

## دو برهان صدرالمتألهین بر علم عام موجودات؛ اشکالات و پاسخ به آنها

یاسر حسین پور<sup>۱</sup>، احمد سعیدی<sup>۲</sup>

### چکیده

بر اساس ادله نقلی، همه مخلوقات دارای سطحی از علم و شعور هستند که می‌توانند تسبیح خداوند کرده و با میل و رغبت از فرامین او اطاعت کنند. آیات و روایات در این زمینه آن‌چنان زیاد است که می‌توان گفت یکی از مسلمات دین مبین اسلام، وجود علم و آگاهی برای همه موجودات است. اهل معرفت در تأیید این اندیشه دینی، شهودات خود را شاهد آورده‌اند و فلاسفه، به‌ویژه صدرالمتألهین برای اثبات عقلی این آموزه نقلی و شهودی، دلایل متنوعی ارائه کرده‌اند. اما برخی محققان تلاش‌های عقلی در این زمینه را ناموفق دانسته و اشکالات متعددی به هر یک از براهین فلسفی وارد ساخته‌اند. در این مقاله، دو برهان از براهین صدرالمتألهین برای اثبات علم و شعور همگانی را به‌همراه برخی اشکالات وارد شده بر آنها تبیین و ارزیابی نموده‌ایم. برهان اول از راه تشکیک وجود به اثبات علم عمومی می‌پردازد و چهار اشکال بر آن وارد شده و برهان دوم از راه شعور فاعل‌های طبیعی به لوازم و اقتضائات خود، علم همگانی را اثبات می‌کند و با سه اشکال مواجه شده است. در این نوشتار تلاش کرده‌ایم نشان دهیم که براهین مزبور تام و تمام بوده و همه اشکالات مزبور قابل دفع و رفع هستند.

**واژگان کلیدی:** وجود، علم عام، تسبیح موجودات، صدرالمتألهین، اصالت وجود، تشکیک.

hoseinpour.yaser@gmail.com

۱. دکترای فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱

hoseinpour@gmail.com

۲. دانشیار و عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱

نحوه استناد: حسین پور، یاسر؛ سعیدی، احمد (۱۴۰۰).

«دو برهان صدرالمتألهین بر علم عام موجودات؛ اشکالات و پاسخ به آنها»، حکمت/اسلامی، ۸ (۲)، ص ۷۵-۹۸.



## مقدمه

شواهد نقلی برای پذیرش علم و شعور همه مخلوقات، اعم از مجرد و مادی بسیار است. تعداد آیات و روایات و نیز دلالت آنها به گونه‌ای است که می‌توان علم عمومی را متواتر معنوی دانست و اعتقاد به آن را از مسلمات شریعت مقدس اسلام به‌شمار آورد. برخی از آیاتِ حاکی از علم و شعور همگانی - با درجات مختلفی از دلالت و ظهور - عبارتند از:

«تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء (۱۷)، ۴۴). آسمان‌های هفت‌گانه و زمین و هر کس که در آنهاست او را تسبیح می‌گویند و هیچ چیز نیست مگر اینکه در حال ستایش، تسبیح او می‌گوید، ولی شما تسبیح آنها را در نمی‌یابید.<sup>۱</sup>

«سَبِّحْ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» (حشر (۵۹)، ۱؛ صف (۶۱)، ۱). آنچه در آسمان‌ها و در زمین است تسبیح‌گویی خداوند هستند.

«... يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (حشر (۵۹)، ۲۴؛ جمعه (۶۲)، ۱؛ تغابن (۶۴)، ۱). ... آنچه در آسمان‌ها و زمین است [جمله] تسبیح او می‌گویند.

«وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ وَالْمَلَائِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ» (نحل (۱۶)، ۴۹)؛ و آنچه در آسمان‌ها و آنچه در زمین از جنبندگان و فرشتگان است، برای خدا سجده می‌کنند و تکبر نمی‌ورزند.

عارفان مسلمان نیز اصرار دارند بقبولانند که در مکاشفات خود، تسبیح و تحمید حیوانات و گیاهان و جمادات را شاهد بوده‌اند. محیی‌الدین نه‌تنها جمادات و گیاهان و

---

۱. در ترجمه آیات شریفه، از ترجمه مرحوم فولادوند استفاده شده است.

حیوانات را صاحب علم حضوری به خداوند می‌داند، بلکه آنها را در این زمینه برتر از انسان‌های فاقد کشف و شهود به‌شمار می‌آورد. اشعار زیر کم و بیش نظر بیشتر عرفای مسلمان است:

پس خلقی برتر از جماد و - بعد از آن - نبات (بر قدر و قیمتی که دارد) نیست و بعد از نبات، حیوان است. پس همگان به آفریننده خود از جهت کشف و آشکارکنندگی برهان، دانایند؛ اما نامیده شده به آدم، مقید به عقل و فکر است و یا تقلید ایمانی؛ سهل‌بن عبد الله و محقق مانند ما به این فائلند؛ زیرا ما و آنان در منزل احسانیم. هر کس حقیقت امر را که من مشاهده کرده‌ام مشاهده کند، در پنهان و آشکار قائل به قول من می‌شود. به سخنی که مخالف سخن ماست توجه مکن و گندم را در زمین کوران کشت مکن. آنان کر و لالند و کسانی اند که معصوم «ص» در آیه قرآن به گوش ما فرو خواند (ابن عربی، ۱۳۸۷، ص ۹۲-۹۳؛ نیز ر. ک به: همو، ۱۳۷۰، ص ۸۵).

علاوه بر عارفان، بسیاری از مفسران در این زمینه آثار ارزش‌مندی تحریر کرده‌اند؛ از جمله: سید عبدالحسین طیب در اطیب البیان، مرحوم علامه طباطبایی در المیزان، آقامصطفی خمینی در تفسیر القرآن الکریم و...

همه آثار ارزش‌مند نقلی، تفسیری و عرفانی را می‌توان پیشینه‌ای عام برای این موضوع در نظر گرفت. به‌عنوان پیشینه خاص نیز علاوه بر آثار صدرالمتألهین و... می‌توان به کتاب «جستارهایی در فلسفه اسلامی» اثر محمدمهدی نبویان اشاره کرد که آرای اختصاصی آیت‌الله فیاضی را تبیین و ارائه کرده و در ضمن آن، ادله عقلی این آموزه را به چالش کشیده است. همچنین می‌توان کتاب «تجرد علم و عالم از دیدگاه عقل و نقل»، اثر احمد حیدرپور را نام برد که از راه انکار تجرد علم و عالم، به تثبیت این آموزه مسلم شریعت پرداخته است.

ما در این نوشتار دو برهان از ادله صدرالمتألهین را به‌اجمال تبیین کرده و سپس برخی نقدهای وارد شده بر آنها را بررسی و دفع نموده‌ایم. ناگفته پیداست کسانی که ادله عقلی اثبات علم همگانی را نقد کرده‌اند، منکر خود مدعا نیستند؛ چراکه آیات نورانی قرآن کریم و روایات متواتر اهل بیت عصمت و طهارت: جایی برای شک و تردید در صحت مدعا باقی نمی‌گذارند. مسلماً همه مخلوقات تسبیح‌گو و ساجد خداوند هستند و تسبیح و سجده ایشان نیز با میل و رغبت و علم و شعور و آگاهی است.

