



The Essential Definition of the Necessary Being Logical and Epistemological Considerations of Ibn Sīnā, IbnʿArabī and Mullā Ṣadrā

Dr. Mohammad Hosseinzadeh

Assistant Professor, the Iranian Research Institute of Philosophy

Email: hosseinzadeh@irip.ac.ir

Abstract

Is it possible, in Islamic philosophy, to achieve a kind of definition by limit or an essential definition (*al-taʿrīf bi al-ḥadd*) for the Necessary Being through the application of logical rules? Many scholars' answer is negative since they hold that an essential definition is limited to quiddity while the Necessary Being is not a kind of quiddity. Although some of Ibn Sīnā's statements show that in some cases, like the relative aspect of the soul's faculties, he has provided a real definition by limit for things that are not quiddity, he did not offer an essential definition for the Necessary Being and in this case, he was satisfied with a "conceptual definition". The main idea of the present article is that IbnʿArabī and Mullā Ṣadrā have extended this Avicennan logical idea in their philosophical system. The result is as follows: IbnʿArabī has presented two solutions to define the Necessary Being and Mullā Ṣadrā has added one explanation to IbnʿArabī's solutions.

Keywords: essential definition, the Necessary Being, Ibn Sīnā, IbnʿArabī, Mullā Ṣadrā



HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/	سال 53 - شماره 2 - شماره پیاپی 107 - پاییز و زمستان 1400، ص 83 - 67
شاپا الکترونیکی 2538-4171	شاپا چاپی 2008-9112
تاریخ پذیرش: 1401/06/03	تاریخ بازنگری: 1400/10/08
DOI: 10.22067/epk.2022.73633.1080	تاریخ دریافت: 1400/09/06
	نوع مقاله: پژوهشی

ملاحظات منطقی و معرفت‌شناختی ابن‌سینا، ابن‌عربی و ملاصدرا

دکتر محمد حسین زاده

استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

Email: hosseinzadeh@irip.ac.ir

چکیده

آیا می‌توان در حکمت اسلامی از طریق به‌کارگیری قواعد منطقی به تعریف حدی و حقیقی واجب‌تعالی نایل شد؟ شمار پرشماری از پژوهش‌گران بر این باورند که ارائه «تعریف حدی حقیقی» برای واجب‌تعالی ممکن نیست؛ زیرا تعریف حدی مختص به امور ماهوی است و واجب‌تعالی امری ماهوی نیست. برخی عبارات‌های ابن‌سینا نشان می‌دهد که او در پاره‌ای موارد - مانند حیثیت اضافی قوای نفس - برای امور غیر ماهوی «تعریف حدی حقیقی» در نظر گرفته است؛ در عین حال او برای واجب‌تعالی تعریف حدی حقیقی ارائه نکرده و در این مورد به «شرح اسم» اکتفا کرده است. ایده اصلی مقاله حاضر این است که ابن‌عربی و ملاصدرا از روزنه‌ای که در نظام منطقی ابن‌سینا برای تعریف حدی حقیقی امور غیر ماهوی باز شده است استفاده کرده و نگرش او برای تعریف حد امور غیر ماهوی را در نظام حکمی خود امتداد داده‌اند. نتیجه‌ای که به دست آمده از قرار زیر است: ابن‌عربی دو راهکار را برای تعریف حدی واجب‌تعالی ارائه کرده و صدرالمتألهین نیز یک راهکار به شیوه‌های ابن‌عربی افزوده است. کلیدواژه‌ها: تعریف حدی؛ واجب‌تعالی؛ ابن‌سینا؛ ابن‌عربی؛ ملاصدرا.

مقدمه

تعریف «واجب‌تعالی» در حکمت اسلامی از دو جهت حایز اهمیت است: یکی جنبه کلامی و الهیاتی و دیگری جنبه منطقی و معرفت‌شناختی. هدف جنبه نخست، دست‌یابی به نوعی شناخت از حق-تعالی است که البته این شناخت مراتب مختلفی دارد و هر مرتبه‌ای از آن در جایگاه خود ارزشمند است. هدف جنبه دوم، بررسی امکان معرفت حصولی به حق‌تعالی و شیوه کسب این معرفت از طریق به‌کارگیری ابزار منطق است. در فرآیند کسب معرفت‌اللّه، جنبه اخیر مقدم بر جنبه نخست است و هرگونه عمق‌بخشی به مباحث مربوط به آن، به عمیق‌تر شدن جنبه الهیاتی شناخت خدا منجر می‌شود.

اغلب اندیشوران و متفکران اسلامی، با استناد به نظریه تعریف مشایی و منحصر دانستن آن به امور مرکب از جنس و فصل، معرفت حصولی به واجب‌تعالی را امری خارج از قواعد منطقی به‌شمار آورده‌اند. این در حالی است که با جستجو در آثار برخی منطق‌دانان، حکما و عرفای مسلمان می‌توان تلاش‌های آنها برای تبیین سازوکار منطقی تعریف واجب‌تعالی را مشاهده کرد.

هدف از نگارش این مقاله، واکاوی دیدگاه سه متفکر مهم مسلمان یعنی ابن‌سینا، ابن‌عربی و ملاصدرا درباره تعریف واجب‌تعالی و ملاحظات منطقی و معرفت‌شناختی آنها در این موضوع و تأثیر دیدگاه‌های متقدم بر دیدگاه متأخر است. اهمیت این بررسی از این جهت است که توجه و اهتمام رویکرد عرفانی (چه اندیشه ابن‌عربی و چه اندیشه صدرالماتلّهین) را به مباحث منطقی منعکس می‌کند و نشان می‌دهد که مکاتب فکری متفاوت پس از ابن‌سینا، چگونه از برخی نظرات او در نظام حکمی خود بهره‌گرفته‌اند و دیدگاه‌های سینوی را تکامل بخشیده‌اند.

