیگر یا جهت امتناع خواهد بود. از طرفی واضح است که ترکیب، مستلزم حاجت و افتقار است و لازمه نیاز و حاجت، امکان است؛ در حالی که در مباحث قبل اثبات شد که واجب‌الوجود از جمیع جهات واجب است و امکان در آن راه ندارد^۱ (همان: ۱۳۵/۱).

با دقت در استدلال فوق و عبارات ملاصدرا، دو نکته را می‌توان برداشت کرد: نخست اینکه در اثبات بساطت و نفی ترکیب قسم آخر (وجدان و فقدان) نیز می‌توان بر استدلال‌های بر پایه قیومیت تطبیق و ارجاع داد و حد وسط را نیاز و افتقار قرار داد. در نتیجه هرچند ملاصدرا در این قسم به قیومیت اشاره‌ای نکرده، اما به دلیل اشتراک حد وسط، استدلال فوق را در اینجا هم می‌توان مطرح کرد. دوم اینکه عباراتی مانند «الترکیب یستلزم الاحتیاج» و «اللازم الترکیب الحاجة» (همان: ۱۳۰/۱؛ طباطبایی، ۱۴۲۴: ۶۹) نشان می‌دهد که فراتر از آن، برای همه اقسام ترکیب می‌توان این استدلال را ذکر کرد: اگر ذات الهی مرکب باشد، باید نیازمند باشد. در حالی که نیازمند نیست؛ چرا که متصف به قیومیت است (و قیومیت با نیازمندی و افتقار منافات دارد). بنابراین ترکیب در ذات الهی راه ندارد. تا اینجا صغرای قاعده «بسیط الحقیقة کلّ الأشياء» بر پایه قیومیت پروردگار ثابت شد.

بیان کبری: فهم کلّ الأشياء بودن بسیط‌الحقیقه در پرتو قیومیت

قبل از ورود به بحث، ابتدا فهم معنای اشیا در این عبارت ضروری است. در جای خود ثابت شده که شیئت مساوق وجود است؛ یعنی هر جا شیء صدق کند، وجود نیز در آنجا صادق است و برعکس. بنابراین آنچه غیر موجود است و از دایره وجود خارج، بر آن شیء اطلاق نمی‌شود. اما ماهیات و مفاهیم که بالتبع موجودند، شیئت به تبع وجود بر آنها صادق است. پس بسیط‌الحقیقه جنبه وجودی و کمالی اشیا را داراست و هر چه

۱. همچنین در اسرار‌آیات نیز به این برهان اشاره شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۵).

را که مصداق شیء باشد (خواه بالاصاله یا بالتبع) در بر می‌گیرد. البته از آنجا که صحبت از بساطت محض است و هر چه رنگ عدمی و فقدان دارد، از آن به دور است، بنابراین جنبه کمالی و وجود الهی اشیا مدنظر است. ملاصدرا برای شیء چهار وجود (الهی، عقلی، مثالی و طبیعی) قائل است که در این قاعده، وجود اول یعنی الهی مراد است؛ چرا که بدون هیچ محدودیتی با بساطت محض سازگار است، ولی وجودهای مادون، جنبه عدمی و نقصان و امکانی دارند و قابل حمل بر بسیط الحقیقه نیستند. عبارت «ولیس بشیء منها» در آخر قاعده نیز بیانگر همین معناست.

ملاصدرا بعد از کشف معنای بسیط و اقامه دلیل بر بساطت واجب و تنزه او از همه اقسام ترکیب محتمل، ضمن توضیحاتی چنین استدلال می‌کند:

إنَّ الهویةَ البسیطةَ الإلهیةَ لو لم یکن کلُّ الأشیاء لکانت ذاته متحصلة القوام من کون شیء ولا کون شیء آخر فیترکب ذاته ولو بحسب اعتبار العقل وتحلیله من حیثین مختلفین وقد فرض وثبت أنه بسیط الحقیقة، هذا خلف (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۱۰/۶).

استدلال وی برای اثبات کبرای قاعده، در قالب یک قیاس خلف در شکل استثنایی رفع تالی است.

اگر بسیط الحقیقه کل اشیا نباشد، لازم می‌آید که ذات او از دو حیثیت، یعنی حیثیت بودن یک شیء و نبود شیء دیگر، ترکیب یافته باشد و این خلاف فرض بساطت است. پس از بطلان لازم به بطلان ملزوم پی می‌بریم. بنابراین واجب تعالی که بسیط الحقیقه است، کل اشیاست.