## برهان اول: تشکیک وجود

مرحوم صدرالمتهلین در این برهان با استفاده از تشکیک وجود و برخی از اصلی‌ترین پایه‌های حکمت متعالیه (اصالت وجود، اشتراک مفهوم وجود و اشتراک حقیقت وجود) عالم بودن همه موجودات را ثابت می‌کند. براساس مبانی حکمت متعالیه، وجود اصالت و حقیقتی سریانی در همه موجودات دارد. بنابراین همه حقایق خارجی وجودند. یعنی همه حقایق خارجی در اصل وجود و نیز صفات خود وجود مشترک بوده و اختلاف آنها تشکیکی است. به عبارت دیگر، تفاوت موجودات - چه در اصل وجود و چه به تبع، در صفات حقیقی خود وجود (صفات وجود بما هو وجود) - به شدت و ضعف است. به این ترتیب، اگر علم را یکی از صفات حقیقی خود وجود بدانیم نه یکی از صفات مرتبه‌ای خاص از وجود (مثلاً مراتب مجرد آن)، این نتیجه حاصل می‌شود که همه موجودات، در حد و اندازه و مرتبه خود، واجد علم و شعور هستند؛ درست مثل اینکه اگر آب اقیانوس را یک واحد متصل فرض کنیم، یک قطره جداشده از آن، تمام خاصیت‌های آب اقیانوس را به اندازه خودش دارد (ر.ک به: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۱۷).

## صورت منطقی برهان

صورت منطقی برهان اول چنین است (ر.ک به: نبویان، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۳۴۰): بنا بر اصالت وجود، هر چیزی یا وجود است یا اساساً غیر موجود (معدوم). با توجه به وحدت مفهوم وجود (اشتراک معنوی وجود)، همه مصادیق مفهوم وجود (همه موجودات خارجی) حقیقت واحدی دارند. به عبارت دیگر، با توجه به وحدت مفهوم وجود، حقیقت وجود (مصادق مفهوم وجود) یک حقیقت واحد است. یعنی از اینکه از همه موجودات یک مفهوم واحد انتزاع می‌کنیم، کشف می‌کنیم که در خارج نیز یک حقیقت واحد در همه موجودات سریان دارد.

با توجه به وحدت حقیقت وجود و کثرت موجودات خارجی، اختلاف موجودات باید به صورت تشکیکی (کمال و نقص) و انجای مختلف وجود تفسیر شود، نه اختلاف در اصل وجود. بنابراین حقیقت وجود یک حقیقت واحد مشکک است که در همه موجودات مختلف سریان دارد، ولی به صورت تشکیکی (یعنی با کمال و نقص).

صفات حقیقی هم که عارض بر وجودند، مانند خود وجود هستند. یعنی، اولاً حقیقت واحد سریانی دارند و ثانیاً در همه موجودات به نحو تشکیکی سریان دارند.

علم از جمله صفات حقیقی وجود است؛ زیرا علم با عالم اتحاد و بلکه وحدت دارد. به عبارت دیگر، علم گرچه مفهوماً غیر از عالم می‌باشد، اما در وجود عین آن است. یعنی علم به عنوان صفت، عین موصوف خود است و وحدت وجودی دارند. بنابراین حقیقت خارجی واحد، همچنان که عین وجود است، عین علم هم هست. نتیجه آنکه: هر موجودی به اندازه بهره خود از وجود از علم نیز بهره‌مند است. به عبارت دیگر، علم مانند وجود در همه موجودات، به نحو تشکیکی سریان دارد. همه موجودات - حتی جمادات - به همان اندازه که وجود دارند، علم دارند. بلکه به طور کلی هر یک از صفات حقیقی وجود که در مرتبه‌ای از مراتب وجود باشد، در همه مراتب دیگر نیز متناسب با آن مرتبه خواهد بود.

### اشکالات برهان اول

ممکن است چند اشکال بر این برهان وارد شود که همه آنها قابل دفع هستند:

۱. اشکال اول اینکه هر چند حقیقت وجود واحد است، اما با توجه به آموزه تشکیک، افراد حقیقت واحد وجود، احکام و آثار متفاوتی باهم دارند؛ مثلاً بعضی واجب یا ممکن و بعضی هم غنی یا فقیر هستند. پس، حتی با پذیرش تشکیک هم می‌توان پذیرفت که بعضی از موجودات، عالم و بعضی غیر عالم باشند.

۲. اشکال دوم اینکه این ادعا که اگر صفتی در مرتبه‌ای از مراتب وجود باشد باید در سایر مراتب نیز شدیدتر یا ضعیف‌تر آن باشد، با صفات اختصاصی واجب الوجود (مانند وجوب ذاتی و غنای ذاتی و استقلال) و صفات اختصاصی مخلوقات (مانند مادیت، تناهی و تغیر) نقض می‌شود؛ چراکه هیچ مرتبه‌ای از صفات اختصاصی واجب تعالی در مخلوقات وجود ندارد و هیچ مرتبه‌ای از صفات اختصاصی مخلوقات نیز راهی به ذات حق سبحانه ندارند.

### بررسی اشکالات اول و دوم

این اشکال و اشکال قبلی با توجه به تفاوت صفات پاسخ داده می‌شوند. اگر صفتی قابل شدت و ضعف باشد و در مرتبه‌ای از مراتب وجود باشد و در مراتب دیگر، اثری - گرچه بسیار ضعیف و در مرز عدم - از آن نباشد، موجودات به اعتبار آن صفت، متباین خواهند بود نه مشکک. اما صفتی مانند وجوب و امکان، قابل شدت و ضعف نیستند. یعنی صفات مزبور، صفات خود مرتبه هستند و نمی‌توان (یعنی معنا ندارد) آنها را از مرتبه خود به مرتبه‌ای بالاتر یا پایین‌تر حرکت داد. نمی‌توان وجوب ضعیف و وجوب شدید یا امکان

شدید و امکان ضعیف داشت. حاصل آنکه هر صفتی که در مرتبه‌ای از وجود هست، قطعاً در سایر مراتب و متناسب با آن مراتب، به‌نحو شدیدتر یا ضعیف‌تر یافت می‌شود. ولی خود شدت یا ضعف وجود را نباید در سایر مراتب جست‌وجو کرد. در اندیشه تشکیک وجود، وجوب وجود، عدم تناهی آن و... همان تأکد وجود و شدت وجود است و مادیت، تناهی، تغیر، فقر و... عبارت دیگری از ضعف مرتبه وجودی و نشانه‌های آن هستند. نباید انتظار داشت شدت وجود عالی در وجود سافل حفظ شود؛ چنان‌که نباید در موجود عالی به‌دنبال ضعف موجودات سافل و نشانه‌های آن گشت. صدر المتألهین می‌فرماید:

«همه صفات حقیقی خداوند به وجود بر می‌گردند» (همان، ج ۹، ص ۱۳۰). «... واجب الوجود... وجود متأكدی است که اتم از آن وجود ندارد» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۳۶). «واجب الوجود به دلیل اینکه بسیط‌الحقیقه است، خود، تمامیت همه اشیاست؛ به‌صورت شریف‌تر و لطیف‌تر و جز نقایص و اعدام هیچ چیز از او سلب نمی‌شود (همان، ص ۱۱۴).

بنابراین مقایسه صفاتی نظیر علم، قدرت و حیات با صفاتی نظیر وجوب، غنی، عدم تناهی، امکان، فقر و تناهی، قیاس مع‌الفارق است.