تا جایی که نگارنده در میان کتب و مقالات مرتبط جست‌وجو کرده است، به اثری که این موضوع بحث این مقاله - یعنی تعریف حدی واجب‌تعالی - را از لحاظ جنبه منطقی و معرفت‌شناختی بررسی کرده باشد دست‌نیافته است، جز مقاله «چگونگی تعریف خداوند از دیدگاه ابن‌سینا» نوشته آقای دکتر سید محمد انتظام که البته این مقاله نیز صرفاً دیدگاه ابن‌سینا را از جنبه مطلق تعریف واجب‌تعالی بررسی کرده است و نه از جنبه تعریف حدی. این موضوع حتی در آثار سه متفکر یاد شده نیز به نحو مبسوط مطرح نشده است؛ نگارنده تلاش کرده است تا با استفاده از اندک عبارات‌های موجود، دیدگاه این سه اندیشمند بزرگ را استخراج کند و ارتباط آنها با یکدیگر را بررسی نماید.

1. تعریف واجب‌تعالی از دیدگاه ابن‌سینا

ابن‌سینا در برخی آثارش «حد» را «قول دال بر ماهیت شیء» دانسته است (ابن‌سینا، الإشارات و

التبیهات، 61)؛ از این عبارت او برمی آید که در نظر او تعریف حدی به ماهیت اختصاص دارد و شامل امور غیر ماهوی نمی شود. عبارت دیگر او در تعلیقات نیز این مطلب را تأیید می کند: «حد همانا تعریف ماهیت است» (همو، التعلیقات، 346؛ تعلیقه 619). او با استفاده از همین مطلب، به این نتیجه رسیده است که واجب تعالی حد و رسم ندارد؛ زیرا نه از جنس و فصل ترکیب شده است و نه دارای عوارضی است که به او ملحق می شوند (همو، رسائل ابن سینا (کتاب الحدود)، 87). با وجود این، ابن سینا در موارد دیگر - که شرح آن خواهد آمد - شیوه‌هایی را برای تعریف امور غیر ماهوی ترسیم کرده و در مواردی نیز تصریح کرده است که شیوه مورد نظر او برای تعریف امور غیر ماهوی نوعی «تعریف حدی» است. از آن جا که واجب تعالی، امری غیر ماهوی است، دستیابی به موضوع ابن سینا درباره تعریف واجب تعالی در گرو دستیابی به شیوه تعریف او از امور غیر ماهوی است؛ از این رو، در ادامه ابتدا به شیوه‌های ابن سینا برای تعریف امور غیر ماهوی اشاره خواهیم داشت؛ سپس، دیدگاه او را درباره تعریف واجب تعالی بیان خواهیم کرد.

اگرچه برخی پژوهش‌گران معاصر به طور کلی نظام تعریف مشایی را به ناکارآمدی در تعریف امور غیر ماهوی متهم کرده‌اند (به عنوان نمونه نک: حسین‌زاده یزدی؛ یزدان‌پناه، 189)، اما بررسی برخی از عبارت‌های ابن سینا نشان می‌دهد که او به تعریف امور غیر ماهوی توجه داشته و در پاره‌ای موارد امور غیر ماهوی را تعریف کرده و حتی برای تعریف آنها ضابطه و راهکار ارائه کرده است. ابن سینا در منطق المشرقیین گونه‌های مختلف معرف را ذکر کرده و شیوه تعریف هر یک از آنها را تبیین کرده است. در مجموع می‌توان از عبارت‌های ابن سینا دو شیوه را برای تعریف امور غیر ماهوی به دست آورد.

در شیوه نخست اموری که از جنس و فصل مرکب نیستند را می‌توان از طریق «شرح اسم» تعریف کرد به این معنا که انسان با ملاحظه حیثیت منطقی معنای اسم و در نظر گرفتن ماهیت یا آنچه به منزله ماهیت آن است، مقومات مفهومی آن را در حد اسمی بیان می‌کند (نک: ابن سینا، منطق المشرقیین، 41). این مطلب نشان می‌دهد که در فلسفه ابن سینا «حد اسمی» یا «شرح اسم» صرفاً همان حد حقیقی قبل از اثبات وجود اشیا نیست؛ بلکه در مواردی حد اسمی امری کاملاً متفاوت با حد حقیقی است. به همین دلیل است که خواجه نصیر در شرح اشارات می‌نویسد:

گاه حد به حسب اسم است و در پاسخ چیستی تفسیر اسم می‌آید و گاه به حسب حقیقت است و در پاسخ چیستی حقیقت [شیء] می‌آید. گاهی اوقات یک حد به دو اعتبار و در دو موضع در پاسخ به هر دو پرسش بیان می‌شود (طوسی، 70/1).

لازمه این سخن خواجه - عبارت «گاهی اوقات» - این است که در برخی موارد، محتوای آنچه در حد

اسمی ذکر می‌شود، با محتوای حد حقیقی کاملاً متفاوت است. با توجه به مطلب فوق می‌توان دریافت که در حکمت سینوی، تعریف اسمی علاوه بر طرح مسئله «تعریف» بر اساس تمایز وجود از ماهیت، کارکرد دیگری نیز دارد و آن توسعه نظام تعریف و شمول آن نسبت به امور غیر ماهوی است.¹