توضیح آنکه اگر وجودی بسیط محض بوده و هیچ گونه ترکیبی در او نباشد، اما همه کمالات وجودی را دارا نبوده و فقط بعضی کمالات را واجد و بعضی دیگر را فاقد باشد، ذات او در واقع حصول پیدا کرده است از وجود بعضی از اشیا و لاوجود اشیا دیگر. به عبارت دیگر، از هستی بعضی از اشیا و نیستی بعضی اشیا دیگر تشکیل شده است. این همان ترکیب است، البته ترکیب به اعتبار و تحلیل دقیق عقلی؛ چون هر گاه موجودی را به یک وصف سلبی و نقضی متصف کنیم که در واقع آن سلب به سلب کمال برگردد، در عمل می‌توانیم آن موجود را به دو حیثیت که یکی

وجودی و دیگری عدمی است، تحلیل نماییم و این خود نوعی ترکیب است، بلکه بدترین ترکیب است و در نتیجه برای آن بسیط محض، دو حیثیت مختلف قائل شده ایم؛ حیثیتی که واجد کمال و فعلیتی است و حیثیت دیگر که فاقد کمالی دیگر است؛ چون حیثیت وجدان و فقدان با یکدیگر متفاوت است و این با بساطت محضه نمی سازد، در حالی که فرض شده بود او بسیط محض است. بنابراین هر بسیط الحقیقه ای باید واجد همه کمالات هستی باشد و هیچ نقص و شائبه نقص و کاستی به او راه نیابد. ایشان جهت روشن شدن بحث چنین می فرماید: اگر ما موجود بسیطی داشته باشیم که بعضی انحاء کمال وجودی را داشته باشد و فاقد برخی از کمالات باشد، مثلاً مصداق «الف» باشد و مصداق «ب» نباشد، حیثیت «الف» بودن او با حیثیت «ب» نبودن او متفاوت است؛ زیرا «الف» بودن امر وجودی است و «ب» نبودن امر سلبی است و امر سلبی و ثبوتی یکی نیستند و اگر قائل شویم که حیثیت «الف» بودن و «ب» نبودن یکی است، لازم می آید که اثبات، عین سلب باشد و این لازم باطل است، چون امر واحد نمی تواند هم موجود باشد و هم معدوم، زیرا اجتماع نقیضین باطل است و چون این باطل است، ملزوم آن نیز محال است، پس دو چیز و دو حیثیت خواهد بود، و چیزی که دارای دو حیثیت است و آن دو حیثیت با یکدیگر متغایرنند، مرکب است و حال آنکه ما فرض کردیم که بسیط است (همان: ۱۱۱/۶).

پس ملاصدرا ابتدا چنین نتیجه می گیرد: «کلّ ما یسلب عنه أمر وجودیّ، فهو لیس بسیط الحقیقة مطلقاً». سپس با عکس نقیض به نتیجه مطلوب می رسد: «کلّ ما هو بسیط الحقیقة فغیر مسلوب عنه أمر وجودیّ» (همو، ۱۳۶۱: ۲۲۱).

پس از اثبات اینکه: «بسیط الحقیقة کلّ الاشياء»، سخن در نحوه این اشمال مطرح می شود. صدرالمآلهین از سویی بسیط الحقیقه را کلّ الاشياء می داند و از سوی دیگر می گوید: «ولیس بشیء منها».

در ابتدا به نظر می رسد که مضمون قاعده، اجتماع نقیضین را در بر دارد؛ زیرا بیان می کند که بسیط الحقیقه، هم همه اشیا هست و هم نیست. لکن این تناقض احتمالی، در واقع وجود ندارد؛ چرا که مقصود از این قاعده این است که بسیط الحقیقه از جهتی با همه اشیا یکی است و از جهتی دیگر غیر از همه آنهاست. فهم دقیق و مبسوط این

مسئله در پرتو درک قیومیت و معیت قیومیۀ پروردگار امکان‌پذیر است.

ملاصدرا برای توضیح مسئله به آیاتی از قرآن استشهاد می‌کند. وی در منابع مختلف پس از ذکر قاعده و اثبات آن، به مجموعه‌ای از آیات در راستای هدف مورد نظر خود اشاره می‌کند و تعبیر «من الشواهد البینة علی هذه الدعوی» را برای آن آیات به کار می‌برد (همو، ۱۴۱۷: ۴۸/۱).