۳. اشکال سوم اینکه آموزه اصالت وجود و اعتباریت ماهیت تفسیرهای متفاوتی دارد. به اعتقاد برخی، این آموزه بدان معناست که آنچه در خارج هست وجود است و ماهیت هیچ و پوچ است. ولی براساس برخی مبانی، معنای آموزه مزبور آن است که آنچه بالذات در خارج تحقق دارد، وجود است و ماهیت بالذات در خارج تحقق ندارد (فیاضی، ۱۳۹۰، ص ۹). روشن است که براساس این تفسیر، تحقق بالذات وجود در خارج و عدم تحقق بالذات ماهیات در خارج، منافی تحقق بالتبع ماهیات در خارج نیست. حاصل آنکه گرچه وجود اصیل است و بدون حیثیت تقییدیه در خارج محقق است، ولی براساس برخی تفاسیر اصالت وجود، همه حقایق خارجی لزوماً از سنخ وجود نیستند.

### بررسی اشکال سوم

در پاسخ این اشکال می‌توانیم بپذیریم که برهان اول براساس این قبیل تفاسیر صحیح نخواهد بود و اتفاقاً همین عبارات شواهدی خواهند بود بر اینکه این قبیل تفاسیر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، تفاسیر صدرایی نیستند. همچنین می‌توانیم بگوییم براساس این قبیل تفاسیر، برهان اول نیازمند مقدمه‌ای جدید یا صورت‌بندی‌ای تازه خواهد بود؛ مثلاً

به این صورت که هر چند ماهیات نیز به تبع وجود، حظ و سهمی از خارج و نفس الامر دارند، ولی به هر حال هرگز ماهیت مستقل و خالص در خارج نخواهیم داشت و باید هر ماهیتی را در پناه وجودی متناسب جست و جو کرد. بنابراین هر موجودی که ماهیت دارد، الزاماً وجود هم دارد و به این ترتیب، هر موجودی حتی اگر به لحاظ ماهیت خود عالم نباشد، به لحاظ سهم خود از وجود، عالم خواهد بود.

۴. اشکال چهارم اینکه تفاسیر تشکیک صدرایی نیز مانند تفاسیر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، متنوع و اختلافی هستند. برخی شارحان و پیروان حکمت متعالیه، تشکیک و وحدت تشکیکی وجود را در مقابل وحدت شخصی وجود عرفانی می دانند و برخی دیگر آن را تفسیری فلسفی از وحدت شخصی وجود عارفان تلقی می کنند (نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۴۵). اما در هر حال برهان اول تمام نیست؛ زیرا:

الف) اگر تشکیک خاصی وجود در مقابل وحدت وجود عرفانی بوده و به این معنا باشد که یک وجود واحد ذو مراتب داریم که حق تعالی مرتبه بی نهایت شدید و عالی آن است و مخلوقات مراتب دانی آن هستند، در این صورت، استدلال فوق صحیح خواهد بود و هر صفتی در هر مرتبه ای از وجود باشد، به نحوی ضعیف تر یا شدیدتر در سایر مراتب وجود هم خواهد بود. یعنی هر موجودی به اندازه سهم خود از وجود، سهمی هم از خصوصیات و صفات وجود خواهد داشت. اما چنین تفسیری از تشکیک، نظر نهایی ملاصدرا نیست (ر.ک به: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۷۱) و اساساً چنین دیدگاهی فی نفسه - صرف نظر از اینکه صدرالمتألهین آن را قبول داشته یا خیر - قابل دفاع نیست که خالق و مخلوق را دو مرتبه از یک وجود بدانیم.

ب) اگر تشکیک به معنای وحدت شخصی وجود عرفانی باشد، یک وجود خواهیم داشت و جلوات متکثر آن وجود که وجودنا هستند نه وجود. بنابراین نمی توان از وحدت «علم و وجود» به عالم بودن همه مخلوقات پی برد؛ چراکه در این دیدگاه، مخلوقات اساساً وجود نیستند تا صفات وجود در آنها نیز ساری باشد (نبویان، ۱۳۹۵، ج ۳، ص ۳۴۲).

### بررسی اشکال چهارم

پاسخ اشکال چهارم این است که اگر تشکیک را به صورت وحدت شخصی عرفانی تقریر کنیم، می توانیم استدلال اول را صورت بندی مجدد کنیم و با مقدمات دیگری به همین نتیجه برسیم؛ مثلاً می توانیم بگوییم در هر یک از مظاهر و جلوه ها و شئون حق تعالی، حضرت



حق با همه صفاتش - به اندازه آن مظهر - حضور و ظهور و بروز دارد. بنابراین همه جلوه‌های حق، همان‌طور که وجود حق را به اندازه تعین خود ظهور می‌دهند، به اندازه ظرفیت خود علم حق را هم بروز و ظهور می‌دهند. بنابراین اگر کسی این تفسیر از تشکیک و وحدت شخصی وجود را بتواند در فلسفه تبیین و مستدل کند می‌تواند با این استدلال، علم همگانی را نیز تثبیت عقلی و فلسفی کند. روشن است که پذیرش وحدت شخصی وجود با ادله نقلی یا شهودی برای تثبیت یک استدلال کاملاً عقلی کافی نیست.

### برهان دوم: شعور فاعل‌های طبیعی به لوازم و مقتضیات ذاتی خود

این برهان نیز از صدر المتألهین است. در این برهان، علم به عنوان حضور و یا حصول شیئی برای شیئی تعریف می‌شود و مجرد، به عنوان موجودی که برای خود حاصل است (حاصل لذاته) در نظر گرفته می‌شود. ملاصدرا در این برهان ابتدا موجودات را به دو قسم مجرد و مادی تقسیم کرده و سپس مجردات را در دو قسم واجب و ممکن می‌آورد و در نهایت، به صورت جداگانه علم را هم برای مجردات و هم برای موجودات مادی اثبات می‌کند (ر.ک. به: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۸۱-۲۸۳).

### صورت منطقی برهان

صورت منطقی این استدلال چنین است:

مقدمه اول: هر موجودی یا مجرد است یا مادی؛

مقدمه دوم: همه موجودات مجرد، عالم هستند؛

مقدمه سوم: همه موجودات مادی عالم هستند؛

نتیجه: همه موجودات، عالم هستند (ر.ک. به: جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۹، ص ۳۸۳-۳۸۶؛

نویان، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۳۴۳).

### اثبات مقدمات برهان

#### مقدمه اول

اگر مجرد را به معنای غیرمادی بدانیم، مقدمه اول یک منفصله حقیقیه (از مصادیق ام‌القضایا) است. البته گاهی در عرفان یا حکمت متعالیه سخنی از مقام فوق مجرد به میان می‌آید. به دلیل اینکه مجرد را به معنایی ضیق‌تر از غیرمادی در نظر می‌گیرند (جلال‌الدین آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۴۳۸). به هر حال، مقدمه اول بی‌نیاز از اثبات است.

### مقدمه دوم

مقدمه دوم این برهان بدیهی نیست. ولی ظاهراً همه فلاسفه و عرفا و همین‌طور همه متکلمینی که موجود مجرد غیر از خداوند را می‌پذیرند، مجردات را عالم به خود و خداوند می‌دانند. بنابراین می‌توان مقدمه دوم را به‌عنوان یک اصل موضوع که در جای خود ثابت شده است در نظر گرفت. همچنین می‌توان گفت با اثبات علم موجودات مادی، علم موجودات مجرد به‌طریق اولی ثابت می‌شود و از این‌رو برای اثبات علم عمومی کافی است علم موجودات مادی را ثابت کنیم. باین‌وجود، ذکر یکی از استدلال‌های اندیشمندان مسلمان برای اثبات عالم بودن مجردات، به‌ویژه علم مجردات به غیر خود بی‌فایده نیست. برای اثبات علم مجردات به خود و غیر خود می‌توان گفت:

۱. مجردات عالم به خود هستند؛ زیرا علم یعنی حصول و حضور و عدم غیبت [که الزاماً برای مجردات حاصل است]. از طرفی هم فقط مادیات هستند که به دلیل امتداد و پراکندگی زمانی و مکانی، نزد خود حضور ندارند (یعنی دارای اجزایی هستند که آن اجزا از خود و از یکدیگر غایب هستند و نزد خود حضور ندارند). به‌عبارت دیگر، اگر مجردی وجود داشته باشد، الزاماً برای خود حاصل و نزد خود حاضر است و هیچ حصولی اقوی از حصول چیزی برای خود نیست.

