

آموزه‌های فلسفه اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره ۲۴، بهار - تابستان ۱۳۹۸
نوع مقاله: علمی - پژوهشی

تبیین شاخصه‌های علم

از نگاه قاضی سعید قمی*

- زهرا توکلی^۱
- مجید صادقی حسن آبادی^۲
- جعفر شانظری^۳

چکیده

اندیشه‌های قاضی سعید قمی بر مبنای نگاه فلسفی - عرفانی خاص وی به مسائل بنا شده است و همین موضوع باعث شده نظریات متفاوتی نسبت به فلاسفه پیش از خود ارائه دهد. تبیین متفاوت قاضی سعید از مسئله علم که می‌توان گفت تا حدود زیادی در مقابل با اندیشه‌های ملاصدرا در باب علم است، اهمیت پرداختن به این موضوع را دوچندان می‌سازد. پژوهش حاضر که با بررسی مستقیم آثار و نظریات قاضی سعید صورت گرفته، تلاشی است برای معرفی شاخصه‌های اندیشه وی در مسئله علم که می‌تواند وجوه تمایز تفکرات قاضی سعید نسبت به سایر فلاسفه به حساب آید و

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۵/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۱۶.

۱. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان (daneshgah56@gmail.com).

۲. دانشیار دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول) (majd@ltr.ui.ac.ir).

۳. دانشیار دانشگاه اصفهان (j.shanazari@ltr.ui.ac.ir).

باب‌های تازه‌ای را در وجودشناسی و معرفت‌شناسی علم به روی ما بگشاید. به اجمال می‌توان گفت که عمده نظریات قاضی سعید در زمینه علم مبتنی بر تفسیری است که از آیت خدا دانستن نفس در جامعیت و کلیت ارائه می‌دهد. او علم نفس را نه حصولی می‌داند، نه حضوری و استفاده از تعبیر حضوری در مورد علم نفس را مجاز می‌شمرد و معتقد است که علم نفس، بصر عقل بر طبایع کلیه است، بدین ترتیب حاضر بودن اشیاء برای انسان به معنای ظاهر بودن آن‌ها برای نفس عاقله است.

واژگان کلیدی: علم، نفس، عقل، قاضی سعید قمی.

مقدمه

بررسی نظریات قاضی سعید قمی درباره علم به آن دلیل دارای اهمیت است که وی از یک طرف متأثر از ملارجبعلی تبریزی و از طرف دیگر متأثر از استاد خود، فیض کاشانی است و نقطه قوت فلسفه وی، تطبیق شریعت با فلسفه به حساب می‌آید. قاضی سعید در مباحثی چون حرکت جوهری، تفسیر اسماء و صفات خداوند، تعریف جسم، زمان و تفسیر علم با ملاصدرا اختلاف نظر دارد (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۳۳۷/۳-۳۶۰).

وی معتقد است نظرات گوناگونی که در مورد علم بیان شده، توان ادای حق مطلب را ندارد. جمهور بر آن‌اند که علم نفس به موجودات، به واسطه حصول صور موجودات در نفس است که این نظر با چند دلیل باطل می‌شود (همان: ۱۰۷/۳-۱۰۸). همچنین معتقد است علم از مسائل پیچیده‌ای است که جز کسانی که مشمول عنایت ازلی می‌شوند، کسی توان شناخت آن را ندارد. شناخت نحوه دستیابی نفس به علم، نیازمند شناخت دقایق و حقایقی در معرفت نفس است که این شناخت تنها به وسیله تأییدات الهیه محقق می‌شود. از نظر او این تأییدات از دو راه به دست می‌آید: ۱. شخص مؤید از جانب خدا باشد؛ ۲. شخص محضر عارفی را درک کرده باشد (قاضی سعید قمی، ۱۳۶۲: ۱۰۷).

از مهم‌ترین اختلاف‌نظرهای قاضی سعید قمی با سایر فلاسفه می‌توان به تقسیم علم به حضوری و حصولی اشاره کرد. از نظر او علم نفس نه به گونه حصول و نه به گونه حضور است و استفاده از تعبیر حضوری در مورد علم نفس از باب مجاز است.

در فلسفه ملاصدرا علم حضوری نسبت به علم حصولی در مرتبه بالاتری قرار داشته و در حقیقت، علم از نظر او تنها علم حضوری است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۱۳۵/۱)؛ زیرا معتقد است در تقسیم علم به حضوری و حصولی، علم از حیث حکایتگر بودنش مورد توجه قرار می‌گیرد، اما به لحاظ هستی‌شناختی باید گفت که هر علمی علم حضوری است. از نظر صدرا علم نفس به قوا و آثار و ابزارش یکی از مصادیق علم حضوری است (همو، ۱۳۸۶: ۱۲۷/۱).

از نظر قاضی سعید علم نفس، علم حضوری به معنای مشهور نیست؛ زیرا حضور به معنای مشهور میان جسم و جسمانیات است و اگر به صورت مجاز می‌گویند اشیاء نزد نفس حاضرند، مراد این است که از نظر نفس عاقله هیچ یک از اشیاء غایب نیستند؛ بدین سبب که علم عبارت است از وقوع بصر عقل بر طبایع اشیای خارجی. بنابراین حضور اشیاء نزد نفس به معنای ظهور آن‌ها خواهد بود که شبیه به حضور معلول نزد علت است (همان: ۱۰۹/۱-۱۱۰).

با توجه به این اختلاف نظر، مسئله آن است که منظور قاضی سعید از ظهور اشیاء نزد نفس چیست؟ و علم حضوری با تفسیری که ایشان از علم ارائه می‌دهد چه تفاوتی دارد؟ این نوشتار در صدد تبیین نظریه قاضی سعید قمی در زمینه علم است و تلاش می‌کند با بررسی معرفی قاضی سعید از نفس انسان و قوای ادراکی آن و تبیین انواع ادراک از نگاه او، پاسخ سؤالات مطرح شده را بیابد.

۱. نفس انسان و قوای ادراکی آن

قاضی سعید منکر حرکت جوهری است و از نظر او طبایع جوهری دارای وجود آنی و تحقق دفعی هستند (قاضی سعید قمی، ۱۳۸۱: ۱۳۸). لذا بر خلاف ملاصدرا که معتقد به جسمانیة‌الحدوث بودن نفس است، آن را روحانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء می‌داند (همان: ۱۵۲). از نظر او، نفس جوهری ملکوتی از عالم قدس بوده و از ماده، زمان، مشابهت با اجسام میرا و جوهری روحانی است که همراه با ماده جسمانی ایجاد می‌شود (همان: ۲۶۹).

از آنجا که نفس در اثر هبوط به دنیا و سفر به عالم طبیعت به قوا و ابزاری نیازمند

می‌شود که مندمج در ذات نفس هستند (همان: ۲۶۳)، در هر عالمی همراه با ماده‌ای است که در برخی از آن‌ها ظهور یافته و در برخی دیگر ظهور ندارد. در مواردی که نفس کاملاً ظاهر می‌شود، مدرک خود نفس، و در مواردی که نفس به طور کامل ظاهر نمی‌شود، مدرک آلات نفس است. هنگامی که نفس ظهور تام پیدا می‌کند، همه اشیاء نزد او حاضرند و زمانی که نفس در بدن دنیایی وارد می‌شود، ظهورش تاریک و ناقص است و نفس به علت ورود در عالم ماده باید از آلات یا قوا برای دیدن و شنیدن و مانند آن استفاده کند اما نفسی که به درجه تجرد می‌رسد برای ادراک نیازمند آلات نمی‌باشد. به عبارت دیگر، نفسی که هنوز وابستگی به ماده و دنیا دارد، اشیاء محسوس را با آلات و اشیاء معقول را با ذات درک می‌کند، اما نفسی که برای خودش ظاهر و مجرد شده و تاریکی ماده او را پوشانده، محسوسات و معقولات را بالذات درک می‌کند و نیازمند آلات نیست (همو، ۱۳۹۵: ۲/۲۷۴).

توجه به این نکته لازم است که از نظر او اضافه نفس به بدن، اضافه ذاتی نیست، بلکه اضافه نفسیت نسبت به وجود نفس، امری عرضی است که موجب تفاوت عرضی نفس با عقل می‌شود. همین امر چنان که در مباحث بعدی بدان اشاره خواهد شد، یکی از عواملی است که موجب دیدگاه خاص او در باب علم نفس می‌شود.

قاضی سعید همانند ملاصدرا، قوای نفس را مراتب نفس می‌داند. بدین ترتیب نفس انسان بر اساس مراتب و درجات گوناگون و قوای متعددش، از ادراکاتی با شدت و ضعف متفاوت برخوردار می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۳/۳۹۳؛ قاضی سعید قمی، ۱۳۹۵: ۲/۲۷۵). این موضوع بدان جهت از شاخصه‌های اندیشه ملاصدرا و به تبع آن قاضی سعید به شمار می‌رود که از نظر فلاسفه، ادراک کار نفس است. حتی حکمای مشاء هم که معتقدند نفس از طریق آلات درک می‌کند، تصریح می‌کنند که باصره نمی‌بیند، بلکه نفس از طریق باصره می‌بیند (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۶۳-۲۶۵). به عبارت دیگر از نگاه مشاییان، آلات وسیله‌اند، در حالی که از نگاه ملاصدرا و قاضی سعید آلات مرتبه نفس‌اند؛ بدین معنا که درک محسوسات به وسیله آلات باعث می‌شود که نفس ظهورات مختلف یافته و دارای مرتبه شود.