شیوه دوم ابن سینا برای تعریف امور غیر ماهوی، تعریف آنها از طریق افعال و آثار آنها در مقام فعل است. نمونه روشنی که شیخ الرئیس برای این شیوه تعریف بیان کرده تعریف صور و قوای فعال و منفعل از طریق بیان افعال و انفعالات آنها است. توضیح این‌که: برای صور و قوا دو حیثیت را می‌توان در نظر گرفت: الف) حیثیت فی‌نفسه که در این لحاظ، صور و قوا در زمره یکی از مقولات ده‌گانه ماهوی، نظیر جوهر و کیف، قرار می‌گیرند. ب) حیثیت اضافی آنها در مقایسه با لوازم و افعال آنها. حیثیت دوم برخلاف حیثیت نخست، یک امر غیر ماهوی است و توجه ابن سینا به تعریف آنها، نشانه توجه او به تعریف امور غیر ماهوی است. او دو صورت را برای تعریف حیثیت دوم (حیثیت اضافی) به عنوان امور غیر ماهوی مطرح کرده است. در صورت اول، آن‌چه که در حیثیت اضافی صور و قوا تعریف می‌شود، وجود خاصی است که مستلزم اضافه به غیر است و در صورت دوم، آن‌چه تعریف می‌شود، ترکیبی از ذات و آن لازم است. صورت دوم، همان «تعریف اسمی» از طریق بیان مقومات مفهومی غیر جنسی و فصلی است که پیش از این ذکر آن گذشت؛ اما صورت نخست «تعریف حقیقی» است که در یک حالت «حد حقیقی» و در حالت دیگر «رسم» است:

[آن‌چه که در تعریف صور و قوا تعریف می‌شود] یا ذاتی است که وجود خاصی دارد و لازمه آن اضافه است و یا ذاتی است که از دو شیء ترکیب شده است. اگر ذاتی باشد که وجود خاص دارد خالی از دو حالت نیست: یا از قولی که آن را [شرح و] تفسیر می‌کند، قصد تعریف [حیثیت فی‌نفسه] آن ذات را داریم که در این حالت، تعریف به وسیله اضافه که لازمه آن است رسم خواهد بود؛ و یا قصد تعریف «ذاتِ دارای آن لازم» (حیثیت اضافی ذات) را داریم؛ چنین تعریفی در مقایسه با این مقصود «حد» خواهد بود. بسیاری از اسامی قوا و صور از این جهت که مستلزم آن اضافه هستند بر آنها اطلاق می‌شوند (همان، 38).

ابن سینا در عبارت فوق، به صراحت تعریف «ذاتِ دارای لازمه خاص» از طریق افعال و آثار آن را «تعریف حدی» خوانده است.

1. حد اسمی یا همان حد مفهومی در اندیشه برخی فیلسوفان متأخر از ابن سینا نظیر ابوالبرکات بغدادی، سهروردی و فخر رازی آمده است. ابوالبرکات بغدادی برای حل مشکلات صعوبت حد حقیقی - که توسط خود ابن سینا در رسالة الحدود بیان شده است - حد مفهومی را مطرح کرده است؛ فخر رازی نیز با توجه به کلمات ابن سینا و ابوالبرکات میان حد حقیقی و حد اسمی تمایز قایل شده است. سهروردی نیز با الگوگیری از ابوالبرکات، حد مفهومی را جایگزین حد حقیقی کرده است، با این تفاوت که حد حقیقی از نظر سهروردی ممتنع است نه دشوار. برای اطلاع بیشتر از تبارشناسی حد مفهومی نک: ذکیانی، غلامرضا و اسعدی، حسین، «طرح حد مفهومی و جهت حکم...»، 61-75.

ابن سینا از میان دو شیوه فوق برای تعریف واجب تعالی به عنوان یک امر غیر ماهوی، شیوه نخست را برگزیده و واجب تعالی را از طریق «شرح اسم» و «تعریف مفهومی» تعریف کرده است:

باری عز و جل حد و رسم ندارد؛ زیرا جنس و فصل نداشته، ترکیبی در آن راه ندارد. همچنین عوارض بر آن لاحق نمی‌شوند [تا بتوان آن را از طریق رسم تعریف کرد]؛ اما برخی عبارت‌ها می‌توانند اسم آن را شرح کنند؛ مانند این قول که «باری تعالی موجودی واجب الوجود است که امکان ندارد وجود آن از ناحیه غیر باشد یا این که [ممکن نیست] وجودی برای غیر او باشد جز اینکه از وجود او افاضه شده باشد»؛ این عبارت «شرح اسم» باری تعالی است... (رسائل ابن سینا، 87).

جست‌وجوی نگارنده در آثار ابن سینا به این نتیجه انجامید که ابن سینا راهکار تعریف حیثیت اضافی ذات از طریق تعریف افعال و انفعالات را درباره قوای نفس به کار گرفته و از آن برای تعریف حقیقی قوا استفاده کرده است، اما او از این شیوه در تعریف واجب تعالی بهره نبرده و در این مورد به همان تعریف مفهومی یا شرح اسمی (شیوه نخست) اکتفا کرده است.

2. تعریف واجب تعالی از دیدگاه ابن عربی

عرفا دغدغه ورود مستقیم به مباحث منطقی، از جمله شیوه مناسب برای تعریف اشیا را ندارند؛ اما از آنجا که دغدغه اصلی آنها خداشناسی است، مطالبی را درباره امکان شناخت خدا و تعریف حقیقت او بیان کرده‌اند که به‌طور ضمنی منعکس‌کننده توجه آنها به استفاده از قواعد منطقی در مباحث خداشناسی است. ابن عربی برای تعریف واجب تعالی از دو راهکار استفاده کرده است.

1-2. راهکار اول: تعریف از طریق افعال و آثار در مقام فعل

ابن عربی در فص موسوی فصوص الحکم مطالب لطیفی را درباره گفتگوی حضرت موسی و فرعون مطرح کرده است. از نظر ابن عربی محور این گفتگو «تعریف خدا» به عنوان «وجود مطلق» و «نامحدود» است. فرعون از حضرت موسی می‌پرسد «پروردگار عالمین چیست» (ما رب العالمین)؟ پاسخ حضرت موسی این است: «پروردگار آسمانها و زمین و آنچه میان آن دو است، اگر اهل یقین باشید... پروردگار مشرق و مغرب و آنچه میان آن دو است، اگر تعقل کنید» (شعرا: 23 - 28). همان‌طور که ایزوتسو بیان کرده است (نک: ایزوتسو، 50) و از عبارت‌های ابن عربی هم به‌خوبی برمی‌آید، ابن عربی پرسش فرعون از حضرت موسی را پرسشی فلسفی می‌شمرد که از ماهیت خدا سؤال می‌کند و برای خدا تعریف می‌خواهد:

و اما حکمت پرسش فرعون از «ماهیت الهی»؛ ... پرسش [فرعون از ماهیت الهی، پرسشی] صحیح است؛ زیرا پرسش از ماهیت، پرسش از حقیقت مطلوب است و به‌ناچار باید دارای حقیقت فی‌نفسه باشد.