۲. مجردات عالم به غیر خود هستند؛ زیرا مجرد یا واجب است یا ممکن.

- مجرد واجب (واجب‌الوجود) عالم به غیر است؛ به دلیل اینکه وجود واجب نامحدود و بی‌نهایت است و هرچه نامحدود و بی‌نهایت باشد، واجد همه کمالات وجودی است و علم به غیر هم یک کمال وجودی است. پس مجرد واجب عالم به غیر است.

- ممکن‌الوجود مجرد نیز عالم به غیر است؛ زیرا وجود خداوند که بی‌نهایت بوده و داخل همه چیز هست، برای هر مجرد ممکنی حاضر است. حال، هر مجردی هم که وجود خداوند برای او حاضر باشد، به وجود خداوند علم دارد؛ زیرا علم چیزی جز حضور شیئی برای شیئی نیست (ر.ک به: جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۹، ص ۳۸۳-۳۸۶؛ نبویان، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۳۴۳).

### مقدمه سوم

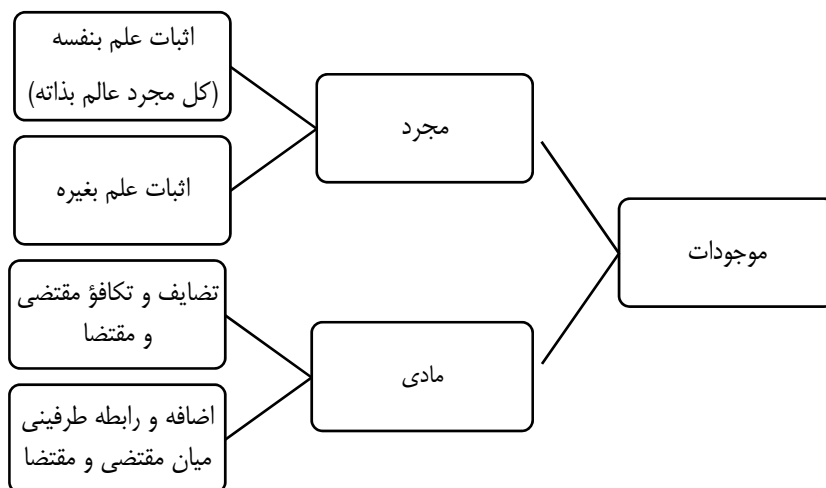
اما مهم‌ترین بخش برهان دوم، اثبات مقدمه سوم است. در برهان مزبور، از راه شعور

فاعل‌های طبیعی به لوازم خود، علم موجودات مادی به خالق به این صورت ثابت می‌شود:

۱. همه موجودات مادی یک نوع علم و شعور به لوازم و مقتضیات خود دارند؛ زیرا طبیعت در فعل خود مقتضی یک مقتضای ذاتی است و اگر طبیعت در فعل خود مقتضی یک مقتضای ذاتی باشد، لابد مقتضای آن وجود دارد؛ به دلیل اینکه:

اولاً مقتضی و مقتضا متضایفان هستند و متضایفان وجوداً و عدماً متكافیء هستند. ثانیاً مقتضی و مقتضا مضافان هستند و بین آنها رابطه‌ای هست؛ زیرا اضافه چیزی جز هیئت مکرر حاصل از نسبت چیزی با چیزی نیست و هر رابطه‌ای قائم به وجود طرفین است. پس یقیناً طرفین نسبت در ظرف وجود نسبت موجود هستند. بنابراین، مقتضا موجود است.

۲. وجود مقتضای فعل متأخر از خود فعل است؛ بنابراین مقتضا پیش از فعل نحوه‌ای از ثبوت دارد و اگر مقتضای فعل نحوه‌ای از ثبوت داشته باشد، پس طبیعت قطعاً به آن علم دارد؛ زیرا علم چیزی جز حصول شیئی برای شیئی نیست. بنابراین همه موجودات مادی عالم هستند.



### اشکالات برهان دوم

بر این برهان نیز می‌توان چند اشکال وارد کرد که به اعتقاد ما همه آنها قابل دفع یا رفع هستند:

۱. اشکال اول اینکه تعریف علم به «حصول یا حضور شیئی برای شیء» - که در چند جای استدلال دوم از آن استفاده شده - صحیح نیست؛ زیرا علم صفت عالم است،

درحالی که حصول و حضور مزبور، صفت معلوم است نه عالم. ازاین رو «نمی توان از حضور مقتضای موجودات طبیعی نزد آنها، عالم بودن موجودات طبیعی را نتیجه گرفت؛ چراکه ملازمه ای میان حضور معلوم نزد عالم و عالم شدن او نیست» (نبویان، ۱۳۹۵، ج ۳، ص ۳۴۶).

### بررسی اشکال اول

مبانی این اشکال را می توان هم با مبانی سایر حکما و هم با مبانی حکمت متعالیه پاسخ داد:

**الف) علم - دست کم به اعتقاد حکمای سابق - صفت عالم نیست.** «علم» همان «حضور» یا «حصول» است. ولی بر مبنای برخی فلاسفه، این سه مفهوم ذات اضافه یا دارای نسبت هستند: «ان العلم عندهم [ای عند بعض الفلاسفه الأقدمین] اضافه بین العالم و المعلوم» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۸۰؛ همان، ج ۳، ص ۳۵۴). بنابراین نه حاکی از صفتِ شخص «عالم» یا «کسی که شیئی نزد او حاضر شده» یا «کسی که چیزی برای او حاصل شده» به تنهایی هستند و نه حاکی از صفتِ شیء «معلوم» یا «حاضر» یا «حاصل» به تنهایی. بلکه این سه مفهوم حاکی از رابطه میان وجود یک شخص با وجود یک شیء هستند. وقتی عقل به رابطه یک شخص و یک شیء پی برد، سه مفهوم «علم» یا «حضور» یا «حصول» را از رابطه میان آنها انتزاع می کند. همچنین عقل بعد از پی بردن به رابطه میان آن شخص و این شیء (یعنی زمانی که آن شخص و این شیء و رابطه میان آنها با هم را ملاحظه می کند)، مفهوم «عالم» یا «کسی که چیزی نزد او حاضر شده» یا «کسی که چیزی برای او حاصل شده» را از آن شخص در رابطه با آن شیء و سه مفهوم «معلوم» یا «حاضر» یا «حاصل» را برای آن شیء در رابطه با آن شخص انتزاع می کند. درواقع اشکال مزبور مانند این است که کسی بگوید علیت یا وابستگی صفت معلول است و به علت ربطی ندارد یا برعکس، صفت علت است و به معلول ربطی ندارد. مفهوم علیت یا وابستگی یا توقف، حاکی از رابطه دو وجود "الف و ب" است و به این صورت انتزاع شده که عقل وجودهای "الف و ب" را از حیث استقلال و وابستگی با هم مقایسه می کند و وقتی وابستگی "ب" به "الف" و استقلال "الف" از "ب" را متوجه می شود، برای حکایت از رابطه "الف و ب"، مفهوم علیت (یا توقف یا وابستگی یا مشروط بودن و...) را انتزاع می کند و از طرف وابستگی، یعنی "الف" که مستقل از "ب" است در نسبت با "ب"، مفهوم علت "ب" را انتزاع می کند و از موجود وابسته و غیر مستقل و ربطی، یعنی "ب" در

نسبت با "الف"، مفهوم معلول "الف" را انتزاع می‌کند. البته این تحلیل مستلزم آن نیست که حتماً در خارج، علم و عالم و معلوم تغایر حقیقی داشته باشند. دست‌کم در علم ذات به ذات، علم و عالم و معلوم متحدند و تغایر آنها نسبی است (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۵، ص ۲۷۹-۲۸۰؛ همو، ۱۳۸۳ش، ص ۲۴۹؛ میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵ش، ص ۵۱۰؛ کاشانی، ۱۳۷۵ش، ص ۳۱؛ نوری، ۱۳۶۳ش، ص ۷۴۲).