قاضی سعید همانند ملاصدرا قوای ادراکی ظاهری نفس را بر پنج قسم می‌داند:

شنوایی، بینایی، لامسه، چشایی و بویایی. در مورد قوای ادراکی باطنی هم می‌نویسد همان گونه که اخبار و روایات بر آن دلالت دارند، قوای ادراکی باطنی نفس عبارت‌اند از: حس مشترک، خیال، متخیله، وهم و حافظه که هر کدام از این قوا دارای حامل است. حامل این قوا جسم حار لطیفی است که از لطایف اخلاط اربعه، یعنی صفراء، سوداء، بلغم و دم حاصل می‌شود؛ همان گونه که اعضا از کثافت این اخلاط حاصل می‌شوند. این جسم لطیف روح بخاری نامیده می‌شود و حامل جمیع قوای ادراکی و تحریکی است که از قلب منبعث شده و به تمام بدن می‌رسد (قاضی سعید قمی، ۱۳۹۵: ۲۶۹/۳-۲۷۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۵۲/۳).

قاضی سعید معتقد است انسان از آن جهت که دارای نفس ناطقه است، دارای قوه عاقله بوده که توسط آن تصورات و تصدیقات برای انسان حاصل می‌شود و به آن عقل نظری گویند. قوه دیگر، قوه عقل عملی نام دارد که محرک انسان به انجام افعال جزئی از قبیل فکر و الهام و حدس است؛ البته بر حسب اعتقاداتی که اختصاص به این افعال دارد (قاضی سعید قمی، ۱۳۹۵: ۲۷۱/۳).

در توضیح سخن او باید گفت عقل عملی مربوط به حیطه افعال و اعمال و تشخیص بایدها و نبایدهاست و عقل نظری در حوزه ادراک هست‌ها و نیست‌ها و تمیز حق و باطل از یکدیگر مطرح می‌شود. به عبارت دیگر، عقل نظری با علوم کلی در ارتباط است ولی عقل عملی با اندیشه‌های جزئی سروکار دارد؛ چون علم جزئی در مورد یک فعل خاص و در یک زمان و مکان و شرایط خاص است که زمینه‌ساز عمل یک فاعل خواهد شد.

۲. انواع ادراک

قاضی سعید قمی همانند ملاصدرا مراتب علم نفس را حسی، خیالی و عقلی می‌داند. از نظر او مرتبه حسی، مادون مراتب علم نفس است اما از این جهت که مفتاح جمیع علوم است، کمال شرافت را داراست؛ زیرا اگر علم به محسوسات برای نفس نبود، هیچ چیزی معلوم و معقول نفس نمی‌شد. به همین دلیل خداوند حکیم به نفس انسان قدرت و توانایی عطا کرده تا به برکت قوا محسوسات را ادراک کرده، طبایع و کلیات امور را از آنها استخراج نموده تا در حالت غیبت از آنان تخیل و تعقل کند

(همو، ۱۳۶۲: ۱۱۲-۱۱۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۳/۳۹۳).

قاضی سعید معتقد است که نفس انسان پس از دریافت محسوس، توان متعالی کردن آن را دارد؛ به نحوی که امر محسوس را تخیل کرده و در مرحله بعد از آن معقول می‌سازد. نفس به علت بهره بردن از ادراکات سه گانه حسی، خیالی و عقلی می‌تواند به مرتبه حواس نزول یافته و همچنین تا مرتبه عقول و مافوق آن صعود نماید (قاضی سعید قمی، ۱۳۶۲: ۲۶۲).

از نظر او، انسان از زمان طفولیت خود دارای وجود طبیعی بوده که دارای اعضا و حواس است، سپس با کسب علم و اخلاق، جوهره او متدرج شده،^۱ صفا می‌یابد تا اینکه به وجود نفسانی دست پیدا می‌کند و انسان نفسی می‌شود که دارای قوا و ادوات نفسانی است و با این مرتبه از وجود، برای حشر و بعث در قیامت شایستگی پیدا می‌کند. پس از این مرتبه به وجود دیگری نائل می‌شود که انسان عقلی بوده و برای آن اعضا و قوای عقلی است (همو، ۱۳۸۱: ۳۱۰-۳۱۱).

قاضی سعید با انکار حرکت در جوهر باید نفس را صورت تمام بدن بداند که حادث شده است و کسب علم نباید اثری در تدرج نفس داشته باشد؛ در صورتی که این سخنان او با اعتقاد وی سازگاری ندارد. به نظر می‌رسد قاضی به تمام آثار و لوازمی که از ناحیه حرکت در جوهر بر نفس انسانی مترتب می‌شود ملتزم شده است.

۲-۱. ادراک محسوسات و مسئله وجود ذهنی

حکمای پیش از ملاصدرا علم را همان وجود ذهنی دانسته و معتقدند که ذهن و عین تطابق ماهوی دارند و علم همان وجود ذهنی ماهیت معلوم خارجی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۱/۱۶۷). اما نگرش متفاوت ملاصدرا به این مسئله، موجب تمایز اساسی

۱. به نظر می‌رسد این سخنان قاضی با انکار حرکت جوهری متناقض است. اما اعلام نظر در این زمینه نیاز به غور و تتبع در آثار وی دارد. نکته قابل توجه آنجاست که وی در کتاب *الاربعینیات لکشف انوار القدسیات* جهان را ذاتاً سیال می‌داند (قمی، ۱۳۸۱: ۱۵۲) و در همان جا صریحاً حرکت جوهری نفس را انکار می‌کند. قاضی سعید حرکت را حبی می‌داند که در آن موضوع حرکت همان وجود حقیقی است که به صورت لطیفه ربانی، آفتاب نهان در درون سراسر اجزای جهان است. در این حرکت، مبنای حرکت جذب و جاذبه موجود میان جزء و کل و فرع و اصل است و این حرکت در سراسر عالم است و تنها به عالم ماده اختصاص ندارد (همان: ۱۳۳-۱۳۴).

دیدگاه او با اختلافات رایج قبل از او در مسئله علم گشت و همین دیدگاه سبب موفقیت او در حل مشکلات وجود ذهنی شد (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱۷۶).

از نظر ملاصدرا همان گونه که در موجودات خارجی اعم از محسوسات و معقولات، اصالت متعلق به وجود است و وجود ماهیت، یک وجود تبعی و ظلّی به حساب می آید، ماهیات معلومه‌ای که مورد شهود نفس واقع می گردند نیز به تبع وجودشان معلوم نفس هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۲۰/۳). به گونه‌ای که آنچه حقیقتاً برای نفس موجود بوده و معلوم بالذات آن قرار می گیرد، وجود علم است و ماهیت معلوم به عرض آن وجود، مشهود نفس واقع می گردد.

در حکمت متعالیه علم وجودی است عینی و مجرد و دارای ماهیت یا مفهومی خاص که دارای کمالات اولی و ثانوی بوده و در مرتبه‌ای قوی از مراتب هستی واقع شده است؛ در حالی که ماهیت معلوم به تبع هستی علم از جهت ارائه و حکایتی که وجود علم نسبت به وجود خارجی دارد، به وجود ظلّی و ذهنی موجود می گردد. هر اثری که برای علم به طور اصلی و حقیقی وجود دارد، برای وجود ذهنی به صورت تبعی موجود می گردد؛ زیرا ماهیتی که به نحو وجود ذهنی موجود می شود، به تبع علم و در ظل هستی آن یافت می شود. وجود ذهنی فاقد تمام کمالات موجودی است که حکایتگر آن است، لکن تمام کمالات علم را به تبع وجود علم دریافت می کند (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱۶۳).

صدرالمتألهین در نگرش هستی‌شناسانه خویش به مسئله علم و ادراک، نفس انسان را به خالق اشیاء تشبیه می کند و قیام علوم جزئی به نفس را نه قیام حال به محل، نه قیام عرض به معروض، بلکه با توجه به مصدریت نفس برای ادراکات، قیام آن را قیام فعل به فاعل می داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۷۰/۱) و ظهور و خفاء و شدت و ضعف این صور را مقول به تشکیک و متأثر از مرتبه وجودی نفس می داند (همو، ۱۳۸۳: ۳۹۶/۳).

در مقابل، قاضی سعید معتقد است که علم انسان از طریق توجه نفس به ذات خود به دست می آید. به عبارت دیگر، نفس در فرایند ادراک به دارایی‌های خود عالم می شود. نکته قابل تأمل اینکه نفس در تعقل، دارایی‌ها را ملاحظه، و در احساس، آثار دارایی‌ها را ادراک می کند. به عبارت دیگر، نفس انسان دارای نقش‌های عقلی است

که با تنزل به نقش حسی تبدیل می‌شود (قاضی سعید قمی، ۱۳۹۵: ۲۶۶/۱).

بنابراین باید گفت تفاوت ظریفی بین نظر او با ملاصدرا وجود دارد؛ بدین نحو که اگرچه هر دو معتقدند نفس برای عالم شدن نیازی به عالم خارج ندارد، اما ملاصدرا نفس را خالق صور معرفی می‌کند، در حالی که قاضی نفس را کاشف صور می‌خواند؛ بدین نحو که از نظر او نفس دارای نقش‌های عقلی است و چنان که گذشت، این نظر از آنجا نشئت می‌گیرد که او تفاوت ذاتی بین نفس و عقل قائل نیست بلکه اضافه نفسیت نسبت به وجود نفس از نظر او امری عرضی است نه ذاتی که این امر موجب تفاوت عرضی نفس با عقل می‌شود. به عبارت دیگر، می‌توان گفت که نفس و عقل از نظر او دو نوع اولیه از جنس جوهر نیستند، بلکه دو صنف از یک نوع جوهرند. در حالی که از نظر ملاصدرا اولاً اضافه نفسیت، ذاتی وجود نفس است و به موجب آن نفس از مقام مجرد ساقط می‌شود و از این رو از اصناف عقول به شمار نمی‌آید. ثانیاً از آنجا که نفس واقعی ذومراتب و دارای مراتب مادی و مجرد است، نه در زمره عقل جای می‌گیرد و نه در زمره ماده و صورت و جسم، بلکه نوعی اولیه از جوهر است که مغایر بقیه موارد است و به عبارت دیگر، هر مرتبه نفس ذاتاً حکمی مغایر با سایر مراتب دارد؛ نفس به سبب مراتب مادی‌اش، ذاتاً مادی و به سبب مراتب مجردش، ذاتاً مجرد است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۴۱۱) و این تفسیر ملاصدرا از نفس بر اساس پذیرش حرکت جوهری است که قاضی منکر آن است.

