

تطور معنای حلول از فلسفه مشاء تا حکمت متعالی

فاطمه رضانی مقدم^۱، علیرضا کهنسال^۲، عباس جوارشکیان^۳

چکیده

«حلول» از مفاهیم پرکاربرد و مهم در فلسفه اسلامی است. واکاوی تطور قیام حلولی نشان می‌دهد که این نظریه در روندی منطقی با عبور از فلسفه مشاء و اشراق به حکمت متعالیه، دچار دگرگونی‌های اساسی شده است. یکی از مفاهیمی که در این زمینه تأثیرگذار بوده، مفهوم سریان است که در دو نظام مشاء و اشراق، عنصر اصلی حلول می‌باشد. پس از مواجه شدن با مباحثی همچون منقسم نبودن برخی امور به رغم مادیت و حلول، مجرد ادراک حسی و خیالی و عدم سریان و حلول در آنها و چالش‌های نظریه حلول در علم باری تعالی، مفهوم سریان از حلول حذف گردیده است و تعریف حلول در حکمت متعالیه را از سریان به وجود لغیره حال برای محل تبدیل کرده و در نهایت، زمینه‌ساز حقایق بدیعی چون مرتبه بودن عرض نسبت به جوهر و ترکیب اتحادی ماده و صورت و قیام صدوری گشته است.

واژگان کلیدی: حلول، صدور، صورت، عرض، علم، ادراک، ماده.

f.ramezanim@yahoo.com

kohansal-a@um.ac.ir

javareshki@um.ac.ir

۱. دکترای حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد

۲. دانشیار و عضو هیئت علمی دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی، مشهد

۳. دانشیار و عضو هیئت علمی دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی، مشهد

طرح مسئله

حکمت متعالیه با درافکندن طرحی نو در گشودن بسیاری از رازها توفیق یافت. اما صدرالمতألهین، همچون هر متفکر دیگری اصولی را فراهم آورد و استنباط فروع را در بسیاری از مواضع به عهده دیگران نهاد. همین حکایت در باب شارحان او نیز صادق بود که در این میان پرسش‌های نوینی به میان افکنده شد و پاسخ‌هایی داده شد. وظیفه فلسفی دانش‌پژوهان این است که با طرح مباحثی جدید بکوشند استواری مبانی حکمت صدرایی را آزمون کنند یا آن را استوارتر سازند. این اجتهادی است که بقای فلسفه اسلامی در گرو آن است. یکی از مفاهیمی که صدرالمتألهین آن را ابداع کرده و کلید گشایش بسیاری از قفل‌هاست، مفهوم قیام صدوری در برابر قیام حلولی است. قیام صدوری چهره برخی از مسائل را که با قیام حلولی تبیین می‌شد دگرگون کرد. این پژوهش بر آن است که تطور قیام حلولی را بررسی کند. مراد از تطور این نیست که واژه حلول در بستر زمان معانی گوناگونی یافته و برخی از آن معانی بر دیگری تقدم زمانی داشته‌اند. بلکه مقصود آن است که نظریه حلول هر بار با اموری ملاقی شده است که بخشی از حلول سریانی سراپا مادی را حذف کرده‌اند. در واقع سخن از ترتب منطقی و سیر طبیعی عقل است که از حلول سریانی به مفهوم جدیدی از حلول رسیده است و این مفهوم زمینه‌ساز درک قیام صدوری و مرتبه بودن عرض برای جوهر و ترکیب اتحادی ماده و صورت شده است. به عبارت دیگر، لازمه منطقی تأمل در قیام حلولی، رسیدن به مفهوم جدیدی از حلول بوده است؛ خواه این سیر در واقع رخ داده باشد و یا نیل به مفهوم جدید حلول و لوازم آن از طریق دیگری در اندیشه ملاصدرا صورت بسته باشد.

بدین سان می‌توان گفت مراحل تطور حلول چنین بوده است: نخست یافت شدن اموری که به‌رغم مادیت و حلول، قابل تقسیم نبوده‌اند. در برابر این نقض‌ها چنین پاسخ گفته‌اند که ممکن است شیئی سریانی داشته باشد، اما به تبع محل خود منقسم شود. مرحله دوم، مصادیقی بوده‌اند که حتی به تبعیت از محل خود نیز سریانی و تقسیم نداشته‌اند. این بار نیز گفته شده است که این امور از جهتی غیر از جهت انقسام و سریانی بر موضوع عارض شده‌اند. آن‌گاه نوبت نقض به صور ادراکی

حسی و خیالی رسیده که براساس مسلک مشائیان مادی بوده‌اند و باید حلول و سریان می‌داشته‌اند که چنین نبوده است و ادراک حسی و خیالی برخلاف ادعای مشائیان نمی‌توانسته‌اند در محل حلول کنند و دو پاسخی که برای نقض‌های پیشین بیان می‌شده، در باب ادراکات پذیرفتنی نبوده است و در نهایت مسئله علم باری که حلول را یک‌سره به صدور تبدیل کرده است. سرانجام ملاصدرا به جای تعریف سنتی حلول، آن را به «بودن یک شیء به گونه‌ای که وجود فی نفسه آن عین وجود برای شیئی دیگر باشد» تعریف کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۱؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۲۳۲). این تعریف هم موارد سریان واقعی را شامل می‌شده و هم پاسخ‌گوی موارد نقض بوده است. بنابراین این نوشتار در صدد بررسی مراتب دگرگونی مفهوم حلول است.

۱. تبیین مفاهیم بنیادی

حلول واژه‌ای است که قبل از اسلام در نگاه فیلسوفان یونانی، مانند ارسطو (ارسطو، ۱۳۴۳، ج ۲، ص ۳۲۸؛ ابن رشد، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۰۶۹) و افلوطین (افلوطین، ۱۹۹۷، م، ص ۳۸۳) به کار برده شده است. ولی در دوره اسلامی به نظر می‌رسد اولین کسانی که از این واژه در مفهوم حلول (یعنی داخل شدن شیئی در شیء دیگر) بهره برده‌اند، متکلمان بوده‌اند؛ چنان‌که فارابی از آنها یاد می‌کند (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۴۰۶). بنابراین برای دریافت صحیح از این مفهوم، در آغاز نگاهی به مفهوم حلول و تطور معنایی آن می‌افکنیم.

۱-۱. معنا و واژه‌شناسی حلول

حلول در اصطلاح واژه‌شناسان به معنای فرود آمدن و نازل شدن است (طریحی، ۱۳۶۲، ج ۵، ص ۳۵۲). این اصطلاح لغت‌شناسان در اصطلاح عرفی نیز شایع شده است؛ به طوری که آن را این‌گونه تعریف کرده‌اند: "حلول آن است که شیئی در شیء دیگر جای گیرد" (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۷، ص ۱۴۶). اما در اصطلاح علمی، اعم از دانش‌های کلامی و فلسفی، حلول را به اشکال و تعابیر گوناگونی بیان کرده‌اند که به طور خلاصه به مهم‌ترین آنها پرداخته می‌شود.

الف) حلول تبعی: به معنای قرار گرفتن چیزی در یک مکان، به تبع قرار گرفتن چیز دیگری در آن مکان؛ مانند قرار داشتن آب در کوزه (زیرا آب کوزه همواره در جایی است که کوزه در آنجا قرار دارد). یعنی جای آب تابع جای کوزه است (فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۱۵۴).