ب) علم یک صفت ماهوی برای عالم یا معلوم نیست، بلکه نحوه وجود عالم یا معلوم است: «العلم عبارة عن وجود شيء بالفعل لشيء بل نقول العلم هو الوجود للشيء المجرد عن المادة» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۵۴). «العلم هو الوجود المجرد عن المادة عندنا» (همان، ص ۳۵۶). براین اساس یک وجود خارجی هم مصداق عالم است و هم مصداق علم (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۷۰-۱۷۱).

اما براساس اتحاد علم و عالم و معلوم، معلوم (بالذات) هم با علم و هم با عالم در وجود خارجی متحد است. یعنی همواره - چه در علم ذات به ذات و چه در سایر اقسام علوم حضوری و حصولی - یک وجود واحد، هم مصداق علم است و هم مصداق عالم و هم مصداق معلوم (بالذات). مفهوم «علم» در هر حال و طبق همه معانی، غیر از مفهوم «حضور» و «حصول» است؛ وگرنه الفاظ «علم» و «حضور» و «حصول» مترادف می‌شدند و تعریف علم به «حضور» و «حصول»، یک نوع شرح الاسم و تبدیل لفظ به‌شمار می‌رفت. همچنین مفهوم علم غیر از مفاهیم عالم و معلوم است. ولی براساس مبانی یادشده، علم و عالم و معلوم و حضور و حصول و... چند وجود یا موجود نیستند تا در خارج، صفت یکی غیر از صفت دیگری باشد. بلکه چند مفهوم مختلف هستند که از یک وجود جمعی انتزاع شده‌اند و بر آن حمل می‌شوند. بنابراین حتی اگر در یک نگاه، علم صفت عالم و حضور صفت معلوم باشد یا برعکس، با توجه به اینکه تغایر علم و عالم و معلوم در تحلیل است، مشکلی پیش نمی‌آید و می‌توان وحدت علم با حضور در وجود خارجی را نتیجه گرفت، چراکه در هر حال یک وجود هم مصداق علم است، هم مصداق عالم است و هم مصداق معلوم.

از برخی عبارات ملاصدرا که درباره علم ذات مجردات به ذات است (نه علم همگانی)، هم بازگشت علم به وجود و هم این نکته که «علم» و «حضور» و «حصول» سه مفهوم حاکی از رابطه عالم و معلوم‌اند و صفت عالم به‌تنهایی یا معلوم به‌تنهایی نیستند، قابل

استفاده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۷۴).

صدرالمثلهین می فرماید علم صفت موجود بما هو موجود است: «لا شك أن العلم صفة كمالیة للموجود بما هو موجود» (همان، ص ۱۷۶).

**ج) علم همواره حضوری است و عین معلومی است که خود عین عالم یا عین مرتبه‌ای از وجود عالم است:** علم عالم گاهی بی واسطه به خود شیء تعلق می‌گیرد و گاهی بی واسطه به صورت ذهنی آن شیء تعلق می‌گیرد و از طریق آن صورت ذهنی به آن شیء. فلاسفه برای بیان تفاوت این دو نوع علم حضوری فرموده‌اند که گاهی خود معلوم نزد نفس است و گاهی نسخه‌ای از معلوم؛ درست مثل اینکه گاهی خود یک شخص پیش ما می‌آید و گاهی نماینده او. تعبیر حضور و حصول اشاره به این مطلب دارد. اما باید توجه داشت که در هر دو حالت، علم در درجه اول به یک شیء حاضر نزد نفس تعلق گرفته است؛ با این تفاوت که در برخی علوم حضوری، ما به خود آن چیز که نزد ماست می‌نگریم و خود او را می‌بینیم و در برخی دیگر از علوم حضوری که علوم حصولی نامیده می‌شوند، به سمت آن چیزی که در درون ماست توجه می‌کنیم ولی آن چیز، امر دیگری را به ما نشان می‌دهد که نزد ما حاضر و حاصل نیست. بنابراین همه علوم انسان در واقع در نتیجه حضور شیئی نزد نفس هستند ولی برخی از اشیاء حاضر نزد نفس، خاصیت حکایت ندارند و فقط خود را ارائه می‌دهند و برخی دیگر حاکویت دارند و در عین حال که گاهی خودنمایی می‌کنند، گاهی دیگر نما هستند. اما علوم حضوری را نباید به این معنا گرفت که ما یک شخص هستیم و معلوم یک شیء مجزا از ما که نزد ما حاضر است. بلکه بر اساس اتحاد عاقل و معقول، آنچه نزد ما حاضر و حاصل است، همواره مرتبه‌ای از وجود خود ماست. به عبارت دیگر، معلوم بالذات در همه علوم انسان، در درون انسان است. بنابراین اگر علم را عین عالم بدانیم و حضور را عین معلوم، مشکلی پیش نمی‌آید؛ چراکه معلوم عین عالم یا عین مرتبه‌ای از وجود عالم است. گاهی هم معلوم عین عالم است و هم عالم عین معلوم، ولی گاهی عالم عین معلوم نیست و نسبت به آن تمایز احاطی دارد؛ مانند علم خداوند به عالم یا علم انسان به صورتهای حسی و خیالی و تخیلی.

پس به معنای دقیق کلمه و مطابق تفسیر ملاصدرا از علم، در فرآیند حصول علم، معلوم نزد عالم حاضر نمی‌شود تا اشکال شود که حضور صفت معلوم است. بلکه این عالم است که ارتقا پیدا می‌کند و به مرتبه علم که عین معلوم است بار می‌یابد و علم و معلوم را در

موطن خودش می‌یابد. یعنی تحصیل علم چنین نیست که معلوم بیاید نزد ما حاضر شود یا ما برویم نزد او و با حفظ دوگانگی عالم و معلوم، نزد معلوم حاضر شویم و در عین ثنویت بین ما و معلوم، به آن «معلوم» عالم شویم (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۵۴، تعلیقه طباطبایی).

براساس آموزه صدرایی اتحاد عالم و معلوم، منظور از علم به "الف" این است که انسان به مرتبه‌ای ارتقا بیابد و به گونه‌ای توسعه وجودی پیدا کند که بخشی از هویت و وجود او، خود "الف" یا وجود برتر "الف" (وجود الف‌نما) بشود: «فالقوة الهیولانیه عند ما صارت عقلا بالفعل تصیر عین الأشياء المعقولة» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۱۱۷؛ ر.ک به: عبودیت، ۱۳۸۶، ص ۹۱ و ۱۰۸). یعنی وقتی گفته می‌شود "الف" نزد من حاضر یا حاصل است، منظور این نیست که من و "الف" دو موجود هستیم که یکی نزد دیگری حاضر یا حاصل است. بلکه منظور این است که در خارج یک وجود هست که همان نفس گسترده من است و یک مرتبه آن، "الف" یا وجود برتر "الف" (وجود حاکی از الف) است. خلاصه اینکه اصل موضوع و پیش‌فرض اشکال یک نوع کثرت محض و تباینی میان عالم و معلوم است و مبنا و پیش‌فرض برهان، یک نوع کثرت در عین وحدت میان علم و عالم و معلوم است.