در ادامه به چند نمونه از این شواهد اشاره می‌شود:

شاهد اول: «وَمَارَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ» (انفال/۱۷). به اعتقاد ملاصدرا آیه شریفه، اشاره به قاعده مزبور دارد (همان: ۴۷/۱-۴۸؛ همو، ۱۹۸۱: ۳۷/۶-۳۷۷؛ همو، ۱۳۶۶: ۴۴۳/۱). قرآن خطاب به پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌فرماید: «هنگامی که سنگریزه به طرف دشمن افکندی، تو سنگریزه نی‌فکندی، بلکه خدا افکند». در تفسیر المیزان آمده که این آیه به ماجرای جنگ بدر اشاره دارد و لذا در آغاز آیه می‌فرماید: «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ» (انفال/۱۷): «شما مسلمانان، کافران را نکشتید، بلکه خدا آن‌ها را کشت» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۹/۹). طبق آیه، رومی هم خدا هست و هم نیست؛ هم پیامبر خدا هست و هم نیست. قاعده می‌گوید: بسیط‌الحقیقه هم همه اشیا هست و هم هیچ یک از آن‌ها نیست؛ چرا که بر اساس آن، وجود بسیط خداوند در عین بساطت و وحدت، وجود همه اشیا را در بر دارد و به دلیل عدم تناهی چنین وجودی، کثرات امکانی موجودات در طول یا عرض خدای سبحان به شمار نمی‌آیند؛ بلکه صرفاً جلوه‌های وجود حق تعالی هستند. از این رو، افعال ممکنات نیز منتسب به خدای سبحان‌اند. در آیه مزبور، از همان حیثی که پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رومی می‌کند، رومی به خداوند نیز نسبت داده شده است و چنین انتسابی جز با پذیرش حضور وجودی حق تعالی در همه مواطن و تأثیر مستقیم و بی‌واسطه او در فعل رومی امکان‌پذیر نیست که از آن به احاطه قیومیه تعبیر می‌شود.

شاهد دوم: آیه دیگری که ملاصدرا در ذیل بحث از قاعده به آن اشاره می‌کند، آیه موسوم به نجواست: «مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَىٰ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ» (مجادله/۷). با وجود این، در آیه دیگر می‌فرماید: «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ» (مائدة/۷۳). مطابق آیات فوق، فرق است بین «رابع ثلاثة» و «ثالث

ثلاثة). اولی توحید و دومی شرک محض است؛ چرا که اولی خدا را فوق همه و محیط بر همه قرار داده و دومی خدا را در عرض دیگران آورده و قائل به تثلیث شده است. خدای سبحان به دلیل سریان وجودی در همهٔ موطن هستی و احاطه و معیت قیومیه‌اش با همه چیز، همراه با هر سه چیز هست؛ به این معنا که متن وجودی آن‌ها را پر می‌کند و عین آن‌هاست، و به این صورت است که چهارمی سه چیز، یا ششمی پنج چیز دانسته می‌شود. با این حال، خداوند به دلیل تمایز احاطی‌اش، جدا و متمایز از هر شیئی است و نمی‌توان او را هیچ یک از اشیا یا مجموع آن‌ها به شمار آورد. لذا حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «مع کل شیء لا بمقارنۃ و غیر کل شیء لا بمزایلة». اگر بگوییم سومی از سه عنصر است، داخل در اشیاست و اگر بگوییم نیست، خارج از اشیاست. در حالی که این داخل بودن و خارج بودن، ورای محسوسات است. پروردگار با بساطت وجودی و احاطهٔ قیومیه، همهٔ موطن و مراتب امکانی را پر کرده است، بی‌آنکه با مخلوقات ممزوج شود یا نقایص امکانی را به خود بگیرد.

شاهد سوم: ملاصدرا سومین شاهد مدعای خود را آیهٔ «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ» قرار می‌دهد. پس از آن اظهار می‌دارد که این معیت، از جنس ممازجه و مداخله و حلول و اتحاد و حتی معیت در مرتبه و درجهٔ وجود و زمان و وضع نیست که ذات الهی برتر از این انواع معیت است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۷: ۴۸/۱)، بلکه فراتر از آن‌ها معیت موسوم به قیومیت است؛ معیتی که یک طرف، استقلال و قیام به ذات دارد و طرف دیگر عین فقر و وابستگی است و همهٔ هستی و قوامش به قیوم مطلق است، در عین حال که مقوم وجود کل اشیاست، مستغنی از آن‌هاست (همو، ۱۳۶۰: ۳۵). لذا ممازجه و مداخله و حلول و اتحاد در آن راه ندارد.