همین عامل باعث نگرش خاص قاضی سعید در زمینه علم نفس می‌شود. وی در ابتدا نظریه وجود ذهنی را باطل و پس از آن استفاده از تعبیر علم حضوری را در مورد نفس مجاز می‌شمرد.

او برای ابطال نظریه وجود ذهنی به سه دلیل اشاره می‌کند (قاضی سعید قمی، ۱۳۶۲: ۱۰۹). عمده اشکالات او در بحث وجود ذهنی، مبتنی بر پذیرش اصالت ماهیت است. او وجود را تابع ماهیت دانسته و به تبع استاد خویش ملارجبعلی، وجود را صفت ماهیت و مجعول به تبع ماهیت می‌داند. در نتیجه پذیرش این مطلب که وجود ذهنی فاقد آثار است از نظر او پذیرش سخنی شنیع است و اینکه ماهیتی که در ذهن حاصل می‌شود با ماهیت خارجی متحد بالذات بوده و در عین حال لازم‌های مختلفی داشته باشند،

پذیرفتنی نیست.

قاضی سعید معتقد است که علم عقل به موجودات، نه به واسطه حصول صورت آنهاست، نه به واسطه حضور آنها، بلکه علم و حقیقت موجودات با توجه عقل به ذات خود حاصل می‌شود و مدرک بالذات عقل است؛ چه مدرک محسوس باشد و چه معقول. در ادراک محسوسات، عقل توسط آلات به ماهیات با وجود شرایط احساس دست می‌یابد. به عبارت دیگر، عقل حقایق اشیا و کلیات را به ذات خود ادراک می‌کند و محسوسات را به وسیله آلت ادراک می‌کند، بلکه عقل در حالت احساس نیز حقایق اشیا را ادراک می‌کند اما با خصوصیات ماده (همو، ۱۳۹۵: ۱/۲۶۶-۲۶۷).

حال این سؤال به ذهن می‌رسد که منظور قاضی سعید از اینکه نفس به دارایی‌های خود علم می‌یابد، چیست؟ آیا علم نفس مانند علم علت به معلولش است؟

در پاسخ باید گفت قاضی سعید تأکید می‌کند که علم نفس به اشیا خارجی مانند علم علت به معلول نیست، بلکه بسیار شبیه به آن است و به صورت مجازی می‌توان آن را شبیه علم علت به معلول دانست. وقتی علتی به معلول خویش عالم می‌شود، در واقع به آنچه در باطن داشته توجه می‌کند. به عبارت دیگر، آنچه را خودش مجمل آن بود، تفصیل داده، ملاحظه می‌کند. علت، وجود اجمالی معلول است، یعنی مشتمل است بر معلول؛ زیرا معلول تفصیل همان علت است. قاضی سعید در شرح توحید صدوق، علم نفس انسان را بدین نحو ندانسته، بلکه معتقد است که انسان مشتمل بر حالات و صفات و عوارض نفسانی خویش است. ولی در اینجا اشتغال از نوع احاطه علت بر معلولش نیست؛ زیرا انسان علت حالات و عوارضش نیست، مگر در عوارض لازمه (همان: ۱۳۷/۲).

بنابراین از نظر او عالم باید مشتمل بر معلومش باشد؛ چه در آنجایی که عالم، علت معلوم است و چه در آنجایی که عالم، علت معلوم نیست. از نظر قاضی سعید قمی تمام موجودات به وجود واحد اجمالی عقلی در نفس ما نهاده شده‌اند و نفس ما می‌تواند با توجه به ذات خود به علم دست یابد. در واقع نفس خالق معلومات نیست و رابطه علّی و معلولی بین نفس و مدرکات آن وجود ندارد؛ بلکه از آنجا که نفس مشتمل بر معلوماتش است با توجه به ذات خود می‌تواند آنها را دریابد.

قاضی سعید مانند ملاصدرا معتقد است که انسان دارای سه درجه است: انسان عقلی، انسان مثالی و انسان طبیعی. انسان عقلی می‌تواند هر معقولی را که در حیطه نفسش می‌باشد، درک کند. انسان مثالی نفسانی توان درک اشباح نوری مثالی و امور خیالی بنفسه در مرتبه مثال را داراست و انسان طبیعی محسوسات را درک می‌کند (همان: ۷۷/۲).

به اندازه‌ای که بر جوهریت نفس انسانی افزوده می‌شود، از جسمیت رها شده، قوت و احاطه و جمعیت آن برای امور مختلف اشتداد می‌یابد. ذات نفس پس از ارتقاء تدریجی، هیئت وجود را به طور کلی دریافت کرده، عالم معقول موازی با عالم محسوس می‌شود. نفس به علت برخورداری از ادراکات سه‌گانه می‌تواند تا مرتبه حواس نزول یافته و تا مرتبه عقول و مافوق عقول نیز صعود نماید. در هنگام تنزل به مرتبه حس، حکم قوای طبیعی را دارد و در حین بازگشت به ذات خود در عین وحدت، همه چیز را داراست (همو، ۱۳۸۱: ۳۰۸).

او معتقد است که نفس انسان منیر و منور آفریده شده است؛ بدین معنا که نفس پس از روشن کردن معلومات، قادر به درک آن‌هاست. نفس به شیئی که در عالم خارج است، توجه می‌کند و نوری از نفس به ظاهر اشیاء می‌تابد. البته مراد از تابیدن، تابش حسی نبوده و این نور قابل شهود نیست (همو، ۱۳۹۵: ۲۷۸/۲).

طبق دیدگاه او اگر نفس بخواهد عالم شود، باید به درون خودش توجه کند و اگر بخواهد بصیر شود، باید به خارج از خودش توجه کند. به عبارت دیگر، نفس باید شیء خارجی را ببیند و به آنچه در خارج است، توجه کند تا بصیر شود (همان: ۲۷۸-۲۷۹/۲).

نفس ذخیاری در خودش دارد. به عبارت دیگر تمام نمونه عالم در نفس وجود دارد و نفس با رجوع به خود و مشاهده نمونه‌ای از خارج که در نفس است، به آن شیء عالم می‌شود. از نظر او در نفس ما مبصرات و مسموعات هم وجود دارند، اما نه مبصرات عالم اجسام، بلکه مبصراتی که از عالم اعلی هستند؛ یعنی صور مبصره که حکایت از مبصرات خارجی می‌کنند.

قاضی سعید در بیان کیفیت ابصار با شیخ اشراق هم عقیده است و نظریه خروج نور از نفس را مطابق با روایات می‌خواند و نفس را منیر و منور می‌شناسد؛ با این تفاوت که از نظر او نفس دارای نقش‌های عقلی است و مبصرات عالم اعلی در نفس موجود

هستند و ارتباط نفس با عالم خارج زمینه‌ساز ادراک حسی برای نفس می‌شود.

این سخنان قاضی سعید ریشه در سخنان ابن عربی دارد. به اعتقاد ابن عربی، همه حقایقی که در عالم وجود دارد در انسان جمع است. دلیل ابن عربی بر این مطلب، آیه کریمه «سُرِّبَهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ» (فصلت/ ۵۳) است. در این آیه تصریح شده که آیات خداوند همچنان که در آفاق هست، در انفس نیز وجود دارد (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۲۳۱). قاضی سعید معتقد است که نفس اگر کاملاً ظهور یابد، می‌تواند اشیاء را بالذات درک کند و اگر ظهور پیدا نکند به وسیله آلات این کار را انجام می‌دهد. به عبارت دیگر، نفس انسان گرفتار ماده است و بدین علت از طریق همین ماده و آلات ماده درک می‌کند (قاضی سعید قمی، ۱۳۹۵: ۲۷۵/۲).

نفس ناطقه محل صور عقلیه است، نه صور محسوسه. محل صور محسوسه، باصره و نیروهای جسمانی است. بنابراین از نظر وی، محسوسات به نحوی از نفس خارج هستند، اما نه به طور کامل. به عبارت دیگر، اصل محسوسات و کلی محسوسات نزد نفس است که معقولات نام دارد و جزئی آن‌ها و اشخاص آن‌ها بیرون از نفس است و کار نفس تطبیق دادن این کل بر آن جزئی است. وقتی یکی از جزئیات در مقابل پنجره نفس قرار می‌گیرد، نفس این کلی را بر جزئی حاضر در پنجره قوه ابصار منطبق می‌کند. بنابراین باید گفت که محسوسات کاملاً از ذات نفس بیرون نیستند، بلکه اصل و ریشه و کلی آن‌ها در نفس است، ولی خودشان به شخصیت و به محسوس و مادی بودنشان خارج از نفس هستند.

از نظر او قوه مدرکه باید مدرک را احاطه کند وگرنه توان درک آن را ندارد. وی معتقد است که اگر شیء بخواهد متشخص شود، باید از ماسوای خودش ممتاز گردد و این امتیاز با حدود عقلی، خیالی یا حسی حاصل می‌شود. در حقیقت علم نوعی تمییز دادن است. امتیاز در صورتی حاصل می‌شود که شیء محدود به حدودی شود و با این حدود از بقیه جدا شود. رؤیت، یک نوع علم و همراه با امتیاز است. وقتی نفس شیء را می‌بیند، آن را از اشیاء مجاور جدا می‌کند و بقیه اشیاء را جزء حدود این شیء قرار نمی‌دهد، بلکه آن را محدود می‌سازد. به بیان دیگر خود رؤیت، حدّ این شیء را تشخیص می‌دهد (همان: ۲۸۱/۲).