۲. اشکال دوم این است که گزاره کلی «هر مجردی برای خود حاصل است» درست نیست؛ زیرا مجرد دو قسم دارد: موجود لِنَفْسِه (جوهر) و موجود لَغَیْرِه (عرض) و قسم دوم حاصل لذاته نیست یا لااقل حاصل لذاته بودن آن ثابت شده نیست.

### بررسی اشکال دوم

مبنای اشکال این است که عرض، یک نوع وجود فی‌نفسه (مستقل از وجود جوهر) دارد. به اصطلاح، عرض وجود فی‌نفسه لَغَیْرِه دارد (وجوده فی‌نفسه عین وجوده لَغَیْرِه). بنابراین مبنا ممکن است وجودهای جوهری مجرد، عالم باشند و وجودهای عرضی و مجرد عالم نباشند. اما مبنای صدرالمتألهین این است که همه اعراض از شئون وجودی جوهر یا از مراتب وجود آن هستند. این مبنا از برخی عبارات خود صدرالمتألهین و شارحان برجسته ایشان به دست می‌آید (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ص ۵۷؛ همو، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۱۰۴؛ سبزواری، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۲۷۸)؛ چنان‌که برخی نیز تصریح کرده‌اند که صدرالمتألهین همه مقولات نه‌گانه را از اعراض تحلیلی می‌داند (ر.ک به: عبودیت، ۱۳۸۷،

ص ۲۱۲). یعنی در خارج یک وجود هست که در تحلیل ذهن به دو مفهوم عارض و معروض تجزیه می‌شود (برای توضیح معنای عرض تحلیلی رک به: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۴۵). بنابراین با اثبات علم جواهر مجرد نیازی به اثبات علم اعراض مجرد نداریم؛ چراکه در خارج مصداق جواهر مجرد و اعراض مجرد یک وجود است. معنا ندارد که جوهرهای مجرد عالم باشند و اعراض تحلیلی آنها عالم نباشند.

۳. اشکال سوم اینکه مطالبی که درباره تضایف و تکافؤ بیان شد، باطل‌اند؛ زیرا متضایفین وقتی متکافی هستند که یا مضاف و یا از قبیل علت و معلول باشند. درحالی‌که مقتضی و مقتضا از آن دسته متضایفانی هستند که نه مضاف‌اند و نه علت و معلول. توضیح آنکه متضایفان به‌عنوان دو وصفی ثبوتی که با هم تعقل می‌شوند، بنا بر استقرا، سه قسم هستند:

الف) قسم اول، دو وصف متضایف که معلول یک نسبت واحدی هستند که بین معروض‌هایشان برقرار است؛ مثل موازی و موازی، عالی و سافل، همسایه و همسایه، پدر و پسر، برادر و برادر، نزدیک و نزدیک، متقدم و متاخر.

ب) قسم دوم، دو وصف متضایف که از قبیل علت و معلول یا مؤثر و متأثر هستند و در حقیقت یکی از دو وصف، علت و مؤثر در دیگری است؛ مثل علت و معلول، محرک و متحرک، ضارب و مضروب، قاتل و مقتول، کاسر و مکسور، رازق و مرزوق، هادی و مهدی.

ج) قسم سوم، دو وصف متضایف که هر دو، صفت حقیقی ذات اضافه هستند؛ مثل عالم و معلوم، محب و محبوب، مستعد و مستعدله، مقتضی و مقتضا، قادر و مقدر، طالب و مطلوب، مرید و مراد، راجی و مرجو، مشتاق و مشتاق‌الیه.

متضایفان دسته اول در حقیقت با هم مضاف هستند و تعریف اضافه بر آنها صدق می‌کند. اما دو دسته دیگر از این دست نیستند و تعریف اضافه بر آنها صدق نمی‌کند. از این رو می‌توان گفت که متضایفین اعم از مضایفین حقیقی هستند و چنین نیست که لزوماً هر متضایفی مضاف حقیقی نیز باشد. به‌هرحال دسته اول از متضایفان (یعنی مضافان) در وجود و عدم و در قوه و فعل متکافی هستند؛ زیرا هر دو معلول علت واحد هستند. دسته دوم از متضایفان (به‌رغم اینکه مضافان حقیقی نیستند) نیز در وجود و عدم و در قوه و فعل متکافی هستند؛ زیرا علت و معلول هستند. البته باید توجه داشت که تکافؤ موجود در این دو دسته



تکافؤ در وجود بالمعنی الاعم یا همان نفس الامر است نه در وجود بالمعنی الاخص. به همین دلیل، همان طور که می توان گفت «وجود علت، علت برای وجود معلول است»، می توان با توجه به نفس الامر گفت «عدم العلة علت برای عدم المعلول است» یا «عدم المانع علت برای حصول العلة است». به هر حال تکافؤ مختص دو دسته اول از متضایفان است و دلیلی بر تکافؤ متضایفان دسته سوم که محل بحث ما است وجود ندارد. بلکه می توان ادعا کرد که گاهی تکافؤ برخی متضایفان دسته سوم، مانند «مستعد» و «مستعد له» محال است؛ زیرا مستعد زمانی «مستعد» است که مستعدله نیست و زمانی که مستعدله هست، دیگر مستعد (بما هو مستعد) نیست.

### بررسی اشکال سوم

این اشکال را هم می توان دفع کرد. ولی پیش از آن لازم است سه نکته را در نظر بگیریم:  
نکته اول:

اشکال مزبور ظاهراً برگرفته از پاسخی است که صدر المتألهین در جلد ششم اسفار به یکی از شبهات مربوط به علم خداوند می دهد. خلاصه شبهه مزبور این است که اگر خداوند به ذات خود عالم باشد، هم باید عالم باشد و هم معلوم. ولی عالم و معلوم متضایفان هستند و متضایفان از اقسام متقابلان هستند و متقابلان قابل جمع نیستند. ملاصدرا در پاسخ این شبهه می فرماید عالم و معلوم متضایف هستند، ولی متضایفان دو دسته هستند: برخی مانند علت و معلول و محرک و متحرک و مستعد و مستعدله و متقدم و متأخر به گونه ای هستند که عقل حکم می کند که تغایر و تقابل آنها صرفاً در مفهوم آنها نیست بلکه طرد وجودی دارند و به همین دلیل جمع آنها در یک وجود و مصداق واحد ممکن نیست (به اصطلاح، از متقابلان دارای تغایر و غیریت ذاتی هستند) و برخی نیز مانند عالم و معلوم و محب و محبوب و عاشق و معشوق هستند که هر چند دو مفهوم هستند و دو مفهوم مزبور از آن جهت که مفهوم هستند، متباین و متضایف و مضاف هستند. ولی دلیل خارجی بر اینکه جمع آنها در یک وجود ممکن نباشد، نداریم. بلکه برهان داریم که جمع می شوند. بنابراین این دسته از متضایفان و مضافان، متقابلان نیستند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۷۲-۱۷۴). به اعتقاد ملاصدرا، مفهوم از آن جهت که مفهوم است، تعیین کننده این نیست که در خارج با هم جمع می شوند یا نمی شوند. بلکه باید مفهوم را با واقعیت خارجی آن در نظر گرفت و دید با واقعیت مفهوم دیگری که با آن متباین و احیاناً متضایف و متقابل است،

جمع می‌شود یا خیر. حاصل آنکه ملاصدرا بین متضایفان از حیث اجتماع در یک وجود و عدم اجتماع در یک وجود (نه از حیث تکافؤ در نفس الامر و عدم تکافؤ که مورد بحث ماست) تفکیک کرده است.

نکته دوم:

علامه طباطبایی برخلاف صدرالمتألهین معتقد است که همه متضایفان متقابل و غیر قابل جمع هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۷۲: تعلیقه طباطبایی). ولی در مورد امثال عالم و معلوم در جایی که یک ماده دارند، تضایفی نیست؛ زیرا تضایف یک نسبت متکرر بین دو شیء است و طبیعتاً، دو شیء را می‌طلبد. بله ذهن یک تضایف اعتباری بین دو مفهوم عالمیت (نسبت عالم به معلوم) و معلومیت (نسبت معلوم به عالم) - نه بین (ذات) عالم و (ذات) معلوم - در نظر می‌گیرد که موطن این تضایف مجعول و اعتباری مانند موطن طرفین این تضایف جعلی، ظرف اعتبار است نه خارج (همان، ص ۱۷۳: تعلیقه طباطبایی). بنابراین علامه برخلاف ملاصدرا که کبرای شبهه مزبور را نادرست معرفی می‌کند، صغرای شبهه را رد می‌نماید. به این ترتیب، علامه برای پاسخ به شبهه علم ذات به ذات، تضایف را دو یا سه دسته نمی‌کند، بلکه تضایف در مورد علم ذات به ذات در خارج را انکار می‌کند.

نکته سوم:

آیت‌الله جوادی آملی معتقد است نه تنها سخن علامه طباطبایی حق است و عالمیت و معلومیتی که در خارج جمع می‌شوند تضایفی ندارند و مفاهیم عالمیت و معلومیت که تضایف دارند با هم جمع نمی‌شوند، بلکه صدرالمتألهین نیز در جای دیگری همین عقیده را ابراز کرده است (ر.ک به: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۵۴-۳۵۵) و باید سخن متشابه این حکیم در اینجا (ج ۶، ص ۱۷۲-۱۷۴) را به سخن محکم او در آنجا و مواضع دیگر بازگرداند (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۱۸، ص ۲۱۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۵۴: تعلیقه طباطبایی).

اکنون با توجه به سه نکته بالا می‌توان پاسخ اشکال سوم را که از سخن ملاصدرا در جلد ششم اسفار گرفته شده، با آنچه علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی از سخن ملاصدرا در جلد سوم اسفار گرفته‌اند، بیان کرد. می‌توانیم بگوییم همه متضایفان مضافان هستند و متضایفان از حیث تکافؤ و عدم تکافؤ یک دسته‌اند. یعنی همه متضایفان متکافی هستند و

همه «متضائین در وجود و در درجه وجود همانندند» (عبودیت، ۱۳۸۶، ص ۸۹). ولی باید دقت کرد که متضایفان در چه موطنی متضایف هستند تا موطن تکافؤ آنها نیز روشن شود. یا به عبارت دیگر، باید دو طرف تضایف را به دقت مشخص کرد تا تکافؤ دو طرف را هم به دقت تشخیص داد. آیا دانه سیب (مستعد) که هنوز درخت سیب (مستعد له) نشده، بدون ملاحظه درخت سیب، مستعد شمرده می شود یا با ملاحظه آن؟ یعنی آیا بدون در نظر گرفتن درخت سیب می توان مفهوم مستعد را از دانه سیب انتزاع کرد و بر آن حمل کرد یا الزاماً باید یک درخت سیب فرضی در نظر گرفت و دانه سیب را با آن مقایسه کرد و مفهوم مستعد را از دانه سیب و هم زمان با آن مفهوم مستعدله را از درخت سیب مقدر انتزاع کرد؟ اگر فرض اخیر صحیح است - که به اعتقاد ما چنین است - پس دانه سیب در همان ظرفی مستعد است که درخت سیب مستعدله است. همچنین از ناحیه درخت سیب که به قضیه نگاه کنیم، یعنی بعد از اینکه درخت سیب محقق شد و دانه سیب شکوفا گشت، به اعتقاد ما نمی توان درخت سیب را بدون ملاحظه دانه سیب، مستعدله خواند: «احد المضافین لایوجد معناه بغير معنا صاحبه» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۷۳)؛ همچنان که در مورد علم و عالم و معلوم نیز چنین است. یعنی علم بالفعل در جایی معنا دارد که عالم و معلوم بالفعل باشند: «أن العلم الذي هو بالفعل إنما هو للمعلوم الذي هو بالفعل» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۱۱۷).

به نظر می رسد در اشکال سوم خلطی بین دو مفهوم متضایف و دو واقعیت مفاهیم متضایف صورت گرفته است؛ درست مثل اینکه به کسی بگوییم «هر پدری فرزندی دارد» و او بگوید پدری را می شناسد که هنوز فرزنددار نشده است! این شخص توجه نکرده کسی که هنوز فرزنددار نشده، بالقوه وصف «پدر» را دارد و طبعاً فرزند مقدر او نیز بالقوه وصف فرزند بودن را دارد. به عبارت دیگر، ذات پدر قبل از فرزنددار شدن وجود بالفعل دارد نه وصف پدر بودن برای او. ملاحظه در مورد اینکه متضایفان دو امر مغایر (هم رتبه) می طلبند می نویسد:

فالنسبة و إن أوجبت تعاییر الطرفين لكن أوجبه في ظرف تحققها لا في ظرف آخر  
فالنسبة إن كانت متحققه في الخارج كالأبوة و البنوة و الكاتبية و المكتوبية أوجبت  
تعاییر الطرفين في الخارج و لذلك يستحيل أن يكون الأب و الابن المضاف إليه ذاتاً  
واحدة و أما إذا كانت النسبة تحققها في اعتبار العقل دون الخارج كان تعاییر الطرفين  
أيضاً في ظرف النسبة و بحسبها (همو، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۵۴-۳۵۵).

در مورد مستعد و مستعدله نیز که در اشکال سوم مطرح شده، چیزی مثل ذات دانه

سیب که مستعد است در زمان اول هست، ولی درخت سیب که مستعدله به‌شمار می‌رود - طبق مبنایی که در اشکال لحاظ شده و البته بسیاری از فلاسفه قبول ندارند - نیست و در زمان دوم، ذات درخت سیب هست، ولی دانه سیب - باز طبق مبنایی اختلافی - زائل و نابود شده و نیست. طبعاً از یک وجود و از یک جهت نمی‌توان دو مفهوم مستعد و مستعدله را انتزاع کرد. بنابراین اگر به ذات‌های این دو موجود نگاه کنیم - طبق مبنای اختلافی مزبور - هرگز مستعد و مستعدله با هم تحقق پیدا نمی‌کنند. اما اگر مفاهیم را لحاظ کنیم و به‌جای وجود خارجی، نفس‌الامر را ظرف تحقق محکی مفاهیم در نظر بگیریم، هم در زمان اول مستعد و مستعدله هستند و هم در زمان دوم. گذشته از اینها، اساساً برخی قبول ندارند که امر بالفعل یا مستعدله (ذات درخت سیب) هیچ نحو تحقیقی در ضمن امر بالقوه یا مستعد (دانه سیب) ندارد و همچنین نمی‌پذیرند که امر بالقوه با تحقق امر بالفعل کاملاً زائل و نابود و هیچ می‌شود و هیچ نحو تحقیقی در ضمن امر بالفعل ندارد.

### نتیجه‌گیری

در این مقاله دو برهان از براهین مرحوم صدرالمتألهین برای اثبات علم عمومی را تبیین و ارزیابی کردیم.