برخی حد را مرکب از جنس و فصل قرار داده‌اند؛ [چنین چیزی] در مواردی [صحیح] است که امر مشترک (ما يقع فيه الإشتراك) محقق باشد؛ [ازین رو] جنس نداشتن شیء به این معنا نیست که آن شیء حقیقت فی نفسه ای - که [مختص او است و] در غیر او نیست - ندارد. بنابراین، پرسش [فرعون] بنا بر مذهب اهل حق و علم درست و نزد عقل سلیم صحیح است و پاسخ [صحیح نیز] همان پاسخ موسی است. در اینجا سر بزرگی نهفته است؛ زیرا [حضرت موسی] در پاسخ کسی که از «حد ذاتی» [خدا] سؤال کرده بود، فعل [خدا] را بیان کرد. بنابراین «حد ذاتی» را عین «اضافه ذات» به صورت‌های عالم که مظاهر ذات‌اند قرار داد (ابن عربی، 207-208).

ابن عربی در این عبارت بسیار مهم، «حد» را از امور صرفاً ماهوی که مرکب از جنس و فصل‌اند به امور غیر ماهوی (اله) تعمیم داده است؛ زیرا در تخطئه کسانی که پرسش از ماهیت خدا به وسیله «ماهو» را نادرست می‌دانند، اظهار داشته است که پرسش از ماهیت الهی به وسیله «ماهو» پرسشی صحیح است. این در حالی است که حقیقت الهی امری غیر ماهوی و بسیط است که از جنس و فصل ترکیب نشده است. همان‌طور که ابن عربی در ادامه این عبارت متذکر شده، صحیح بودن این پرسش بر اساس رویکردی جدید به مسئله «حد» است؛ رویکردی که حد را توسعه می‌دهد و به فراتر از مرزهای جنس و فصل پا می‌گذارد: ... فرعون از ماهیت پرسش کرد و او (موسی) دانست که پرسش فرعون بر اساس اصطلاح قدما در پرسش به وسیله [لفظ] «ما» نیست؛ به همین دلیل [پرسش فرعون را] پاسخ داد. اگر موسی غیر از این را می‌دانست [که پرسش فرعون از حد منحصر به ماهیت دارای جنس و فصل است] او را در این پرسش اش خطاکار می‌خواند (همان، 209).

طبعاً پرسش صحیح فرعون، پاسخی صحیح می‌طلبد که از نظر ابن عربی همان پاسخ حضرت موسی به فرعون است. در این پاسخ، «فعل خدا از حیث اضافه و ارتباطی که به خدا دارد» به عنوان «حد ذاتی» خدا مطرح می‌شود. این مطلب، محور اصلی سخن ابن عربی است که او از آن با عنوان «سر کبیر» تعبیر کرده است.

اگر این رویکرد ابن عربی به تعریف حدی واجب‌تعالی را با سازوکاری که ابن سینا برای «حد حقیقی» قوا (شیوه دوم تعریف امور غیر ماهوی) به کار برد مقایسه کنیم، به خوبی بنیان رویکرد ابن عربی به مسئله «حد» را در دیدگاه ابن سینا می‌یابیم. در مباحث پیشین مشاهده کردیم که ابن سینا قوای فعال و منفعل نفس را از طریق بیان افعال و انفعالات آنها تعریف کرد. این شیوه تعریف، به حیثیت اضافی قوا اختصاص داشت و حیثیت فی نفسه آنها را دربر نمی‌گرفت؛ زیرا حیثیت فی نفسه آنها ذیل یکی از مقوله‌های ده‌گانه ماهوی مندرج می‌شد و شیوه تعریف آن، همان شیوه متداول تعریف از طریق بیان جنس و فصل بود. او دو صورت

را برای تعریف حیثیت دوم (حیثیت اضافی) به عنوان امری غیر ماهوی مطرح کرد. در صورت نخست، معرّف وجود خاصی بود که مستلزم اضافه به غیر بود و در صورت دوم، معرّف ترکیبی از ذات و آن لازم بود. صورت دوم، «تعریف اسمی» قوا از طریق بیان مقومات مفهومی غیر جنسی و فصلی بود، همان شیوه‌ای که ابن سینا برای تعریف واجب‌تعالی از آن استفاده کرد؛ اما صورت نخست به تعبیر ابن سینا «تعریف حدی حقیقی» بود که در آن ذهن از طریق شناخت حیثیت اضافی قوه نفسانی به حاق آن قوه منتقل می‌شد. ابن عربی از همین شیوه ابن سینا برای تحلیل گفتگوی حضرت موسی و فرعون و استخراج شیوه‌ای برای تعریف حدی خدا به شیوه پاسخ در جواب «ماهو» استفاده کرده است، شیوه‌ای که خود ابن سینا از آن در تعریف واجب‌تعالی بهره نجست و ابتکار به کارگیری آن را در تعریف واجب‌تعالی به ابن عربی و پیروانش واگذار کرد. ابن عربی نیز به سان ابن سینا دو حیثیت فی نفسه و حیثیت اضافی را برای معرّف در نظر گرفته و حیثیت اضافی آن را تعریف کرده است؛ با این تفاوت که حیثیت فی نفسه قوا در دیدگاه ابن سینا از طریق جنس و فصل تعریف پذیرند، اما حیثیت فی نفسه واجب‌تعالی در دیدگاه ابن عربی از طریق جنس و فصل تعریف پذیر نیست و تنها راه تعریف حدی آن، تعریف «حیثیت اضافی» آن است.¹ همچنین همان طور که نزد ابن سینا، این تعریف «حد اسمی» نیست و با «حد حقیقی» مصطلح که مشکل از جنس و فصل است نیز متفاوت است،² ابن عربی هم در عباراتی که از او نقل کردیم اظهار می‌دارد این حد ذاتی که در پاسخ از «ماهو» بیان می‌شود بر اساس اصطلاحی است که با دیدگاه قدما متفاوت است.