ب) حلول ناعتی یا وصفی: یعنی یک نوع وابستگی که صفت‌ساز است؛ مثلاً ایستاده بودن نسبت به زید وابستگی صفت‌ساز دارد. به این معنا که در عین وابستگی به زید، وصف ایستاده را برای او می‌سازد (جرجانی، ۱۹۰۷، ج ۵، ص ۱۱۷). البته خود حلول به معنای وصفی را به اقسامی مانند حلول در متحیی و حلول در غیر متحیی تقسیم کرده‌اند:

حلول در غیر متحییّز، مانند حلول صفات خدا در او که صفاتی مانند علم و قدرت اختصاص ناعت یا وابستگی صفت‌ساز به خدا دارند؛ زیرا وابسته به خدا هستند و صفت عالم و قادر را برای او می‌سازند. بدین‌سان، خدا محل صفات خویش است، اما متحییّز و مکان‌مند نیست.

حلول در متحییّز، ویژه أعراض است. تمام اعراض، از جمله رنگ‌ها حالّ در جواهرند. نشانه حلول در متحییّز این است که اشاره به یکی از حالّ و محل، اشاره به دیگری است؛ چنان‌که اشاره به شیر به سفیدی آن نیز اشاره دارد و بالعکس (فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۶۰).

البته حلول در متحییّز را نیز به حلول سریانی و حلول غیر سریانی تقسیم کردند: در حلول سریانی، هر جزء از محل، متصف به جزئی از حالّ است. از این‌رو انقسام محل موجب انقسام حالّ می‌شود؛ مانند حلول رنگ در سطح جسم که با انقسام جسم، رنگ نیز منقسم می‌شود؛ زیرا هر جزئی از جسم متصف به جزئی از رنگ است.

در حلول غیر سریانی، حالّ وصف مجموع محل است و نه وصف اجزای داخلی آن. بنابراین حالّ به انقسام محل منقسم نمی‌شود؛ مانند حلول نقطه در خط یا جسم که نقطه به انقسام خط منقسم نمی‌شود. برخی حلول غیر سریانی را چون مستلزم قیام واحد به کثیر است، محال شمرده و حلول در متحییّز را منحصر در حلول سریانی دانسته‌اند (ایجی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۰۶-۱۰۷).

مشائیان ابتدا شیوع و سریان را در مفهوم حلول جای دادند. ابن سینا در تحلیل رابطه حلولی بیان می‌کند که محل چیزی است که چیز دیگری در آن حلول می‌کند و حالتی خاص به آن می‌بخشد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۵۹-۶۰). از این‌رو مراد از حلول، موجود بودن شیء در شیء دیگر (محل) است؛ به‌گونه‌ای که بدون آن (محل) موجود نباشد، اما نه به این معنا که جزء آن باشد. قید اخیر در کلام شیخ الرئیس به این خاطر است که در برخی از اشیاء، وجود اجزاء شیء بدون کل خود محال است؛ مانند ماده که همواره در سایه جسم موجود می‌شود اما حال در جسم نیست، بلکه فقط جزء آن است. بنابراین منظور از قیام حلولی این است که شیء، موضوع یا محل برای امری باشد که آن را صورت یا عرض می‌گویند (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق ب، ج ۱، ص ۲۸).

شیخ الرئیس همچنین به تفاوت دو مفهوم «محل» و «موضوع» توجه می‌کند. موضوع از دیدگاه شیخ، به نفس ذات و نوعیت خود قائم است و در قوام ذاتی و تحصیل نوعی وابسته به دیگری نیست. بنابراین چیز دیگری که به آن قوام می‌یابد، امری از قبیل اجزای مقوم و ذاتی نیست که از آن انفکاک ناپذیر باشد. اما محل چیزی است که چیز دیگری در آن حلول می‌کند و حالتی خاص به آن می‌بخشد. بنابراین بعید نیست چیزی در محلی موجود شود، ولی آن محل فی‌نفسه و بنفسه نوعی متحصّل و قائم به ذات و کامل بالفعل نباشد، بلکه از طریق حالّ، موجودی فعلی و نوعی متحصّل و متمایز گردد. البته آنچه در این محل حلول کرده (گرچه «موجود در محل» است)، «موجود در

موضوع» نیست. در حکمت مشاء براساس قبول صور جوهری منطبق در ماده و خود هیولی، میان موضوع و محل تفاوت است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۵۹-۶۰). اما در حکمت اشراق به تبع نفی این امور، تفاوتی میان موضوع و محل نیست (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۲۱۲).

این تعریف با اصطلاح حلول در دستگاه اشراقیان نیز پذیرفته شده بود. چنانکه شیخ اشراق در تبیین مفهوم حلول بیان می‌دارد که رابطه حلولی آن یک نحو از رابطه‌ای است که «حال» در تمامی اجزای درون و بیرون محل پراکنده باشد، به طوری که نتوان آن دورا از هم جدا کرد؛ مانند سپیدی در گچ یا سیاهی در قیر. حال محتاج به محل است و قیام آن به محل است نه به خود (همان، ج ۱، ص ۲۲۰). یعنی تقوم حال با محل است و قیام استقلالی ندارد. بدین سان شیخ اشراق به‌رغم مشائیان، قید «مانند جزء نباشد» را لازم ندانسته است و تنها به این مقدار بسنده کرده که حال باید در محل خود شیوع کامل (سریان) داشته باشد (همان، ص ۲۱۹).

اما ملاصدرا در آثار مختلف خود به بحث از حلول و رابطه حلولی پرداخته است. او در تبیین معنای حلول بیان می‌کند که حلول مبتنی بر دو هویت وجودی مستقل به نام حال و محل است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۰۰).

بدین سان از دیدگاه وی تعاریفی که گذشتگان از حلول ارائه داده‌اند، کامل نبوده است. ملاصدرا به مناسبت اینکه در تعریف جوهر و عرض، تعبیر «در محل» به کار رفته وارد این بحث می‌شود (همان، ج ۴، ص ۲۲۹). او بیان می‌کند که بنا بر تعریف پیشینیان، بودن شیء در محل به این معنی است که وجود آن شیء در شیء دیگری باشد. اما نه آن گونه که جزء در کل هست که نمی‌تواند از کل جدا شود. آن گاه بیان می‌کند که چون تعبیر «در چیزی بودن» مشترک لفظی است و شامل معنای ای مانند بودن در مکان، زمان، ذهن، خارج، غایت (مراد مقصد است)، کل، جزء، سال و فراوانی و راحت بودن) است، تفسیر یا تعیین مراد برای حکما دشوار شده است. این تعبیر معنای واحدی ندارد که بتوان همه کاربردها را در آن معنا گرد آورد. همچنین نمی‌توان آن را به معنای اضافه به تقدیر حرف «فی» گرفت؛ و گرنه لازم است بقیه اضافات را که حروف «من» و «علی» و حروف دیگر را در تقدیر دارند نیز به معنای «فی» در فلسفه بگیریم. ممکن است تصور شود که می‌توان با قید عدم استقلال معنای اضافه را خارج کرد و «فی» به معنای اضافه می‌تواند مفهوم فلسفی را شامل شود. ولی این تصور نادرست است؛ زیرا اگرچه قید عدم استقلال در مضاف سبب اخراج معنای اسمی می‌شود و جوهر و عرض معنای اسمی هستند، اما این قید نمی‌تواند کاملاً اغیار را خارج کند؛ همان گونه که معنای «این» و «متی» نیز با «فی» به کار می‌روند و جامعی ندارند که همه موارد استعمال را در آنها فرا گیرد و هر مورد از آنها ویژگی خود را دارد و نمی‌توان آنها را جدا کرد. پس «فی» در جوهر و عرض نیز چنین است (همان، ص ۲۳۰-۲۳۱).