بنابراین صدرالمتألهین در اثبات ادعای خود بر قاعدهٔ بسیط‌الحقیقه، به آیات و روایاتی استناد می‌کند که جمیع آن‌ها احاطه و معیت قیومیهٔ حق تعالی را در بر دارند. در بیان فلسفی، اشیا و موجودات دارای دو حیثیت نفس‌الامری مختلف هستند که از یک حیث بسیط‌الحقیقه با آن‌ها متحد است و از حیث دیگر با آن‌ها مغایرت دارد. اما حیث اول، وجود و کمالات وجودی اشیاست و حیث دوم، حدود و نقایص اشیاست (سبزواری، ۱۳۶۱: ۱۰۳). ملاصدرا در *الشواهد الربوبیه* در ادامهٔ بحث از قاعدهٔ بسیط‌الحقیقه،

از سویی اشاره به موجود قائم به ذاتی می کند که بسیط محض است و در عین حال هیچ شیئی از اشیا از آن سلب نمی شود و از طرفی می گوید آنچه از ذات خداوند سلب می شود، چیزی جز قصور و نقص اشیا نیست؛ چرا که او تمام اشیاست و تمام احق به آن شیء است و برای آن شیء از خودش مؤکدتر است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۷: ۴۸/۱).

لذا پروردگار بسیط الحقیقه از سویی قائم به ذات است و جمیع کمالات را در بر دارد و از سویی مقوم غیر است، به گونه ای که جمیع شئونشان وابسته به اوست. لذا فاقد هر گونه ذات مستقلی می باشند و عین ربط و تعلق به اویند. از این رو، معیت او با موجودات معیت قیومیه نامیده شده و این معیت که همراه با احاطه ذات قیوم بر موجودات است، می تواند مبین شمول بسیط الحقیقه بر کل اشیا باشد. به همین روی ملاصدرا این معیت را شدیدتر از معیت عارض با معروض و معروض با عارض می داند و می گوید از آن لازم نمی آید که واجب به ممکن مختلط گردد و تغییر و تحیزی در ذاتش به هم رسد و به صفات محدثات آلوده و ملوث گردد. در نهایت اذعان می کند که درک عمیق کیفیت این احاطه و معیت قیومیه بسی دشوار است که کنه آن بر ما معلوم نیست (همو، ۱۳۵۴: ۳۲). لذا جهت ایضاح مطلب، به آیات و روایات فوق استشهاد می کند که در لسان عصمت با تعبیری رساتر و لطیف تر بیان شده است.

بنابراین «بسیط الحقیقه کلّ الأشیاء» است و در عین حال «لیس بشیء منها»، یعنی جهات وجودیه همه اشیا قائم به اوست و او تبارک و تعالی، واجد هر کمال و جمال و قیوم مطلق همه وجودات است: «اللّٰهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ» و در عین حال هیچ یک از اشیا محدودده نیست و آن در حقیقت همان قیومیت مطلقه واجب تعالی بر همه موجودات است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۳۲/۱).

نتیجه گیری

ملاصدرا جمیع معارف ربوبی و مسائل معتبر در علم توحید را مبتنی بر قیومیت حق تعالی می داند. چنین دیدگاهی بیانگر اهمیت و عظمت این اسم در نظام فلسفی صدرایی است. در صدر معارف مزبور، بساطت حق تعالی قرار دارد که در حکمت متعالیه تبیین خاصی دارد و در قالب قاعده بسیط الحقیقه به عنوان قاعده ای که کشف آن و تنظیم و

تنقیح و اقامه برهان بر آن از ابتکارات بزرگ ملاصدراست، بیان شده است. قیوم در یک نگاه اولیه، واسطه اتصاف فعلی به ذات بسیط الهی قرار می‌گیرد و مانع تکثر در ذات می‌شود. منتها در نگاه صدرایی، در مراتب بالاتر جمیع صفات کمالی و برائت از جمیع نقایص از آن سرچشمه می‌گیرد. لذا با دو جزء معنایی خود (قائم به ذات و مقوم غیر) زیربنای ادله ملاصدرا بر قاعده بسیط‌الحقیقه قرار می‌گیرد. برهانی که ملاصدرا برای اثبات قاعده بسیط‌الحقیقه آورده، دارای دو مقدمه است که تبیین هر دوی آن‌ها با تکیه بر صفت قیومیت میسر است. در صغرای قیاس، بحث بساطت واجب‌الوجود مطرح می‌شود که وی در کتاب تفسیر قرآن بر پایه قیومیت به اثبات آن پرداخته است و در کبری به کل‌الاشیاء بودن بسیط‌الحقیقه پرداخته شده است که فهم کیفیت آن براساس احاطه و معیت قیومیه امکان‌پذیر است.