2-2. راهکار دوم: تعریف از طریق اسماء و صفات در مقام صقع ربوبی

ابن عربی در راهکاری دیگر برای تعریف واجب‌تعالی، به جای استفاده از افعال الهی، از اسماء و صفات الهی استفاده کرده است. ابن عربی در عین حال که شناخت کنه ذات واجب‌تعالی یا همان وجود لا بشرط مقسمی را ممتنع می‌داند، معتقد است که می‌توان از دریچه شناخت اسماء و صفات الهی به شناخت ذات نایل شد و ذات الهی را تعریف کرد. از نظر ابن عربی و پیروانش، ذات حق تعالی که از آن به «وجود لا بشرط مقسمی» و «غیب مطلق» و «مقام لا اسم و لا رسم له» نیز تعبیر می‌شود معلوم هیچ کس

1. به تعبیر عبدالرزاق کاشانی: «ان الجواب عن الحقيقة الالهية مع قطع النظر عن الإضافة محال، فأعراضه بالفعل عن التصدي للجواب عن السؤال - بما هو عن الماهية - إعلام بأنه مطلق عن كل قيد و حد، و لا يدخل تحت جنس و لا يتميز بفصل، لاستغراقه الكل. و عدوله إلى بيان حقيقة الربوبية ببيان المضانف إليه - بأنه هو الذي له ربوبية عالم الأرواح العالیه و عالم الأجسام السفلیة ... - ینبه علی أن تعریفه لا یمكن إلا بهذا الوجه من الإضافة إلى الكل أو البعض (کاشانی، 522).

2. بعدها میرداماد از این نوع حد با عنوان «حد توسعی» تعبیر کرد که با حد و رسم مصطلح متفاوت است: «فالفصل المقوم للإنسان، مثلا، یدرک و یعبّر عنه بالناطق، أي: مستحق إدراك الکلیات و مبدأ، لأنه یدلّ علی الفصل المقوم، و هو المعنی الذي أوجب للنوع أن یكون ناطقا. فإذن التحديد بمثل هذه الأشياء تكون رسوما اقيمت مقام الحدود علی التوسع، لا حدودا حقیقیة. و لیس یتصور فی الفصول و الأجناس البسیطة إلا مثل هذا التحديد الذي هو علی سبیل التوسع و التجوّز (میرداماد، 149/1).

جز ذات مقدس حق واقع نمی‌شود؛ بر این اساس، آنچه برای عارف امکان‌پذیر است، شناخت و تعریف ذات حق در پرتو تجلیات و در ضمن تعینات است. در این میان، اسماء الهی از اهمیت بیشتری بهره‌مندند؛ زیرا شناخت حق تعالی از دریچه آنها، در زمره بالاترین مراتب شناخت است:

جهل به این ذات (ذات حق تعالی) عبارت از این است که [این ذات] جدای از مظاهر و مراتب و معینات، شناختنی نیست. چنین شناختی مستحیل است؛ زیرا از این حیثیت، هیچ نسبتی بین [ذات] الله سبحانه و دیگر اشیا برقرار نیست (قونوی، 36).

وجود حق به‌طور خاص الله است از حیث ذات و عین، نه از حیث اسماء ذات؛ زیرا اسماء ذات دو مدلول دارند: مدلول نخست عین ذات یعنی عین مسمی است و مدلول دیگر چیزی است که هر اسم را از اسم دیگر منفصل و متمایز می‌کند... به تحقیق برای تو روشن گشت که به‌وسیله چه چیزی (ذات) هر اسمی عین اسم دیگر است و به‌وسیله چه چیزی (صفت) [هر اسم] غیر از اسم دیگر است. پس به‌وسیله چه چیز (ذات) آن [اسم] همان حق است و به‌وسیله چه چیز (صفت) [آن اسم] غیر حق است، یعنی «حق متخیل» که در صدد [تبیین] آن هستیم (ابن عربی، 104).

«حق متخیل» همان وجه و حیثیتی از حق تعالی است که شناختنی است و از دریچه آن می‌توان به شناخت حق تعالی در ضمن تعینات اسمانی نائل شد. همان‌طور که قیصری در شرح عبارت ابن عربی بیان کرده است، نوع اتحاد و عینیتی که میان اسم الهی با ذات حق تعالی برقرار است موجب می‌شود تا اسم الهی «حق متخیل» باشد:

آن [اسم الهی] از این حیث که عین وجود حق است، حق ظاهر در «صور متخیل» است، چه این صور صورت‌های غیبی باشند، یا [صورت‌های] روحانی یا مثالی و یا حسی؛ زیرا همه آنها خیال هستند (قیصری، 702).

بنابراین، می‌توان اسماء و صفات حق تعالی را به عنوان اجزای تعریف منطقی حق تعالی در نظر گرفته از دریچه آنها به معرفت جنبه شناختنی حق تعالی نایل شد. تفاوت این رویکرد ابن عربی با رویکرد پیشین در این نکته نهفته است که رویکرد پیشین در تعریف واجب تعالی مربوط به مقام فعل الهی بود در حالی که این رویکرد، ذات الهی را در مقام صقع ربوبی تعریف می‌کند.