احتمال دیگر آن است که گفته شود جامع همه معانی «فی» اشتمال و احاطه است. اما این گمان خطاست؛ زیرا اشکال عیناً باز می‌گردد. احاطه همان معنای ظرفیت است که در «فی» بود. ظرفیت زمان برای حرکت مانند ظرفیت مکان برای جسم نیست. همچنین بودن شیء در حرکت غیر از بودن حرکت در شیء است. براساس اشتراک لفظی در «فی»، هیچ‌یک از قیودی که حکمای پیشین آورده‌اند، نمی‌تواند فاصل معنوی باشد و سبب احتراز معنا از اغیار گردد (همان). صدرالمতألهمین پس از آن به تعریفات دیگری که برای حلول شده اشاره کرده و آنها را مخدوش می‌داند.

ملاصدرا تعریف اصلی مشاء و اشراق که بر مبنای سریان است را نقد می‌کند. اشکال ملاصدرا تأیید اشکالی است که پیش از او بیان شده است: «گفته‌اند حلول سریان شیء است در شیء دیگر؛ به‌گونه‌ای که اشاره به یکی، عین اشاره به دیگری باشد. هنگامی بر این تعریف اشکال کرده‌اند که شامل مجردات نمی‌شود. مدافعان این تعریف پاسخ داده‌اند که تقدیراً (صلاحیت اشاره و سریان را) در نظر می‌گیریم و چون دوباره اشکال شده است که نقطه و ابوت و امور دیگر اصلاً سریان ندارند (تقدیراً هم ندارند)، وجود این موجودات را در خارج نفی کرده‌اند و ملتفت نبوده‌اند که این ایراد تنها از ناحیه نقطه و امور دیگر نیست. بلکه حتی شامل خیالات و وهمیات نیز می‌گردد (که نه راهی برای نفی آنهاست و نه سریان اشاره‌ای دارند؛ چون مجردند).

صدرالمتألهمین پس از بیان اشکالات، تعریف نهایی و برگزیده خود را بیان می‌کند: «حلول، بودن شیء است به‌گونه‌ای که وجود فی نفسه آن عین وجود برای شیء دیگر باشد و سبب اتصاف گردد» (همان، ص ۲۳۲).

قید اتصاف برای پرهیز از اشکال است؛ چون ملاصدرا وجود فی نفسه معلول را عین وجود برای علت آن می‌داند و بی‌درنگ اشاره می‌کند که صدور جوهرها و عقول از خداوند، ناقض این تعریف نیست^۱ (زیرا شرط اتصاف را ندارند و مثلاً نمی‌توان گفت که خداوند عقل اولی است؛ آن‌گونه که گفته می‌شود پارچه سیاه یا دارای سیاهی است). این تعریف از همه اشکالات مصون است. تعریف بدیع ملاصدرا از حلول راه را برای اتحاد و مرتبه بودن عرض برای جوهر و قیام صدور می‌گشاید.

۲. تطور قیام حلولی

قیام حلولی یکی از مفاهیمی است که در بستر اندیشه مشاء شکل گرفت و مطابق با زمینه‌های شکل‌گیری، کاربرد خاصی داشت. اما چند مسأله فلسفی سبب تطور منطقی حلول شد و مفهوم

۱. داخل پراگماتر افزوده‌های نویسندگان است.

سریان را از آن حذف کرد؛ اگرچه تعریف ملاصدرا از حلول هنوز می‌توانست مواردی که به‌راستی سریان حال در محل بود را نیز در بر گیرد.

۲-۱. منقسم نبودن برخی امور به‌رغم مادیت و حلول

پیش‌تر گذشت که سریان و «شیوع بالکلیه» ویژگی اصلی حلول بود. نخستین گام در تطور معنای حلول، یافت شدن اموری بود که در عین مادیت، انقسام نداشتند. یکی از این مصادیق، کیفیات بودند. کیف عرضی است که ذاتاً نه قابل قسمت است و نه قابل نسبت (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ص ۱۲۱) و در عین حال، بسیاری از انواع آن نیز مادی است. حلول رنگ‌ها در محل‌های خود طبق تعاریف مشاء و اشراق باید به‌نحو سریان می‌بود. اما کیفیات چون ذاتاً قابل قسمت نبودند، سریان نیز نداشتند. چیزی که سریان دارد باید در ابعاد محل خود وجود داشته باشد و ناگزیر باید خود نیز امری منقسم باشد. اما کیفیات بنا بر تعریف، این‌گونه نیستند. برخی از کیفیات، مادی و برخی دیگر مجرد هستند. از کیفیات مجرد در باب علم باری سخن خواهیم گفت. اما اکنون سخن در کیفیات مادی (مانند رنگ‌ها) است. برای مدافعان نظریه سریان چاره‌ای نبود جز اینکه سریان در آنها را به محل نسبت دهند. بنابراین رنگ‌ها اگرچه مادی بودند و حلول داشتند، اما سریان نداشتند و این ناقص وجود سریان به‌عنوان عنصر اصلی حلول بود. مشائیان بر آن بودند که اگرچه کیفیات ذاتاً تقسیم نمی‌پذیرند، اما به‌واسطه محل خود منقسم می‌شوند و همین برای مادیت کافی است. بر این اساس اگر پارچه رنگینی را دو نیم کنیم، خود رنگ به‌عنوان عرض به دو نیمه تقسیم نمی‌شود. بلکه چیزی که در اینجا تقسیم‌پذیر بوده، موضوع رنگ - که همان پارچه است - می‌باشد که اندازه آن به دو نصف تقسیم شده است. ولی رنگ به هر تعریفی که بوده باشد، در هر دو نیمه پارچه باقی است. اما مقدار و اندازه آن تقسیم‌پذیر بوده و نصف شده که آن نیز به سبب کمیت محل است. همین انقسام به تبعیت از محل نیز نشان مادی بودن آنهاست.

می‌دانیم که یکی از نشانه‌های مادیت، تقسیم‌پذیری آن است. اما وجود کیفیات مادی که در عین حال تقسیم‌پذیر نیستند، می‌تواند نقض یا نقص این ویژگی باشد. بنابراین باید گفته شود که انقسام نشان مادیت است. اما انقسام ممکن است در ذات شیء مادی باشد (مانند کمیات) و یا اگر شیء ذاتاً تقسیم نمی‌شود، به تبع محل مادی خود منقسم گردد (مانند کیفیات). بدین‌سان به صرف اینکه شیء تقسیم نمی‌گردد، نمی‌توان بر مجرد آن دلیل آورد؛ زیرا ممکن است امری مادی باشد که به تبع محل خود تقسیم گردد. گاهی از تقسیم‌ناپذیری علم بر مجرد آن استدلال کرده‌اند. بر همین اساس است که علامه طباطبایی به‌عنوان اشکال فرضی بر مجرد بودن علم، بیان می‌دارد که صرف تقسیم‌ناپذیری چیزی (مثلاً علم) برای مجرد آن کافی نیست؛ زیرا ممکن است شیء به تبع محل

خود تقسیم شود و علم نیز چنین است. علامه در پاسخ به این اشکال به انکار حلول صور علمی حسی و خیالی در محل اشاره می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳۷-۲۳۸). در مباحث آینده به شرح این معنا پرداخته خواهد شد.