کتاب شناسی

۱. ابن اثیر جزری، مجدالدین ابوالسعادات مبارک بن ابی‌الکرم محمد بن محمد بن عبدالکریم بن عبدالواحد شیبانی موصلی، *النهاية فی غریب الحدیث و الاثر*، تحقیق طاهر احمد الزاوی، محمود محمد الطناحی، ریاض، دار ابن الجوزی، ۱۴۲۱ ق.
۲. ابن‌سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبیہات*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۳. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، *لسان‌العرب*، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۴. ازهری، ابومنصور محمد بن احمد، *تہذیب‌اللغة*، قاهره، المؤسسة المصریہ، ۱۳۸۴ ق.
۵. جوادی آملی، عبدالله، *تسنیم تفسیر قرآن کریم*، قم، حکمت صدرا، ۱۳۸۸ ش.
۶. هـمو، شرح حکمت متعالیة اسفار اربعہ، تهران، الزهراء، ۱۳۶۸ ش.
۷. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربیہ*، بی‌جا، شیخ موسی، ۱۲۷۰ ق.
۸. حسینی واسطی زبیدی، سیدمحمد مرتضی بن محمد، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دار الهدایہ، ۱۳۸۵ ق.
۹. حمود، خضر موسی محمد، *اسماء الله الحسنی؛ المعنی و الدلالہ*، بیروت، عالم‌الکتب، ۲۰۰۵ م.
۱۰. دوانی، جلال‌الدین محمد بن اسعد، *شواکل الحور فی شرح ہیاکل النور*، تحقیق محمدنبی بن احمد تویسرکانی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۱۱ ق.
۱۱. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، دمشق - بیروت، دار العلم - الدار الشامیہ، ۱۴۱۲ ق.
۱۲. سجادی، سیدجعفر، *فرہنگ لغات و اصطلاحات فلسفی*، به اهتمام حسام‌الدین قہاری، تهران، مصطفوی، ۱۳۳۸ ش.
۱۳. سہروردی، شہاب‌الدین یحیی بن حبش، *حکمة الاشراق*، تصحیح ہانری کرین، چاپ دوم، تهران، مؤسسہ مطالعات و تحقیقات فرہنگی، ۱۳۷۳ ش.
۱۴. هـمو، *مجموعہ مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح ہانری کرین و سیدحسین نصر، چاپ دوم، تهران، مؤسسہ مطالعات و تحقیقات فرہنگی، ۱۳۷۵ ش.
۱۵. هـمو، *ہیاکل النور*، تصحیح محمد کریمی زنجانی اصل، تهران، نقطہ، ۱۳۷۹ ش.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراہیم، *اسرار الآیات و انوار البینات*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفہ اسلامی، ۱۳۶۰ ش.
۱۷. هـمو، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعہ*، چاپ سوم، حاشیہ علامہ طباطبائی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۸. هـمو، *الشواہد الربوبیة فی المناہج السلوکیہ*، بیروت، مؤسسہ التاریخ العربی، ۱۴۱۷ ق.
۱۹. هـمو، *المرشیہ*، تصحیح غلامحسین آہنی، تهران، مولی، ۱۳۶۱ ش.
۲۰. هـمو، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفہ ایران، ۱۳۵۴ ش.
۲۱. هـمو، *المظاہر الالہیة فی اسرار العلوم الکمالیہ*، تصحیح و تحقیق و مقدمہ سیدمحمد خامنہ‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸ ش.
۲۲. هـمو، *تفسیر القرآن کریم*، چاپ دوم، قم، بیدار، ۱۳۶۶ ش.
۲۳. هـمو، *مجموعہ الرسائل التسعہ*، قم، مکتبہ المصطفوی، ۱۳۰۲ ق.

۲۴. همو، *مفاتیح الغیب*، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۳ ش.
۲۵. صلیبا، جمیل، *فرهنگ فلسفی*، ترجمه منوچهر صانعی درّه‌بیدی، تهران، حکمت، ۱۳۶۶ ش.
۲۶. طباطبایی، سید محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۲۷. همو، *مجموعه رسائل*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۲۸. همو، *نهایة الحکمه*، تحقیق علی زارعی سبزواری، چاپ هجدهم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۴ ق.
۲۹. مرعشلی، یوسف عبدالرحمن، *ولله الاسماء الحسنی*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۲۷ ق.
۳۰. مقرئ فیومی، احمد بن محمد بن علی، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*، تحقیق یوسف الشیخ محمد، بیروت، المطبعة العصریه، ۱۴۱۸ ق.
۳۱. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۳۲. مؤمنی، مصطفی و احمد بهشتی، «قاعده بسیط الحقیقه و اثبات واجب»، *اندیشه نوین دینی*، سال سوم، شماره ۱۰، پاییز ۱۳۸۶ ش.
۳۳. میرداماد، میرمحمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی، *مصنفات میرداماد*، مشتمل برده عنوان از کتابها و رسالهها و اجزاهها و نامهها، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱ ش.
۳۴. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *تجرید الاعتقاد*، تهران، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۷ ق.