قاضی سعید در تفسیر ظهور نفس در قوه ابصار می‌نویسد، نفس در محل ابصار ظاهر می‌شود تا ظهور مناسب با آن محسوس را بیابد و آن محسوس را به توسط آن ظهور مناسب دریابد؛ بدین معنا که وقتی محسوس، ابزاری و قابل دیدن باشد، نفس از پنجره گوش وارد نمی‌شود؛ چون آن محسوس ظهورش با ظهوری که از پنجره گوش حاصل شود، یکسان نیست. ظهور محسوس با ظهوری که نفس از پنجره بصر پیدا می‌کند، مناسبت دارد و روشن می‌شود، لذا نفس در پنجره‌ای ظاهر می‌شود که محسوس هم در جلوی آن پنجره ظاهر شده است (همان: ۲۷۶/۲).

او تأکید می‌کند که نفس به تمام ذات، مبصر است، ولی ظهورش اقتضا می‌کند که در این شبکات بیاید. اگر ظهور نفس چنین اقتضایی نداشت، نفس احتیاجی به این شبکه‌ها نداشت و تمام ادراکات را به تمام ذات عهده‌دار بود، نه اینکه ادراکی را با این بخش و ادراکی را با آن بخش داشته باشد، بلکه همه ادراکات را با تمام ذات انجام می‌داد؛ ولی اینکه باید به ظاهر تکه‌تکه شود و در پنجره‌ها و دام‌ها برود، به خاطر این است که باید با هر محسوسی مناسبت پیدا کند و این مناسبت‌ها اقتضا می‌کند در دام‌هایی برود که مناسب آن محسوسات و شکارهاست (همان: ۲۷۵/۲).

از نظر قاضی سعید نفس با مراجعه به باطن خود معلومات را استخراج کرده و به ذخایر خود عالم می‌شود. البته در توضیح این سخن باید گفت نفس در حدی می‌تواند به ذخایر دست یابد که آن ذخایر نزد وی روشن می‌شود. گاه ممکن است نفس به علت شواغل و موانع به همه آن‌ها دست نیابد و بعضی از ذخایر نزد وی حاضر شود، در این صورت به همان مقدار عالم می‌شود.

چنان که گذشت نظریه قاضی سعید در ادراک محسوسات، شبیه نظریه شیخ اشراق است؛ با این تفاوت که شیخ اشراق از علم نفس به ذخایر خویش سخن نمی‌گوید. شیخ اشراق ابصار یا دیدن اشیاء خارجی توسط انسان را ادراک حضوری شهودی اتصالی و بی‌واسطه صورت ذهنی می‌داند. بدین‌سان علم در تفکر اشراقی سه‌رودی غیر از وجود ذهنی است؛ زیرا به باور او علم در همه مراتب آن، یکسره شهودی و حضوری است که در آن، وجود عینی یا خارجی بعینه در نزد نفس انسان موجود و حاضر است. علم ابتدا به ذات انسان یا نفس و قوا، حالات و شئون آن تعلق

می‌گیرد که حضوری است، سپس به اشیاء و امور دیگر تعلق می‌گیرد که این علم گاه از طریق برقراری اضافه اشراقی از سوی نفس با این امور و گاه از طریق رفع حجاب است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۱۳/۲-۱۱۶).

سؤال اصلی اینجاست که منظور قاضی سعید از اینکه نفس به ذخایر خویش علم می‌یابد، چیست؟ ذخایر چه چیزهایی هستند و چگونه در نفس قرار دارند؟ پاسخ این سؤالات را در شرح کلام وی، ذیل حدیث خلق نفس انسان به صورت اسم الله می‌توان یافت. وی معتقد است که نفس انسان، آیت احدیت نفس خداوند است؛ با این تفاوت که احدیت نفس انسان به نحو دیگری است: «فهو علی صورة اسم الله الجامع لجملة الحقائق المفصلة فی العالم الكبير» انسان مظهر الله است (قاضی سعید قمی، ۱۳۹۵: ۲۳۶/۲). انسان بر صورت اسم الله است که اسم الله مجموعه حقایق را داراست و انسان هم مجموعه مظاهر است. حقایقی که در عالم کبیر^۱ به تفصیل وجود دارد، در انسان به نحو اجمال و بساطت وجود دارد.

قاضی سعید دو تفاوت بین نفس انسان و خداوند بیان می‌کند؛ تفاوت اول در نوع کثرات است و تفاوت دوم در نحوه وجود آن‌ها. کثراتی که در نفس انسان وجود دارد، مظاهر است در حالی که کثراتی که در خداوند است، حقایق است و وجود این حقایق مغل بساطت خداوند نیست. به همین نحو این کثرات مزاحم بساطت در نفس انسان نیستند. نفس انسانی بسیط است در حالی که همه این اوصاف را دارد. از این جهت، مثال خداوند است ولی از جهت اینکه اشتمال بر کثرات مظاهر دارد نه اشتمال بر حقایق، با خداوند متفاوت است. در حقیقت دارایی‌های نفس مظاهر هستند نه حقایق. تفاوت دیگر در نحوه دارایی‌هاست (همان). دارایی‌ها در خداوند مندمج هستند، ولی در نفس انسان جمع هستند. در مورد نفس انسان نمی‌توان تعبیر به اندماج کرد؛ یعنی بساطت در خداوند خیلی غلیظ است به طوری که کثرات در هم فرو رفته‌اند اما در نفس انسان کثرات پهلو به پهلو قرار گرفته و جمع هستند. بنابراین نحوه وحدت کثرات

۱. مراد از عالم کبیر، عالم خارج و مراد از عالم صغیر، عالم انسان است. در عالم کبیر همه اسماء ظاهره به نحو تفصیل ظهور دارند و انسان دارای اجمال این ظهورات است: «فهو بمنزلة المركز لظهور الحقائق» (قمی، ۱۳۹۵: ۲۳۶/۲).

در خداوند با نحوه وحدت کثرات در نفس متفاوت است (همان: ۲۳۷/۲-۲۳۸).
 نظر قاضی سعید با توضیحاتی که در مورد نحوه علم نفس به دارایی هایش داده شد، از برخی اشکالاتی که بر نظریه شیخ اشراق در زمینه علم به محسوسات وارد است، مبرا است. ملاصدرا در نقد نظریه شیخ اشراق می نویسد اساساً هر نوع ادراکی آنگاه تحقق می یابد که مدرک (ادراک شده) نزد مدرک (ادراک کننده) حضور داشته باشد. چنین حضوری به دو شیوه ممکن است: یکی اتحاد یا عینیت که در مورد علم امر مجرد به ذاتش صدق می کند و دیگری تعلق یا ارتباط علی و معلولی که در ابصار جریان دارد، اما سهروردی از آن غافل شده است. بنابراین آنچه واقعاً در فرایند ابصار دیده می شود، صورتی است که نفس به قوه بینایی افاضه می کند و این صورت معلول نفس است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸: ۱/۵۳۰).

در حالی که از نظر قاضی سعید، محسوسات کاملاً از ذات نفس بیرون نیستند. در واقع اشیا به صورت فردی و عینی خود در انسان وجود ندارند، بلکه حقایق آن ها در انسان موجودند. بنابراین انسان جامع همه اشیا است؛ یعنی جامع حقایق غیر مادی تمام اشیا و به این معنا انسان عالم اصغر است. لذا اشکال مذکور بر این نظر وارد نیست.
 این نکته که معقولات ذاتی نفس است یا خیر، مطلبی است که ملاصدرا به آن در جلد سوم / سفر پرداخته است. او با بیان این نظریه که آن را منتسب به افلاطون و همفکرانش دانسته، می نویسد می توان این مطلب را بر رمز دقیقی حمل نمود و آن اینکه نفس در اثر اتحاد با عقل فعال، عین معقولات می شود و منظور از قدم نفس در کلام آن ها این است که مبدع نفس، قدیم است و نفس پس از انقطاع از دنیا به آن باز می گردد (همو، ۱۳۸۳: ۳/۵۲۴-۵۲۵).

بنابراین ملاصدرا این نکته را که معقولات ذاتی نفس باشند، پذیرفته آن را تأویل

۱. زیرا از نظر ملاصدرا هر صورتی که محل آن خود نفس باشد، نه قوه ای بدنی از نفس، یا بالفعل مدرک نفس است و یا اصلاً در حیطه نفس موجود نیست و لازم است از طریق عقل فعال به نفس ارائه شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۳/۴۹۰-۴۹۱). از نظر او اگر نفس به مرحله ادراک عقلی خالص برسد، این گونه است. اما از آنجا که قاضی منکر حرکت جوهری است و نفس را روحانیة الحدوث و البقاء می داند، با بیان این مطلب که نفس دارای نقش های عقلی است، مانند افلاطون معقولات را ذاتی نفس می داند.

کرده و منظور از آن را در کلام افلاطون، اتحاد نفس با عقل فعال می‌داند.

ابن سینا به دو قول در این زمینه اشاره کرده و هر دو را باطل می‌شمارد:

۱. نفس قدیم است و علم نفس به معلومات، ذاتی یا عارض لازم غیر مفارق اوست؛ یعنی نفوس بشری قدیم و خود دارای همه معقولات و معلومات است، اما نفس به علت اشتغال به بدن و تدبیر آن از التفات به آنچه خود دارد، باز مانده است.

۲. نفوس قدیم هستند، اما علوم ذاتی نفس نیست. به همین دلیل و به سبب استغراق به تدبیر بدن، این علوم از نفس زائل شده و افکار، همان تذکرات برای آن علوم است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۲۲/۲).

فخر رازی نیز به این دو قول در *المباحث المشرقیه* اشاره کرده و هر دو را باطل شمرده است (رازی، ۱۴۱۱: ۴۹۶).

چنان که اشاره شد، ملاصدرا نیز دو فصل از جلد سوم *اسفار* را به بیان این ادله اختصاص داده و این اقوال را رد کرده و سخن افلاطون را به گونه دیگری تفسیر می‌نماید (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳-۴۸۷-۴۹۳).

دلیل عمده باطل شمردن این دو قول، این است که یا صور عقلیه در نفس بالفعل حاضرند یا نیستند و اگر بالفعل حاضرند، واجب است نفس بدان‌ها آگاه باشد و اگر بالفعل حاضر نیستند، نمی‌توان گفت ذاتی نفس هستند؛ زیرا ذاتی شیء از آن شیء منفک نمی‌شود (همان: ۴۹۰/۳).

طرفداران این دو قول، اشتغال نفس را به تدبیر بدن، عامل عدم التفات نفس به معقولات می‌دانند.^۱ علامه حسن زاده می‌نویسد:

«آنکه گفته است چون نفس به تدبیر بدن اشتغال یابد، آن علوم را فراموش می‌کند و به تذکار نیازمند است، وجهی وجیه دارد که تا انسان این سویی شد، از آن سوی

۱. افلاطون شاگردان خویش را به تهذیب نفس و ریاضت توصیه می‌کند و می‌نویسد عالم عقل، اصل همه موجودات است، لکن مشاهده آن به علت اشتغال انسان در حجاب‌های مادی ممکن نیست؛ اما تهذیب نفس و ریاضت، باعث زدودن این شواغل شده، چشم باطنی انسان را برای مشاهده عالم عقل بینا می‌سازد (همو، ۱۹۸۱: ۳/۵۰۴). به نظر ملاصدرا استفاضه از عالم انوار و تلقی معارف و شهود حقایق هستی، متوقف بر تطهیر نفس و پاکیزگی آن است. البته این طهارت نفس از نظر ملاصدرا عاملی برای اتحاد نفس با عقل فعال دانسته شده است (همان).

منصرف می‌گردد و به تنبیه و تذکره که موجب انصراف وی از این سو شود، وی را به علوم و معارف کسب شده او که عجین با ذات او شده‌اند، بلکه عین ذات او گردیده‌اند، التفات دهد» (حسن‌زاده آملی، ۱۴۰۴: ۳۶۲).

او معتقد است که می‌توان نظر منسوب به افلاطون را که جمیع علوم در نفس مرتکز است، بر این مبنا حمل نمود که فقط نفس انسانی است که در مقام عقل هیولانی قابل است که بالقوه تمامی علوم را به گونه‌ای که برای او حدّ یقف نباشد، فرا گرفته، به مرتبه عقل مستفاد رسیده و با عقل فعال متحد گردد (همان: ۳۶۱-۳۶۲).

البته این سخنان و عدم پذیرش این مطلب که معقولات ذاتی نفس باشد از آنجاست که معتقدان به آن با این سؤال مواجه هستند که آیا خزانه معقولات، قوه‌ای از قوای بدن مادی است یا قوه‌ای از قوای مجرد نفس انسان یا خود نفس انسان است؟ بی‌تردید قوه‌ای از قوای بدن نمی‌تواند خزانه معقولات باشد، بر خلاف خزانه محسوسات؛ زیرا محال است محل معقولات، جسم یا امری جسمانی باشد.

همچنین این خزانه قوه‌ای مجرد از نفس هم نیست؛ زیرا محل چنین قوه‌ای ضرورتاً خود نفس است و برای اینکه این قوه معقولات را حفظ کند، باید آن‌ها در خود نفس که محل این قوه است، وجود یابند. اما وجود آن‌ها در خود نفس، مستلزم وجود آن‌ها در عقل نظری است که مدرک معقولات است؛ زیرا نفس انسان، مجرد عقلی بوده و قابل انقسام به اجزا نیست تا جزئی از آن محل، قوه حافظ معقولات و جزء دیگری از آن محل، قوه مدرک معقولات باشد. بنابراین وجود آن‌ها در نفس، به معنای وجودشان در محل قوه مدرک معقولات است و وجود آن‌ها در این محل، به معنای مدرک بودن آن‌هاست و مدرک بودن آن‌ها به معنای به یاد داشتن آن‌هاست. بنابراین اگر قوه‌ای مجرد از نفس انسان، حافظ معقولات و خزانه آن‌ها باشد، لازم است هر انسانی در هر لحظه‌ای، همه معلومات عقلی تصویری و تصدیقی را که تا آن لحظه فرا گرفته، بالفعل به یاد داشته باشد، در حالی که ما اغلب، معلومات عقلی خود را به یاد نداریم و فقط در موقع لزوم، آن‌ها را به یاد می‌آوریم و به همین ترتیب خود نفس نیز نمی‌تواند خزانه معقولات باشد؛ زیرا با همین اشکال روبه‌رو می‌شویم (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۷۲/۳-۳۷۶).

قاضی از آنجا که نفس را ظهور عقل می‌داند، معتقد به معقولات ذاتی نفس است، در حالی که در اندیشه ملاصدرا پذیرش این سخن که نفس عقل بالذات است، صحیح نیست، بلکه از نظر او نفس می‌تواند به مرتبه عقل بالفعل برسد. بنابراین این اشکال به نظریه قاضی سعید وارد است که چرا با اینکه نفس خزانه معقولات است، همیشه آن‌ها را به یاد ندارد؟

۲-۲. ادراک خیالی و عقلی

قاضی سعید ادراک خیالی را مادی می‌پندارد و در تجرد خیال با ملاصدرا مخالفت نموده، می‌نویسد ابن سینا به بقای قوه متخیله و ملاصدرا به جوهریت و بقای آن حکم کرده‌اند، در حالی که هر دو سخن باطل است؛ زیرا لازمه سخن ابن سینا پذیرش وجود عرض جسمانی بدون محل یا پذیرش انتقال عرض است و لازمه سخن ملاصدرا در جوهر دانستن آن، پذیرش دو نفس برای شخص واحد است؛ زیرا مبرهن است که صورت در ماده عمل کرده و نفس در بدن، حال اگر جوهریت متخیله را بپذیریم، باید ملتزم شویم که شخص واحد دارای دو نفس باشد، در نتیجه دارای دو ذات خواهد بود؛ یکی جوهر متخیله و دیگری نفس (قاضی سعید قمی، ۱۳۸۱: ۳۱۶).

به اعتقاد وی، نفس جوهری است که دارای درجات مختلف وجودی و در هر درجه‌ای از وجود، از جنس موجودات آن عالم است؛ بنابراین در عالم جسم طبع است، در عالم متوسط نفس، و در عالم علوی عقل بالفعل است و همان طور که در عالم طبیعت با کمک قوای جسمانی قادر به احساس و تخیل است، در عالم متوسط نیز قادر به درک این امور است؛ البته با ملاصدرا ماده‌ای لطیف که از کدورات ماده عنصری مبراست. همان طور که نفس در عالم طبیعت به کمک ماده، نفس حساسه به حس ظاهر و باطن است، در عالم مثال نیز بدون ماده نمی‌تواند نفس متخیله باشد (همان: ۳۱۵).

اشکالی که قاضی سعید در تجرد خیال بر ملاصدرا وارد کرده، مبتنی بر این اصل است که وی منکر حرکت جوهری است، وگرنه در نگاه ملاصدرا نفس متخیله و عاقله، دو مرتبه از نفس واحدند و نفس در حرکت جوهری در یک مرتبه به تجرد مثالی

نائل می‌شود و در مرتبه دیگر به مجرد عقلی.

قاضی سعید معتقد است که نفس برای درک معقولات باید از ماده رها شود. این سخن وی مطابق با کلام ملاصدر است. ملاصدرا بر خلاف حکمای مشاء معتقد است که درک کلیات تعقل نیست؛ زیرا خیال هم می‌تواند کلیات را درک کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۵۳/۷). طبق اندیشه قاضی سعید، نفس انسان گرفتار ماده است، لذا خیال می‌کند به تعقل دست یافته، در حالی که تعقل در صورتی امکان‌پذیر است که نفس مجرد شود و با عالم ملکوت ارتباط یافته، مانند عقلی از عقول آن عالم شود. در آن هنگام موجودات آن عالم را که معقولات اند، مشاهده می‌کند. او معتقد است تعقل وقتی صورت می‌گیرد که انسان بتواند ملائکه را ببیند. وی شرط تعقل را مجرد می‌داند، بنابراین تا زمانی که نفس به درجه عقلی نرسد و ظهور تام پیدا نکند، قادر به تعقل نخواهد بود و مدرکات را از طریق آلات درک می‌کند (قاضی سعید قمی، ۱۳۹۵: ۲۷۶/۲-۲۷۷).

از نظر او تعقل شیء امکان ندارد، مگر اینکه در عاقل سنخی از آن شیء معقول موجود باشد و منظور از اتحاد عقل و عاقل و معقول همین است (همان: ۲۶۶/۱). قاضی سعید در اثبات قاعده اتحاد عقل و عاقل و معقول می‌نویسد اگر چیزی عاقل بالذات باشد، ضرورتاً معقول بالذات نیز هست؛ بنابراین غیر خود را از طریق ذات خود تعقل می‌کند نه از طریق چیز دیگر، وگرنه عاقل بالذات نخواهد بود، حال آنکه عاقل بالذات فرض شده است و اگر تعقل آن به نفس ذاتش باشد، معقول او نیز معقول به واسطه نفس ذات عاقلش خواهد بود، بنابراین آن معقول نیز معقول برای عاقل به حسب نفس ذات عاقل خواهد بود و قطعاً او معقول به نفس ذات خویش خواهد بود. پس همان‌گونه که عاقلیت و معقولیت او برای خویش در ذات یکی و در اعتبار متغیر است، معقولیت او برای نفس خویش و معقولیت غیر برای او نیز باید در ذات متحد و در اعتبار متباین باشد (همان: ۲۶۶/۲-۲۶۷).

مطابق با سخن قاضی سعید، عاقل بالذات و معقول بالذات هر دو یک چیزند و به آن چیز واحد به اعتباری عاقل و به اعتبار دیگری معقول گفته می‌شود. بنابراین اگر

چیزی عاقل بالذات باشد، معقول بالذات او خودش است.^۱

به عبارت دیگر، عقل حقایق اشیاء و کلیات را به ذات خود ادراک می‌کند. از نظر وی نفس دارای نقش‌های عقلی است؛ زیرا باطن نفس، عقل است. وی معتقد است که حقیقت و ذات نفس عقل است، ولی بر اثر اینکه تنزل پیدا کرده و در ماده فعالیت می‌کند، نفس است. به نظر او نفس انسان بسیاری از مدرکات را در خودش جای داده، هر وقت مناسبتی پیش بیاید، با یکی از این مدرک‌ها مرتبط شده و ادراک لازم را انجام می‌دهد (همو، ۱۳۸۱: ۹۸).

چنان که گذشت، در اندیشه قاضی سعید نفس معلول عقل و ظهور آن است، اما به علت اشتغال به بدن مادی و ورود در عالم ماده، مملو از حجاب‌هایی می‌شود که مانع نفس در جهت التفات به ذات خود می‌شود.

نتیجه‌گیری

۱. قاضی سعید برای تبیین کیفیت علم نفس، آن را مثال خداوند دانسته و کوشیده است کیفیت ادراک را به گونه‌ای تبیین کند که قدرت و عظمت نفس لحاظ شود. ملاصدرا بر آن است که نفس قدرت آفرینشگری داشته و خلاق صور است، اما قاضی سعید معتقد است که نفس منیر و منور است و قدرت کشف ذخایر را دارد.

۲. قاضی سعید معتقد است که نفس مجرد احاطه وجودی بر مادیات دارد و این احاطه موجب حضور حقایق اشیاء نزد نفس می‌شود. نفس اگر از ماده رهایی یابد، می‌تواند با توجه به باطن خود همه چیز را بیابد. لذا از نظر او هیچ دوگانگی بین علم و

۱. ملاصدرا در زمینه ادراک کلیات، نظرات مختلفی بیان می‌کند که علامه حسن‌زاده علت این تعدد را تطورات مختلف نفس دانسته و می‌نویسد: «مرحوم آخوند را در کتاب سهل و ممتنع اسفار در تعلق و ارتباط نفوس به مثل الهیه، تعبیرات مختلف است که شاید در بادی نظر، توهم تناقض در گفتار وی رود و لکن حق این است که آن جناب به لحاظ حالات مختلف نفس از صفا و کدورت و قوت و ضعف، تعبیرات مختلف دارد که تمام آن تعبیرات به لحاظ مراتب اشتدادی و استکمالی و احوال نفس در هر مرتبه‌ای صحیح و تمام است... هرچند نفس را نشئات و اطوار بسیار است و لکن او را نسبت به صور عقلیه به طور کلی سه حالت است: در اول مراتب تعقل، صور عقلیه را از دور مشاهده می‌کند و در وسط، حال اتحاد با صور عقلیه می‌یابد و پس از آن خلاق صور عقلیه می‌گردد و هر یک از حالات را مراتب بسیار است» (حسن‌زاده، ۱۴۰۴: ۳۴۰-۳۴۱).

نفس وجود ندارد و تعریف علم حضوری به حضور مجرد نزد مجرد، واژه مناسبی برای علم نفس به موجودات نخواهد بود. در حالی که مطابق با مبانی ملاصدرا، علم وجود یک شیء برای شیء دیگر است و حضور معلوم نزد نفس، نوعی کمال برای آن به شمار می آید. می توان گفت که نظریه قاضی سعید مبتنی بر مجرد دانستن نفس و روحانیه الحدوث دانستن آن است و اشکالی مهمی که قاضی باید به آن پاسخ دهد، چگونگی حدوث نفس با حدوث بدن است.

۳. نظریه قاضی سعید در زمینه ادراک محسوسات، شبیه نظریه شیخ اشراق است؛ با این تفاوت که او معتقد است اصل محسوسات و کلی محسوسات نزد نفس است که معقولات نام دارد و جزئی آنها و اشخاص آنها بیرون از نفس اند و کار نفس تطبیق دادن این کلی بر آن جزئی است.

۴. قاضی سعید معقولات را ذاتی نفس می داند؛ زیرا که در نظرگاه او تفاوت بین نفس و عقل تفاوتی عرضی است نه ذاتی، و به عبارت دیگر، عقل و نفس از نظر او دو نوع اولیه از جنس جوهر نیستند، بلکه دو صنف از یک نوع جوهرند، در حالی که مطابق با مبانی ملاصدرا معقولات نمی تواند ذاتی نفس باشد.

۵. نظرات ملاصدرا در باب علم، مبتنی بر حرکت جوهری و تشکیک در وجود است که قاضی سعید منکر هر دو اصل است و تبیین او از علم نیازمند پذیرش حرکت جوهری و تشکیک در وجود نیست. به طور خلاصه مبانی نظریه قاضی سعید در کیفیت ادراک را می توان در موارد ذیل خلاصه کرد:

الف) وی علاوه بر اینکه نفس را قدیم دانسته و حرکت جوهری را باطل می پندارد، معتقد است که نفس منیر و منور آفریده شده و دارای قدرت کشف است؛

ب) معلول ظهور علت است، بنابراین باطن نفس، عقل است، لذا نفس دارای ذخایر عقلی است؛

ج) وجود ذهنی باطل است؛

د) هر موضوعی که برای عاقل بالذات، معقول بالذات واقع شود، باید چیزی از سنخ آن یا حصه‌ای از آن در ذات عاقل موجود باشد، وگرنه به ادراک او در نمی آید.

کتاب‌شناسی

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح حال و آرای فلسفی صدر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۲. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، رسائل، قم، بیدار، ۱۴۰۰ ق.
۳. ابن عربی، محی‌الدین، التجلیات الالهیه، به کوشش عثمان اسماعیل یحیی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷ ش.
۴. جوادی آملی، عبدالله، ریحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه، قم، اسراء، ۱۳۹۳ ش.
۵. حسن‌زاده آملی، حسن، اتحاد عاقل به معقول، تهران، حکمت، ۱۴۰۴ ق.
۶. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، حکمة الاشراف: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کرین، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، التعليقات علی شرح حکمة الاشراف، تصحیح سیدمحمد موسوی، تهران، حکمت، ۱۳۸۸ ش.
۸. همو، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعة العقلیه، تصحیح مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ج ۷، ۱۳۸۰ ش. و ج ۳، ۱۳۸۳ ش.
۹. همو، المبدأ و المعاد فی الحکمة المتعالیه، تصحیح محمد ذبیحی و جعفر شانظری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۱ ش.
۱۰. همو، مفاتیح الغیب، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۶ ش.
۱۱. قاضی سعید قمی، محمد بن محمد مفید، الاربعمینات لکشف انوار القدسیات، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۱ ش.
۱۲. همو، شرح توحید صدوق، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۹۵ ش.
۱۳. همو، کلید بهشت، تصحیح سیدمحمد مشکوة، تهران، چاپخانه کبری، ۱۳۶۲ ش.



موجز المقالات

دراسة تحليلية فلسفية في وجهة نظر الملاً صدرا في اللوح المحفوظ

ولوح المحو والإثبات

- محمّد علىّ وطن دوست (أستاذ مساعد بجامعة فردوسی بمشهد)
- سيّد مرتضى حسينى شاهرودى (أستاذ بجامعة فردوسی بمشهد)

يُعَدّ العلم الإلهيّ الفعليّ إحدى المسائل الفرعية المتعلّقة بالعلم الإلهيّ في الفلسفة الإسلامية. وعبرت الآيات والروايات من هذه المراتب بتسميات شتى مثل: القضاء، والقدر، واللوح، والقلم و.... واهتمّ الملاً صدرا كغيره من المفكرين الإسلاميين بدراسة أنطولوجيا هذه المفاهيم عبر مقارنة فلسفية. ونستنتج من مجموع آراء الملاً صدرا أنّه يعرض تفسيرين أنطولوجيين لحقيقة اللوح المحفوظ ولوح المحو والإثبات وذلك على أساس أصليين من الفلكيات البطلميوسية والرؤية العرفانية للحقيقة المحمّدية. وسعى الباحث إلى تقديم تقرير دقيق عن وجهة نظر الملاً صدرا، ودراستها التحليلية بمقاربة فلسفية.

المفردات الرئيسة: اللوح المحفوظ، لوح المحو والإثبات، القلم، القضاء، القدر.

