

## علم موجودات مادی و علم به موجودات مادی از نظر ملاصدرا

علی‌رضا فاضلی \*

### چکیده

در این نوشتار، به بررسی دو رویکرد در حکمت متعالیه در زمینه معلوم بودن مادیات و عالم بودن آنها پرداخته می‌شود. ملاصدرا در جاهایی ماده را مناط ظلمت می‌داند، که نه متعلق علم واقع می‌شود و نه خود عالم است و در مواضعی خلاف این را می‌گوید؛ یعنی ماده به خاطر موجود بودن، بهره‌ای از علم دارد و علم به آن تعلق می‌گیرد. در این مقاله، ابتدا این دو قول با براهین آنها آورده می‌شود، سپس راه‌حلهایی که ملاصدرا و شارحانش برای رفع اختلاف یا اتخاذ یکی از دو رویکرد مطرح کرده‌اند مورد بررسی قرار می‌گیرد. هم‌چنین مبانی حکمت متعالیه مورد توجه قرار می‌گیرد. در آخر، نتیجه گرفته می‌شود که اگر اصول حکمت متعالیه مورد تدقیق قرار گیرد، هم‌خوانی اقوال ملاصدرا آشکار می‌شود.

واژه‌های کلیدی: ۱- شعور ماده ۲- علم به موجودات مادی ۳- ملاصدرا

### ۱. مقدمه

مسأله علم به عالم خارج، به خصوص در قرون جدید، شاید از اساسی‌ترین مسایل فلسفه باشد. عمده سخن معرفت‌شناسی این است که چگونه در مورد عالم خارج - و شاید تنها عالم ماده - حکم صادر می‌کنیم، این احکام چه توجیهی دارند و ملاک صدق و کذب آنها چیست. اما در فلسفه اسلامی، آنچه بررسی می‌شود موجودات و مراتب آنها است و معرفت و علم نیز به عنوان نحوه‌ای از وجود (وجود ذهنی) مطرح می‌شود. معرفت‌شناسی،

\* دانشجوی دکتری فلسفه و حکمت اسلامی - حکمت متعالیه دانشگاه تربیت مدرس

به معنای قرن بیستمی آن، در پی تعیین مقوله و یا سنخ وجودی معرفت نیست. بنابراین مبحث علم به عالم مادی در فلسفه اسلامی، بیشتر بحثی متافیزیکی به معنای بررسی نحوه‌ای از وجود است.

در این مقاله، در پی بررسی یکی از مباحثی هستیم که در حکمت متعالیه، دو قول ممکن است از آن فهمیده شود؛ ملاصدرا گاه ماده را متعلق علم نمی‌داند، اما گاه آن را از مراتب ادراک می‌داند؛ همچنین ماده را گاه غیر مدرک می‌داند و گاه ذی‌شعور. روشی که در این جستار به کار گرفته می‌شود، نخست توصیف سخن ملاصدرا در هر موضع و سپس تحلیل آن است؛ بنابراین ابتدا براهین ذکر می‌شود و سپس به داوری و ارزیابی آن‌ها از منظری درونی پرداخته می‌شود؛ یعنی سعی بر این است که اختلاف بین دو قول را با توجه به ارکان حکمت متعالیه ملاحظه کنیم. برای این کار ابتدا هر دو رویکرد ملاصدرا را مطرح کرده، سپس به وجوه جمع ذکر شده در منابع حکمت متعالیه، یا برگرفته از فلسفه ملاصدرا می‌پردازیم. به عبارت دیگر، حکمت صدرایی، تا آن جا که ممکن است به عنوان یک کل ملاحظه می‌شود و سعی بر آن خواهد بود که سخن نهایی او با توجه به این پارادایم و فضای کلی ارائه شود.

## ۲. رویکرد اول علم به ماده: عدم معلومیت ماده

پیش از طرح بحث، بهتر است روشن شود که منظور از علم به ماده همان احساس نیست که در آن، حضور مدرک خارجی شرط است (۱۸، ج: ۳، ص: ۳۶۰)؛ بلکه علم به ماده از آن حیث که مادی است، مدنظر است. درست است که برای انسان، علم به مادیات از رهگذر حس تحقق می‌پذیرد؛ اما در این جا مسأله این است که آیا خود ماده معلوم واقع می‌شود؟ همچنین اگر برای هر شیء مادی سه مرحله وجودی در نظر بگیریم، یعنی وجود عقلی، مثالی و وجود خارجی مکتف به ماده، منظور ما در این قسمت، بررسی معلومیت و یا عدم معلومیت همین مرتبه اخیر است.

ابن سینا در *اشارات*، مانع معلومیت را مقارنت با ماده و لواحق آن می‌داند (۲۸، ج: ۲، ص: ۳۸۵)؛ بنابراین هر معلومی باید درجه‌ای از مجرد داشته باشد و معنای مجرد، مجرد و جدایی از ماده خارجی است و منافاتی با این ندارد که ادراک حسی (و خیالی) در محل جسمانی حلول کند و به تبع این حلول، قسمت بپذیرد و قابل اشاره حسی بشود؛ چنان که از عبارتی از *اشارات* چنین استفاده می‌شود (همان، ج: ۲، ص: ۳۷۷). بنا به گزارش ملاصدرا، پیشینیان مناط عدم معلومیت را مقارنت با عوارض غریبه می‌دانند (۱۸، ج: ۶، ص: ۱۵۴). هر علمی نتیجه نوعی تجرید است؛ اگر این تجرید از عوارض غریبه باشد، احساس

نام می‌گیرد. اما ملاصدرا مانع از معلومیت را نحوه وجود ضعیف ماده می‌داند (همان). گفته شده است ابن سینا و ملاصدرا سخن واحدی می‌گویند (۲۳، ص: ۲۱۳)؛ اما به نظر می‌رسد حرف مرحوم ملاصدرا پیامدی دارد که مقصود این نوشتار، دنبال کردن همان است؛ سؤال این است که در چینش تشکیکی موجودات عالم، چرا آخرین درجه یعنی موجود مادی، از حیث معلومیت ساقط شد؟ جواب ملاصدرا مطابق این رویکرد این است که صرف موجود بودن برای مدرک شدن کفایت نمی‌کند؛ بلکه باید موجودی باشد که دارای وضع نیست (۱۸، ج: ۳، ص: ۲۹۸). در پی خواهیم دید که رویکرد دوم مخالف این گفته است.