موجز المقالات

فهم وإثبات بساطة الحقّ تعالى في ضوء القيومية الإلهية من منظور ملاً صدرا

- عظيمة بور أفغان (طالبة دكتوراه في فرع الحكمة المتعالية بجامعة فردوسی بمشهد)
- عليّ رضا كهنسال (أستاذ مشارك بجامعة فردوسی بمشهد)
- سيّد مرتضى حسينيّ شاهروديّ (أستاذ بجامعة فردوسی بمشهد)

إنّ اهتمام صدر المتألّهين من بين جميع الأسماء الإلهية، باسم «القيوم»، أمر لا يمكن نكرانه. وقد بلغ اهتمامه بهذا الاسم مبلغاً يرى معه أنّ المعارف الربوبية والمسائل المعتمدة في علم التوحيد جميعها منبثقة عن القيوم الذي وصفته طائفة من الروايات مع اسم «الحَيّ» بالاسم الأعظم لله تعالى. تركّزت عدسة البحث هذه على إيضاح البساطة الحقيقية لله على أساس قيوميّته تعالى. إنّ ملاً صدرا عبر تحديد منزلة صفة القيوم باعتبارها مبدأ الصفات الإضافية، عدّ هذه الصفة مراراً وتكراراً، واسطة اتّصاف الذات بالصفات الفعلية المتأخّرة عن الذات، الأمر الذي لا يسفر عن حدوث خلل في بساطة الذات الإلهية. وفي ضوء الأسس الصدراتية، يمكن فهم وإثبات مقدّمات قاعدة بسيط

الحقيقة أيضًا على أساس القيومية؛ بحيث يتحقق في ضوء هذا الاسم إثبات بساطة الذات الإلهية وفهم كيفية الكلية.

المفردات الأساسية: الصفات الفعلية، القيوم، البساطة، الحكمة المتعالية.

الأسفار الأربعة من منظور رفيعى قزوينى وجوادى آملى

□ عبدالحسين خسرو بناه (أستاذ فى معهد الثقافة والفكر الإسلامى للبحوث بقم)
 □ رضا حصارى (طالب ماجستير فى فرع الفلسفة والكلام الإسلامى بالجامعة الرضوية)

إنّ دراسة رؤية جوادى آملى ورفيعى قزوينى بشأن الأسفار الأربعة تبين أنّ بينهما وجوه اشتراك وافتراق. يرى جوادى آملى أنّ السفر الأول سينتهى إلى حصول مقام الولاية، والسفر الثالث قرين بحصول مقام الخلافة؛ بينما رفيعى قزوينى سيحصل مقام الولاية فى نهاية السفر الثالث. ومن وجهة نظره السفر الأول يؤدّى إلى بداية مقام القلب، والسفر الثانى هو مبدأ ظهور الروح فى مصطلح العرفاء؛ فى حين أنّ شهود الهوية الغيبية والوصول إلى مقام المحو والطمس، لا يتناسب ومرتبة الروح؛ بل الوصول إلى هذا الأمر يتوافق مع مقام الخفى والأخفى. وبعض العرفاء مثل القيصرى والكاشانى يفرّقون بين مراتب الولاية فى أوائلها وأواخرها، لكن لا نرى هناك افتراقاً فى وجهة نظر رفيعى قزوينى. فعلى حسب رأيه إنّ السفر الأول يتمّ فى إطار الأمور العامة والجواهر والأعراض للسفر الثالث للحكماء؛ لكن جوادى آملى يعتقد أنّ حدود السفر الأول تمتدّ إلى إثبات ذات الله تعالى. وإضافة إلى شمول السفر الثالث على الجواهر والأعراض حسب رأى رفيعى قزوينى، سيتمّ فى هذا السفر تناول كيفية فاعلية الله تعالى وكيفية صدور الواحد عن الكثير. سعت هذه المقالة إلى دراسة آراء هذين الحكيمين المتألهين بالمنهج التحليلى - المقارن.