دراسة مقارنة في الماهية اللا بشرط المقسمي بين الفلسفة وعلم الأصول

- سيد محمد موسى بايكي (أستاذ مساعد بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)
- غلامعلي مقدم (أستاذ مساعد بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)

تفكيك الاعتبارات وتحليل الاعتبارات يعتبر من أهم القضايا الفلسفية والأصولية في نظرية المعرفة. الماهية، اعتباراتها وأقسامها كان تبحث في مختلف العلوم وكان بعض العلماء حكموا بتباين الأقسام وتعددتها كما أن البعض يرون بأن الأقسام اعتبارات محضة ذهنية ولا تعدد حقيقي بينها. ألفت هذه المقالة التحليلية المقارنة الأضواء على هذين الموقفين الأصولي والفلسفي. وبالتفكيك بين جهه الاعتبار وجهة الحاكوية عن الواقع، المقالة قد بينت وجه التقارب والجمع بين الرؤيتين. فبإمكاننا أن نعتبر رؤية النافين للتعدد والتباين ناظرًا إلى التعدد الحقيقي والمصادقي ورؤية الموافقين موجّهًا إلى تعدد الاعتبارات في الذهن. إنّا قد أثبتنا أنّ الأقسام الثلاثة -الماهية اللا بشرط المقسمي، الماهية اللا بشرط القسمي والماهية المهملة- راجعة إلى أمر واحد جامع ولا يوجد بين الأقسام تمايز حقيقي. فهذه الأقسام الثلاثة لا تزيد على الماهية وأقسامها شيئاً وإن يترتب عليها أغراض علمية أخرى في مقام البحث والنظر.

المفردات الرئيسية: اعتبارات الماهية، الماهية المهملة، الماهية اللا بشرط المقسمي، تباين أقسام الماهية، وحدة أقسام الماهية.

أضواء على مميزات العلم من منظور القاضي سعيد القمّي

- زهراء توكلّي (طالب دكتوراه في الحكمة المتعالية بجامعة أصفهان)
- مجيد صادقي حسن آبادي (أستاذ مشارك بجامعة أصفهان)
- جعفر شانظري (أستاذ مشارك بجامعة أصفهان)

ترتكز آراء القاضي سعيد القمّي على رؤيته الفلسفية العرفانية الخاصة به، الأمر الذي أسفر عن تفرّد آرائه الفلسفية مقارنة بسابقه من الفلاسفة. ومن ذلك أنّ القاضي سعيد بين موضوع العلم بياناً مختلفاً عن آراء الملاً صدرا إلى حدّ كبير، وهذا هو الذي أضفى الموضوع أهمية قصوى. هذه الدراسة سلّطت الضوء على مؤلفات والقاضي سعيد وآرائه لاستجلاء ملامح آرائه في موضوع العلم الذي يمكن عدّه أحد وجوه تمايز أفكار

القاضي عن سائر الفلاسفة، ومن شأنه أن يفتح علينا أبوابًا غير مطروقة في أنطولوجيا العلم ونظرية معرفة العلم. وإجمالاً يمكن القول بأن معظم مواقف القاضي سعيد وآرائه في مجال العلم تبنى على تفسيره لاعتبار النفس آية إلهية في الجامعية والكلية؛ حيث لا يعد علم النفس حصولياً، ولا حضورياً، ولا يسوغ وصف الحضورى فيما يخص علم النفس، ويرى أن علم النفس هو بصر العقل بالطباع الكلية، وبهذا يكون حضور الأشياء للإنسان بمعنى ظهورها للنفس العاقلة.

المفردات الرئيسة: العلم، النفس، العقل، القاضي سعيد القمى.

دراسة فى نظرية «العلم الإلهي» من وجهة نظر شيخ الإشراق وبول

تيليش

□ محمّد حسين كياني (عضو الهيئة العلمية بمعهد باقر العلوم للبحوث)

□ فاطمة خفري (ماجستير فلسفة الفن)

إذا قارن الباحث بين رأى السهرورديّ وتيليش فى باب العلم الإلهي، يجد وجهين للتقارب ووجهين للتباين. أما وجهها التقارب فالأول منهما أن كليهما يعتقد بمعنى واحد للذات الإلهية، والثانى أنهما يؤمنان بضرورة العلم بالذات، ويعدان الله عالمًا فى ذاته. وهذا العلم يعمّ العلم بالذات والعلم بالأشياء. أما وجهها التباين فالأول اختلاف اتجاههما ومنطلقاتهما بالنسبة إلى الله والعلم الإلهي بالأشياء؛ وتعبير أوضح يرى تيليش أن صرف الوجود يستلزم عدم كون الله موجودًا، وعليه فيجب اعتبار نسبة العلم إلى الله رمزياً، وتقديم تفسير جديد له؛ لكن السهرورديّ يرى أن الله له كمالات عينية وأنه موجود. إضافة إلى أن الله عالم بجميع الأشياء علمًا حقيقياً باعتباره علّة العلل. الثانى ليس العلم بالكثرات فى رؤية تيليش بمعنى العلم والإحاطة بماضيها وحالها ومستقبلها؛ لكن السهرورديّ يرى أن الله عالم بمبادئ الأشياء وأنه عالم علمًا حضورياً بماضى الأشياء وحالها ومستقبلها، من منطلق الإضافة الإشراقية.

المفردات الرئيسة: العلم بالنفس، العلم بالأشياء، الصور العلمية، اللغة الرمزية،

الإضافة الإشراقية.

دراسة فى انسجام برهان الفصل والوصل مع نظام حكمة المشاء

- بهزاد بروازمنش (طالب دكتوراه فى الحكمة المتعالية بجامعة تربية مدرس)
- حسين غفارى (أستاذ مشارك بجامعة طهران)

اتّسمت نظريّة القوّة التى أبدعها أرسطوطاليس، بالثبات والتوازن مقارنة بغيرها من النظريات المتنوّعة المتعلّقة بالحركة والتى تراوحت بين الحركة والإنكار المطلق. كان يعدّ أرسطوطاليس المادّة الأولى جوهرًا يحمل القوّة ويكون الجسم إلى جانب الجوهر الصورى. وأقامت الفلسفة الإسلاميّة براهين على هذا الموضوع، تعرّض بعضها لنقد لاذع أفضى إلى إنكار فكرة «القوّة». هذا البحث سعى إلى رسم حدّ فاصل بين نظريّة القوّة لأرسطوطاليس وحكمة المشاء والدفاع عن انسجام نظريّته كما سعى إلى دراسة النقد الموجّه إلى برهان «الفصل والوصل»، ليكشف قابليّتها العالية للتقويم والتصحيح -وفق مقارنة صدرايّيّة- مقارنة بغيرها من براهين إثبات الهيولى. ويستمدّ الموضوع أهمّيّته فى تعزيز مكانة حكمة المشاء فى إحدى أبرز القضايا الفلسفيّة أى «القوّة والفعل» فهى من جهة تمهّد لإيضاح آفاق الحركة الجوهرية وحدودها، ومن جهة أخرى تؤثر فى الإيضاح الفلسفى لبعض من التعاليم الدينيّة ذات الأهمّيّة القصوى المتعلّقة بسعادة الإنسان الأبديّة؛ مثل «التكامل البرزخى».

المفردات الرئيسيّة: المادّة الأولى، برهان الفصل والوصل، حكمة المشاء، الانسجام الداخلى.

دراسة تحليليّة نقدية ثنائيّة فى برهان الصديّقين للملّا صدرا

- على أرشد رياحى (أستاذ بجامعة أصفهان)
- مجيد صادقى حسن آبادى (أستاذ مشارك بجامعة أصفهان)
- ربابة جليلي بهابادى (طالبة دكتوراه فى الحكمة المتعالية بجامعة أصفهان)

ثمّة برهان على إثبات وجود الله تعالى يصطلح عليه بـ«برهان الصديّقين». وعلى أساس مبادئ الحكماء يُعدّ هذا البرهان من أسدّ البراهين وأخصرها حيث لا يستدلّ فيه على الله تعالى بغيره. قدّم الملّا صدرا تقريرًا عن برهان الصديّقين على أساس أصالة الوجود، ووحدة الوجود المشكّكة، وإمكان الموجودات الفقرى، مدّعياً بأنّ شروط برهان

الصديقيين متوقّرة في برهانه؛ إلا أنّ الباحثين قدّموا تفسيرات متعدّدة لبرهانه ووجّهوا أكثر من نقد مختلف إليه، منها تعدّد مقدّمات البرهان على الرغم ممّا زعمه صاحبه. سعت هذه المقالة إلى تقييم برهان الصديقيين عبر دراسة برهان الملاً صدرا وفق مقاربتين تبتّاهما الملاً صدرا أى وحدة الوجود المشكّكة، ووحدة الوجود الشخصية. أثبتت هذه الدراسة التحليليّة أنّ برهان الصديقيين للملاً صدرا وفق مقارنة وحدة الوجود الشخصية أقرب إلى البرهان المشروط المذكور؛ إلا أنّه سيواجه إشكالات أخرى.

المفردات الرئيسة: الملاً صدرا، برهان الصديقيين، وحدة الوجود المشكّكة، وحدة الوجود الشخصية، واجب الوجود.

«الماهية» في ما بعد الطبيعة لمير داماد؛ دراسة دلالية

□ سيّد محمّد منافيان

□ دكتوراه في الفلسفة الإسلاميّة

إحدى الخطوات الرئيسة إلى التعرّف على الآراء الفلسفيّة واستيعاب النصوص الفلسفيّة، تتجسّد في تكوين معرفة دقيقة وشفّافة لمرامى مصطلحات الفلاسفة ودلالاتها؛ الأمر الذي يحول دون الوقوع في مغالطة اشتراك اللفظ. يأتي مير داماد في عداد الفلاسفة الذين أثروا مدوّنة المصطلحات الفلسفة الإسلاميّة بمفردات ومصطلحات جديدة من جهة، ومن جهة أخرى، استعمل بعض المفردات الفلسفيّة القديمة الكثيرة الترداد في حقول دلالية جديدة. ومفردة «الماهية» إحدى المفردات الرئيسة في فكر مير داماد، ولا تتكوّن لدى الباحث فكرة صحيحة واضحة المعالم عن النظام الفلسفيّ لدى مير داماد ما لم يعرف الدلالات المقصودة لمير داماد من هذه المفردة. يريد مير داماد، بـ«الماهية»، ما به الشيء هو هو. لذلك فإنّ الماهية تشكّل معياراً لهوية الشيء وكلّ وصف ينطبق في الحمل الأوّل على شيء، يشكّل ماهيته. مقام ذات الماهية، هو مرتبة التقدير والفرض، وعندما تكون للماهية فعلية، تخرج من مرتبة التقدير دون تبدّل وتغيّر، وتغدو حقيقةً أو متقرّرة. والمعنى المصدرى للوجود، إنّما يُنتزع من مرتبة تقرر الماهية.

المفردات الرئيسة: الماهية، الماهية التقديرية، الماهية التحقيقيّة، التقرّر، الحمل الأوّل الذاتي، مير داماد.

دور مسألة بساطة المشتق أو تركيبه في تكوين استدلال شيخ الإشراق

على اعتبارية الوجود والردود عليها

- سيد أحمد حسيني سنك تشار (طالب دكتوراه في الفلسفة الإسلامية بجامعة تربية مدرس)
- محمد سعيد مهر (أستاذ بجامعة تربية مدرس)

يُعدّ شيخ الإشراق من أنصار اعتبارية الوجود. ويعتمد في إثبات هذا الموضوع ثلاثة استدلالات تقوم على بساطة المشتق أو تركيبه. تحرّر صدر المتألّهين من جميع إشكالات السهرورديّ بتقديم تحليل جديد عن تركيب المشتقّ ورسم الحدود الفاصلة بين الخصائص المفهومية والخصائص المصادقية. حاول المظفر الاستشكال على استدلال السهرورديّ باعتماد بساطة المشتقّ؛ لكن بغضّ النظر عن الإشكالات المتعددة الواردة على نظرية بساطة المشتقّ، أثار السهرورديّ - لو افترضنا بساطة المشتقّ - إشكالات على التحقق الخارجيّ للوجود تستدعي الإجابة عنها. غلّط العلامة الطباطبائيّ استدلال السهرورديّ من الأساس، معتبراً كلّ محاولة للردّ عليه تأييد الاستدلال الخاطيء في المنهج الفلسفيّ. ومن شأن الاستدلال المذكور وأيّ استدلال لغويّ البنية أن يوقعنا في ورطة الخلط بين الحقيقة والاعتبار، وبشكل عامّ لا يمكننا أن نتوقع التزاماً ميتافيزيقياً من المباحث الاعتبارية.

المفردات الرئيسية: اعتبارية الوجود، بساطة المشتقّ، استدلال لغويّ البنية، السهرورديّ، صدر المتألّهين، المظفر، العلامة الطباطبائيّ.

أسماء الله تعالى في دعاء عرفة للإمام الحسين عليه السلام، تصنيفها وتطبيقها

في المباحث العرفانية

- سيد مسعود عمرائيّ
- دكتوراه في علوم القرآن والحديث

أحد أعمق المباحث المعرفية هو بحث أسماء الله تعالى الذي يمثّل الأصل وقطب الرحي لموضوع التوحيد ومعرفة الله تعالى، ونرى أروع تجلّياته في دعاء عرفة للإمام الحسين عليه السلام. هذه المقالة سعت إلى بيان رأى الإمام سيد الشهداء عليه السلام في كيفية اتّصاف

أسماء الله تعالى في دعاء عرفة. ولما كانت مضامين دعاء عرفة منسجمة مع مباحث العرفان النظرى، استهلّ الباحث مقاله بتناول أسماء الله وتقسيماته من منظور العرفان النظرى، ثمّ تطرّق إلى مواضيع ملائمة مع دعاء عرفة، وانتهت المقالة إلى دراسة أنواع أسماء الله (الاسم الجامع، أمّهات الأسماء، أسماء الذات، الصفات والأفعال، الأسماء الجلالية والجمالية، والأسماء الثبوتية والسلبية) في دعاء عرفة بالمنهج العرفانى.

المفردات الرئيسة: الإمام الحسين عليه السلام، دعاء عرفة، أسماء الله، تقسيمات أسماء الله تعالى، العرفان النظرى.

التوحيد الأفعاليّ في ضوء وحدة الوجود من منظور آقا علىّ مدرّس

□ محمّد رضا إرشادى نيا

□ أستاذ مشارك بجامعة الحكيم السبزواريّ

إنّ الرؤية التوحيدية والإيمان بمبدأ التوحيد يمثلان النواة الخصبة للموحّدين ومواقفهم الفعلية. وهذا المبدأ هو قطب الرّحى لما يصدر عن الموحّدين من أعمال. ناقش المتكلّمون الإسلاميون في بحوثهم الكلامية توحيد الذات والصفات والأفعال الإلهية مرحلة تلو مرحلة، وشيّدوا عليها مقاصدهم الكلامية. والحكماء الإسلاميون عالّجوا موضوع التوحيد من منطلق ومنهج مختلف وخلفوا وراءهم تراثاً ثريّاً بفضل نظراتهم الإبداعية. فلبّ التوحيد في نظرهم الحصيصة الثابتة هو الإخلاص الذى نراه جليّاً في جميع أعمال الموحّدين. التوحيد الأفعاليّ عنوان يحمل هذه الشحنة الدلالية كلّها. ومن هنا ينوى الحكماء الإسلاميون أن يبيّنوا نسبة الآثار والأفعال بالواجب والممكن، بالنسبة الطولية الحقيقية لا المتوازية أو المجازية، إلى كلا الطرفين. وفي مضمار الحكمة المتعالية تخطّى الحكماء من منطلق المعايير التوحيدية المستوحاة من مدرسة الوحي النسبة الطولية أيضاً، وأبدعوا موقفاً جديداً في ضوء معيار «أمر بين الأمرين» وعلى أساس التوحيد الوجوديّ. وفي السياق نفسه، أودع الحكيم آقا علىّ مدرّس هواجسه المتعلقة بالتوحيد بلغة فنيّة راقية في رسالة في التوحيد. وفضلاً عن بدائع الحكم الذى تطرّق فيه بالتفصيل إلى بيان مبادئ توحيد الوجود، يتناول ببراعة فى هذه الرسالة الوجيزة المبادئ المنتهية إلى التوحيد الأفعاليّ؛ حيث يتبوأ كلّ مفهوم من

التوحيد العامّي والخاصّي والأخصّي مكاتته الخاصّة به لئلا يطغى الأوج والحضيض على بعضهما. وإذا تأمل الباحث موقفه وآراءه التوحيدية بدقّة، من جهة يزيل شبهة اتهامه بمعارضته لتوحيد الوجود، ومن جهة ثانية يساعد في تكوين تصوّر راقٍ عن قضية التوحيد.

المفردات الرئيسة: آقا عليّ مدرّس، التوحيد الأفعاليّ، توحيد الوجود، أمر بين الأمرين.

دراسة نقدية في أدلّة الفخر الرازيّ على عدم الغائية في الأفعال الإلهية

□ حسن مرادى

□ أستاذ مساعد بجامعة شاهد

غائية الفاعل أو أىّ شيء تشكّل أحد أهمّ المباحث الفلسفية والكلامية ومن أبرز فروعها مسألة غائية الأفعال الإلهية. أقام الفخر الرازيّ استدلالات متعدّدة على إبطال غائية الله، يقدّمها الباحث ضمن ثلاثة أقسام. القسم الأول غائية الله لا تنسجم مع أوصافه مثل كونه الكمال المطلق أو القدرة المطلقة وحدوث الفعل، وفي القسم الثاني لا تنسجم مع بعض أوصاف الإنسان مثل ضيق نطاق السؤال، التناهي في الفهم، والإجبار. القسم الثالث يعدّ الغائية مثيرة للمفارقة. وخلصت هذه المقالة بعد نقد كلّ واحد من هذه البراهين إلى أنّ رأى المعتزلة بشأن الغائية الزائدة على الذات أبطلّ في أغلب الاستدلالات، وليست الغائية الذاتية، كما طرح بعض الفلاسفة مثل ابن سينا.

المفردات الرئيسة: الله، الغائية، الفخر الرازيّ، الإنسان، الخلق.

مبادئ العمل من وجهة نظر الفارابي والملا صدرا

□ أحمد شه غلى

□ عضو الهيئة العلمية بمعهد بحوث كتيّة العلوم والفلسفة في إيران

يأتى موضوع مبادئ العمل في طليعة القضايا المندرجة في نطاق النظر والعمل. وتطرّق الفارابيّ والملا صدرا إلى هذا الموضوع على هامش بعض المباحث الفلسفية؛ حيث يذهبان في إيضاح مسار العمل إلى أنّ أفعال الإنسان من حيث مراحل النشوء

والصدور، خاضعة لجملة من المبادئ التى تبدو فى متواليه من البعيد إلى القريب كالتالى: القوى المدركة، القوّة الشوقية، الإرادة والقوّة العاملة. القوى المدركة تمثّل المبادئ البعيدة لنشاطات الإنسان العمليّة، والقوّة الشوقية والإرادة هما المبدأ المتوسّط لنشاطاته، أمّا القوّة العاملة فهى المبدأ القريب لها. تترابط هذه القوى ببعضها ارتباطاً ترتيبياً وطولياً إيضاحه أنّ القوّة المدركة تثير القوّة الشوقية والقوّة الشوقية هى الأخرى تسبّب الإرادة، والإرادة تعمل فى القوّة العاملة. والعمل باعتباره أحد أفعال الإنسان، يمرّ بالمراحل المذكورة من مرحلة النظر والمعرفة إلى مرحلة العمل والعينية. وعلى الرغم من هذا التوافق، يختلف هذا الحكيمان فى بعض الآراء المتعلقة بموضع البحث. درس هذا البحث وجهات نظر هذا الحكيمين دراسة تحليلية مقارنة.

المفردات الرئيسة: مبادئ العمل، العمل، الإنسان، الفارابي، الملاً صدرا.