هم‌چنین در این قسمت، سؤال دیگری قابل طرح است: آیا دلایلی که در جدایی بین صور ادراکی و صور مادی آورده می‌شود، همه انواع ادراک، اعم از حسی و خیالی و عقلی را در برمی‌گیرد؟ در فلسفه مشاء همه آن‌چه برای تجرد مدرکات آورده می‌شود ناظر به معقولات است اما در حکمت متعالیه، صور خیالی نیز مجرد شمرده شده‌اند (همان، ص: ۴۸۷). ولی برای تجرد صور محسوس، از دلایلی که در قسمت نخست مباحث علم و عالم و معلوم/سفار، یعنی "طرف عالم"، آمده است (همان، ص: ۴۷۰)، نمی‌توان بهره برد، چون آن دلیل - که خود متخذ از نفس شفاست (۴، صص: ۲۸۸-۲۹۴) - مبتنی بر معقول است نه محسوس. در "طرف علم"، هشت دلیل برای تفاوت صور منطبعه در ماده و صور ادراکی آمده است (۱۸، ج: ۳، صص: ۳۰۰-۳۰۴) که چهار مورد آن در محاکمات قطب‌الدین رازی آمده است. آن ادله عبارتند از: الف) تزامم بین صور منطبعه در ماده و جمع بین صور در ادراک؛ ب) عدم حلول صورت منطبعه کبیر در جرم صغیر مخ؛ ج) محو ضعیف در پی قوی در صور خارجی و عدم محو صور ادراکی ضعیف توسط قوی؛ د) عدم احتیاج به کسب جدید در بازگشت صور نفسانی به خلاف صور منطبعه در ماده (۲۸، ج: ۲، صص: ۳۷۸ و ۳۷۹ حاشیه) که در این جا تنها برای اثبات تجرد معقولات از آن استفاده شده است.

چون موضوع بحث گنجایش بررسی تک تک ادله هشت‌گانه و توفیق آن‌ها در اثبات تجرد صور ادراکی را ندارد، اجمالاً می‌گوییم در این قسمت، منظور صدرالمتألهین تنها تنبیه بر مفارقت و جدایی بین صور ادراکی و صور منطبعه در ماده است که آن را به نام جدایی معلوم بالذات و معلوم بالعرض هم می‌توان خواند.

به نظر نگارنده، دلیل اصلی تجرد صور ادراک شده از محسوسات، در ضمن و ذیل اتحاد عاقل و معقول یافت می‌شود. صدرالمتألهین در آن جا حس و حاس و محسوس را همانند عقل و عاقل و معقول متحد می‌داند، اقوال پیشینیان در احساس را رد می‌کند، احساس را حاصل از افاضه و اهب الصور می‌داند و صور منطبعه در ماده خارجی را تنها معد احساس می‌خواند (۱۸، ج: ۳، ص: ۳۱۷). به دلیل تجرد نفس، متحد با آن هم، خواه محسوس باشد،

خواه متخیل و خواه معقول، باید مجرد باشد؛ این دلیل می‌تواند مؤدی به مجرد صور محسوسه باشد.

به هر حال، چه صور حسیه نزد مدرک، مجرد باشند یا نه، از ماده خارجی جدا هستند و کسی در بین فلاسفه اسلامی مخالف این معنی نیست.

### ۱.۲. دلایل عدم معلومیت ماده

صدرالمتألهین در فصل تحقیق معنی علم، آن را وجود غیر آمیخته به عدم می‌داند و می‌گوید چون جسم و جسمانی وجودی خالص از عدم ندارند، متعلق علم واقع نمی‌شوند؛ زیرا هر جزوی از اجسام اقتضای عدم دیگر اجزا را دارد، یعنی نافی آن‌هاست، چون هر جزوی از جسم جزو دیگری از آن نیست و، کل آن هم نیست (۱۸، ج: ۳، ص: ۲۹۷). به عبارت دیگر، می‌توان گفت چون ماده بسیط نیست و مرکب از اجزاست و هر جزوی از آن به دیگر اجزا تنه می‌زند و مستقل از آن‌هاست، یعنی کل، اجزا نیست و اجزا هم کل نیستند و هر جزوی، جزو دیگر نیست، پس هر کدام مقتضی عدم دیگری است<sup>۲</sup> و مقصود صدرالمتألهین از آمیختگی نیستی در جسم همین است. این را وی غایت ضعف وجود می‌داند و می‌گوید وجود ماده به نحوی است که در وجود او قوت عدم اوست (همان، ص: ۲۹۸). چنین وجود ضعیفی شایستگی معلوم واقع شدن را ندارد.

بیانی دیگر از صدرالمتألهین این است که ماده چون در بستر زمان واقع است، وجود جمعی ندارد و با عدم آمیخته است و صورت حضوری برای خود ندارد؛ بنابراین از خود غایب است و چون حضور چیزی برای چیز دیگر فرع حضور او برای خودش است، پس ماده از دیگری هم غایب است (۱۸، ج: ۶، ص: ۱۵۰ و ۱۰، بخش سوم از جلد ششم، ص: ۱۸).

این معنی که ماده متعلق علم قرار نمی‌گیرد اگر با اصل حرکت جوهری تبیین شود وضوح بیشتری می‌یابد؛ چنان‌که مرحوم علامه طباطبایی در حاشیه می‌گوید: چون ماده متحرک به حرکت جوهری است و جمیع اجزایش مجتمع الوجود نیستند، پس بعضی از آن از برخی دیگر غایب است و مجموع، از ابعاض و جزییات واقع در هر زمان پنهان است (۱۸، ج: ۳، ص: ۲۹۷ حاشیه ط).

### ۳. رویکرد اول علم ماده: عدم عالمیت ماده

بنا بر آنچه گفته شد، وجود ضعیف ماده چون از خود غایب است، به طریق اولی برای دیگری و غیر از خود حاضر نیست؛ یعنی ماده عالم نیست و از همین روی، معلوم نیز نمی‌تواند باشد. به دیگر سخن، ماده، چون مکان‌مند است و زمان‌مند، مدرک چیزی نیست و این باعث می‌شود برای خود حضور نداشته باشد و علم هم همان حضور است.

به هر حال، این قول، چه در نظام صدراایی چه پیش از او، به این رهنمون می‌شود که ماده نمی‌تواند مدرک باشد و همان‌گونه که در بند پیش گفتیم، مدرک هم نیست.

#### ۴. رویکرد دوم علم به ماده: معلومیت ماده

آن‌چه به عنوان رویکرد دوم در دو بند می‌آید، ناظر به مبحث علم واجب است و صدرالمتألهین آن را نه در مباحث علم و عالم و معلوم بلکه به مناسبت‌های مختلف، در جاهای دیگر به آن می‌پردازد.

در این رویکرد، ماده می‌تواند متعلق ادراک قرار گیرد؛ یعنی خود ماده با حفظ مادیت، مدرک واقع می‌شود. این قول در مباحث مربوط به علم واجب مطرح می‌شود؛ بدین شکل که موجودات جزوی مادی برای واجب تعالی منکشف هستند، پس علم واجبی به آن‌ها تعلق می‌گیرد.

البته آن‌چه بیشتر مورد توجه است، شعور مادیات و ادراک آن‌هاست که در بند بعدی بدان می‌پردازیم.

به هر حال، در نظام حکمت صدراایی، بر اساس وحدت تشکیکی (و یا شخصی)، وجود عین ظهور است، پس ماده هم - گرچه آخرین طبقه نظام وجود است - باید ظاهر باشد نه خفی لذاته. "همانا صور جرمی نزد ما یکی از مراتب علم و ادراک است" (۱۸، ج: ۶، ص: ۳۴۰).