المفردات الأساسية: الولاية، الخلافة، الروح، الأمور العامة، فاعلية الله تعالى.

تقييم نقد العلامة السمنانى لتقرير آقا على المدرس فى أصالة الوجود

- محمّد خسروى فارسانى (طالب دكتوراه فى فرع الحكمة المتعالية بجامعة إصفهان)
 □ مهدي إمام جمعة (أستاذ مشارك بجامعة إصفهان)

□ على أرشد رياحى (أستاذ بجامعة إصفهان)

لم يتناول ملاً صدرًا باعتباره من أثار قضية أصالة الوجود أو الماهية، بشكل مستقلّ تحديد موضع النزاع على أصالة الوجود أو الماهية، لكنّ آقا على المدرّس الذى ينتمى إلى مدرسة صدرًا، أفرد الموضوع يبحث مستقلّ فى هذا المجال، إدراكاً منه لهذه النقيصة فى الحكمة المتعالية. وفى المقابل أثار العلامة السمنانى، بنظرة متباينة وتفصيلية، إشكالات من جهات مختلفة على شرح آقا على المدرّس، أدلى بدلوه فى الموضوع. هذه المقالة سلّط الضوء على تقرير المدرّس، ذكر نقد السمنانى على هذا القول بالتفصيل وتمّ تقييمه. وهذا موضوع جديد لم يطرقه أحد من قبل، وتناولته المقالة بمنهج تحليلي - نقديّ. وأثبتت المقالة أنّ تحرير المدرّس وإن لم يكن مقبولاً، إلا أنّ نقد السمنانى بتقرير المدرّس يمكن القبول به فى موضوعين، وفى المواضيع الأخرى غير مقبول ويعانى إشكالات كبرى.

المفردات الأساسية: العلامة السمنانى، آقا على المدرّس، أصالة الوجود، أصالة الماهية، مبدأ المشتقّ، مبدأ الأثر وأثر المبدأ.

تفسير أصالة الوجود واعتبارية الماهية والتوظيف المعرفي للماهية،

من منظور ملاً صدرًا

□ حسين غفارى (أستاذ مشارك بجامعة طهران)

□ سيّد محمد مظفرى (طالب دكتوراه فى فرع الفلسفة والكلام الإسلامى بالجامعة الرضوية)

□ عزيز الله فياض صابري (أستاذ مساعد بجامعة فردوسى بمشهد)

على الرغم من أنّ أصالة الوجود من أهمّ القضايا الفلسفية التى كانت فى محطّ الاهتمام الفكرى والفلسفى لصدر المتألّهين، ويقوم كثير من القضايا الفلسفية على أساسها، لكن مع الأسف كما أدى عدم التمييز الدقيق بين قضايا الأنطولوجيا والقضايا المعرفية فى مصادر الفلسفة الإسلامية والحكمة الصدراتية، إلى الإبهام والتعقيد فى كثير من القضايا الفلسفية، وألقى بظلاله على وضوح مقاصد حكماننا، كذلك ترك بصماته على هذه القضية وتناجها. وانصبّ جهد الباحثين فى هذه المقالة على إعادة النظر فى هذه القضية بعد استعراض خلفيات البحث مع التمييز بين الجانب المعرفى والأنطولوجى،

وبالاعتماد على أسس ملاً صدرا وتعابيره من خلال المنهج الوصفي التحليلي، لنسلط الضوء على تفسيره الصحيح لأصالة الوجود واعتبارية الماهية من كلا المنظورين المعرفي والأنطولوجي، ونوضح الوظيفة المعرفية للماهية.

المفردات الأساسية: الأصالة، الاعتبارية، ذهنية الماهية، العينية، محكي الوجود والماهية، الموجودية بالذات، الموجودية بالعرض.

أضواء على نظرية الخواجة نصير الدين الطوسي في عقيدة البداء

□ رسول محمد جعفري (أستاذ مساعد بجامعة شاهد)

□ وحيد داوري جهارده (ماجستير في فرع الفلسفة والكلام الإسلامي)