تأمل در مصادیقی که به‌رغم مادیت و حلول سریان نداشتند، نشان داد که سریان جزء لاینفک معنای حلول نیست. شک نیست که رنگ در محل خود حلول می‌کند، اما سریان ندارد؛ زیرا ذاتاً تقسیم‌پذیر نیست. پس می‌توان حلول را بدون سریان نیز تعریف کرد. همچنین نیک آشکار است که صرف انقسام‌ناپذیری و بالملازمه، سریان نداشتن چیزی گواه مادیت آن نیست؛ همان‌گونه که در رنگ‌ها به‌رغم مادیت، انقسام وجود ندارد.

۲-۲. عدم انقسام به تبع محل

در نخستین مصداق اگرچه کیفیات مادی شخصاً در محل سریان نداشتند، اما به تبع محل منقسم می‌شدند. این بار مواردی یافت شد که «حال» در عین حلول در محل خود، حتی به تبع محل، قابل انقسام نبود و آشکار شد که منقسم شدن محل، همیشه منقسم شدن حال را در پی ندارد و عکس این امر نیز صادق است و انقسام حال نیز همیشه ملازم با انقسام محل نیست. ابن سینا در اقامه برهان بر مجرد نفس، از این طریق که جوهر محل معقولات منقسم نیست (جسم نیست)، به مقدمه‌ای اشاره کرد که می‌توان آن را گام مهمی در تصور حلول دانست. در حلول سریانی - همان‌گونه که گذشت - حال و محل هر یک به تبع دیگری تقسیم می‌شدند. اما شیخ بیان داشت که این قاعده کلی نیست. به گفته شیخ، اگر حال به اجزای متباین در وضع تقسیم نشود، انقسام سبب انقسام محل نیست. مثال این قسم، سیاهی منقسم به جنس و فصل است. همچنین حالی که چند چیز در محل واحدی از آن حلول می‌کردند، به تبع تكثر آنها تقسیم نمی‌شد؛ همان‌گونه که از حلول سیاهی و حرکت در جسم، لازم نمی‌آمد که جسم به دو جزء سیاه بدون حرکت و متحرک غیر سیاه تقسیم شود. انقسام محل نیز همیشه به انقسام حال نمی‌انجامید. در محل شرط بود که از اجزای متباین در وضع تألیف نشده باشد. این شرط مانند شرط حال بود و مثال نیز جسم منقسم به جنس و فصل یا ماده و صورت خود بود که سبب انقسام حال نمی‌شد. شرط دوم آن بود که محل اگرچه اجزای متباین در وضع داشته باشد، اما حال [باید] از جهت قابلیت انقسام محل، در آن حلول کرده باشد. مثال‌های این قسم خط و سطح و جسم و اجزاء بودند. خط محل نقطه است، اما نقطه از جهت انقسام خط در آن حلول نکرده است. بلکه از جهت نهایت خط در آن وارد شده است و نهایت خط قابل انقسام نیست. سطح نیز محل شکل است. اما شکل به سبب آنکه سطح دارای نهایت است، در آن حلول نکرده است. اضافات (مثل محاذات داشتن) نیز در جسم حلول می‌کنند.

اما نه از آن جهت که جسم است، بلکه به سبب وضعی که با جسم دیگر دارد. سرانجام وحدت نیز بر اجزا عارض می‌شود. اما نه از آن حیث که مجموع هستند، بلکه از آن جهت که اجزاء هستند. (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۶۹-۳۷۱). حاصل این قواعد آن بود که ممکن است چیزی حلول داشته باشد، اما سریان نداشته باشد و حتی به پیروی از محل خود، تقسیم نگردد. پیش‌تر در گفتار صدرالمآلهین به برخی از این نقض‌ها اشاره شده و او حلول سریانی را به همین جهت نقد کرده بود. به جای حلول سریانی، وجود لغیره نیز قرار گرفت که برای پذیرش نظرات ویژه او مناسب بود.

۲-۳. حقیقت ادراک حسی و خیالی

یکی دیگر از اسبابی که سبب تطور معنای حلول شد، حقیقت علم بود. نقض‌های پیشین می‌توانستند مفهوم حلول را دگرگون کنند. اما مادی بودن علم و حلول آن سبب شد که ملاحظه‌ها نه تنها مفهوم حلول را تغییر دهد، بلکه علم را نیز از اساس مجرد و غیر قابل حلول سریانی بدانند. حکمت مشاء علم و ادراک را از آغاز به حصول شیء نزد مدرک تعریف کرده بود و حصول نزد ایشان همان علم حصولی بود. بنابراین آشکار است که شیء برای آنکه معلوم باشد باید نزد عالم حاصل باشد. حصول، یا به آمدن خود شیء به محضر عالم است - که این در اشیاء بیرون ممتنع بود - و یا به آمدن صورت خود که همان علم حصولی است (همان، ج ۲، ص ۳۰۸: تعلیقه قطب‌الدین رازی). اقسام ادراک نزد آنان عبارت بود از ادراک حسی، ادراک خیالی، ادراک وهمی و ادراک عقلی (کلیات) که از این میان تنها ادراک کلیات را مجرد می‌دانستند. از نظر ابن سینا، ادراکات حسی، خیالی و وهمی مادی بودند. مادی بودن ادراک حسی به این معنی است که صورت ادراکی در یکی از قوای نفس، منطبع می‌شود؛ به گونه‌ای که خواص و ویژگی‌های ماده را دارا باشد. یعنی قابل اشاره حسی باشد، انقسام پذیرد و با زوال آن قوه، صورت هم از بین برود. در مقابل، اگر ذات نفس بدون قوه و آلات، صورتی را داشته باشد (یعنی صورت در قوه‌ای منطبع نباشد)، ادراک مجرد است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۸۸-۸۹).

این سه ادراک (حسی، خیالی و وهمی) چون مادی بودند، در محل مادی نیز حلول می‌کردند و حتی ادراک کلیات نیز در محل بود؛ زیرا به مسلک مشاء، علم عرض بود و عرض باید در موضوع خود حلول کند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۲۲-۳۲۵). قول به حلول علم در محل، این لازمه را در پی داشت که علم در محل سریان داشته باشد و این امر در علم انسان و خدا با اشکال مواجه بود. حکمت مشاء نمی‌توانست بر اشکالات وارد بر مادیت خیال غلبه کند. اشکال فخر رازی این بود که اگر صور حسی و خیالی مادی باشند، انطباق کبیر بر صغیر لازم می‌آید و محال است که آسمان بیکران در چشم یا مغز ما جای گیرد (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۰۰). طبق این دیدگاه، صور مرئی

بسیار بزرگ‌تر از اندام بینایی است و اگر این صور عظیم در مغز موجود باشند، انطباع کبیر در صغیر را به دنبال می‌آورد. درحالی‌که این انطباع محال است. سریان علم در محل ادراکی انسان ممکن نبود و هیچ‌یک از دو پاسخی که پیش‌تر برای موارد نقض سریان داده بودند نیز اینجا به کار نمی‌آمد. حاصل آنکه صورت ذهنی اشیاء بزرگ باید در محل و موطن دیگری غیر از بدن و مغز باشند که همان روح و نفس مجرد از ماده است. پس با توجه به اینکه ما این صورت‌های ادراکی را در خودمان می‌یابیم، این نوع از ادراکات که به ادراک حسی معروف است، مجرد و مربوط به مرتبه‌ای از نفس می‌باشد.