برهان اول با استفاده از تشکیک وجود و برخی از اصلی‌ترین پایه‌های حکمت متعالیه (اصالت وجود، اشتراک مفهوم وجود و اشتراک حقیقت وجود) عالم بودن همه موجودات را به این صورت ثابت می‌کند که همه حقایق خارجی در اصل وجود و نیز در صفات خود وجود، از جمله علم، مشترک بوده و اختلاف آنها به شدت و ضعف است. بنابراین همه موجودات در حد و اندازه و مرتبه خود، واجد علم و شعور هستند.

بر برهان اول چهار اشکال وارد شده یا می‌تواند بشود که همه آنها قابل دفع هستند و عبارتند از:

الف) با توجه به آموزه تشکیک، افراد حقیقت واحد وجود، احکام و آثار متفاوتی با هم دارند. بنابراین می‌توان ادعا کرد که بعضی از موجودات «عالم» و بعضی «غیر عالم» هستند؛ همان‌طور که برخی غنی و برخی فقیرند.

ب) این ادعا که اگر صفتی در مرتبه‌ای از مراتب وجود باشد باید در سایر مراتب نیز شدیدتر یا ضعیف‌تر آن باشد، با صفات اختصاصی واجب‌الوجود و صفات اختصاصی مخلوقات نقض می‌شود.

در پاسخ دو اشکال فوق می‌توان گفت: هر صفتی که در مرتبه‌ای از وجود هست و قابلیت شدت و ضعف را دارد، قطعاً در سایر مراتب و متناسب با آن مراتب، به‌نحو شدیدتر یا ضعیف‌تر یافت می‌شود. ولی خود مراتب وجود یا خود شدت و ضعف را نباید در سایر مراتب جست‌وجو کرد. بنابراین مقایسه صفاتی نظیر علم، قدرت و حیات با صفاتی نظیر وجوب، غنی، عدم تناهی، امکان، فقر و تناهی، قیاس مع‌الفارق است.

ج) براساس برخی تفسیرهای اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، گرچه وجود اصیل است ولی همه حقایق خارجی لزوماً از سنخ وجود نیستند.

در پاسخ این اشکال می‌توانیم نشان دهیم که این قبیل تفاسیر، غیر صدرایی و غیر صحیح هستند و می‌توانیم متناسب با این قبیل تفاسیر، مقدمه‌ای جدید یا صورت‌بندی‌ای تازه برای این برهان ارائه کنیم.

د) براساس برخی تفاسیر، تشکیک صدرایی به معنای وحدت شخصی وجود عرفانی است و در این دیدگاه، مخلوقات اساساً وجود نیستند تا صفات وجود در آنها نیز ساری باشد. پاسخ اشکال چهارم این است که اولاً تشکیک غیر از وحدت شخصی وجود عارفان است و ثانیاً براساس وحدت شخصی وجود نیز می‌توان این برهان را صورت‌بندی جدید، و علم همگانی را تثبیت عقلی و فلسفی نمود.

۲. برهان دوم، ابتدا موجودات را به دو قسم مجرد و مادی و سپس مجردات را به دو قسم واجب و ممکن تقسیم می‌کند و در نهایت به‌صورت جداگانه علم را هم برای مجردات و هم برای موجودات مادی اثبات می‌کند.

بر برهان دوم نیز سه اشکال ممکن است وارد شود که می‌توان همه آنها را با مبانی صدرالمتألهین پاسخ داد:

الف) در این برهان از حضور معلوم نزد موجودات مادی و مجرد به عالم بودن آنها استدلال شده است. درحالی‌که علم صفت عالم است و حصول و حضور، صفت معلوم هستند.

پیش‌فرض این اشکال یک نوع کثرت محض و تباینی میان عالم و معلوم است و مبنا و پیش‌فرض برهان، یک نوع کثرت در عین وحدت میان علم و عالم و معلوم است.

ب) در این برهان از حصول هر مجردی برای خود، عالم بودن آن ثابت شده است. درحالی‌که مجردات موجود لغیره (عرض) حاصل لذاته نیستند.

مبنای این اشکال آن است که عرض، وجود فی نفسه لغیره دارد. اما مبنای برهان آن است که همه اعراض از شئون وجودی جوهر یا از مراتب وجود آن هستند و در خارج مصداق جوهر مجرد و اعراض مجرد یک وجود است و معنا ندارد که جوهرهای مجرد عالم باشند و اعراض تحلیلی آنها عالم نباشند.

ج) در این استدلال از تضایف و تکافؤ متضایفان استفاده شده است. ولی فقط یکی از سه قسم متضایفان، مضافان حقیقی و در نتیجه متکافیء هستند، نه همه متضایفان. در این اشکال، بین دو مفهوم تضایف و دو واقعیت مفاهیم متضایف خلط شده است. متضایفان از حیث تکافؤ و عدم تکافؤ یک دسته‌اند. یعنی همه متضایفان اولاً مضافان و ثانیاً متکافئان هستند. ولی باید دقت کرد که متضایفان در همان موطنی که متضایف هستند متکافیء هستند.

حاصل آنکه تلاش صدرالمآلهین جهت اثبات عقلی علم عمومی موجودات، دست‌کم در دو برهان یادشده موفقیت‌آمیز است.

### کتابنامه

- قرآن کریم (ترجمه مرحوم محمد مهدی فولادوند).
۱. ابن عربی، محمد بن علی (۱۳۷۰). فصوص الحکم. با تعلیقات ابوالعلاء عقیفی. چاپ دوم. تهران: انتشارات الزهراء.
  ۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷). فصوص الحکم. به تصحیح و ترجمه محمد خواجهوی. تهران: مولی.
  ۳. آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۸۱). شرح بر زاد المسافر. چاپ سوم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
  ۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳). ریحق مختوم (ج ۹). قم: اسراء.
  ۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۶). ریحق مختوم (ج ۱۸). قم: اسراء.
  ۶. سبزواری، ملاهادی (۱۴۲۲ق). شرح المنظومه. به تصحیح حسن حسن‌زاده آملی. تهران: نشر ناب.
  ۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۸). رساله فی الحدوث. به تصحیح سید حسین موسویان. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
  ۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین. تهران: حکمت.
  ۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
  ۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (ج ۱، ۲، ۳، ۶). بیروت: دار احیاء التراث.
  ۱۱. طوسی، نصیرالدین (۱۳۸۳). اجوبة المسائل النصیریة (۲۰ رساله). به اهتمام عبدالله نورانی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
  ۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۵ق). تلخیص المحصل. بیروت: دارالاضواء.
  ۱۳. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۶). درآمدی به نظام حکمت صدرایی (ج ۲). تهران: سمت؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
  ۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷). فلسفه مقدماتی؛ برگرفته از آثار استاد شهید مرتضی مطهری. تهران: سمت؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱.
  ۱۵. فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۰). هستی و چیستی در مکتب صدرایی. به تحقیق و نگارش

- حسینعلی شیدان شید. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۶. کاشانی، فیض (۱۳۷۵). اصول المعارف. به تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی. چاپ سوم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۷. میرداماد. محمدباقر (۱۳۸۱-۱۳۸۵). مصنفات میرداماد. به اهتمام عبدالله نورانی. تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۸. نبویان، محمد مهدی (۱۳۹۷). جستارهایی در فلسفه اسلامی (ج ۳). قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۵). جستارهایی در فلسفه اسلامی (ج ۱). قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.
۲۰. نوری، ملاعلی (۱۳۶۳). التعليقات علی مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، چاپ شده در: صدرالدین شیرازی (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. با مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌سوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.