يُعدّ الخواجة نصير الدين الطوسي من أبرز متكلمي الشيعة، وطالما كانت أعماله وآراؤه محطّ اهتمام المفكرين. وله في عدد من مصنّفاته مواضيع ومواقف في باب عقيدة البداء أعقبت مواقف متباينة إزاءه؛ فمن العلماء من مثله في القول، ومنهم من وجّه إليه النقد، وآخرون سعوا إلى تبرير رأيه في البداء. تفيد البحوث والدراسات أنّ النقد الوجّه إلى الخواجة مقبول، ويُستشَفّ من مواضيعه إنكاره للبداء، مع ذلك لم يتفرد الخواجة بهذا الرأي إذ السابقون واللاحقون له من المتكلمين رفضوا البداء أيضًا، ولم يأت الخواجة بجديد؛ ويبدو أنّ ما طرحه الخواجة ومتكلمون آخرون مثل الشيخ الطوسي والسيد المرتضى في قضية البداء، ليس موقفًا شيعيًا، بل إنّ من ترسّبات فكرية للقاضي عبد الجبار المعتزلي في مواقف تلميذه السيد المرتضى، ومن السيد المرتضى تسرب هذا الرأي إلى سائر متكلمي الشيعة.

المفردات الأساسية: البداء، الخواجة نصير الدين، النقد، الشيعة، المعتزلة.

عالم البرزخ في أنطولوجيا ابن سينا؛ قراءة تحليلية

□ رضا محمد نجاد (طالب دكتوراه في فرع الفلسفة والكلام الإسلامي بجامعة آزاد الإسلامية)

□ جعفر شانظري (أستاذ مشارك بجامعة إصفهان)

على أساس الآيات والروايات، يتوسّط عالم البرزخ الحياة الدنيوية والحياة الأخروية، وعلى حسب النصوص الفلسفية إنّ عالم بين عالم المجردات والعالم المادّي المحض،

ويقتضى توُسُّطه ألا يكون على الإطلاق حائزًا للمادَّة والمقدار وغريِّبا عن عالم المجرِّدات، ولا أن يكون على الإطلاق مفتقرًا إلى المادَّة والمقدار وغريِّبا عن عالم المادَّة، بل إنَّه بحيازته للمقدار والصورة من دون المادَّة، يحظى بنصيب من كلا العالمين: عالم المجرِّدات وعالم المادَّة. يرى ابن سينا أنَّه لا يمكن إثبات عالم البرزخ والمعاد الجسمانيّ، إذ يعتمد على قيام الصورة الجسميَّة بالمادَّة، ويعتبر تحقُّق الصورة والشكل والمقدار من دون المادَّة ضربًا من المستحيل، ومن هذا المنطلق، لا يحتلَّ عالم البرزخ في منظور ابن سينا، مكانة في مراتب الوجود، ويؤكد على عالم الأفلاك والعقول أيضًا في تبين منزلة النفوس بعد الموت. هذه المقالة تتناول آراء ابن سينا حول عالم البرزخ، والحياة والعوالم من بعد الحياة المادِّيَّة.

المفردات الأساسيَّة: البرزخ، النفوس، العقول، ابن سينا.

المعاد الجسمانيّ من منظور القاضي سعيد وآقا عليّ المدرّس

- سيّد محمد حسين نقیّی (طالب دكتوراه في فرع الفلسفة والكلام الإسلاميّ بجامعة العلامة الطباطبائيّ)
- عبد الله نصریّ (أستاذ بجامعة العلامة الطباطبائيّ)

إنَّ المعاد الجسمانيّ العنصریّ من منظور اثنين من روّاد الحكمة الإسلاميَّة -ابن سينا وملاً صدرا- يواجه محاذير ومحظورات. يُعدّ قاضي سعيد القميّ تلميذًا بالواسطة لصدر المتألّهين وآقا عليّ المدرّس الزنوزیّ شارح مدرسة صدرا، ومع ذلك يختلف مفهوم كلٍّ منهما من رأى ملاً صدرا في المعاد الجسمانيّ، حيث يقول كلا الحكيمين بحشر الأبدان العنصریَّة، ويرى كلاهما أنَّ الآخرة تتحقّق في نشأة مختلفة عن نشأة الدنيا، كما أنَّه لا يزول بالموت تعلق النفس بالبدن؛ بل إنَّ توجّه النفس إلى البدن مستمرّ حتّى بعد بلى البدن وتفرّق أجزائه، وأجزاء البدن بعد الموت تواصل حركتها وسيرها التكاملیّ، وتعلّق النفس في القيامة بالبدن المتكوّن من مكونات البدن الدنيويّ، وستكشف المقالة بعد تسليط الأضواء على هذين الموقفين عن أن آقا عليّ المدرّس حاز قصب السبق في مضمار العلم والاستدلال.

المفردات الأساسيَّة: المعاد الجسمانيّ، تعلق النفس الإيجابيّ بالبدن، قاضي سعيد القميّ، آقا عليّ المدرّس.