#### ۵. رویکرد دوم علم ماده: عالمیت ماده

در این موضع، مرحوم ملاصدرا مادیات را دارای علم می‌داند و این خود، پایه نهاده بر چند اصل از حکمت صدراایی است: نخست اصالت وجود، دوم تشکیک در وجود، که بر مبنای آن وجود در همه جا به نحو شدید یا ضعیف حضور دارد و سوم بساطت وجود، که اقتضای آن حضور تمام آن‌چه عالی دارد در مادون است، چون اگر مادون فاقد کمالی مثل علم باشد این باعث ترگب در وجود اوست (۹، بخش سوم از جلد اول، ص: ۲۰۶).<sup>۴</sup>

هم‌چنین می‌توان با بیانی سازگار با مبنای وحدت شخصیه، وجود را حقیقت واحد دارای مظاهر دانست که اختلاف در مظاهر به خاطر تشکیک در وجود منبسط است و وجود منبسط در همه جا حاضر است. پس هرچه حق مخلوق به دارد، سایر مجالی و مظاهر هم خواهند داشت؛ بنابراین ماده که خود از شوون نفس رحمانی است، از همه کمالات وجودی، از جمله علم به فراخور مرتبه وجودیش برخوردار است.<sup>۵</sup>

صدرالمتألهین علم را از سنخ وجود و مساوق با آن می‌داند. این مساوقت علم و وجود هم می‌تواند دلیلی برای سریان علم در تمام عالم باشد. ولی باید توجه داشت که تسری علم از نتایج مستقیم این مساوقت نیست، چون خود ملاصدرا در مباحث علم، نخست علم را وجود می‌داند، اما نه هر وجودی؛ بلکه وجود بالفعلی که غیر مشوب به عدم است (۱۸، ج: ۳، ص: ۲۹۷). این تعریف با رویکرد اول سازگارتر است.

مرحوم سید جلال الدین آشتیانی به طریقی دیگر، سریان علم و سایر صفات کمالیه را نتیجه می‌گیرند؛ بدین شکل که علت چون در حاق ذات خود علت است و معلول برآمده از همین حیث است پس باید کمالات علت از جمله علم را به صورت رقیقه داشته باشد (۱۱، ص: ۲۷۶ پاورقی و ۱۴، ص: ۳۹۰ پاورقی).

صدرالمتألهین این معنی را که سراسر عالم، عالم است، از آیات مسبّحه قرآن کریم نیز برداشت می‌کند؛ به عنوان مثال، آیه شریفه زیر:

"إن من شئ الا یسبح بحمده و لکن لا تفقهون تسبیحهم" (اسری/۴۴).

شایان یاد آن‌که بنا به نظر مرحوم صدرالمتألهین آیات قرآن باید حمل بر ظاهر شوند و از تفسیر تمثیلی آن‌ها باید اجتناب کرد و این شاید از مبانی آن بزرگوار در فهم متن مقدس باشد؛ چنان‌که در *الشواهد الربوبیه*، حمل متشابهات کلام الهی را بر ظاهر معنای آن، مقتضای توحید خاصی می‌داند (۱۴، ص: ۵۸). و در *مفاتیح الغیب*، مقتضای دین و دیانت را ابقا ظواهر بر حال خویش می‌انگارد (۱۵، ص: ۸۷ و نیز ۱۷، ص: ۲۸۱). بنابراین آیات کریمه‌ای را که در آن‌ها تمام موجودات تسبیح خالق خویش می‌گویند باید حمل بر ظاهر کرد، یعنی واقعاً هر آن‌چه در آسمان‌ها و زمین است تسبیح و تحمید حق تبارک و تعالی می‌گویند و این فرع بر شعور است و شعور و علم را صدرالمتألهین بنا به رویکرد دوم، در همه چیز ساری دانست.

در پی، وجوه جمعی که صدرالمتألهین ارائه می‌دهد، یا آن‌چه شارحانش در فضای حکمت متعالیه در باب جمع بین دو قول گفته‌اند و یا آن‌چه از فحوای کلام صدرایی برمی‌آید، بررسی می‌شود تا موضع اصلی او روشن شود.

## ۶. جمع دو رویکرد در عالمیت ماده

### ۶.۱. راه حل اول: تقسیم علم به علم بسیط و علم مرکب

مدار این بحث تقسیم علم به علم بسیط و علم مرکب است. علم بسیط به اشتراک لفظی در فلسفه ملاصدرا حداقل به دو معنی استفاده می‌شود: یکی علم بسیطی است که منشأ علم تفصیلی و قسیم علم تفصیلی و علم مخزون است (۱۸، ج: ۳، ص: ۳۶۹). سابقه

این معنی به ابن سینا باز می‌گردد (۴، ص: ۳۳۳) و معنی دیگر علم بسیط، که در این‌جا صدرالمتألهین از آن بهره می‌برد، علم بسیط در مقابل علم مرکب است و پیشینه آن را نزد عرفایی مثل شیخ محمود شبستری می‌توان جست (۱۳، صص: ۹ و ۱۰). ملاصدرا می‌گوید علم همانند جهل گاه بسیط است و گاه مرکب. بسیط آن است که عالم، شعور به علم خود ندارد، یعنی صاحب این آگاهی را التفات به علم خویش نیست و در مقابل، علم مرکب علمی است که عالم به علم خود واقف است<sup>۴</sup> (۱۸، ج: ۱، ص: ۱۱۶).

بنابراین تقسیم، علمی که تمام عالم حتی جسم و جسمانی را فراگرفته است، همان علم بسیط است؛ یعنی تمام عالم به علم بسیط البته به خالق خویش شعور دارد. صدرالمتألهین این معنی را بیشتر برای تبیین آیات قرآنی و نگرش عرفانی تسبیح موجودات به کار می‌گیرد. شعوری که در این جا مد نظر است آگاهی متعارف در علوم امروزی نیست، آن‌گونه که امروزه ذرات درون هسته‌ای را دارای نوعی شعور می‌دانند، چون مطابق اصل عدم قطعیت<sup>۵</sup>، جای دقیق آن‌ها را نمی‌توان تعیین کرد و فقط به طور محتمل از آن می‌توان سخن گفت. این دخیل شدن احتمالات ناشی از کم‌دانشی و یا خطای اندازه‌گیری نیست و خود جزو اساسی قوانین فیزیک کوانتومی است (۲۵، صص: ۴۱۹-۴۳۰). این را دلیل نوعی آگاهی و در پی آن، نوعی اختیار در این ذرات می‌گیرند. مقصود فیزیک کوانتومی بیشتر نفی موجبیت<sup>۶</sup> است، به این شکل که ذرات درون هسته‌ای مطابق هیچ اصل از پیش تعیین شده‌ای عمل نمی‌کنند و حرکت آن‌ها قابل پیش‌بینی نیست (۲۶، ص: ۲۲۳). به نظر می‌رسد در علوم امروزی، منظور از شعور ذرات، نوعی آگاهی اجمالی و مبهم است که بسیار دور از فهم صدایی است. در نظر مرحوم صدرالمتألهین متعلق شعور در جسم و ماده، حق جلّ و علا است.

هم‌چنین در فضای حکمت متعالیه، شعوری که برای تمام ذرات عالم اثبات می‌شود، طبیعت، به معنای ارسطویی اش نیز نیست، چنان که فهم زمانه‌ای ملاصدرا بوده است. و خواجه نصیر نیز در شرح *الاشارات* عمل به اقتضای طبع را نوعی شعور دانسته است (۲۸، ج ۳ ص: ۱۷). این معنایی ارسطویی است و بسا که ارسطو علت غایی را خارج از شیء و در موضعی، علت صوری و غایی را یکی دانسته (۵، انا، b ۳، ۱۰۴۴)، در اندیشه او، هر شیئی بر طبق طبیعت یا سرشت خود، رو به سوی دارد.

اما صدرالمتألهین درک هر شیء را منوط به درک خدا می‌داند، بدین بیان که چون حقیقت هر شیء وجود اوست و این وجود جز ربط به ذات حق حیثیتی ندارد و هویات وجودیه مراتب تجلیات واجب تعالی و تقدس هستند، پس ادراک چیزی میسر نیست، مگر با ملاحظه وجهی که با آن وجه به واجب تعالی مرتبط است و این وجه تمام هویت شیء

است. پس هیچ شیئی دانسته نمی‌شود مگر خدای دانسته شود (۱۸، ج: ۱، ص: ۱۱۷). واضح است که این بیان ملاصدرا متوقف بر وحدت شخصیه وجود است که طی آن، اشیا لمعات و تجلیات حقیقت وجودند. بنابراین هر شیء به علم بسیطِ خطاناپذیر، خدا را می‌شناسد و این معنای تسبیح گویی آنان است.

شایان یاد آن که در آیه مبارکه: "إِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يَسْبِغُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ" (اسری/۴۴)، دو قرائت وجود دارد: یکی آن که به صورت تفقهون خوانده شود با تاء مخاطب و دیگر به صورت یفقهون با یا غایب، که این بیان از صدرا با قرائت دوم سازگار است؛ یعنی اشیا به علم بسیط، تسبیح خدای می‌گویند و خود نمی‌دانند.<sup>۹</sup> با توجه به آن چه گفته شد، در این راه حل، ماده علم بسیط دارد و علم مرکب نه.

#### ۲.۶. راه حل دوم: تشکیک در وجود

بنا به رویکرد دوم، حقیقت علم که با وجود، اتحاد بلکه عینیت دارد، بنا بر تشکیک وجود، در تمام مراتب قوی و ضعیف، به حسب رتبه وجودی باید حضور داشته باشد و ماده بنا به دلایل پیش گفته در رویکرد اول، از جمله مکان‌مندی و زمان‌مندی و غیبت اجزای آن از یک دیگر، هم‌چنین زوال و ناپایداری و حدوث آن به آن، نمی‌تواند متعلق علم و عالم باشد. در این جا صدرالمتألهین می‌گوید این نحوه وجود تصرمی و ضعیف، چون آمیخته به عدم است، علمش "همانند" بی‌علمی است (۱۸، ج: ۷، ص: ۲۳۴). مرحوم علامه در حاشیه می‌گوید این که ملاصدرا از تشبیه به بی‌علمی استفاده کرده است نشان‌دهنده برهانی نبودن بحث است. سخن ایشان درست به نظر می‌رسد؛ چون اگر هم ماده علمی ضعیف داشته باشد، نباید بدان بی‌علمی اطلاق کرد.

صدرالمتألهین در ادامه می‌گوید چون مردمان برخی از موجودات را عالم می‌یابند و برخی را نه، وجود را اعم از علم پنداشته‌اند و گرنه این هر دو هم‌اره با همند (همان، ج: ۷، ص: ۲۳۵). یا با بیانی از ملا عبدالله زنوزی: "بدان که این نعوت و اوصاف در بعضی از موجودات از غایت بروز و ظهور و نهایت تمامیت و قوت دارند، مثل واجب الوجود بالذات و در بعضی بین بینند با تفاوت مراتب و درجات و در بعضی نهایت خفا و کمون را دارند، لهذا متعارف گردیده است که بعضی اشیا را به نعوت مذکوره موصوف می‌گردانند و بعضی دیگر را نمی‌گردانند و این معنی از جهت غفلت از احکام وجود است" (۱۱، ص: ۲۲۹).

آنچه از این قسمت به دست می‌آید، ضعیف الوجود بودن ماده است و این ضعف باعث ضعف ادراک می‌شود. این آشکارا رویکرد دوم است و مبنای این راه حل، وحدت تشکیکی وجود می‌باشد.

#### ۲.۶. راه حل سوم: حضور نَفَسِ رحمانی



صدرالمتألهین در *الشوهد/الربوبیه*، تمام اجسام را اعم از مرکب و بسیط دارای نَفَس می‌داند، بر این پایه که امر عقلانی صورت را باید به هیولی افاضه کند و عقل جز با وساطت نَفَس بر جسم عمل نمی‌کند؛ پس تمام اجسام متغیر دارای امر باقی مستمری هستند که همان نَفَس است (۱۴، ص: ۱۴۷). در نتیجه، اجسام به لحاظ این که به شکلی دارای نَفَس هستند، علم هم خواهند داشت. مرحوم حاجی سبزواری مراد از نفس را در این‌جا صورت مثالی (برزخی) شخصی می‌داند که از شوؤن نَفَس کلی است (همان، ص: ۵۹۶). اگر تفسیر حکیم سبزواری را بپذیریم، به لحاظ این که هر موجود جسمانی، صورت مثالی شخصی در عالم مثل معلقه (نه عالم مثل نوریه) دارد، دارای علم و حیات خواهد بود و اگر هر صورت مثالی را شأنی از نفس کل بگیریم، توجیه حضور حیات و علم بهتر خواهد شد. حکیم سبزواری در شرح مثنوی در توضیح ابیات مشهوری<sup>۱۱</sup> که بیانگر تسبیح جمادات است، به‌طور اجمالی می‌گوید تمام عالم دارای روح کلی - یا نفس کل به زبان فلسفی - است و برخی از موجودات دارای روح جزئی هم هستند، بنابراین به لحاظ معیت روح کلی، می‌توان تمام عالم را ذی شعور دانست (۱۲، ص: ۲۰۳). شاید سابقه قایل شدن به نَفَس کلی به تیمایوس افلاطون بازگردد (۷، تیمایوس: ۳۷).

اگر در این راه حل، به جای نفس کلی یا روح کلی از وجود منبسط بهره بگیریم - سیاق حکمت متعالیه هم همین است - می‌توان این وجه جمع را به طریق بهتری بیان کرد، بدین شکل که مقصود از حیات و علم در مادیات، بهره‌مندی از فیض اول الهی است که از آن به مشیت ساریه حق تعبیر می‌شود و همان وجود منبسطی است که خود ظل حق است. صدرالمتألهین می‌گوید: "وجعلنا من الماء کل شیء حی و چیست آب حقیقی مگر رحمت خدای که تمام اشیا را در برگرفته است و فیض جود و بخشش او که بر تمام موجودات گذشته است؟ و همان‌گونه که وجود حقیقت یگانه ساری و جاری به شکل تشکیکی و به کمال و نقص در تمام موجودات است، هم‌چنین صفات حقیقی خدای که علم و قدرت و اراده‌اند، در تمام اشیا همانند وجود سریان دارند..."<sup>۱۱</sup> (۱۸، ج: ۷، ص: ۱۱۷).

به طور خلاصه، در این راه، تمام موجودات زنده‌اند، به خاطر سریان وجود منبسط و هم‌چنین از صفات کمالیه او از جمله علم برخوردارند.

برتری آخرین مرحله، یعنی حضور مشیت ساریه حق یا وجود منبسط، نسبت به همراهی هر شیء جسمانی با نَفَس خواه به معنای صورت مثالی و یا هر معنای دیگر، در این است که معیت نفس و صورت مثالی نمی‌تواند متکفل اثبات علم برای موجود مادی از آن جهت که مادی است، باشد؛ چون اعتبار ذات او بدون لحاظ نفس و صورت مثالی دیگر

دارای شعور نخواهد بود؛ اما چون وجود منبسط است که هر موجودی چه مادی و چه مجرد را موجود می‌کند، سریان او مصحح حضور صفات کمالیه از جمله علم خواهد بود.

## ۷. جمع دو رویکرد در معلومیت ماده

### ۷.۱. راه حل اول: وجهه ثابت و متغیر مادیات

علامه طباطبایی در *المیزان* ذیل عنوان بحث اجمالی فلسفی برای تسبیح موجودات مادی متغیر، وجهی بدین بیان ارائه می‌کنند: "پس علم مساوی و مساوق است با وجود مجرد در نتیجه، وجودهای مادی نه علمی بدان‌ها متعلق می‌شود و نه آن‌ها به چیزی علم پیدا می‌کنند؛ لکن بر همین حال، یعنی بر این که مادییند و متغیر و متحرکند و بر هیچ حالی استقرار ندارند، ثبوت دارند و دائماً بر این حال هستند و این حال در آن‌ها دست‌خوش دگرگونی و تحول نگشته، هرگز از آن انقلاب پیدا نمی‌کنند.

بنابراین موجودات مادی از همین جهت که ثابت در وضع خود هستند، مجرد و علم دارند و علم در آن‌ها نیز ساری است، هم‌چنان که در مجردات محض و عقلیات مثالی جاری است" (۲۱، ج: ۱۷، ص: ۶۱۱).

یا با بیانی دیگر از ایشان در حاشیه *سفار*، چون عالم ماده در حرکت جوهری است، به لحاظ حرکت توسطیه، در حرکت خود ثابت است و این جهت وحدت و ثبات اوست. بدین لحاظ علم در او جاری است (۱۸، ج: ۶، ص: ۱۵۰ حاشیه ط). یعنی در وجهه ثبات ماده، رویکرد دوم و از جنبه تغییر، رویکرد اول پذیرفته می‌شود.

این سخن علامه در معرض چالش قرار گرفته است، چون لازمه گفته ایشان نسبی بودن مادیت و مجرد است. آیت الله جوادی آملی نفسی بودن یا نسبی بودن مجرد را مورد تدقیق قرار می‌دهند. ماحصل سخن ایشان این است که اگر منظور از ثبات مادیات در مرتبه الهی همان قاعده بسیط الحقیقه باشد، یعنی کمالات نزد حق جل و علا باشند، کلامی حق است؛ اگر منظور ثبات وجود عقلی اشیا نزد قایل به مثل نوریه یا ثبات مرتبه وجود مثالی باشد باز هم صحیح است؛ اما اگر منظور آن است که اشیا در قلمرو طبیعت دارای دو وصف ثبات و تغییر با همند، سخنی ناصواب است، چون مادی بودن، نحوه وجود شیء است و با وصف مقابل خود جمع نمی‌شود (۱۰، بخش چهارم از جلد ششم، ص: ۴۶۶). بنابراین ایشان سخن مرحوم علامه را ناتمام می‌دانند (همان، ص: ۴۷۳).

گویا منظور مرحوم سید جلال‌الدین آشتیانی در حاشیه *المظاهر الالهیه* نیز همین معنی است: "و آن‌چه گفته شده که موجودات جسمانی در مقایسه با علل عالی خود ثابت و غیر

متغیّرند و تجدد و انقضا نمی‌پذیرند، گفتاری بی‌اساس است، چون مادی ابداً مادی است و هم‌چنین مقارنت آن با ماده و تجرد از آن امری اضافی نیست" (۱۹، ص: ۲۹).

شایان ذکر است آن‌چه از آقای جوادی و آشتیانی نقل کردیم در بحث چگونگی واجب به جزییات متغیر مادی مطرح گشته است. آقای جوادی آملی دلایلی می‌آورند که بر طبق آن‌ها، توجیهاتی که علم مادیات و علم به آن‌ها را به عوالم و اوعیه بالاتر می‌برند، مقبول نخواهند بود؛ چون اگر کسی قایل به وجود مُثُل و وجود مثالی برای اشیا باشد و علم و آگاهی را به آن‌جا حواله کند، این سخن باقی خواهد ماند که خود مرتبه وجود مادی چه می‌شود؟ آیا عالم و یا معلوم می‌تواند باشد؟ به نظر نگارنده، این نظر با توجه به وحدت شمولی عوالم بالاتر می‌تواند وجهی داشته باشد که در بند بعدی بدان پرداخته خواهد شد.

#### ۲.۷. راه حل دوم: تسلط و تسخیر عالی بر سافل

صدرالمتألهین آن‌چه را در این قسمت می‌آید، مستقیماً در مسأله مورد بحث مورد استفاده قرار نداده است؛ ملاصدرا در مسأله علم واجب تعالی در *المبدأ و المعاد* موضعی اتخاذ می‌کند که به نظر می‌رسد اگر با چند اصل از حکمت متعالیه جمع شود، می‌توان هم‌خوانی بین دو قول پیش آمده را از آن استنباط کرد؛ بدین شرح که علم واجب الوجود به اشیا در حکمت اشراق، به اضافه اشراقیه او به آن‌ها است (۲۴، ص: ۳۵۹) و چون مطابق قاعده اشراق، هر عالی بر مادون قهری و سلطه‌ای و مادون به عالی عشقی و شوقی دارد (همان، ص: ۳۳۸)، این قهر باعث علم عالی به دانی می‌شود؛ همانند نفس که مسلط به بدن و قوای خود است و این تسلط باعث علم او است. پس واجب تعالی و تقدس که اعلی مرتبه نوریت و تجرد است و نسبت به اشیا جاعلیت تامه و سلطنت عظمی و قهر اتم و جلال ارفع دارد (۲۰، ص: ۱۲۴). بنا به ربط محض بودن ممکنات در قبال او، که هستی شان را - که همه چیز آن‌هاست بنا به اصالت وجود و تشخیص به وجود - وامدار حقند، چون جعل به وجود تعلق می‌گیرد، به مجرد اضافه جاعلیت به اشیا، جاعل به وجود آن‌ها علم حضوری اشراقی دارد؛ یعنی برای او منکشفند؛ چون بنا به قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء، حق تمامیت اشیا را به نحو اعلی دارد. قاعده بسیط الحقیقه با توجه به وحدت تشکیکی یا شخصی به دو معنی می‌تواند باشد: اگر مبنا وحدت تشکیکی باشد به معنای اندماج کمالات در مرتبه بسیط است و اگر مبنا وحدت شخصی باشد، به معنای اضمحلال مادون بتمامه در بسیط مطلق است. آن‌چه در این‌جا کارآمد است معنای دوم، یعنی بر مبنای وحدت شخصی است؛ یعنی ممکنات باید فانی در سلطنت عظمی و قهر اتم حق باشند تا حق تعالی به آن‌ها علم حضوری داشته باشد. در این تفسیر، حق با خود اشیا معیت دارد و آن‌ها خود در نزد او حاضرند چون شأنی از شوؤن اویند.

آنچه گفته شد در علم حق بود که بنا به علم حضوری اشراقی، خود اشیای مادی را مع الایجاد<sup>۱۲</sup> می‌داند؛ اما آیا این علم منحصر به حق است و انسان به خود مادیات از آن حیث که وجود مادی دارند می‌تواند علم داشته باشد؟

به نظر نگارنده، برای پاسخ لازم است که نخست به تمایز مابین خیال متصل و منفصل توجه شود؛ خیال متصل از عوالم نفس و خیال منفصل همان عالم مثال است (۱۸، ج: ۱، ص: ۳۰۳). در بحث ادراکات، آنچه منظور است خیال متصل است؛ بنابراین عالم خیال منفصل است که مافوق عالم ماده است و بر آن سلطنت دارد، اما خیال متصل قهری بر عالم ماده ندارد. انسان در مرحله ادراک محسوسات - که به اعتبار وجود، در حس مشترک و خیال محسوس‌اند (همان، ج: ۳، ص: ۵۰۶) - چون تسلطی بر عالم ماده ندارد - که این تسلط مصحح علم حضوری اشراقی است - خود ماده را نمی‌تواند بداند و این ظاهر است. به نظر می‌رسد آنچه در عدم معلومیت ماده گفته شد باید به این معنی برگردانده شود؛ هم‌چنین در نظر ملاصدرا بیشترین مردمان در مرحله خیال منتشر هستند (همان، ج: ۸، ص: ۲۶۴). پس ایشان تسلطی بر عالم ماده ندارند و آنرا از آن جهت که مادی است نمی‌دانند.

اگر انسان به مقام تجرد عقلی برسد، چون عقول تسلط بر عالم ماده دارند و وحدت آنها وحدت شمولی و سعی است (همان، ج: ۳، صص: ۳۳۷ و ۳۳۸). و چون علم هم اتحاد است، قادر خواهد بود مستقیماً به خود ماده علم حاصل کند؛ البته اگر شمول عالم عقول بر عالم ماده به معنای اضمحلال سافل در عالی باشد. بنابراین به نظر می‌رسد اگر چند اصل از حکمت متعالیه کنار هم گذارده شود، می‌توان گفت که نفس انسانی با اشتداد وجودی که در اثر اتحاد پیدا می‌کند، در قوس صعود تا گاهی که به تجرد عقل برسد، قهر و تسلط به عالم ماده خواهد یافت و این مصحح علم او به خود مادیات می‌شود.

ملاحظه می‌شود طرح اولیه شیخ اشراق در علم واجب، با توجه به مبانی حکمت متعالیه، پربارتر می‌شود و نتایجی به دست می‌دهد که به نظر می‌رسد حرف نهایی صدرالمتألهین باشد.

شایان بیان آن که صدرالمتألهین در مبدأ و معاد، که علی الظاهر متقدم بر اسفار است، در مسأله علم الهی، قول اشراقیون را می‌پذیرد، ولی در اسفار، هشت ایراد به این قول وارد می‌کند (همان، ج: ۶، صص: ۲۴۹-۲۶۳ و ۱۰، بخش چهارم از جلد ششم ص: ۷۰ و ۶، ص: ۲۷۵). در این مقاله، چون مدار بحث علم واجب نیست، متعرض این اشکالات نمی‌شویم و تنها به بیان این بسنده می‌کنیم که آیت الله جوادی هر هشت اشکال را مخدوش و ناوارد دانسته‌اند. ایشان در نهایت، طریق شیخ اشراق را در نهایت وثاقت می‌دانند، البته در علم تفصیلی خارج از ذات یا مقام علم فعلی حق جلّ و عزّ (۱۰، بخش چهارم از جلد ششم ص:

۱۴۷-۱۵۵). علامه نیز در حاشیه چنین نظری دارند (۱۸، ج: ۶، ص: ۲۶۱ حاشیه ط). مرحوم حاجی نیز هم که همدلی ایشان با اشراق شهره است (همان، ص: ۲۳۱ حاشیه س) همین گونه می اندیشد. آقای جوادی هم چنین موجود طبیعی را در چهار مرتبه وجود الهی، وجود عقلی، وجود مثالی و وجود مادی مشهود حق به علم حضوری می دانند (۱۰، بخش چهارم از جلد ششم ص: ۴۶۷). مصحح این قول جز مبنای اشراق نمی باشد. بنا براین، این قول ملاصدرا را نباید نظر نهایی او بدانیم: "چه دون پایه است گفته کسی که حکم کند به این که وجود صور جزیی در مواد خارجی آن ها مرتبه آخر علم خدای تعالی است" (۱۸، ج: ۶، ص: ۲۹۶ و نیز ۵، ص: ۲۷۵ حاشیه).

واضح است آن چه که گفتیم در زمینه علم به مادیات است و در باب علم مادیات هم قبلاً ذکر شد که سریان نور وجود در تمام اشیا ملاک عالمیت تمام آن ها است، اما در مادیات، این علم، علم بسیط ضعیف به موجد خویش است که شاید بنا به قاعده اشراق، عبارت از همان شوق دانی به عالی باشد.

## ۸. بازگشت به رویکرد اول در مبحث معاد

صدرالمتألهین در مبحث حشر هیولی و اجسام، نقل قولی از فتوحات می آورد که در آن، ابن عربی اجسام را دارای دو قسم حیات عرضی و ذاتی می داند؛ حیات عرضی از آن اجسام دارای نفس و حیاتی زوال پذیر است. تمام اجسام حیات ذاتی دارند و به خاطر حیات ذاتی است که عالم مسیح حق است. ملاصدرا سخن شیخ صاحب فتوحات را ناتمام می داند و معتقد است اجسام این دنیایی به خاطر تجدد دایم و حدوث، حیات ذاتی ندارند، بلکه جسم اخروی است که حیات، ذاتی آن است و بدون نیاز به ماده و موضوع وجود ادراکی دارد. جالب آن که صدرالمتألهین در این جا در معنی آیه ۴۴ سوره اسری می گوید این آیه دلالت بر زندگی مادیات، قطع نظر از اتصال به ارواح یا فرشتگان ندارد؛ یعنی آیه کریمه دلالت بر این ندارد که اجسام از حیث جسم بودنشان زنده باشند؛ بلکه این حیات می تواند به سبب اتصال صور نفسانی مدبره - که دارای حیات ذاتی اند - به آن ها باشد (۱۸، ج: ۹، صص: ۲۶۹-۲۷۲).

حکیم سبزواری در تعلیقه از سخن ملاصدرا در شگفت می شود و گویی می خواهد سخنان قبلی را در این معنی که حیات، علم و اراده از توابع وجود است، یادآوری کند. وی می گوید مقصود ابن عربی از حیات ذاتی اجسام، جنبه وجودی آن هاست، چون وجود عین علم و حیات است (همان، ص: ۲۷۰ حاشیه).

ملاصدرا در انتها توجیهی از سخن ابن عربی ارائه می دهد که به نظر حکیم سبزواری توجیهی است که صاحب سخن از آن راضی نیست ملاصدرا می گوید مقصود از حیات در

اجسام، حیات در جسم بسیطی است که در باطن اجسام است و به واسطه این جسم بسیط، اجسام پذیرای روح می‌شوند (همان، ص: ۲۷۲). تصور چنین جسمی بسیار مشکل به نظر می‌رسد چون جسم با بساطت جور در نمی‌آید.<sup>۱۳</sup>

به هر حال، در این بخش، گرایش ملاصدرا به سوی پذیرش رویکرد اول است. علت این گرایش آن است که صدرالمتألهین قبل از این بحث، حرکت و هیولی و زمان را، که ملازم اجسام این دنیاست، از دارِ قرار نفی می‌کند (۱۸، ج: ۹، ص: ۲۶۴). در نتیجه، نفی حیات و علم از دنیا می‌شود و چون اصل حیات و حیات حقیقی از آن عالم آخرت است که "إن الدار الاخره لهی الحیوان" (عنکبوت/۶۴) حیات این دنیایی در مقابل آن شایستگی نام حیات ندارد و ملاصدرا حیات واقعی را از آن صورت مثالی می‌داند. به نظر می‌رسد اگر مفهوم حیات و علم نسبی باشد حیات اخروی اشد است و دنیا نسبت به آن مردگی و ظلمت است؛ چون در آن جاست که معرفت بسیط، تفصیلی می‌شود.

شاید بتوان با توجه به قاعده "کل هیولی هی الطف وجوداً فهی اسرع قبولاً للصوره" (۲، ج: ۲، ص: ۶۴۳)، سخن ملاصدرا در این مقام را به رویکرد دوم بازگرداند، بدین شکل: همان‌گونه که در عالم اجسام، مراتب لطافت هست و فی المثل نور پاکیزه‌تر است، این لطافت اگر تا عالم مثال ادامه یابد، یعنی بین مجرد و مادی مرز افتراق دقیقی نباشد، چون نخستین هیولای عالم آخرت مرتبه خیالیه نفس است - که وجود مثالی دارد - و حی است، این پیوستگی ضامن وجود حیات در عالم ماده هم می‌شود و شاید جسم بسیطی که مرحوم صدرا گفت در باطن اجسام است و آن‌ها را آماده پذیرش ارواح می‌کند، مرتبه الطف عالم جسمانی و شروع عالم مثال باشد.

## ۹. نظری به مسأله با توجه به مبانی حکمت متعالیه

در راه حلی که با توجه به اصل اشراقی تسخیر عالی بر ساقل آوردیم، ملاحظه شد که اگر اصول حکمت متعالیه به آن اصل اشراقی اضافه شود، می‌تواند در باب علم به مادیات نظر صدرالمتألهین را روشن کند؛ در این قسمت، قصد ما این است که چند اصل از حکمت متعالیه را مد نظر قرار دهیم تا بر پایه آن‌ها موضع واقعی صدرالمتألهین را روشن کنیم:

الف) تقدم وجود بر ماهیت که مفاد آن این است که اصل در تحقق وجود است و ماهیت غیر مجعول تبع اوست همان‌گونه که ظل تابع ذی ظل است (۱۴، ص: ۸)؛

ب) بین وجود و ماهیت تلازم عقلی است (همان، ص: ۷)؛ یعنی هر موجودی مقتضی ماهیت مربوط به خود است؛

ج) ماهیات ظهورات وجودند، یعنی حقیقت عینی وجود واحد است (همان، ص: ۷ و ۶، ص: ۳۷) و وجود هر چه در خارج هست اعم از مادی و مجرد را شامل است. چون اصل وجود، وحدتش غیر عددی است با تجلی در کثرات منافی نیست. این حقیقت واحده دارای باطن و ظاهر است؛ بطن آن حق است و ظهور آن به شکل لابشرط مقسمی، وجود منبسط امکانی است و به شکل مقید، وجودات متکثره (۶، ص: ۳۶)؛

د) حقیقه با رقیقه متحد است از وجهی و مغایر است از وجهی دیگر؛ یعنی حقیقت عینی مطلقه واحده وجود عین اشیاست به لحاظ حضور مطلق در مقید و غیر آنهاست به لحاظ تقیدشان و تمایزشان از یک دیگر؛

ه) حقیقت وجود دارای تمام صفات کمالیه است و الا در او عدم راه خواهد یافت (۱۶، ص: ۳۸).

بنابر این مبانی، مادیات بهره‌مند از حقیقت وجودند، چنان که صدرالمتهالین در تعلیقه بر حکمه الاشراف می‌گوید: "بعد از این که محقق شد وجود هر ممکن دارای ماهیتی، وجود است نه غیر آن، پس اگر کسی گوید این اجسام و غیر آنها جز وجود چیزی نیست از جهتی حق گفته است" (۲۴، ص: ۲۶۳). و وجود مقدم بر ماهیت است و حیث ترتب آثار است و تمام کمالات وجودی از جمله علم را دارد. پس موجود مادی به اعتبار موجودیتش هم عالم است و هم متعلق علم واقع می‌شود، اما به اعتبار تقید، که جهات آن در جسم بیشتر و بیشتر است و این که ماهیت او متمایز از دیگری است، کمالات وجودی از جمله علم بر او حمل نمی‌شود.

## ۱۰. نتیجه گیری

از آن چه آمد می‌توان نتیجه گرفت که در مقام دفاع و هم‌دلی با حکمت متعالیه، به نظر می‌رسد باید مسابلی از این دست را بررسی دقیق و تنقیح کرد تا از لابه لای آنها به فهم نظر نهایی ملاصدرا نایل شویم. هم‌چنین به نظر می‌رسد در این موارد نباید از اصولی از حکمت متعالیه که در آن موضع مطرح نشده، غافل بود، چرا که چه بسا در فهم آن کارآمد باشد و حرف نهایی او را مشخص کند.

بنا بر آن چه بیان شد، خصوصاً قسم اخیر (به نظر نگارنده)، مشخص شد که تشتتی در آرای مرحوم ملاصدرا در این زمینه نیست، بلکه شاید بتوان گفت علت این که دو رویکرد در مواضع این چنینی وجود دارد، این است که ملاصدرا در مقام بین‌الاذهانی و مفهومی کردن یافته‌های خود نمی‌تواند خود را از زبان مابعدالطبیعی که دلالت‌های ماهوی دارد رها کند؛ اما از این زبان ماهوی به عنوان نردبان استفاده می‌کند و آن‌گاه که به پشت بام وجود

می‌رسد، آن‌را به کناری می‌نهد؛ بنابراین اختلافی که در اقوال او مشاهده می‌شود، شاید نشان‌دهنده گذار از مرحله زبان به مرحله وجود است. شاید برهان به معنای بین‌الذهانی کردن یافته‌های وجودی است چرا که وجود در حکمت متعالیه اصل است و کشف آن میسر نیست مگر به شهود عیانی، چنان که خود آن بزرگوار نیز فرموده است.

### یادداشت‌ها

- ۱- مرحوم علامه در *نهایه الحکمه*، از دلیل عدم انطباق کبیر در صغیر، برای اثبات تجرد ادراک به‌طور مطلق استفاده می‌کند (۲۲، ص: ۲۹۵).
- ۲- جزو لایتجزی محال است، پس جزو مادی متعین نخواهیم داشت؛ بنابراین عدم به همه جای جوهر جسمانی آمیخته است.
- ۳- ان الصور الجرمیه عندنا إحدی المراتب العلم والادراک.
- ۴- مرحوم حاجی سبزواری نیز برای شعور ساری دلایلی چند می‌آورد (۱۸، ج: ۱، ص: ۱۱۹ حاشیه).
- ۵- برای بیانی همخوان با وحدت شخصیه ر.ک ۱۸، ج: ۶، ص: ۱۱۷.
- ۶- آقای دکتر دینانی علم مرکب را همان فصل ممیز انسان می‌داند (۳، ص: ۷).

### 7- indeterminacy

### 8- determinism

۹- وجوه مختلفی در تفسیر این آیه کریمه آمده است. به طور مثال این که نقص اشیا گواه تسبیح خدایست از آن‌ها (۲۱، ج: ۱۳، ص: ۲۰۷). همچنین فهمی نزدیک به فهم صدرا نیز در جاهایی آمده است (۸، ج: ۲، ص: ۴۴۲) که مجالی برای بررسی آن‌ها نیست.

۱۰- ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم	با شما نا محرمان ما خامشیم
چون شما سوی جمادی می‌روید	محرمان جان جمادان چون شوید
از جمادی عالم جان‌ها روید	غلغل اجزای عالم بشنوید
فاش تسبیح جمادات آیدت	وسوسه تأویل‌ها نربایدت

(۲۷، دفتر سوم: ابیات ۱۰۱۹-۱۰۲۳)

۱۱- وجعلنا من الماء کل شیء حی وهل الماء الحقیقی الارحمته التی وسعت کل شیء و فیض جوده المار علی کل موجود؟ و کما أن الوجود حقیقه واحده ساریه فی جمیع الموجودات علی التفاوت والتشکیک بالکمال والنقص فکذا صفاته الحقیقیه هی العلم والقدره والاراده والحیوه ساریه الکل سریان الوجود...

۱۲- در این جستار اساساً کاری به علم قبل الایجاد نداریم و اما تعمداً عبارت علم فعلی یا بعد الایجاد را می‌آوریم که تأکید بر این حصر شده باشد؛ چون موضع صدرالمتألهین در علم قبل الایجاد خود، دیگر است.

۱۳- بساطت با توجه به انواع ترکیب معانی مختلفی می‌یابد؛ پس بساطت می‌تواند به معنای عدم ترکیب از وجود و ماهیت باشد که تنها در واجب تعالی صورت بندد، یا عدم ترکیب از عناصر که در



نظر قدما این در اجسام تحقق دارد. اما اگر منظور عدم ترکیب از اجزای مقداریه باشد، در عالم اجسام صورت تحقق ندارد، چون اینان جزو لایتجزی را محال می‌دانند.

۱۴- کما أنه بعد ما حقق ان الوجود من کل ممکن ذی مهیه، هو الوجود لا غیر فلو قال احد أن هذه الاجسام و غیرها لیست غیر الوجود لکان حقاً ایضاً من وجه.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۷۲)، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳. -----، (۱۳۸۰)، "علم بسیط و علم مرکب"، خردنامه صدرا، شماره ۲۳، صص: ۵-۱۱.
۴. ابن سینا، (۱۳۷۵)، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق آیت الله حسن زاده آملی، قم: مکتب الاعلام اسلامی.
۵. ارسطو، (۱۳۸۴)، متافیزیک، ترجمه دکتر شرف‌الدین خراسانی، تهران: حکمت.
۶. آشتیانی، سید جلال‌الدین [مصحح]، (۱۳۷۶)، شرح رساله المشاعر، تهران: امیرکبیر.
۷. افلاطون، (۱۳۸۰)، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.
۸. الجنابذی، سلطان محمد، (۱۳۴۴)، بیان السعاده فی مقامات العباده، تهران: دانشگاه تهران.
۹. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۵)، ریح مختوم، قم: نشر اسراء، بخش دوم از جلد اول.
۱۰. -----، (۱۳۷۲)، شرح حکمت متعالیه، تهران: الزهراء، بخش سوم و چهارم از جلد ششم.
۱۱. زنوزی، ملا عبدالله، (۱۳۶۱)، لمعات الالهیه، با مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۲. سبزواری، حاج ملاهادی، (۱۲۸۵ق)، شرح مثنوی، تهران: کتابخانه سنائی افست از چاپ سنگی.
۱۳. شبستری، شیخ محمود بن عبدالکریم، (۱۳۶۳)، "حق الیقین"، ضمن مجموعه عوارف المعارف، به اهتمام علی اکبر نوری زاده، شیراز: کتابخانه احمدی.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۴۶)، الشواهد الربوبیه، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: دانشگاه فردوسی.

۸۲ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز

۱۵. -----، (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، با مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۶. -----، (۱۳۶۰)، *اسرار الآیات*، با مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۱۷. -----، (۱۳۷۸)، *المتشابهات القرآن*، چاپ شده در سه رساله فلسفی، مقدمه و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۸. -----، (۱۴۱۹)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۹. -----، (۱۳۸۰ق)، *المظاهر الالهیه*، حقیقه و قدم له و علق علیه سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: چاپخانه خراسان.
۲۰. -----، (۱۴۲۰ق)، *المبدأ والمعاد*، بیروت: دارالهادی.
۲۱. طباطبایی، علامه سید محمد حسین، (۱۳۷۶)، *تفسیر المیزان*، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
۲۲. -----، (۱۴۱۷ق)، *نهایه الحکمه*، صححه و علق علیه الشیخ عباس علی السبزواری، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۳. فیاض صابری، عزیزالله، (۱۳۸۰)، *علم و عالم و معلوم*، مشهد: عروج اندیشه.
۲۴. قطب الدین شیرازی، محمدبن مسعود، (۱۳۱۴ق)، *شرح حکمت الاشراق*، تهران: چاپ سنگی.
۲۵. کارناب، رودلف، (۱۳۷۸)، *مقدمه‌ای به فلسفه علم*، ترجمه یوسف عقیفی، تهران: نیلوفر.
۲۶. گلشنی، مهدی، (۱۳۷۵)، *تحلیلی از دیدگاه‌های فلسفی فیزیک‌دانان معاصر*، تهران: مرکز نشر فرهنگی شرق.
۲۷. مولوی بلخی، جلال الدین محمد، (۱۳۷۹)، *مثنوی معنوی*، به سعی رینولد الین نیکلسون، تهران: امیرکبیر.
۲۸. نصیرالدین طوسی، خواجه محمد بن محمد، (۱۳۷۵)، *شرح الاشارات و التنبیها*، قم: نشر البلاغه.