3. تعریف واجب تعالی از دیدگاه ملاصدرا

رویکرد ملاصدرا در تعریف واجب تعالی تا حد زیادی برگرفته از رویکرد ابن عربی است، البته نوآوری‌هایی را نیز بدان افزوده است. ملاصدرا شیوه دوم ابن عربی را - که در مرحله‌ای بالاتر از شیوه

نخست‌اش و نیز شیوه ابن‌سینا واجب‌تعالی را تعریف می‌کند و به لحاظ معرفت‌شناختی ارزش بیشتری دارد. رویکردی صحیح دانسته و مطابق با اصول و مبانی حکمی خویش شرح و بسط داده است. او در تفسیر القرآن الکریم پس از اشاره به این مطلب که عقل هیچ راهی برای تعقل ذات احدی در پیش ندارد، عبارت نقل شده از ابن‌عربی در فص یوسفی را مبنای بحث خود قرار می‌دهد و به تبیین چگونگی شناخت و تعریف حق‌تعالی از دریچه اسماء و صفات او می‌پردازد. ابن‌عربی در این فقره، اسما و صفات الهی را همان «حق متخیل» نامیده بود و از این طریق بیان کرده بود که اسماء و صفات، دریچه شناخت و تعریف حق‌تعالی هستند. صدرالمتألهین برای شرح و تبیین مقصود ابن‌عربی از واژه «حق متخیل»، چگونگی اتحاد و این‌همانی «اسم الهی» با «ذات الهی» را تبیین می‌کند تا از رهگذر آن نشان دهد چگونه شناخت «اسم الهی» می‌تواند تعریف «حق متخیل» باشد و به تعریف «ذات حق» بیانجامد:

مقصود او (ابن‌عربی) از «حق متخیل» ... این است که هر یک از مفهوم‌های اسماء الهی - اگرچه به - حسب نفس معنا خالی از صفات وجود حقیقی یعنی وجوب، قدم و ازلیت هستند - در نفس الامر مجرای آن احکام قرار می‌گیرند و به‌نحو بالعرض به‌نور وجود منصیغ می‌گردند؛ زیرا صفات او (وجود حق) عین ذاتش هستند (ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، 35/1).

از نظر ملاصدرا اتحاد اسماء الهی با وجود حق‌تعالی، یک اتحاد و عینیت همه‌جانبه نیست؛ زیرا چنان‌که در عبارت فوق بیان شده است این اتحاد و عینیت موجب انصبغ و اتصاف بالعرض اسماء الهی به وجود حق می‌شود. او در تبیین این اتحاد اظهار داشته است که این «اتحاد بالعرض» امری متفاوت از اتحاد بالعرض مورد استفاده جمهور در کتب عقلی است. جمهور حکما اتحاد بالعرض را در مورد حمل امور عرضی و مفاهیم مشتق بر موضوع‌شان به‌کار می‌برند، مانند اتحاد «سفید» و «کور» با «زید» که مشروط است به این‌که معنای «مشتق منه» (سفیدی و کوری) به‌نحو حقیقی یا انتزاعی موجود باشند و در عین حال به موضوع (زید) وابسته باشند. «اتحاد بالعرض» مورد نظر جمهور حکما به این معنا است که همان وجودی که اولاً و بالذات به زید منسوب است، ثانیاً و بالعرض و به‌نحو مجازی به عرضی مبدأ اشتقاق (سفیدی یا کوری) نسبت داده می‌شود؛ با تأکید بر این مطلب که محمول عرضی (سفید) وجود دیگری نیز دارد که همان وجود مبدأ اشتقاق (سفیدی) است. این وجود، وجود بالذات سفیدی و وجود بالعرض جوهر است. این در حالی است که اتحاد بالعرض میان ذات حق و اسماء الهی چنین نیست؛ زیرا اسماء الهی نمی‌توانند وجودی دیگری جز همان وجود ذات حق - که وجود بالعرض اسماء الهی است - داشته باشند. «بتابراین، معیت میان ذات اللّه و اسماء حسنی مانند اتحاد عرض و عرضی نیست؛ چه رسد به اتحاد عرض و جوهر» (همان، 35-36). با توجه به چنین اتحادی است که در نظر عرفا اسماء الهی

همانند سایه و تصویری که از شیء در وهم و حس متمثل می‌شود، «حق متخیل» اند و به عنوان وجه الهی از ذات حق تعالی حکایت می‌کنند (همان، 36). البته این حکایت از ذات الهی به اسماء الهی اختصاص ندارد و به نحو سلسله مراتب تشکیکی بر همه تعینات حق تعالی صادق است.

البته ملاصدرا به این مقدار اکتفا نمی‌کند و علاوه بر شرح و تبیین شیوه دوم ابن عربی در تعریف واجب تعالی، شیوه دیگری را نیز بیان می‌کند که اگرچه از نظام معرفتی ابن عربی قابل استخراج است، اما خود ابن عربی به صراحت آن را بیان نکرده است و بیان صریح و ساختارمند آن از طریق مبانی حکمت متعالیه به صدرالمتألهین اختصاص دارد. همان‌طور که بیان شد ملاصدرا نیز همانند ابن عربی شناخت کنه ذات واجب تعالی را ممتنع می‌داند و به جای ذات، تعین «اسم الله» را موضوع شناخت و تعریف منطقی قرار می‌دهد:

[حضرت] احدیت [که از منظر صدرا همان ذات حق تعالی است] به خودی خود در محدوده ادراک دیگران قرار نمی‌گیرد. در مرتبه پس از احدیت، «الوهیت» یا «اسم الله» قرار دارد که برزخ میان احدیت و مخلوقات است (همان، 34؛ نک: همو، الحکمة المتعالیه، 143/6-144).