بدین ترتیب، قوای حسی با هر تبیین طبیعی و فیزیکی که داشته باشند، هیچ‌کدام مدرک صور علمی نیستند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۴۷۹؛ طباطبایی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۹۰-۹۵). این اشکال هنوز هم بی‌پاسخ است و پیش‌تر گذشت که علامه طباطبایی با همین اشکال نظریه انقسام علم به تبع انقسام محل را ابطال کرد. خواجه نصیر که در هر موضع اشارات به اشکالات رازی حرف‌به‌حرف پاسخ گفته بود، در این موضع سخت ناتوان شد و با آنکه صریحاً به ورود اشکال اعتراف نکرد، اما پاسخش نشان‌گر ناتوانی بود (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۱۶-۳۱۷). بی‌گمان اگر فلسفه مشاء براساس مبانی خود پاسخی داشت، از چشم تیزبین خواجه نصیر دور نمی‌ماند و آنچه او در پاسخ آورد، غایت چیزی بود که یک حکیم مشائی می‌توانست بیاورد. تردیدی نیست که صدرالمثلهین - که بر حکمت‌های مشاء و اشراق تسلط کامل داشت و بر آنها تعلیقه نوشته بود - کاملاً از این ناتوانی آگاه شد و شاید یک علت نظریه مجرد خیال و بلکه مطلق ادراک نزد او، همین پاشنه آشیل حکمت مشاء بود. ممکن است علت بازنگشتن مشائیان این باشد که دلیل ابن سینا بر مادی بودن خیال، پس از ملاصدرا بی‌پاسخ مانده بود. توضیح اینکه از نظر ابن سینا، ادراک خیالی مادی است؛ چراکه عوارض مادی (صورت، شکل و مقدار) بدون ماده (قابل) امکان تحقق ندارند.

ابن سینا در الهیات نجات بیان می‌کند که «صورت جسمیه از آن جهت که صورت جسمیه است، اختلاف‌پذیر نیست. پس جایز نیست پاره‌ای از آنها قائم به ماده باشند و پاره‌ای قائم نباشند (همان‌گونه که وجود عرض همیشه باید در یک پذیرنده باشد)؛ زیرا محال است طبیعت واحدی که هیچ‌گونه اختلافی از جهت ماهیت در آن نیست، در ظرف وجود اختلاف بپذیرد؛ چراکه وجود آن طبیعت واحد نیز واحد است. از طرف دیگر، وجود واحد این طبیعت و صورت جسمیه از حالات زیر بیرون نیست:

یا باید پاره‌ای در ماده باشد و پاره‌ای دیگر در ماده نباشد که این غیر ممکن است؛ زیرا ما آن را

بدون هیچ‌گونه اختلاف، یک حقیقت واحد در نظر گرفته‌ایم. بنابراین یا باید همه حقیقت، قائم به ماده باشد یا همه آن از ماده بی‌نیاز باشد و چون همه این حقیقت از ماده بی‌نیاز نیست، نتیجه می‌گیریم که تمامی آن قائم به ماده است^۲ (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۰۱-۵۰۲). همچنین ابن‌سینا به صراحت اعلام کرد که شکل بدون ماده وجود ندارد. حاصل دلیل او این بود که شکل یا به سبب صورت جسمیه است که باید همه اجسام یک شکل می‌داشتند و یا به سبب فاعل است که فاعل بدون قابل نمی‌تواند کاری انجام دهد و یا به سبب قابل است که همان ماده می‌باشد.

این دلایل، حکمای مشائی را ناگزیر به قبول مادیت خیال می‌کرد، تا سرانجام صدرالمتألهین به آن پاسخ گفت. بنا بر رأی ملاصدرا می‌توان این عوارض را از جهت فاعلی به نفس نسبت داد، بدون اینکه نیازمند به ماده قابل باشند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۳۴).

ممکن است اشکال شود که نقض حلول سریانی با کیفیات قبلاً بیان شد؛ پس چرا علم که نزد مشائیان عرض و کیف بود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق ب، ص ۱۲) دوباره مورد بحث قرار گرفته است؟ پاسخ - همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد - آن است که اشکال بر مادی بودن علم و حلول آن سبب شد که ملاصدرا نه تنها مفهوم حلول را تغییر دهد، بلکه علم را نیز از اساس، مجرد و غیر قابل حلول سریانی بداند.

۲-۴. علم باری تعالی

واپسین گام تطور حلول، تبیین علم باری بود. ابن‌سینا علم قبل از ایجاد و بعد از ایجاد خداوند را حصولی می‌دانست. ابن‌سینا در تبیین دیدگاه خود در باب علم پیش از ایجاد چنین بیان می‌کند که خداوند به ذات خود علم دارد و این علم، عین ذات اوست. از طرفی، ذات واجب علت تامه موجودات عالم است و از آنجاکه علم به علت تامه مستلزم علم به معلول است، در نتیجه خداوند به جمیع اشیاء و موجودات عالم در مرتبه ذات و پیش از آفرینش آنها علم دارد^۴ (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۹۹). شیخ‌الرئیس این علم را نوعی علم حصولی فعلی می‌داند. علم فعلی به این معناست که علم مبدأ پیدایش معلوم است. یعنی ابتدا علم وجود دارد و بعد به واسطه علم، معلوم پیدا می‌شود (همان، ص ۲۹۸). شیخ‌الرئیس علم فعلی واجب به اشیاء را «علم ارتسامی» می‌داند و نحوه عبارت وی نشان می‌دهد که او «علم ارتسامی» واجب را علم حصولی می‌داند؛ زیرا براساس مبنای ایشان، علم واجب به ذات از سنخ علم حضوری است و ارتسامی نیست و علم او به غیر، علم ارتسامی است و قهراً حضوری نخواهد بود. پس علم واجب تعالی به اشیاء به دلیل حصولی بودن نمی‌تواند با ذات واجب تعالی عینیت داشته باشد. لذا زاید بر ذات خواهد بود. ابن‌سینا علم واجب تعالی به اشیاء بعد از وجود آنها را نیز براساس صور مرتسمه می‌داند. یعنی همان صورتی که خداوند در ازل از طریق آنها به اشیاء

علم داشت، پس از خلقت اشیاء نیز باقی هستند و خداوند از همان طریق به مخلوقات خود علم دارد. بنابراین صور مرتسمه قبل از خلقت و بعد از خلقت، معیار علم حق به ماسوا می باشد (همان، ص ۴۸-۴۹). علم خداوند در مقام مثال مانند علم مهندسی است که نقشه بنایی را نزد خود ترسیم می کند و ساختمان برابر علم او ایجاد می شود که همان علم قبل از ایجاد است^۷ (ابن سینا، ۱۴۰۴ق الف، ص ۲۹). پیش تر گفته شد که علم نزد مشائیان عرض بود و علم باری را اگرچه تعقل و درک کلیات می دانستند و آن را مانند بقیه ادراکات مادی و حال در محل مادی نمی پنداشتند، اما باز هم به حلول آن باور داشتند. این اعتقاد موجب اشکال برخی از حکما بر ابن سینا شد. یکی از کسانی که بر این علم اشکال کرده بود حکیم مشائی بزرگ، خواجه نصیرالدین طوسی بود. صدرالمآلهین خود نیز با صور مرتسمه و علم حصولی حق مخالف بود. اما در اسفار پس از دفاع مبسوطی که در برابر اشکالات ابوالبرکات بغدادی، خفری، سهروردی و خواجه انجام داد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۹۸-۱۹۹)، خود این علم را خطا دانست و رأی مختار خویش (علم اجمالی در عین کشف تفصیلی) را بیان داشت که آن نظریه نیز در اصل متعلق به فارابی بود (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۵۸؛ حسن زاده آملی، ۱۳۶۵، ص ۵۳۸). اما چون مبانی مشائی نمی توانست آن را تبیین و مبرهن کند، افتخار ثبت آن به صدرالمآلهین رسید. تفصیل این ماجرا از موضوع ما بیرون است و ما تنها به اشکال خواجه که مرتبط است می پردازیم. خواجه نصیرالدین چند اشکال بر نظریه صور مرتسمه وارد ساخت (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۰۴-۳۰۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۳۲۱؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۵۳). از میان پنج اشکال خواجه، دو مورد مهم تر بود؛ «اتحاد فاعل و قابل» و «متکثر شدن ذات الهی». پیش تر از خواجه، شیخ اشراق این اشکال را وارد ساخته بود که خداوند باید خود خالق صور مرتسمه باشد؛ زیرا محال است که غیر خدا به خدا دانش آموخته باشد و هم خود نیز این اعراض را بپذیرد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۸۸). دلیل اشکال این بود که علم در مکتب مشاء عرض بود و عرض به محل نیازمند است و محلش باید ذات حق باشد و این به معنای اتحاد فاعل و قابل است. در استحاله اتحاد فاعل و قابل سخنی نیست. روشن است که شأن فاعل «داشتن» است و شأن قابل «نداشتن»، و این دو در یک شیء از یک جهت جمع نمی شوند. ذات حق نیز بسیط است و تعدد ندارد. اشکال دیگر این بود که حلول علم در ذات حق سبب تکثر ذات او می شد. البته سهروردی اشکالات دیگری نیز وارد ساخته بود که برخی از آنها به حق مؤاخذات لفظی بودند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۴۵۱-۴۵۲). خواجه نصیر با این اشکالات موافقت کرد. اهمیت موافقت او آن بود که خواجه در شمار بزرگ ترین حکمای مشائی بود و مخالفت او بسیار مهم تر از اختلاف سهروردی تلقی می شد؛ زیرا شیخ اشراق بر حکمت مشاء اشکالاتی وارد ساخته بود که نشان از ناآگاهی او از ژرفای آن نظام بود (همان، ج ۶، ص ۱۹۸-۱۹۹). اما ممکن نبود بتوان خواجه را نیز به ناآگاهی از دستگاه مشائی منسوب کرد؛ چون اساس هر دو اشکال خواجه، ورود علم در ذات

حق بود. ملاصدرا کوشیده به پایمردی عباراتی از ابن سینا صور مرتسمه را بیرون از ذات بدانند. ابن سینا این نکته را تذکر داده بود که چون صور مرتسمه لازمه علم به ذات و متأخر از ذات هستند، کثرت در ذات را به دنبال ندارند؛ همان‌گونه که اسماء و صفات متعدّد و متأخر از ذات و خارج از ذات، خدشه‌ای به بساطت واجب‌الوجود وارد نمی‌سازند^۵ (ابن سینا، ۱۴۰۴ق ب، ص ۳۵۷).

همچنین مبدأ بودن ذات و متأخر بودن صور از ذات خدا، به این معنا نیست که او ابتدا صور را ایجاد کند و سپس آنها را تعقل نماید. بلکه افاضه آنها عین تعقل آنهاست^۶ (همان، ص ۳۵۸). او معتقد بود چون ذات موجود معجزه غایب از خود نیست و خودش برای خودش حضور دارد، خود را به علم حضوری درک می‌کند. همین علم حضوری به ذات، علت علم به صور مرتسمه‌ای است که معلول ذات و مابین با علّتند و در نتیجه از لوازم ذات و متأخر از ذات هستند و قبل از ایجاد موجودات، متعلّق علم الهی می‌باشند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۹۹).

صدرالمتألهین در پاسخ اتحاد فاعل و قابل بیان داشت که در بسیط، فاعل و قابل نیست. گاهی نیز پاسخ می‌داد که اتحاد فعل و قبول، در قبول به معنای انفعال خطاست، اما در قبول به معنای اتصاف مانعی ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۹۹-۲۰۰؛ سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۴۴۵).

توضیح اینکه: از دیدگاه ملاصدرا فعل و قبول به دو معنا به کار می‌رود. اگر قبول به معنای قبول تجددی و انفعالی باشد، اجتماع آن دو در شیء واحد از جهت واحد ممکن نیست و اگر به معنای اتصاف باشد، شیء واحد و بسیط می‌تواند فاعل و قابل باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۳۱). صدرا فاعل و قابل بودن خداوند را در صورتی که قبول به معنای انفعال و تأثیرپذیری یا مستلزم کامل تر شدن قابل باشد محال می‌داند^۷ (همان، ص ۲۱۰).

از این رو ملاصدرا بیان می‌کند که هر ملزومی نسبت به لازمش، هم فاعل است و هم قابل، و جهت فعل و قبول در آنها یکی است. او از این جهت تفاوتی بین بسائط و مرکبات و همچنین بین لازم وجود و لازم ماهیت قائل نیست. از نظر ملاصدرا، لازم شیء از یک سو مقتضای آن شیء است، و لذا می‌توان شیء را علت لازم خود دانست. از سوی دیگر، لازم از ملزوم جدا نیست و تنها در مقام اتصاف، ملزوم را از لازم تفکیک می‌کنیم و ملزوم را با لازمش توصیف می‌نماییم و همین دو نکته کافی است که ملزوم را فاعل و قابل (قبول به معنای اتصاف) لازم خود بنامیم (همان، ج ۲، ص ۱۷۶-۱۷۷).

در اشکال تکثر ذات حق نیز بیان می‌داشت که تکثر صور به ترتیب علی و بیرون ذات است؛ چون واحدی که ظهوراتش بی‌نهایت کثرات را پدید می‌آورد، کثراتش زبانی به وحدتش ندارد (همان، ج ۶، ص ۱۹۸). اینکه اشکالات خواجه براساس مبانی مشائی وارد بود یا نه، برای موضوع ما اهمیتی ندارد. نکته مهم این است که ابن سینا در واقع با این پاسخ‌ها از نظریه حلول علم دست کشید. اگر

صور مرتسمه فعل حق هستند و ذات خدا قابل آنها نیست و تکثر آنها بیرون ذات است و در هر بسیطی قصه همین است، پس قیام حلولی به قیام صدوری تبدیل شده است.

۳. تعریف حلول نزد صدرالمتألهین

همان‌گونه که گذشت، صدرالمتألهین پس از بیان اشکالات، تعریف برگزیده خود را این‌گونه بیان کرد: «حلول، بودن شیء است به‌گونه‌ای که وجود فی نفسه آن عین وجود برای شیء دیگر باشد و سبب اتصاف گردد» (همان، ج ۴، ص ۲۳۲). تعریف ملاصدرا با هیچ یک از اشکالات پیشین مخدوش نمی‌شد. برای درک این معنا نگاهی به مؤلفه‌های حلول سریانی که اصل معنای حلول بود می‌افکنیم. حلول سریانی مبانی روشنی دارد که عبارتند از:

الف) چیزی که در موضوع یا محل حلول می‌کند و با زیر نهاد خود تباین دارد و آنها دو چیز هستند. روشن است که جوهر نمی‌تواند از هر جهت عین عرض باشد؛ همچنان‌که ماده نیز عین صورت نیست.

ب) ماهیاتی که از حال و محل انتزاع می‌شود، باهم مغایرت دارند. نمی‌توان در آن واحد و جهت واحد به یک شیئی اشاره کرد و آن را هم بی‌نیاز از ماده و هم نیازمند به آن دانست. تغایر ماهیات لازمه دوگانگی حال و محل است.

ج) ترکیب میان حال و محل، انضمامی است. این اصل نیز با قبول دو مطلب پیشین آشکار است. دو موجود مغایر، اگر باهم در نظر گرفته شوند نمی‌توانند متحد باشند. پس ترکیب آنها انضمامی است.

د) حال باید برای محل خود ناعت باشد و آن را صاحب وصفی کند.

ه) حال و محل باید به‌نوعی برای یکدیگر علیت داشته باشند. اکنون که دو مفهوم داریم، پس دو شیء داریم و چون دو شیء نمی‌توانند یکی باشند، یا باید باهم بیگانه باشند و یا به‌گونه‌ای دیگر ارتباط داشته باشند. این ارتباط نمی‌تواند مانند ارتباط انسان با زمان یا مکانی باشد که در آن است؛ زیرا چنین نیست که هر جا کلمه «فی» به کار رود، مراد از آن حلول باشد (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۵۴). اینکه جوهر برای وجود خود به مکان یا فاعل نیاز دارد، به معنای حلول نیست؛ همان‌گونه که در تعریفات نیز گذشت. پس تنها رابطه‌ای که می‌ماند آن است که دو چیز باهم وابستگی وجودی داشته باشند؛ به‌گونه‌ای که هم دو موجود باشند و هم مانند مکان و متمکن نباشند. نوع وابستگی دو طرف نیز باید متفاوت باشد که دور رخ ندهد (طباطبایی، ۴۱۶ق، ص ۹۰). وابستگی وجودی از علیت بیرون نیست. پس یکی باید به‌نحوی علت دیگری باشد. آن که معلول است نیز باید در علت خود تأثیری بنهد و او را صاحب وصفی کند، و گرنه باهم ارتباطی ندارند.

جمع این مؤلفه‌ها «حلول» است. حاصل آنکه در حلول، دوگانگی و کثرت، انتزاع دو ماهیت یا مفهوم، نیاز ظرفیتی با اختلاف جهت و علیت وجود دارد. «سریان» اگرچه در آغاز عنصر اصلی حلول بود، اما آشکار شد که می‌توان حلول بدون سریان داشت. بر این اساس، مؤلفه‌های اصلی حلول همین موارد هستند و سریان در اصل معنا دخیل نیست. اکنون با تأمل می‌توان دانست که تعریف ملاصدرا همه موارد حلول را فرا می‌گیرد. اگر مصداقی از حلول به‌راستی سریان داشته باشد، مشمول این تعریف قرار می‌گیرد؛ زیرا اینکه حال وجودی لغیره برای محل داشته باشد، در حلول سریانی نیز محقق است. در نقض به کیفیات و اموری که حتی به تبع محل نیز منقسم نبودند، باز همین نیاز وجودی حال به محل وجود دارد و اساس حلول نیز همین است و ذکر سریان نه‌تنها چیزی بر معنای حلول نمی‌افزاید، بلکه آن را با اشکال مواجه می‌سازد. انصاف نیز در این تعریف وجود دارد و هر یک از دو طرف حال و محل نیز گونه‌ای علیت نسبت به هم دارند؛ همان‌گونه که در باب ارتباط جوهر و عرض و ماده و صورت و نحوه نیاز آنها به یکدیگر بیان شده است. نکته قابل بیان این است که ملاصدرا ترکیب انضمامی میان حال و محل را نمی‌پذیرد. بنابراین باید مؤلفه‌های «الف، ب و ج» را بازنگری کرد؛ زیرا چنین می‌نماید که آنها به هم ربط منطقی دارند. واقعیت این است که ویژگی‌های مذکور چنین ارتباطی ندارند. مؤلفه «الف» بیان می‌کرد که میان حال و محل باید تغایر باشد. این قضیه صادق است، و گرنه دو نام حال و محل وجود نمی‌داشت. مؤلفه «ب» بیان می‌کند که از حال و محل باید دو ماهیت یا مفهوم درک شود. این دعوی نیز صحیح است، ولی از صحت آن لازم نمی‌آید که حال و محل دو امر مابین باشند. بلکه می‌توان فرض کرد که تغایر آنها و انتزاع دو ماهیت متغایر از آنها به سبب تغایر در مرتبه باشد. براساس تشکیک در وجود می‌توان وجود واحدی در نظر گرفت که مرتبه مقوم آن منشأ درک ماهیت جوهر و مرتبه مقوم آن منشأ ماهیت عرض باشد. بر این اساس، از تغایر دو مفهوم لازم نمی‌آید که مصداق آنها نیز بینونت عزلی داشته باشند و به دو وجود موجود باشند. بحث در باب ترکیب اتحادی و مرتبه بودن عرض نسبت به جوهر و خارج نبودن آن از وجود جوهر موضوع پژوهش کنونی نیست. اما نظریه حلول ملاصدرا زمینه‌ساز پذیرش مباحثی شد که می‌توان آنها را از ابداعات حکمت متعالیه شمرد. واپسین نکته این است که موجود لغیره که در تعریف حلول صدرایی بیان شده، بر معلول نیز صدق می‌کند و در معالیلی که از علت خود صادر شده‌اند و به او قیام صدوری دارند، نمی‌توان از حلول دم زد با آنکه همه آنها وجود لغیره دارند. صدرالمآلهین و نیز حکمای پیشین به این نکته توجه داشته‌اند. در تعاریف اولیه حلول که سریان شرط بود، چون معلول در ذات خدا سریان ندارد نمی‌توان آن را حال دانست. همچنین در آن تعاریفات بیان شده بود که بودن چیزی در موجود دیگر، معانی متعددی دارد که به معنای حلول نیستند و هر نیازی را نمی‌توان از قبیل نیاز حال و محل دانست. در تعریف

ملاصدرا نیز ذکر شده بود که چون در رابطه علیت خدا به خلق «اتصاف» وجود ندارد، نمی‌توان گفت مخلوق در خدا حلول کرده است. حاصل آنکه وجود لغیره‌ای که در تعریف حلول مأخوذ است، تنها منحصر به موارد جوهر و عرض و ماده و صورت است و اگر معلول را نیز نسبت به خدا وجود لغیره بدانیم، تنها جعل اصطلاح است و اینکه وجود معلول عین ربط به خداوند است، سبب نام‌گذاری آن به موجود لغیره نیست.

نتیجه‌گیری

نظریه حلول از جمله مسائلی است که از دیرباز مورد توجه اندیشمندان فلسفه اسلامی بوده است. این نظریه در بستر اندیشه مشاء شکل گرفت و مطابق با زمینه‌های شکل‌گیری، کاربرد خاصی داشت. مشائیان ابتدا شیوع و سریان را در مفهوم حلول جای دادند. چیزی که سریان دارد باید در ابعاد محل خود وجود داشته باشد و ناگزیر باید خود نیز امری منقسم باشد. اما یافت شدن اموری که به‌رغم مادیت و حلول منقسم نبوده‌اند، ناقض وجود سریان به‌عنوان عنصر اصلی حلول بود و این امر نخستین مسأله‌ای بود که منجر به تغییر معنای حلول شد. از جمله این امور، کیفیات بودند؛ مانند رنگ‌ها که اگر چه مادی بودند و حلول داشتند، اما سریان نداشتند. برای مدافعان نظریه سریان، چاره این بود که سریان در آنها را به محل نسبت دهند. اما این بار مواردی یافت شد که حال در عین حلول در محل خود، حتی به تبع محل، قابل انقسام نبود و آشکار گشت که منقسم شدن محل همیشه منقسم شدن حال را در پی ندارد؛ مانند انقسام جسم به جنس و فصل یا ماده و صورت که سبب انقسام حال نمی‌شود.

یکی دیگر از اسبابی که سبب تطور معنای حلول شد، حقیقت علم بود. بنا بر اعتقاد مشائیان، ادراکات حسی، خیالی و وهمی مادی هستند و در محل مادی نیز حلول می‌کردند. اما قول به حلول علم در محل این لازمه را در پی داشت که علم در محل سریان داشته باشد و این امر در علم انسان و خدا با اشکال مواجه بود. در علم انسان، حکمت مشاء نمی‌توانست بر اشکالات وارد بر مادیت خیال، از جمله انطباق کبیر بر صغیر غلبه کند. طبق این دیدگاه، صور مرئی بسیار بزرگ‌تر از اندام بینایی است و اگر این صور عظیم در مغز موجود باشند، انطباق کبیر بر صغیر را به‌دنبال می‌آورد. درحالی‌که این انطباق محال است. از این‌رو سریان علم در محل ادراکی انسان ممکن نبود.

بنابراین اشکال بر مادی بودن علم و حلول آن سبب شد که ملاصدرا نه‌تنها مفهوم حلول را تغییر دهد، بلکه علم را نیز از اساس مجرد و غیر قابل حلول سریانی بداند.

آخرین مرحله تطور حلول، در علم باری صورت بست. در واقع علم باری تعالی بود که حلول را به‌صورت تبدیل کرد. فارابی و ابن سینا علم قبل و بعد از ایجاد خداوند را حصولی می‌دانستند. علم

نزد مشائیان عرض بود و علم باری را اگرچه تعقل و درک کلیات می‌دانستند، اما باز هم به حلول آن باور داشتند؛ حلول معقولات و کلیات در ذات موضوع خود. این تغییری در نظریه حلول بود که از حلول سریانی به حلول امور مادی غیر منقسم رسیدند و سپس نوبت حلولی شد که حال و محل مادی نبودند.

علم حصولی خدا چون تغییر نمی‌کرد و همه جزئیات را فرا می‌گرفت، مناسب بود. اما چون علم حصولی بود، بر آن اشکالاتی وارد کرده بودند. خواجه نصیر چند اشکال بر نظریه صور مرتسمه وارد ساخت. از میان این اشکالات، دو مورد مهم‌تر بود؛ اتحاد فاعل و قابل و تکثر شدن ذات الهی. ملاصدرا در پاسخ اتحاد فاعل و قابل بیان داشت که در بسیط فاعل و قابل نیست و در اشکال تکثر ذات حق نیز بیان می‌داشت که تکثر صور به ترتیب علی و بیرون ذات است. اما اگر صور مرتسمه فعل حق هستند، ذات خداوند قابل آنها نیست.

کتاب نامه

۱. ابن رشد (۱۳۷۷). تفسیر مابعدالطبیعة، (ج ۳). تهران: حکمت.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). النجاة من للغرق فی بحر الضلالات. چاپ دوم. با مقدمه و تصحیح محمد تقی دانش پژوه. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳. _____ (۱۳۷۵). الاشارات و التنبيهات. قم: نشر البلاغه.
۴. _____ (۱۴۰۴ق الف). التعليقات. بیروت: مكتبة الاعلام الاسلام.
۵. _____ (۱۴۰۴ق ب). الشفاء، «الالهيات». قم: مكتبة آية الله المرعشي.
۶. _____ (۱۴۰۴ق پ). الشفاء، «الطبيعات». قم: مكتبة آية الله المرعشي.
۷. ارسطو (۱۳۴۳). علم الاخلاق إلى نيقوماخوس، (ج ۲). قاهره: دار صادر.
۸. ایجی، عبدالرحمن بن احمد (بی تا). المواقف فی علم الکلام، (ج ۱). بیروت: عالم الکتب.
۹. افلوپین (۱۹۹۷م). تاسوعات. تعریب د. فرید جبر. بیروت: مكتبة لبنان ناشرون.
۱۰. جرجانی، علی بن محمد (۱۹۰۷م). شرح المواقف، (ج ۵). مصر: چاپ محمد بدرالدین نعسانی حلبی.
۱۱. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۶۵). نصوص الحکم بر فصوص الحکم. بی جا: مرکز نشر فرهنگی رجا.
۱۲. سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۰). التعليقات على الشواهد الربوبية. چاپ دوم. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۱۳. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، (ج ۱، ۲، ۴). چاپ دوم. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی. تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی. تهران: انتشارات حکمت.
۱۵. _____ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية. چاپ دوم. با تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۱۶. _____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، (ج ۲، ۳، ۴، ۶ و ۸). بیروت: دار احیاء التراث.
۱۷. _____ (بی تا). الحاشیة على الهیات الشفاء. قم: انتشارات بیدار.
۱۸. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۶۸). اصول فلسفه و روش رذالیسم، (ج ۱). قم: انتشارات صدرا.

۱۹. _____ (۱۴۱۶ق). نه‌ایة الحکمة. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۰. طریحی، فخرالدین (۱۳۶۲). مجمع البحرین. تهران: انتشارات مرتضوی.
۲۱. طوسی، محمدبن محمد (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیہات مع المحاکمات، (ج ۲، ۳). قم: نشر البلاغة.
۲۲. فارابی، ابونصر (۱۴۰۸ق). المنطقیات. به تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه. قم: مکتبة آية الله مرعشی.
۲۳. _____ (۱۴۰۵ق). فصوص الحکم. به تحقیق محمدحسن آل یاسین. قم: بیدار.
۲۴. فاضل، مقدادبن عبدالله (۱۳۸۰). اللوامع الالهية فی المباحث الكلامية، (ج ۱). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۵. فخر رازی، محمدبن عمر (۱۴۱۱ق). المباحث المشرقية فی علم الالهيات و الطبیعیات، (ج ۱، ۲). قم: انتشارات بیدار.
۲۶. مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). مجموعه آثار شهید مطهری (ج ۷). تهران: صدرا.