

واجب الوجود و حدود معرفت انسان به او

در فلسفه مشاء

دکتر منصور ایمانیپور

استادیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تربیت معلم آذربایجان

چکیده

پرسشهای اصلی این مقاله آنست که چگونه ذهن انسان بر مبنای فلسفه مشائی، به مفهوم واجب الوجود دست می‌یابد و تا چه حد می‌تواند به شناخت او از حیث تصویری و تصدیقی نایل شود.

کلیدواژگان

واجب الوجود؛ خداشناسی؛
معرفت؛ انسان؛
فلسفه مشاء.

پاسخ اجمالی مقاله حاضر به این پرسشها اینست که عقل واقعنگر ما بر اساس حکم نخستین خود، هر شیء موجود را به وصف واجب یا ممکن متصف می‌کند و بدین طریق به مفهوم واجب الوجود دست می‌یابد؛ سپس با تکیه بر براهین فلسفی به اثبات مصداق آن می‌پردازد؛ لکن با وجود دستیابی به یک نظام مفهومی در باب خداوند متعال در پرتو تحلیلهای عقلی و با وجود کسب باور صادق موجه نسبت به وجود او از طریق براهین فلسفی، قادر به شناخت کامل او نمی‌باشد.

مفهوم واجب الوجود

بیتردید محور اصلی و نقطه شروع فلسفه اسلامی، وجود است و فلسفه، شائی جز شناخت عوارض ذاتی هستی ندارد.^۱ حال، خود هستی از حیث مفهومی یک مفهوم بدیهی است که بیواسطه برای ذهن حاصل می‌شود و بدلیل نداشتن جنس و فصل و مفهوم روشنتر از آن، تعریفپذیر نمی‌باشد.^۲ از سوی دیگر تحقق عینی مصداق این مفهوم نیز یک امر بدیهی و بینباز از اثبات است^۳ و هرکسی با رجوع به خود و مواجهه با اشیاء دیگر به واقعی بودن آنها پی می‌برد. بنابراین نقطه آغاز این فلسفه، مسلم انگاشتن اصل «واقعیتی هست» می‌باشد

بنابراین در این نظام فلسفی اولاً یگانه منبع معرفت ما به خداوند، عقل است؛ ثانیاً همین عقل نیز با وجود برخورداری از صلاحیت ورود به این حوزه، بدلیل محدودیت ذاتی خود و نامحدود بودن متعلق شناسایی، قادر به ادراک وجود آن حقیقت متعالی نمی‌باشد، بلکه همین اندازه می‌داند که مفهوم واجب الوجود و مفاهیم مبتنی بر آن، دارای مصداقی است که حقیقت آن برای ما مجهول است.

۱- ابن سینا، الشفاء، الالهیات، با مقدمه و تحقیق ابراهیم

مذکور، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۶۳، ص ۱۳.

۲- همو، دانشنامه علایی، با مقدمه و حواشی محمد معین،

تهران، دهخدا، ۱۳۵۳، ص ۸-۹.

۳- بهمنیار، التحصیل، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری،

تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵، ص ۲۸.

■ بی‌تردید

یکی از مباحث اساسی

پس از آشنایی با مفهوم واجب‌الوجود،

مسئله وجود عینی و واقعی اوست.

این مسئله چنان عظیم و حیاتی است

که هیچ فیلسوفی نمی‌تواند

بآسانی و بدون اعلام

موضع از کنار آن

رد بشود.

... که با عبارت «لاشک ان هناک وجوداً»^۱ از آن تعبیر می‌شود.

پس از آنکه وجود بعنوان موضوع فلسفه معرفی شد و به بینایی آن از مفاهیم دیگر در مقام تعریف و استغنائی آن از تصدیق‌های دیگر، در مقام تصدیق، حکم داده شد، عقل تحلیلگر و استدلالی، عوارض ذاتی آنرا بعنوان مسائل فلسفه اولی مورد بحث قرار می‌دهد و در نخستین گام هر شیء موجود را بر اساس حکم اولی و جامع به وصف وجوب وجود یا امکان و سپهروی متصف می‌کند. در نتیجه در باب هر موجودی این حکم نخستین و بدیهی را صادر می‌کند که آن موجود، واجب‌الوجود یا ممکن‌الوجود است.^۵ به نظر می‌رسد که مراد فیلسوفان مشائی از وجود یا موجود در این مبحث با عنایت به مبانی این فیلسوفان - و علی‌رغم وجود برخی عبارتهای ناظر به مقسمیت حقیقت وجود - شیء موجود است و این سینا در موارد گوناگون آشکاراییان می‌کند که هر شیء موجود بحکم عقل و در قالب یک قضیه منفصله (نه حمله مردده‌المحمول) واجب‌الوجود یا ممکن‌الوجود است.^۲ بنابراین عقل تحلیلی در این فلسفه با تکیه بر یک حکم بدیهی و گریزناپذیر خود به مفهوم واجب‌الوجود دست می‌یابد.

از سوی دیگر مفهوم وجوب و امکان نیز مثل مفهوم

وجود و شیء، بدیهی و تعریف‌ناپذیر هستند و همه تعاریف مطرح‌شده جهت ایضاح آنها، شرح اللفظ محسوب می‌شوند.^۸ حال با توجه به این نکته در توصیف واجب‌الوجود می‌توان گفت که موجودی است که از فرض عدمش محال لازم می‌آید^۱ و وجودش عین ذاتش است^۲ و در حقیقت، وجود صرف و تامی است^۳ که او را سببی نیست.^۴ بنابراین

۴- ابن‌سینا، النجاة، تهران، انتشارات مرتضوی، ۱۳۶۴، ص

۲۳۵.

۵- فارابی، ابونصر، التعليقات (کتاب التنبیه علی سبیل السعادة، التعليقات، رسالتان فلسفیتان)، تحقیق جعفر آل‌یاسین، تهران، حکمت، ۱۳۷۱، ص ۴۱.

۶- در آثار فیلسوفان مشائی در این خصوص با دو دسته عبارتهای مختلف روبرو می‌شویم. برخی از عبارتهای آنها وجود را مقسم قرار داده و آنرا به واجب و ممکن تقسیم نموده است. بعنوان مثال فارابی و ابن‌سینا با عبارتهای مشابه می‌نویسند «فانما تقسم الوجود الی الواجب و الممكن» (فارابی، التعليقات، ص ۴۱؛ ابن‌سینا، التعليقات، تحقیق و مقدمه عبدالرحمن بدوی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴، ص ۳۵). و بسیاری از عبارتهای دیگر «هر شیء موجود» را به احکام مذکور متصف نموده است (ابن‌سینا، الاشارات و التنبیها، (مع شرح نصیرالدین طوسی)، قم، النشر البلاغی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۸). واضح است که مبنای عبارتهای دسته نخست تشکیک حقیقت وجود است و بدون پذیرفتن آن، تقسیم حقیقت وجود به واجب و ممکن بی‌وجه است. لکن پیام عبارتهای دسته دوم بر پذیرش تشکیک وجود مبتنی نیست و بر اساس آن در باب هر موجودی در قالب یک قضیه منفصله می‌توان گفت که واجب یا واجب‌الوجود و یا ممکن‌الوجود است. به نظر می‌رسد که تفسیر دوم با ساختار و مبانی فلسفه آنها سازگارتر است هرچند قراین کافی بر مردود بودن نظریه تشکیک وجود در نظر آنها نیز نداریم.

۷- ابن‌سینا، الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۱۸.

۸- همو، الشفاء، الالهیات، ص ۲۹.

۹- همو، النجاة، ص ۲۲۵.

۱۰- همو، التعليقات، ص ۵۱.

۱۱- فارابی، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه سید جعفر

سجادی، تهران، طهوری، ۱۳۶۱، ص ۷۴ و ۸۲.

۱۲- همان، ص ۹۰.



«حقیقت وجود و واجب وجود، همان تأکد وجود است»^{۱۳} و «در وجود خود هیچ تعلقی به چیزی ندارد.»^{۱۴} بیان دقیقتر، واجب الوجود موجودی است که مفهوم وجود بدون نیاز به حیثیت تعلیلی و تقییدیه از وجود او انتزاع می‌شود.

استدلالی بودن وجود واجب تعالی در فلسفه

بی‌تردید یکی از مباحث اساسی پس از آشنایی با مفهوم واجب الوجود، مسئله وجود عینی و واقعی اوست. این مسئله چنان عظیم و حیاتی است که هیچ فیلسوفی نمی‌تواند باسانی و بدون اعلام موضع از کنار آن رد بشود. بطور کلی کل انسانها و بتبع آنها همه فلاسفه را در مواجهه با این مسئله به دو دسته بزرگ یعنی ملحد و خداباور می‌توان تقسیم کرد و باز کل خداباوران را در دو گروه بزرگ می‌توان جای داد: برخی از آنها به وجود عینی واجب تعالی باور دارند و باور خود را صادق و موجه و مستدل می‌دانند و در حقیقت، صدق باور خود را با برهانهای فلسفی اثبات می‌کنند؛ دسته دیگر با رویکرد غیرفلسفی با آن مواجه می‌شوند و مسئله ایمان یا مواضع دیگر در این زمینه را کارساز و ثمربخش می‌دانند.

همه فیلسوفان اسلامی و در رأس آنها مشائیان در دسته خداباوران خردگرا قرار دارند. آنها از یکسو بدیهی و مسلم انگاشتن وجود خداوند را مردود می‌دانند و از سوی دیگر بر اثبات پذیر بودن وجود او از طریق برهان تأکید ورزیده و بر توانایی و امیدواری عقل بر اثبات او اصرار دارند و رویکرد قابل به پذیرش ناموجه و غیرمدلل وجود حق تعالی را بیپایه می‌دانند و این وظیفه اساسی - یعنی اثبات وجود واجب الوجود بالذات - را بر عهده فلسفه اولی می‌گذارند و بر بیکفایتی و ناکارآمدی علوم دیگر در

این حوزه بدلیل اختصاص مباحث آنها به چارچوبهای خاص، اذعان دارند.^{۱۵} تفسیر منسجم مطلب مذکور در کتاب العلم الإلهی تألیف ابوالعباس لوکری - شاگرد با واسطه شیخ الرئیس - چنین است:

وجود خداوند متعال بعنوان موضوع در فلسفه اولی مسلم نیست بلکه مطلوب و مسئله آن است. دلیل مطلب اینست که اگرچنین نباشد یا مسلم در این علم و مطلوب در علم دیگر است یا مسلم در این علم و غیرمطلوب در علم دیگر می‌باشد. هر دو صورت نادرست است زیرا در علم دیگر نمی‌تواند مطلوب باشد چون علوم دیگر یا اخلاقیند یا سیاسی یا طبیعی یا ریاضی و یا منطقی؛ و هیچیک از علوم حکمی، خارج از این دسته‌بندی نیست و در هیچیک از این علوم بحثی در اثبات وجود خداوند وجود ندارد و با توجه به اصول مکرر در گذشته و با اندک تأملی روشن می‌شود که چنین چیزی جایز هم نیست. از سوی دیگر چنین نیست که در علمی غیر از این علوم مطلوب نباشد زیرا در اینصورت در هیچ علمی مطلوب نخواهد بود. در نتیجه یا بدیهی خواهد بود یا غیرقابل اثبات با استدلال. در حالی که نه بدیهی است و نه غیرقابل اثبات، زیرا دلیلی برای وجود او هست. افزون بر آن چگونه می‌توانیم وجود چیزی را مسلم بگیریم که از

۱۳- ابن سینا، الشفاء، الالهیات، ص ۴۵.

۱۴- همو، التعليقات، ص ۱۵۰.

۱۵- همو، الشفاء، الالهیات، ص ۶.

■ در باب تعداد منابع معرفت و سهم هر یک از آنها در فرایند ادراک رأی واحدی وجود ندارد لکن مطالعه سخنان فیلسوفان مشائی اسلامی در این زمینه نشان می‌دهد که منابع عمده معرفت انسان در فلسفه آنها همان حواس و عقل آدمی است.

نشان می‌دهد که منابع عمده معرفت انسان در فلسفه آنها همان حواس و عقل آدمی است.^{۱۶} حواس آدمی همچون پنجره‌هایی هستند که ادراکات حسی از طریق آنها نصیب موجودات دارای این حواس می‌شود و عقل نیز قوه‌یی است که به تجرید ادراکات حسی از اوصاف خصوصی و ادراک معقولات و تشکیل استدلال و قیاس می‌پردازد. حال پرسش اینست که کدام یک از این منابع شناخت عهده‌دار تصور و تصدیق وجود واجب تعالی می‌باشد.

بیتردید پاسخ شایسته به پرسش مذکور به طرح و تفسیر هر یک از منابع پیشگفته در باب شناخت و ارزیابی چارچوب کارآیی هر یک از آنها در فلسفه مشاء مبتنی است. بنابراین ما ابتدا هر یک از این منابع را بصورت اجمالی تعریف و تحلیل می‌کنیم و در پرتو آن به پاسخ موردنظر نایل می‌شویم.

بطور کلی، قوای ادراکی نفس انسانی در فلسفه

۱۶- لوکری، ابوالعباس، بیان الحق بضمان الصدق (العلم الالهی)، تحقیق سید ابراهیم دیباجی، تهران، مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی مالزی، ۱۳۷۳، ص ۸-۹.

۱۷- ابن‌سینا، المبدأ و المعاد، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳، ص ۲۲؛ الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۱۸.

۱۸- همو، التعليقات، ص ۲۳؛ فارابی، التعليقات، ص ۳۹ و ۵۱.

اثبات آن مایوس هستیم؟ بنابراین بحث در باب اثبات وجود او در این علم صورت می‌گیرد.^{۱۷}

بنابراین فیلسوفان مشائی نه مثل کسانی همچون الوین پلنتینجا، گزاره «خدا وجود دارد» را گزاره پایه می‌دانند و نه مانند ایمانگرایانی همچون کی‌یرکگور وجود خدا را متعلق ایمان (باور صرف) قلمداد می‌کنند و نه مثل عارفان یا قایلان به تجربه دینی، وجود او را فقط به عهده علم حضوری و مواجید و تجربه‌های دینی می‌گذارند؛ بلکه آنها با اذعان به صلاحیت تعقل و خردورزی برای ورود به حوزه متافیزیک و نفی هرگونه رویکرد غیرمبتنی بر آن، تنها طریق اثبات وجود حق تعالی را تأملات عقل نظری می‌دانند و فلسفه اولی را یگانه علم شایسته برای ورود به این حوزه قلمداد می‌کنند.

فیلسوفان مذکور پس از ابراز رویکرد پیشگفته، در مقام عمل نیز پایبندی خود به آن را نشان داده‌اند و با اقامه برهان موسوم به امکان و وجوب در صدد اثبات وجود واجب تعالی برآمده‌اند و با تمسک به پاره‌یی اصول مسلم و اثبات‌شده فلسفی و در پرتو موشکافی‌های عقلی به تقریر آن پرداخته‌اند.^{۱۸} گرچه تقریر دقیق و ارزیابی این برهان دارای اهمیت خاصی است، لکن ما در اینجا بدلیل اختصاص مقاله به موضوعی دیگر از طرح و بررسی آن خودداری می‌کنیم و به ارزیابی کارآیی منابع و قوای ادراکی انسان در خصوص معرفت به واجب تعالی و تعیین کارآمدی آنها در این زمینه می‌پردازیم.

عقل یگانه منبع معرفت به خدا

گرچه در باب تعداد منابع معرفت و سهم هر یک از آنها در فرایند ادراک رأی واحدی وجود ندارد لکن مطالعه سخنان فیلسوفان مشائی اسلامی در این زمینه



مشائی به دو دسته تقسیم می‌شود؛ دسته‌ی از این قوا در نفوس حیوانی و انسانی مشترک هستند؛ لکن پاره‌ی دیگر به نفوس انسانی اختصاص دارند. کلّ این قوای ادراکی با صرف نظر از این تقسیمبندی، به قوای ادراکی ظاهری و باطنی تقسیم می‌شوند. قوای ادراکی ظاهری همان حواس پنجگانه هستند که خدمتگزاران حس مشترک محسوب می‌شوند.^{۱۸} صور و رسوم اشیاء خارجی ابتدا در این قوا حاصل می‌گردد.^{۱۹} در حقیقت این قوا پنجره‌هایی هستند که نفس از طریق آنها به معارف نخستین دست می‌یابد.^{۲۰} اوصاف مشترک همه صور حسّی عبارتند از: حضور شیء مادی، آمیختگی با عوارضی نظیر کیف و مقدار، و جزئی بودن.^{۲۱} بنابراین این ادراکات در پرتو رابطه وضعی میان قوه حاسه با شیء خارجی مادی^{۲۲} و از طریق آلات جسمانی^{۲۳} حاصل می‌شوند. قوای ادراکی باطنی نیز با صرف نظر از وجود اختلاف نظر در خصوص تعداد آنها، عبارتند از:

- ۱- حس مشترک که مجمع صور حسّی حاصل شده از طریق حواس پنجگانه ظاهری می‌باشد؛ ۲- خیال که حافظه صور حسّی در غیاب خود شیء مادی است؛ ۳- متخیله که با تصرف در صور خیالی به ترکیب و تفصیل در آنها می‌پردازد؛ ۴- قوه واهمه که مدرک معانی جزئیّه است؛ ۵- قوه حافظه که حافظه معانی جزئیّه می‌باشد؛ ۶- قوه عاقله که به نفس انسانی اختصاص دارد و ادراک مفاهیم و صور کلی را بر عهده دارد و صور موجود در آن از ماده و اوصاف مادی مجرد هستند.^{۲۴} پر واضح است که این قوه علاوه بر ادراک صور کلی در حوزه تصورات، به تشکیل قضایا و قیاسها در حوزه حکمت عملی و نظری نیز می‌پردازد.^{۲۵}

با عنایت به مطالب مذکور همه ادراکات انسانی

در حوزه تصورات را به صور حسّی، خیالی، وهمی و عقلی می‌توان تقسیم کرد. صور حسّی از مشخصه‌هایی نظیر ارتباط وضعی با متعلق مادی و آمیختگی با اعراض مفارق و جزئیّت برخوردار است و صور خیالی دارای همه مؤلفه‌های صور حسّی جز ارتباط وضعی با متعلق مادی می‌باشد. صور وهمی نیز به امور معنایی جزئی تعلق دارد و صور عقلی هم که وجه ممیز انسان از غیر انسان است با تصورات کلی و مجرد و تصدیقات و استدلالها سروکار دارد. واضح است که طبق این تفسیر از منابع معرفت، قوای حسّی و خیالی تنها به اشیاء محسوس و مادی تعلق دارد و حوزه معرفتی آنها از این چارچوب فراتر نمی‌رود. شیخ الرئیس در توضیح این نکته می‌نویسد:

بدان که حس، تنها جزئیات شخصی را ادراک می‌کند و ذکر و خیال نیز همان چیزی را که حس بدان عرضه می‌کند با حفظ شخصیت آن صورت نگه می‌دارد. هر صورتی که در حس یا خیال نقش می‌بندد دارای عوارضی همچون کم و کیف و این و وضع است.^{۲۶}

۱۹- فارابی، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ص ۱۸۶ - ۱۸۷.

۲۰- همان، ص ۲۱۶؛ همو، التعليقات، ص ۱۳۸.

۲۱- ابن سینا، التعليقات، ص ۲۳.

۲۲- همو، الاشارات والتنبیها، ج ۲، ص ۳۲۲ - ۳۲۳.

۲۳- همان.

۲۴- همو، التعليقات، ص ۱۵۰.

۲۵- طوسی، نصیرالدین، شرح الاشارات والتنبیها، قم،

النشر البلاغه، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۳۲؛ ابن سینا، المبدأ والمعاد،

ص ۹۳ - ۹۴.

۲۶- فارابی، التعليقات، ص ۱۰۴.

۲۷- همو، سیاست مدینه، ترجمه سید جعفر سجادی،

تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۱، ص ۱۳۷.

۲۸- ابن سینا، النجاة، ص ۶۵. نظیر همین بیان در کتاب

التحصیل تألیف بهمنیار (ص ۲۶۴) نیز آمده است.

و هر محسوس و متخیلی بناچار به بخشی از این احوال متخصص است.^{۲۹}

و در جایی دیگر می‌نویسد: «هر ادراک جزئی از طریق ابزار جسمانی صورت می‌گیرد.»^{۳۰} پر واضح است که یکی از لوازم جدایی‌ناپذیر این سخن، دسترسی نداشتن این قوا به حوزه متافیزیک یعنی موجودات عالم و رای طبیعت است.

بنابراین نه قوه حاسه توان پرواز در این قلمرو را دارد و نه قوه خیال طاقت سیر در این حوزه را. پس هیچیک از این دو قوه، واجد تصویری در باب موجودات مفارق و در رأس آنها وجود صرف و لایتناهی واجب تعالی نمی‌باشد و اساساً صلاحیت اختراع تصویر در این حوزه را ندارند و اگر تصویری را بسازند و با اتکای به تعمیم ناروا به موجودات این ساحت نسبت دهند، سرابی بیش نخواهد بود. بنابراین راه برای قوای حسّی و خیالی جهت ورود به صقع ربوبیت و احساس و تخیل وجود باری تعالی مسدود است.

قوه دیگری که در مباحث پیشین در باب آن سخن گفته شد، قوه واهمه است. لیکن این قوه نیز بدلیل پرداختن به امور انفسی مشخص، و محدود بودن عملکرد آن به همان حوزه، از ورود به حوزه فراتر از معانی جزئی عاجز است. بنابراین این قوه نیز (با صرف نظر از وجود داشتن یا نداشتن)، از تصور موجودات عینی و آفاقی بخصوص موجودات مجرد عاجز است و هیچ تصور محصلی در خصوص واجب تعالی و موجودات مجرد دیگر را نمی‌توان بدان نسبت داد. با توضیحات مذکور آشکارا مشخص می‌شود که هیچیک از قوای حسّی و خیالی و وهمی مجاز و قادر به احساس و تخیل و توهم واجب تعالی نیستند و نفیاً و اثباتاً حرفی برای گفتن در این حوزه را ندارند و تنها قوه مجاز و قادر به ورود به این قلمرو همان عقل

ادراک‌کننده کلیات و استدلال‌گر است که با استفاده از مفاهیم کلی و در پرتو تحلیل و خردورزی فلسفی به توصیف و اثبات آن می‌پردازد.

ممکن است گفته شود که گرچه در فلسفه مشائی عقل مقام شامخی دارد و اساسیترین منبع معرفتی انسان در حوزه ماورای طبیعت محسوب می‌شود لکن اهمیت دادن به آن مستلزم نفی منبع معرفتی دیگر یعنی علم حضوری نفس انسانی به وجود حق تعالی نمی‌باشد. بنابراین منطقاً ممکن است که نفس انسانی از طریق علم حضوری نیز به وجود حق تعالی علم داشته باشد و از طریق این پنجره نیز به مشاهده آن نایل شود.

پاسخ اینست که گرچه در این فلسفه نیز مسئله علم حضوری مطرح گردیده است، لکن این سخن علم، به علم موجودات مجرد اعم از واجب تعالی و عقول و نفوس انسانی، به خودشان منحصر شده است^{۳۱} و براساس برخی عبارتهای آنها، نفس انسانی پس از قطع علاقه از بدن و اشتغالات جسمانی، به احوال و صفات خود نیز علم حضوری خواهد داشت.^{۳۲} لکن مطالعه آثار آنها در این زمینه نشان می‌دهد که علم حضوری میان علت و معلول و دو موجود متمایز در اندیشه این فیلسوفان جایگاه قابل دفاعی ندارد. حکیم سبزواری در خصوص دیدگاه مشائین در این زمینه می‌نویسد:

مشائین علم حضوری را به علم یک چیز به خودش منحصر کرده و آنرا در باب علم یک چیزی به چیز دیگر منتفی دانسته‌اند و بر این

۲۹ - همو، الاشارات والتنبیها، ج ۳، ص ۴.

۳۰ - همو، النجاة، ص ۱۷۱.

۳۱ - همو، التعليقات، ص ۶۹، ۷۸ و ۸۰؛ النجاة، ص ۲۴۳ -

۲۴۴.

۳۲ - فارابی، التعليقات، ص ۲۳.

■ هرگونه تعریف مبتنی بر نظام جنس و فصلی در باب واجب تعالی از اساس منتفی است. افزون بر آن هر تعریف متشکل از جنس و فصل و عرض، در باب ماهیات مرکب جاری و صادق است در حالیکه واجب الوجود وجود صرف و بسیط کامل است و هیچ ترکیبی در ذات متعالی او راه ندارد.

می دهد و در قالب آن به توصیف او می پردازد. حال مسئله اینست که آیا این توصیف عقلانی، حقیقت آن موجود متعالی را برای ما معلوم می کند یا یک تصویر اجمالی ناقص در اختیار ما قرار می دهد.

در پاسخ به پرسش اساسی مذکور باید گفت که بتردید تعریف منطقی در باب وجود حق تعالی راهی عقیم و ناکارآمد است زیرا این تعریف بر اساس ذاتیات ماهیت یعنی جنس و فصل صورت می گیرد،^{۳۶} در حالیکه طبق نظر فیلسوفان اسلامی، ماهیت بمعنای چیستی به ساحت واجب تعالی راهی ندارد.^{۳۷} بنابراین هرگونه تعریف مبتنی بر نظام جنس و فصلی در باب واجب تعالی از اساس منتفی است. افزون بر آن هر تعریف متشکل از جنس و فصل و عرض، در باب ماهیات مرکب جاری و صادق است در حالیکه واجب الوجود وجود صرف^{۳۸} و بسیط کامل است و هیچ ترکیبی در ذات متعالی او راه ندارد. بنابراین چنین

عقیده بوده اند که علم واجب تعالی به اشیاء ممکن نیز علم حصولی ارتسامی است. بنابراین آنها کاملترین قسم علم در خصوص علم به چیز دیگر را انکار نموده اند.^{۳۳}

واضح است که بر اساس مبنای مذکور مدعای علم حضوری داشتن نفس به وجود حق تعالی از اساس منتفی است و در حقیقت در این نظام فلسفی علم حضوری نفس یا هر موجودی به موجود دیگر مردود است و حتی تدبّر در سخنان این فیلسوفان در ماجرای وحی و موارد دیگر نیز آشکارا نشان می دهد که آنها نحوه اتصال نفس نبی با عقل فعال را بگونه‌ی تفسیر و توضیح داده اند که از چارچوب ارتباط عقلی تجاوز نکند.^{۳۴} پس علم حضوری هم در این نظام فلسفی، منبع معرفت نسبت به اشیاء دیگر محسوب نمی شود و در نتیجه راهی قابل دفاع برای شناخت وجود باری تعالی بحساب نمی آید.

بنابراین نه ادراکهای حسی و خیالی و وهمی قادر به تصور وجود مجرد و لایتناهی حق تعالی هستند^{۳۵} و نه علم حضوری مجاز به رؤیت آن وجود متعالی است. پس یگانه منبع کارساز در این زمینه، عقل تحلیلگر و استدلالی آدمی است. ولی در اینجا نیز با این پرسش مواجه هستیم که نهایت کارایی و حدّ اعلاّی پرواز عقل در این زمینه چقدر است.

حدود معرفت عقل به واجب تعالی

همانطور که در مباحث پیشین گفته شد عقل بشری از طریق تحلیل و تقسیم مبتنی بر بداهت، موجود را به واجب یا ممکن منحصر نموده و به مفهوم واجب الوجود دست می یابد و بمدد براهین فلسفی، وجود عینی واجب تعالی را اثبات می کند و با تکیه بر وجوب وجود او، یک نظام مفهومی هماهنگی تشکیل

۳۳ - سبزواری، ملاحادی، تعلیقات بر الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۶۴، حاشیه.

۳۴ - ابن سینا، المبدأ والمعاد، ص ۱۱۷.

۳۵ - همو، التعلیقات، ص ۱۰۱.

۳۶ - همو، الاشارات والتنبیحات، ج ۱، ص ۹۵ - ۹۸.

۳۷ - همو، الشفاء، الالهیات، ص ۳۴۷ - ۳۴۸.

۳۸ - همان، ص ۴۴۳.

تعاریفی در باب آن وجود بسیط جاری نمی‌شود. مضاف بر آن، وجود واجب تعالی علت همهٔ ماسوای خود و واجد والاترین مرتبهٔ هستی و در حقیقت «وجود او در نهایت کمال است.»^{۳۹} از سوی دیگر عقل و سایر قوای ادراکی انسان نیز از حیث ادراک تصویری دارای چارچوب و فضای پرواز مشخصی است و فراتر و فروتر از آن کارایی قابل ملاحظه‌ای ندارد و یکی از مواردی که دستیابی کامل به آن برای عقل میسر نمی‌باشد و پای عقل در آن حوزه لنگ است وجودهای کاملی هستند که بجهت شدت وجودی و نهایت کمال به تور عقل نمی‌افتند و متعلق کامل آن نمی‌شوند.

مورد دیگری که دست عقل در آن زمینه کوتاه است، موجوداتی هستند که بعلمت خست وجودی و هممرزی با عدم، از دام عقل می‌گریزند و متعلق معرفت کامل آن نمی‌شوند.^{۴۰} بنابراین

اگر معرفت به چیزی برای عقل ما مشکل باشد یا باین جهت است که آن چیز وجودی ذاتاً ضعیف و شبیه به عدم دارد (مثل هیولا و حرکت و زمان و بینهایت) یا باین علت است که شدیدالظهور است و قوهٔ عقلانی ما را مبهور می‌کند مثل نور قوی برای دیده‌ها و مثل مبدأکل و موجودات عقلی صرف.^{۴۱}

با توضیحات پیشگفته آشکارا مشخص می‌شود که یگانه منبع معرفت ما در این زمینه یعنی عقل نیز بدلیل محدودیت ذاتی و «آمیختگی با عدم»^{۴۲} و بینهایت بودن وجود حق تعالی، قادر به شناخت کامل واجب تعالی نمی‌باشد و

نقصان معقولیت او بنزد ما از جهت نقصان او فی نفسه نبود و دشواری و ناتوانی ادراک ما نسبت بدان ناشی از ضعف و نقص و ناتوانی

در وجود او نبود و بلکه از جهت ضعف قوای عقلانی ما بود که عاجز از تصور آن بود.^{۴۳} فیلسوفان مشائی نه تنها شناخت کامل واجب تعالی از ناحیه عقل را مردود می‌دانند، بلکه به عجز عقل در شناخت حقایق اشیاء دیگر نیز تأکید می‌نمایند. فارابی - مؤسس فلسفهٔ اسلامی - در این زمینه می‌نویسد:

آگاهی از حقایق اشیاء در توان بشر نیست. ما تنها خواص و لوازم و اعراض اشیاء را می‌شناسیم و از فصول قوام‌بخش آنها - که دال بر حقیقت آنها باشد - آگاه نیستیم. بلکه همین اندازه می‌شناسیم که آنها اشیائی هستند که دارای خواص و اعراضند. ما نه حقیقت مبدأ نخستین را می‌شناسیم و نه حقیقت عقل و نفس را.^{۴۴}

بنابراین «موجودها، معانی اشیائی هستند که اسامی آنها مجهول است و شرح اسمشان اینستکه موجودی چنین است یا موجودی بدون سبب است و مفهوم عام وجود در ذهن، لازم همه این موجودات است.»^{۴۵}

بیشک گرچه یکی از لوازم سخنان پیشگفته، این نکتهٔ حکیمانه است که «عقول بشری کنه و حقیقت حق تعالی را ادراک نمی‌کنند»^{۴۶} و بیان فخر رازی

۳۹ - فارابی، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ص ۱۰۳.

۴۰ - همان، ص ۱۰۴.

۴۱ - ابن‌سینا، المبدأ و المعاد، ص ۹۷ - ۹۸.

۴۲ - فارابی، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ص ۱۰۳.

۴۳ - همان، ص ۱۰۴.

۴۴ - فارابی، التعليقات، ص ۳۵. نظیر همین مطلب را

ابن‌سینا نیز با همین عبارتها در التعليقات (ص ۴۰) گزارش کرده است.

۴۵ - بهمنیار، التحصیل، ص ۲۸۳.

۴۶ - ابن‌سینا، التعليقات، ص ۱۸۵.

«حکما اتفاق نظر دارند که عقول بشر به ادراک حقیقت خداوند متعال نایل نمی‌شوند»،^{۳۷} لکن هرگز این نتیجه نامبارک را نمی‌توان از آن استنباط نمود که عقل بشر در باب شناخت حقایق موجودات و در رأس آنها وجود حق تعالی بکلی معطل است و هیچ معرفتی درباره آنها ندارد. بنابراین گرچه این فیلسوفان ذات و وجود خاص حق تعالی را ورای طور عقل معرفی می‌کنند،^{۳۸} ولی راه عقل برای ورود به این

«لوازم» اوست و این لازم، اخص لوازم او و نخستین آنهاست زیرا بدون وساطت لازمی دیگر، لازم اوست.^{۳۹} بیان دیگر او حقیقتی مجهول‌الاسم است و هرگاه تعقل گردد، وجوب وجود بالذات در عقل لازم او می‌گردد.^{۴۰}

حقیقت واجب تعالی در اندیشه فیلسوفان اسلامی

«بر پایه نظر این فیلسوفان عقل،

اوصاف کمالی اطلاق‌کننده بر واجب تعالی را ابتدا از موجودات

این جهانی اخذ می‌کند سپس همان اوصاف را با حذف محدودیت‌های آنها به وجود

واجب تعالی اطلاق می‌کند و در یک نظام منطقی به توصیف او می‌پردازد

بدون اینکه کثرت این اوصاف و مفاهیم به وحدت حقیقت او

لطمه و خدشه وارد نماید.

آنچنان متعالی است که حتی برخی از عبارتهای آنها او را ورای وجود می‌داند. بعنوان نمونه ابن‌سینا در این زمینه می‌نویسد: «أما یكون له حقيقة فوق الوجود، یكون الوجود من لوازمها.»^{۴۱} بهمینار – شاگرد بوعلی – هم می‌نویسد: «حقیقتة اذن اعلى من الوجود».^{۴۲}

بنابراین باید بگوییم که عقول ما نه‌کنه حقیقت او

ساحت را بکلی مسدود نمی‌بینند و خود را در دام لادریگری گرفتار نمی‌کنند و به صلاحیت و توان عقل، با وجود محدودیت آن، اذعان دارند. آنها بر این باور هستند که عقل با تحلیل موجود به مفهوم واجب‌الوجود دست می‌یابد و با اتکای به براهین فلسفی وجود او را اثبات می‌کند؛ لکن دستیابی به این مفهوم و اذعان به تحقق عینی مصداق آن را با معرفت کامل ذات و حقیقت او مساوی نمی‌دانند بلکه خاضعانه اعتراف می‌کنند که وجوب وجود، اخص لوازم او^{۴۳} یا شرح اسم (نه خود) حقیقت اوست.^{۴۴} بوعلی در بخشی از عبارتهای گوناگونش در این زمینه می‌نویسد:

مبدأ نخستین دارای حقیقتی است که اسمی برای او در نزد ما نیست و وجوب وجود نیز با «شرح اسم» آن حقیقت است یا لازمی از

۴۷- رازی، فخرالدین، شرح‌الاشارات والتبیهات، قم، النشر البلاغ، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۶.
۴۸- طوسی، شرح‌الاشارات والتبیهات، ج ۳، ص ۳۶.
۴۹- فارابی، التعليقات، ص ۳۵.
۵۰- ابن‌سینا، التعليقات، ص ۴۲.
۵۱- همان، ص ۱۸۵.
۵۲- بهمینار، التحصیل، ص ۵۷.
۵۳- ابن‌سینا، التعليقات، ص ۳۵.
۵۴- بهمینار، التحصیل، ص ۵۷۱.

■ عقول ما نه کنه حقیقت اورا می شناسد
 و نه در باب شناخت او معطل است، بلکه با
 پیمودن مسیر باریکتر از مو به مفهوم
 واجب الوجود — که شرح اسم آن حقیقت
 یا لازم اخص اوست — دست می یابد و از
 طریق همین لازم اخص به لوازم دیگر او
 نظیر وحدت و صفات دیگر نایل می شود.

..... ♦

را می شناسد و نه در باب شناخت او معطل است،
 بلکه با پیمودن مسیر باریکتر از مو به مفهوم
 واجب الوجود — که شرح اسم آن حقیقت یا لازم اخص
 اوست — دست می یابد و از طریق همین لازم اخص
 به لوازم دیگر او نظیر وحدت و صفات دیگر نایل
 می شود و بدین طریق با تشکیل یک نظام مفهومی به
 توصیف آن حقیقت مجهول الکنه می پردازد واضح
 است که براساس این تلقی، مفهوم واجب الوجود —
 که ناظر به یک مصداق عینی مشخص است —
 اساسیترین مفهوم در حوزه خدانشناسی فلسفه مشائی
 است و بسیاری از مفاهیم و مسائل الهیات بالمعنی
 الاخص بر آن مبتنی است.

نکته دیگری که — با عنایت به مطالب مذکور در
 باب معرفت به واجب الوجود — شایان ذکر است نحوه
 اطلاق اوصاف کمالی به وجود متعالی حق تعالی
 بر مبنای فلسفه مشاء است. بر پایه نظر این فیلسوفان
 عقل، اوصاف کمالی اطلاق شده بر واجب تعالی را
 ابتدا از موجودات این جهانی اخذ می کند سپس همان
 اوصاف را با حذف قیود و محدودیتهای آنها به وجود
 واجب تعالی اطلاق می کند و در یک نظام مفهومی به
 توصیف او می پردازد بدون اینکه کثرت این اوصاف و
 مفاهیم به وحدت حقیقت او لطمه و خدشه وارد

نماید.^{۵۵} واضح است که براساس این تلقی نیز اوصاف
 اطلاق شده بر وجود واجب تعالی، عین حقیقت و
 کنه ذات او را به ادراک ما در نمی آورند بلکه این نظام
 مفهومی نیز از حقیقتی حکایت می کند که کنه آن
 برای ما مجهول است. پس این سخن حکیمانه را بار
 دیگر باید تکرار کرد که «عقول بشری کنه و حقیقت او
 را ادراک نمی کند.»^{۵۶}

نتیجه گیری

از مجموع مباحث پیشگفته این نتایج را می توان
 استنباط کرد که اولاً منابع شناخت ما در نظر فیلسوفان
 مشائی به حواس بیرونی و قوای ادراکی حسی و
 خیالی و عقلی منحصر است؛ ثانیاً قوای حاسه و خیال
 و وهم و معادلهای آنها قادر به احساس و تخیل و
 توهم وجود حق تعالی و صالح برای اثبات او نیستند و
 تنها قوه لایق و کارآمد در این زمینه قوه عاقله است؛
 ثالثاً قوه عاقله در قالب یک قضیه منفصله و بر اساس
 حکم اولیه عقلی در باب واقعیت بالبداهه موجود، به
 مفهوم واجب و ممکن دست می یابد؛ رابعاً تحقق
 عینی مصداق آن مفهوم را بدیهی تلقی نمی کند، بلکه
 با براهین عقلی آن را اثبات می کند؛ خامساً محصول
 این معرفت مبتنی بر تصور و تصدیق، دستیابی به
 یک نظام مفهومی در باب حق تعالی است که با وجود
 حکایت از آن، کنه حقیقت او را در اختیار ما قرار
 نمی دهد؛ سادساً این نحوه توصیف مبتنی بر معقولات
 ثانیه فلسفی، تعریف مبتنی بر کلیات خمس محسوب
 نمی شود؛ سابعاً همین معرفت ناقص، نهایت معرفتی
 است که انسان می تواند در باب خداوند داشته باشد.

۵۵ — فارابی، التعليقات، ص ۱۵۵؛ اندیشه های اهل مدینه

فاضله، ص ۱۲۳ — ۱۲۴.

۵۶ — ابن سینا، التعليقات، ص ۳۲.