«اسم الله» جامع جمیع تعینات خلقی و منشأ آنها است و بنا بر اصول حکمت متعالیه همه تعینات جزئی مادون را به نحو بساطت در درون خود دارد. با توجه به این مطلب می‌توان چنین گفت که همه موجودات امکانی و تعینات خلقی در «اسم الله» مندمج‌اند و جزء تحلیلی معنای «اسم الله» به‌شمار می‌روند:

معنای موضوع له [لفظ الله] معنای مجملی است که متضمن معانی همه [اسماء] و صفات کمالی است؛ ازین رو، معانی هر یک از اسماء الهی در [لحاظ] تفصیل، جزء معنای این اسم (الله) هستند و در جای خود مقرر شده است که تفاوت بین «حد» و «محدود» جز در اجمال و تفصیل نیست و تفاوت معنای اجمالی و معنای تفصیلی صرفاً در ادراک و لحاظ است، نه در مدرک و ملحوظ، [یعنی] الفاظی که در حد ذکر می‌شوند با دلالت تفصیلی بر همان معنایی دلالت می‌کنند که لفظ محدود بر آن دلالت می‌کند (همو، تفسیر القرآن الکریم، 37/1).

از سوی دیگر، ملاصدرا همانند برخی دیگر از حکمای پیشین - نظیر ابن سینا، خونجی (نک: خونجی، 68-69) و قطب‌الدین شیرازی (نک: شیرازی، 87) - و بر خلاف جمهور حکما معتقد است حد مختص به امور ماهوی نیست و در امور غیر ماهوی نیز می‌توان تعریف حدی را ترسیم کرد. در چنین مواردی حد از معانی و مقومات داخلی‌ای که جنس و فصل نیستند تشکیل می‌شود:

شرط حد این نیست که [حتماً] از جنس و فصل تألیف شده باشد، بلکه [شرط حد این است که] از

اجزای شیء (معرف) تشکیل شود، چه بعضی از اجزا اعم - مطلق یا من وجه - از اجزای دیگر باشد یا مساوی سایر اجزا باشد. همچنین فرقی نمی‌کند آن اجزا حمل‌پذیر باشند یا متباین. اما [قول] مشهور این است که حد تنها از جنس و فصل تشکیل می‌شود؛ زیرا [جمهور حکما] مشاهده می‌کنند که حدود هر یک از طبیعت‌های نوعی ذیل مقولات ده‌گانه صرفاً از جنس و فصل تشکیل شده است (ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، 37/1؛ همچنین نک: همو، التفتیح، 16).

این مطلب زمینه را فراهم می‌سازد تا بتوان از اجزای تحلیلی و تعینات مندمج در «اسم الله» برای تعریف حدی «اسم الله» استفاده کرد؛ به این صورت که حدود موجودات امکانی و تعینات خلقی به عنوان «جزء تحلیلی» معنای «اسم الله» در تعریف حدی آن قرار گیرند. به عبارت دیگر، می‌توان هر یک از اسماء و مظاهر خلقی آنها را به عنوان مقومات معنایی در نظر گرفت و در حد «اسم الله» قرار داد؛ بدین صورت که «اسم الله» صورت اجمالی همه اسماء و مظاهر آنها است که به نحو بسیط آنها را در بر گرفته است و ذکر تک تک آن اسماء و مظاهر آنها بیان تفصیلی «اسم الله» است:

لازم است تا مفاهیم همه اسماء الهی و مظاهر خلقی آنها - یعنی اجزای ظاهر و باطن عالم - با کثرتی که دارند، حد حقیقی برای اسم «الله» باشند (همو، تفسیر القرآن الکریم، 39/1؛ نک: همان، 49/4). مفهوم و معنای اسم «الله» چنین است که ... حدود همه حقایق امکانی در حد آن واقع می‌شود (همو، الشواهد الربوبية، 43).¹

البته، صدرالمتألهین در این مطلب خود را وام‌دار ابن عربی می‌داند، به همین دلیل، در تبیین این رویکرد به برخی از عبارت‌های ابن عربی استناد می‌کند که البته در این مطلب صراحت ندارند: بنابراین حق [تعالی] به وسیله همه «حد»ها تعریف حدی می‌شود (ابن عربی، 68). این رویکرد در تعریف حدی واجب تعالی را می‌توان امری متفاوت از دو رویکرد مذکور ابن عربی دانست که در آنها ابن عربی در مقام فعل یا در مقام تعین ثانی از طریق صفاتی که لوازم ذات الهی اند به شناخت و تعریف حق تعالی نایل شد. در این رویکرد جدید صدرالمتألهین «حق متخیل» را در بالاترین مرتبه‌اش و از طریق قاعده بسیط الحقیقیه تعریف می‌کند و به تعریف بالاترین جنبه شناختنی حق تعالی نایل می‌شود.

1. «و الحق ان كل اسم وضع لمعنى واحد جملي متألف من معان متعددة عند التفصيل بالفعل أو بحسب التحليل يدل عليها ألفاظ متعددة يكون الأول محدوداً والثاني حداً وهكذا معنى اسم الله بالقياس إلى معاني جميع الأسماء الحسنى. فإن نسبتها إليه نسبة الحد إلى المحدود. إذ التفاوت ليس إلا بنحو الملاحظة مرة إجمالاً ومرة تفصيلاً وهذا مما لا يخل ببساطة الذات المقدسة وأحدية الوجود القوي تعالی عن التصور والتمثل والتخيّل والتعقل لغيره» (همو، تفسیر القرآن الکریم، 37/1-38).

4. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

1. به‌طور کلی رویکردهای ابن‌سینا، ابن‌عربی و ملاصدرا درباره‌ی تعریف واجب‌تعالی را می‌توان در سه دسته قرار داد که هر کدام دیگری را نفی نمی‌کند، اما رویکرد پیش از خود را تکمیل می‌کند.
2. ابن‌سینا دو شیوه را برای تعریف امور غیر ماهوی ترسیم کرده است: یکی «شرح اسم» از طریق بیان مقومات مفهومی معنای شیء و دیگری «حد حقیقی حیثیت اضافی شیء» از طریق بیان افعال و آثار آن در مقام فعل. او در تعریف واجب‌تعالی طریقه نخست را به‌کار گرفته و ابتکار به‌کارگیری حد حقیقی واجب‌تعالی مطابق با شیوه دوم ابن‌سینا را به ابن‌عربی و پیروانش واگذار کرده است.
3. ابن‌عربی در یکی از دو شیوه‌ای که برای تعریف واجب‌تعالی ارائه کرده است، با بهره‌گیری از شیوه ابن‌سینا در تعریف حدی حیثیت اضافی قوای نفس، حیثیت اضافی واجب‌تعالی را تعریف کرده و صراحتاً این تعریف را حد حقیقی واجب‌تعالی خوانده است. این حد ذاتی که در پاسخ از «ماهو» بیان می‌شود بر اساس توسعه تعریف حدی به امور غیر ماهوی ترسیم شده است و با دیدگاه قدما که تعریف حدی را به تعریف از طریق جنس و فصل ماهوی منحصر می‌کنند تفاوت دارد. در شیوه دیگر ابن‌عربی، اسما و صفات حق‌تعالی به عنوان اجزای تعریف منطقی حق‌تعالی در نظر گرفته می‌شوند و از دریچه آنها جنبه شناختی حق‌تعالی (حق متخیل) تعریف می‌شود. این شیوه نیز همانند شیوه فوق یک تعریف حدی است با این تفاوت که شیوه نخست ابن‌عربی تعریف حدی حیثیت اضافی حق‌تعالی (حق متخیل) در مقام فعل الهی بود و شیوه دوم در مقام صقع ربوبی.
4. ملاصدرا با پذیرفتن دیدگاه ابن‌عربی درباره امکان ارائه تعریف حدی حقیقی برای واجب‌تعالی، علاوه بر پذیرش شیوه‌های ارائه شده توسط ابن‌عربی، شیوه دیگری را نیز بیان می‌کند که اگرچه از نظام معرفتی ابن‌عربی قابل استخراج است، اما خود ابن‌عربی به‌صراحت آن را بیان نکرده است و بیان صریح و ساختارمند آن از طریق مبانی حکمت متعالیه به صدرالمألهین اختصاص دارد. او در این شیوه «اسم الله» را از طریق به‌کارگیری تشکیک وجود و قاعده بسیط الحقیقه، به‌نحو حدی تعریف می‌کند.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
- ابن‌سینا، «الإشارات والتنبیها»، تحقیق مجتبی زارعی، چاپ اول، انتشارات بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، قم، 1381.
- ابن‌سینا، «التعلیقات، مقدمه، تحقیق و تصحیح سیدحسین موسویان، چاپ اول، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه

- ایران، تهران، 1391.
- ابن‌سینا، رسائل، چاپ اول، انتشارات بیدار، قم، 1400ق.
- ابن‌سینا، منطق‌المشرفیین و القصیده‌المزدوجة فی المنطق، چاپ اول، منشورات مکتبه آیه‌الله العظمی‌ المرعشی‌ النجفی، قم، 1364.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین، فصوص‌الحکم، تصحیح و تعلیقات ابوالعلاء عقیفی، چاپ سوم، انتشارات الزهراء، تهران، 1375.
- انتظام، سید محمد، «چگونگی تعریف خداوند از دیدگاه ابن‌سینا»، دوفصلنامه علمی هستی و شناخت، شماره 1، 1399، صص 47-62.
- ایزوتسو، توشی‌هیکو، صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه محمدجواد گوهری، چاپ هفتم، انتشارات روزنه، تهران، 1397.
- حسین‌زاده یزدی، محمد، معرفت بشری؛ زیرساخت‌ها، چاپ اول، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی 1، قم، 1388.
- خونجی، افضل‌الدین، کشف‌الأسرار عن غوامض‌الأفکار، مقدمه و تصحیح خالد الرویهب، چاپ اول، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین، تهران، 1389.
- ذکیانی، غلامرضا و اسعدی، حسین، «طرح حد مفهومی و جهت حکم از طرف ابوالبرکات بغدادی و نقد اندیشه ابن‌سینا»، مجله حکمت سینوی، دوره 22، شماره 59، 1397، صص 61-75.
- شیرازی، قطب‌الدین، شرح حکمة‌الإشراق ج 1، به انضمام تعلیقات صدرالمتألهین، تحقیق سید محمد موسوی، چاپ اول، انتشارات حکمت، تهران، 1388.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، شرح‌الإشارات و التنبیهاث مع المحاکمات، چاپ اول، نشرالبلاغه، قم، 1375.
- قونوی، صدرالدین محمد بن اسحاق، مفتاح‌الغیب (چاپ شده به‌همراه مصباح‌الأنس)، تصحیح و مقدمه محمد خواجه‌جوی، چاپ دوم، انتشارات مولی، تهران، 1384.
- قیصری رومی، محمد داود، شرح فصوص‌الحکم، به‌کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، 1383.
- کاشانی، عبدالرزاق، شرح فصوص‌الحکم، مقدمه و تصحیح مجید هادی زاده، چاپ اول، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، 1383.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، التنقیح فی المنطق، تصحیح و تحقیق غلام‌رضا یاسی‌پور، مقدمه دکتر احد فرامرز قراملکی، چاپ اول، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، 1378.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم، تفسیر القرآن‌الکریم، چاپ دوم، انتشارات بیدار، قم، 1366.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، الحکمة‌المتعالیه فی الاسفار‌العقلیه‌ الاربعه، چاپ سوم، داراحیاء

التراث العربی، بیروت، 1981م.

ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية، تصحیح و تعلیق از سید جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، المركز الجامعی للنشر، مشهد، 1360.

میرداماد، محمد باقر، مصنفات میرداماد، به اهتمام عبدالله نورانی، چاپ اول، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، 1381.

یزدانپناه، سیدیدالله، حکمت اشراق، تحقیق و نگارش: علی امینی نژاد، چاپ اول، انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، قم، 1395.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی