

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۱۳۸۹

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

بررسی مسئله جعل در فلسفه اسلامی

دکتر لاله حقیقت*
صدیقه میرزایی**

چکیده

بحث جعل از جمله مسائلی است که در دوران پیش از اسلام مطرح نبوده است و ریشه‌های آن را می‌توان در دوران شیخ الرئیس یافت، هر چند ایشان نیز به طور روشن به آن نپرداخته است.

گروهی معتقدند که ریشه‌های این بحث را در عبارات شیخ اشراق به عنوان اولین کسی که به طور مبهم و غیر مشخص به این بحث پرداخته است می‌توان یافت. البته شایان ذکر است که نخستین کسی که به طور متقن و روشن به این بحث پرداخته، میرداماد است و سرانجام شاگردش، ملاصدرا این بحث را به صورت مستقل بیان کرده است.

واژه جعل در لغت و قرآن و همچنین در فلسفه دارای معانی مختلفی است و از دیدگاه‌های مختلف دارای تقسیماتی است که در مقاله به آن پرداخته شده است. البته شایان ذکر است که اختلاف دیدگاه در این خصوص موجب آثار و تبعاتی در دیگر مباحث فلسفی از جمله، فاعلیت نفس، فاعلیت خداوند و... شده است.

واژگان کلیدی: جعل، جعل بسیط، جعل مرکب، وجود، ماهیت، صیوروت، عوارض مفارق، وجود رابط.

مقدمه

shaghayegh_sh69@yahoo.com

* عضو هیئت علمی دانشگاه شیراز

esm5000@yahoo.com

** کارشناس ارشد فلسفه و کلام دانشگاه شیراز

تاریخ پذیرش: ۹۰/۱/۳۰

تاریخ دریافت: ۸۹/۹/۱۵

مسائل و موضوعات فلسفی مورد پژوهش ابتدا از نظم و ترتیب و دسته‌بندی دقیقی برخوردار نبوده است. قدر مسلم این است که کار مسلمانان صرفاً بازگو کردن گفته‌های پیشینیان و دنباله‌روی مطلق از آنان نبوده است، بلکه فلاسفه اسلامی توانستند با قدرت خلاقیت و ابتکار خویش، فلسفه یونانی را با تعالیم حیات بخش اسلامی ترکیب کنند و در پرتو انوار وحی و بیانات پیشوایان دینی، نظام فلسفی نضج یافته و متکاملی را عرضه بدارند. این فلسفه طی قرون و اعصار با تأسیس مکاتب مختلف فلسفی از قبیل مشاء و مکتب اشراق و ظهور نوابغی چون فارابی، ابن سینا، شیخ اشراق و میرداماد بر غنا و تکامل خویش افزوده است، تا بدانجا که ارائه نظام فلسفی جدید حکمت متعالیه در پرتو اندیشه تاناک صدرالمآلهین شیرازی، به اوج بالندگی خود رسیده است. بحث جعل از جمله مسائلی است که به طور مفصل و مستقل تا پیش از میرداماد مورد توجه و بررسی قرار نگرفته است. بنابراین بحث پیرامون مسئله جعل از جمله مباحثی است که دانشمندان و محققان کمتر به آن توجه داشته‌اند و بیشتر، این بحث را به صورت مختصر و در میان مباحث مربوط به علیت مطرح کرده‌اند. هرچند موشکافی این بحث، گویای آن است که شاید بتوان آن را جزئی از مبحث علیت دانست ولی مطرح کردن آن به صورت مستقل و مستدل در خور اهمیت فراوان است و نتایجی علاوه بر نتایج علیت در پی دارد. بنابراین شایسته است در مورد سر آغاز این بحث و افرادی که به آن پرداخته‌اند و همچنین تقسیمات و متعلقات آن، تحقیق و بررسی شود.

تاریخچه بحث جعل

اینکه انسان بتواند سیر تاریخی و پیشینه مسئله‌ای را دریابد به او کمک می‌کند تا بتواند تصور صحیحی از موضوع داشته باشد و ارتباط منطقی مباحث را با انگیزه و نیت صاحبان اقوال حفظ کند.

استاد مطهری جعل را از جمله مسائلی می‌داند که حتی نام و عنوانش تازه و بی‌سابقه است و در دوره‌های پیش از اسلام به هیچ شکلی مطرح نبوده و منحصرأ در جهان اسلام مطرح شده است (مطهری، مجموعه آثار، ص ۳۱-۲۶).

وی با بیانات مختلف و در کتاب‌های گوناگون به این امر تصریح می‌کند، مسئله جعل، مسئله‌ای است که در زمان شیخ اصلاً مطرح نشده و لذا شیخ هم نظری در مورد آن نداده

است... این مسئله در کتب آخوند و متأخرین هست، ولی در کتب شیخ نیست (همو، درس‌های الهیات شفا، ص ۱۰۸).

و در جای دیگر می‌فرمایند: این بحث اصلاً برای بوعلی مطرح نبوده است، بلکه شیخ اشراق در این زمینه سخنانی را عنوان کرده که باعث طرح بحث جدیدی به نام «جعل» شده است و چون آن افرادی که قول شیخ اشراق را نپذیرفته‌اند و نظر دیگری را بیان کرده‌اند، اتباع مشایین بوده‌اند، لذا این قول [قول به صیرورت] را منسوب به مشایین دانسته‌اند (همو، شرح مبسوط منظومه، ص ۴۱۸).

شهید مطهری عقیده دارد از آنجایی که این بحث برای قدما مطرح نبوده، لذا ممکن است کلماتی از آنان در تأیید قول به مجعولیت وجود یا عباراتی در تقویت مجعولیت ماهیت به نظر برسد.

البته عباراتی در کتاب‌های شفا، تعلیقات و ... یافت می‌شود که حاکی از آن است که شیخ به صورت مبهم به این مسئله پرداخته، یعنی در ضمن مباحث دیگر به آن پرداخته است که در فصول آینده به شرح و توضیح آنها می‌پردازیم؛ ولی این مسئله در زمان شیخ اشراق به تدریج جای خود را در میان مباحث فلسفی باز کرد، اگرچه می‌توان گفت در آن زمان به صورت مبحثی مستقل مطرح نبوده است.

ولی ایشان فصلی را تحت عنوان «فی کیفیت فعل نور الانوار قاهره...» قرار داده و در انتهای این فصل قاعده‌ای در مورد مجعولیت ماهیت ذکر نموده است (سهروردی، ص ۱۸۶).
فخر رازی نیز بحث جعل را در برخی آثار خویش، از جمله در کتاب المباحث المشرقیه مطرح ساخته است (ص ۵۲).

در این کتاب، وی پس از بیان تقسیمات ماهیت، به این مطلب می‌پردازد که آیا بسایط مجعول هستند؟ عقیده وی در این کتاب این است که مرکبات مجعول‌اند. در جای دیگر از همین کتاب بر این مطلب که وجود به تنهایی صلاحیت علیت و معلولیت و جاعلیت و مجعولیت را ندارد، احتجاج می‌کند.

خواجه نصیرالدین طوسی با صراحت به بحث جعل نپرداخته و آن را تحت عنوانی معرفی نکرده است، ولی شاید بتوان از لابه‌لای مطالب بیان شده از سوی ایشان، عباراتی را پیدا کرد که گویای مسئله جعل باشد.

ایشان در کتاب *تجريد الاعتقاد* می گوید: جنس و فصل به جعل واحدی مجعول می گردند، و همچنین معتقدند که همان گونه که ماهیات مرکب در تحقیقشان محتاج به جاعل است، ماهیات بسیط نیز احتیاج به جاعل دارند (ص ۱۱۲).

قاضی عضدالدین ایچی در *المواقف*، در مرصد دوم از امور عامه مباحث مربوط به ماهیت را مطرح ساخته و بحثی را تحت این عنوان که آیا ماهیات ممکنه مجعول به جعل جاعل هستند یا خیر، پیش کشیده و اقوال سه گانه ای را مبنی بر مجعولیت ماهیات اعم از بسیط و مرکب و یا مجعولیت ماهیات بسیط و عدم جعل ماهیات مرکب و یا عدم جعل ماهیات مطلقاً ابراز کرده است و در آخر نیز به تحریر محل نزاع و ذکر منشأ مذاهب و اقوال مختلف در مسئله جعل پرداخته است (جرجانی، ص ۴۲-۵۵).

آغازگر بحث اصالت، میرداماد بوده است و نخستین بار وی با صراحت این مسئله را وارد فلسفه اسلامی کرد و از آنجایی که بحث جعل شباهت های فراوانی با بحث اصالت دارد، می توانیم میرداماد را مبدع بحث جعل به صورتی که اکنون در آثار متأخرین مطرح است بدانیم. میرداماد در آثار ارزنده خویش و در مهم ترین کتاب هایش از جمله کتاب *القبسات* و نیز در کتاب *الافق المبین* بحث جعل را مطرح ساخته است.

وی در کتاب *الافق المبین* در یک فصل به طور مستقل به بحث جعل می پردازد و در آغاز ضمن بیان اقسام جعل، جعل را به جعل بسیط و مؤلف تقسیم می کند. این تقسیم بندی پیش از میرداماد سابقه نداشته است. وی برای نخستین بار آن را مطرح کرده و در این فصل به مجعولیت ماهیت به جعل بسیط معتقد شده است (میرداماد، ص ۲۹-۲۸).

پس از میرداماد نوبت به شاگرد وی فیلسوف عالی مقام، ملاصدرا می رسد. وی در آثار ارزنده خویش از جمله: *المشاعر*، *شواهد الربوبیه*، *الاسفار الاربعة*، به طور دقیق و متقن بحث جعل را بررسی می کند. مرحوم آخوند همان گونه که خود بیان می کند، ابتدا از نظریه استاد خویش، میرداماد، پیروی کرده و اصالت را چه در تحقق و چه در جعل از آن ماهیت می دانسته و وجود را امری اعتباری و انتزاعی تلقی کرده است، ولی پس از مدتی این حقیقت بر وی آشکار می شود که آنچه در خارج حقیقتاً اصیل است و اولاً بالذات مصداق دارد، وجود است، ماهیات اموری اعتباری و منتزع از وجود هستند. پس آنچه اولاً و بالذات از سوی جاعل صادر می شود،

وجود است و ماهیت بالعرض و بالتبع وجود، تحقق می‌یابد.

حکیم لاهیجی، شاگرد میرداماد و ملاصدرا، بحث جعل را در کتاب *شوارق الالهام* که شرحی بر *تجربید الاعتقاد* است، مطرح کرده است. وی جعل را در مسئله بیست و هفتم و سی و پنجم و در مبحث مربوط به علم واجب، بیان کرده و برخلاف استاد گرانقدرشان، معتقد به اصالت و مجعولیت ماهیت است و وجود را امری اعتباری و منتزع از ماهیت می‌داند (لاهیجی، ص ۵۴۱). ایشان در بحث علم واجب، صراحتاً سخن از مجعول و مفاض بودن وجود به میان آورده و برای وجود، تحقق عینی قائل شده است (همانجا).

بنابراین، به طور متقن نمی‌توان گفت که ایشان معتقد به اصالت ماهیت است. بنابراین، در مسئله جعل، مردد المحمول هستند.

در دوره متأخر از حاج ملاهادی سبزواری باید نام برد. ایشان در کتاب *غرر الفراید* پس از آنکه وجود را به دو قسم رابطی و نفسی تقسیم می‌کند، اقسام جعل را یادآور می‌شود، سه قول در باب متعلق جعل برمی‌شمارد. آن‌گاه پس از مردود شمردن دو قول، عقیده و احتجاجات خویش را مبنی بر مجعولیت وجود به جعل بسیط بالذات ذکر می‌کند (سبزواری، *غرر الفراید*، ص ۶۱-۵۶).

بیشتر فیلسوفان متأخر پیرو ملاصدرا هستند، یعنی اصالت وجود چه در جعل و چه در تحقق را پذیرفته‌اند.

در خاتمه باید از فیلسوف معاصر و مفسر کبیر قرآن، علامه طباطبایی نام برد. ایشان در آثار گرانمای خود یعنی *بدایة الحکمه و نهایت الحکمه* بحث جعل را به عنوان درآمدی بر بحث علیت مطرح کرده و عنوان مستقلی را برای آن قرار نداده‌اند. از نظر ایشان نیز مجعول بالذات و مفاض از ناحیه علت وجود است و قول به مجعولیت ماهیت و مجعولیت صیوریت باطل می‌باشد (طباطبایی، ص ۱۵۶).

تعریف جعل

جعل از دیدگاه‌های مختلف قابل بررسی و تبیین است

الف. جعل در لغت

لفظ جعل از نظر لغوی معانی مختلفی دارد و معانی زیر را برای آن بیان کرده‌اند:

۱. گاهی جعل به معنای وضع و نهادن است، مانند وقتی که بگوییم «جَعَلَ الشَّيْءَ جَعْلًا»، در اینجا مثل اینکه گفته‌ایم «وَضَعَ الشَّيْءَ»؛ ۲. گاهی جعل به معنای نسبت دادن به کار می‌رود، مثلاً جعلت زیداً اخاک به معنای آن است که زید را به تو نسبت دادم «نسبتة إليك»؛ ۳. گاهی جعل به معنای شرط قرار دادن چیزی برای چیزی استعمال می‌شود، به عنوان مثال در «جعل له كذا علی كذا» گویی گفته‌ایم «شارطه به علیه»؛ ۴. جعل در مواردی نیز در جایی به کار می‌رود که شخص امری را با امر دیگر اشتباه گرفته است، مثلاً در «جعل البصره بغداد» انگار گفته‌ایم «ظنها اياها»؛ ۵. در مواردی نیز جعل به منظور انداختن چیزی روی چیزی استعمال می‌شود، در مثال «جعلت متاعك بعضه فوق بعض»، در واقع گفته‌ایم «القيته» (ابن منظور، ص ۱۹-۱۶).

ب. جعل در قرآن

جعل از جمله الفاظی است که در قرآن کریم به فراوانی استفاده شده است. راغب اصفهانی در کتاب معروف خود *المفردات* در این خصوص چنین می‌گوید: جعل لفظ عامی است در تمامی افعال که از فَعَلَ و صَنَعَ و سایر واژه‌های در این ردیف عام‌تر است. این لفظ در قرآن در پنج معنا به کار رفته است: گاهی جَعَلَ مانند صار و طَفِقَ و أَخَذَ عمل می‌کند که به معنای آغاز کردن است. نکته جالب این است که در این معنا فعل جعل لازم است و مفعول نمی‌گیرد، مانند این مثال که «جَعَلَ زَيْدٌ يَقُولُ كَذَا» یعنی زید شروع به صحبت کردن نمود. در واقع جعل در اینجا فعل کمکی است. دوم وقتی که جَعَلَ مترادف با أَوْجَدَ می‌باشد، به معنای ایجاد کردن است. در این مورد فعل جَعَلَ متعدی بوده و یک مفعول می‌گیرد مثل این آیه قرآن کریم: «جعل الظلمات والنور» (انعام/۱). سوم جعل به معنای ایجاد و آفرینش چیزی از چیز دیگری است مانند آیه «وجعل لكم من الجبال اکنانا» (نحل/۸۱). چهارم به معنای تغییر حالتی به حالت دیگر و گردیدن است در آیه «الذی جعل لكم الارض فراشاً» (بقره/۲۲). همین معنا مورد نظر است. پنجم به معنای حکم کردن به چیزی به حق یا باطل است، اما حکم به حق مانند آیه «انا رادوه إليك و جاعلوه من المرسلین» (قصص/۱۷) و حکم به باطل مانند «و يجعلون لله البنات» (نحل/۵۷) (راغب اصفهانی، ص ۹۲).

همچنین جعل به معنای نامیدن نیز به کار رفته است: قوله تعالی: «وجعلوا الملائكة الذی هم عباد الرحمن انا» ای سموهم، و همچنین به معنای تبیین: قوله تعالی «انا جعلنا قرآنا عربياً» و (...)

(زبیدی، ص ۲۵۸-۲۵۷).

صاحب کتاب معروف *تاج العروس* ضمن بیان معانی مذکور از قول راغب، خود نیز موارد دیگری بدان اضافه می‌کند. به نظر او جعل گاهی به معنای وصف کردن، گاهی به معنای تشریف و گاهی به معنای تبدیل و سرانجام در مواردی نیز به معنای حکم شرعی به کار می‌رود. آنچه از بررسی‌های فوق معلوم می‌شود آن است که فعل *جَعَلَ* در متون ادبی و قرآن کریم در قالب معانی مختلف و اغلب به سه شکل ظاهر می‌شود، در برخی موارد لازم بوده و مفعول نمی‌گیرد، در مواردی نیز متعدی است و در این حالت گاه یک مفعول و گاه دو مفعول می‌گیرد، البته مورد اول در فلسفه و به ویژه در بحث ما کاربردی ندارد، ولی در عوض هر دو حالت مورد دوم در فلسفه به کار رفته و از جمله مسائل مهم بحث جعل نیز می‌باشند.

ج. جعل در اصطلاح فلسفی

جعل در اصطلاح فلسفی عبارت است از تأثیر علت و افاضه او بر معلول و لذا بدین معناست که علتی معلولی را ایجاد می‌کند (مطهری، شرح مبسوط منظومه، ص ۴۱۹). پس جعل در حقیقت اثر خاص جاعل است (سجادی، ص ۱۹۵-۱۹۴).

با توجه به اینکه نحوه نگرش متکلمان، عارفان و گروه‌های مختلف فلاسفه نسبت به جعل متفاوت است، معنای جعل نیز نزد آنها یکسان نیست، مثلاً قائلان به اصالت ماهیت در تحقق و جعل، معنای خاصی از جعل را در نظر دارند. به اعتقاد آنان جعل نه به معنای ایجاد بلکه به معنای افاضه هویت و تقرر است (سهروردی، ص ۱۸۶). در حالی که به نظر قائلان به اصالت وجود در تحقق و جعل، جعل همان ایجاد و افاضه وجود است. حتی قائلان به مجعولیت اتصاف نیز به معنای خاصی از جعل معتقدند و آن را نوعی تعبیر و توصیف تلقی می‌کنند و علاوه بر این، عارفان نیز از جعل برداشت خاصی را مطرح کرده‌اند به این صورت که جعل به معنای افاده ظهور و نمود است (جوادی آملی، ص ۴۲۰).

اما اگر بخواهیم با ارائه تعریفی تا آنجا که ممکن است تعابیر مختلف را تحت یک عنوان قرار دهیم، شاید استعمال «مطلق افاده» کارساز باشد. زیرا هم افاده واقعیت را دربرمی‌گیرد و هم افاده ظهور و نمود را.

افاده ظهور و نمود در واقع همان تلقی عارفان از جعل است، زیرا به اعتقاد آنها وجود،

مخصوص حق تعالی است و ماسوای او کون و نمود اویند، پس جعل به این کاینات تعلق خواهد گرفت؛ اما افاده واقعیت نیز در حقیقت نظرات حکما را دربرمی گیرد، زیرا واقعیت، مقبول و مورد پذیرش هر سه گروه قرار می گیرد. به اعتقاد تمامی حکما، اگر واقعیت، ذاتی چیزی نباشد، آن چیز به مبدأ و علتی محتاج خواهد بود تا واقعیت را به او افاده کند.

البته شایان ذکر است که نظریه نهایی ملاصدرا در مورد جعل بازگشت به نظریه عرفا دارد و ایشان برای اثبات مطلوب خود برهانی ذکر کرده اند. این برهان بر اساس اصلی است که صدرالمتألهین درباره رابطه علت و معلول ابداع کرد و براساس آن وحدت شخصی وجود را پذیرفته و علت را به تجلی و تشأن بازگردانیده است (ملاصدرا، شواهد الربوبیه، ص ۴۹).

طبق این دلیل، رابطه علت و معلول به صورت اضافه اشراقی است، یعنی معلول، فقیر محض است و علت، غنی محض. پس این طور نیست که ذات معلول یک چیز باشد و اضافه اش به علت چیز دیگری، چون در این صورت آن رابطه و حیثیت، مستقل از علت است، حال آنکه معلول به تمام ذات و به تمام هویت خودش وابسته به علت است. پس تعلق و متعلق یک چیز است که ربط محض به علت است.

جاعل نیز باید غنی محض نه ذات یثبت له الغناء، غنی و بی نیازی باید عین ذات جاعل باشد و گرنه جاعل در مقام ذات بی نیاز نخواهد بود. پس وجود اشیا چیزی جز تجلیات مبدأ حق و شئونات و اطوار و ظهورات حقیقت واحد حق تعالی نیست.

جعل بسیط و مرکب

پس از ارائه معانی جامع برای جعل، نوبت به بیان اقسام آن می رسد. میرداماد نخستین تقسیم بندی در اقسام جعل را، در کتاب *الافتق المبین* این گونه بیان می کند:

الجعل إما بسیط هو جعل الشیء و اثره التابع له نفس ذلك الشیء و يتقدس عن تعليق شیء بشیء و لا یكون بحسبه الا مجعول فقط، یبدعه الجاعل و یفیض نفسه و یعتبر عن تلك المرتبه المجعولة بتقرر الذات و قوام المهیة و فعلیتها و اما مولف هو جعل الشیء شیئاً و تعبیره ایه و اثره المراتب علیه هو الاهیة التركیبه الحمیة و لا یعلق بشیء واحد بل له

مجعول و مجعول إليه (ص ۱۰).

جعل بر دو قسم است: یکی جعل بسیط که به آن جعل ابداعی هم می‌گویند و دیگری جعل تألیفی یا مرکب که جعل اختراعی هم خوانده می‌شود.

منظور از جعل بسیط همان جعل الشیء است و این نوع جعل، شیء را موجود می‌کند به طوری که قبل از جعل می‌گوییم فلان شیء نیست و بعد از جعل می‌گوییم فلان شیء است و اثر آن نفس شیء و ابداع مجعول است که در این صورت مجعول یا وجود است یا ماهیت.

مقصود از جعل تألیفی این است که شیء پس از به وجود آمدن دارای هیئت و حالت می‌گردد، یعنی همان «جعل الشیء شیئاً»، این نوع جعل صفت آفرین است و در شیء ویژگی نو پدید می‌آورد. خصوصیت این نوع جعل این است که دو طرف طلب می‌کند: اول، مجعول است و دوم، آنچه که جعل بر آن واقع می‌شود یا همان مجعول إليه.

اگر جعل مرکب باشد جاعل یا وجود را به یکی از ماهیات متعین می‌نماید یا آنکه ماهیت را موجود می‌کند. قول سیروت مربوط به این نوع جعل است. فخر رازی در بیان اقسام جعل می‌فرماید:

اعلم: أن صیغه جعل، قد تجيء متعدية إلى مفعول واحد، یکون معناها: الإحداث والتكوين. قال تعالى: «جعل الظلمات والنور» (انعام/۱) و قد تجيء متعدية إلى مفعولين و یکون معناها: جعل الذات موصوفة بصفة (فخر رازی، ص ۲۲۴).

«جعل» از افعال متعدی است که اگر یک مفعول بگیرد، جعل بسیط است و اگر دو مفعول بگیرد، فعل مرکب است.

وقتی که محمولی بر یک موضوع حمل می‌شود این محمول یا داخل در ذات موضوع است که در این صورت به آن ذاتی گویند، یا خارج از ذات و ماهیت موضوع است که در این حالت به آن عرضی می‌گویند. خود عرضی دو قسم است: لازم، یعنی غیر قابل انفکاک و مفارق یعنی قابل انفکاک (مطهری، شرح مبسوط منظومه، ص ۴۲۵-۴۲۳).

جعل تألیفی تقریباً شبه محسوس است، یعنی هر چیزی که دارای یک صفت عرضی مفارق باشد در عروض این صفت عرضی، به علت نیاز دارد که با جعل تألیفی این شیء را متصف به این صفت بکند (ابراهیمی دینانی، ص ۳۱۷-۳۱۲).

صدرالمثلهین در کتاب اسفار اربعه برای توضیح بیشتر مفهوم جعل بسیط و جعل مرکب، این

دو نوع جعل را به «تصور و تصدیق» تشبیه کرده است. عبارت ایشان چنین است:

نظیر ذلك بحسب الكون الذهني التصور و التصديق فإن التصور نوع من الإدراك لا يتعلق إلا بماهية الشيء أي شيء كان و التصديق نوع آخر منه يستدعي دائماً طرفين و هما موضوع و محمول بأن يدخل النسبة بينهما في متعلقه على التبعية الصرفة فأثر التصور حصول نفس الشيء في الذهن و أثر التصديق صيرورة الشيء شيئاً و ... (ملاصدرا، سفار، ص ۳۹۷).

«جعل بسیط» متناظر با ایجاد تصور در ذهن و «جعل مرکب» متناظر با تصدیق است، زیرا تصور، ادراکی است که جز به ماهیت شیء تعلق نمی‌گیرد و اثر آن حصول نفس شیء است در ذهن و تصدیق نوع دیگری از ادراک است که همواره نیازمند دو طرف است، یعنی موضوع و محمول و اثر تصدیق، ثبوت یک شیء است برای شیء دیگر در ذهن.

البته شایان ذکر است که همین تشبیه را میرداماد، استاد ملاصدرا، در کتاب *الافق المبین* برای توضیح بیشتر انواع جعل بیان کرده است (میرداماد، ص ۱۰).

تقسیم جعل به بسیط و مرکب به تبع تقسیم وجود به رابط و نفسی

حکیم سبزواری معتقد است به دلیل آنکه وجود دو قسم است، وجود نفسی و وجود رابط، قهراً جعل هم بر دو قسم است جعل بسیط و جعل تألیفی.

لرابط و النفسی الوجود أذ قسم فالجعل التألیف و البسیط عم (سبزواری، شرح المنظومه، ص ۲۲۲).

استاد مطهری در توضیح سخن حکیم سبزواری آورده است که ما گاهی یک قضیه‌ای مثل «انسان موجود است» را به کار می‌بریم. در اینجا یک موضوع داریم که «انسان» است و محمولی که «موجود» است. به این قضایا، قضایای ثنایی یا هلیات بسیطه می‌گویند. «هستی» در این قضیه، وجود نفسی است. در اینجا جعل بسیط صورت گرفته است، یعنی همان ثبوت شیء و گاهی یک قضیه‌ای مثل «انسان کاتب است» را به کار می‌بریم. در اینجا ما سه چیز داریم: موضوع و محمول و رابط. به این نوع از قضایا، قضایای ثلاثی یا هلیات مرکبه می‌گویند. به هستی در این قضایا، وجود رابط می‌گویند و در این موارد جعل مرکب یا همان جعل تألیفی صورت گرفته است. پس متعلق جعل تألیفی «وجود رابط» و متعلق جعل بسیط «وجود نفسی» است (مطهری، شرح منظومه، ص ۲۲۲).

ص ۴۲۹-۴۲۵).

ذکر این نکته لازم است که اگر چه هر جا جعل تألیفی است، مجعول «وجود رابط» است ولیکن بر عکس این امر صادق نیست. یعنی این طور نیست که در هر مورد که «وجود رابط» است، جعل تألیفی نیز هست (جوادی آملی، ص ۴۴۳-۴۴۲).

حکیم سبزواری همانند ملاصدرا به این امر معتقد است که حمل عوارض ذاتی برای ملزوم و معروض به ضرورت بوده است نه به امکان، در صورتی که امکان تنها در مورد عوارض مفارق که جعل تألیفی نیز در آنجا صادق است، به کار می‌رود. توضیحات بیشتر این دو نظر را به بخش‌های بعد واگذار می‌کنیم.

آیا تقسیم جعل به بسیط و مرکب صحیح است؟

برخی بر این باورند که جعل همواره بسیط است و تقسیم جعل به مرکب و بسیط تقسیم درستی نیست، چون ما در هر قضیه‌ای موضوع و محمول و نسبت یا همان رابط بین موضوع و محمول را داریم و جعل نسبت نیز مانند جعل موضوع و محمول، جعل بسیط است.

عبارت صدرالمتألهین در مورد این خصوص چنین است:

ولا يتوهم أن كون الذات ذاتاً متفرعاً على نفس الذات والذات مجعولة محتاجة إلى الجاعل فيكون هذه النسبة أيضاً محتاجاً إلى الجاعل و مجعولة له و كذا كونها موجودة على هذه الطريقة يحتاج إلى الجعل السابق المتعلق بنفس الماهية (ملاصدرا، اسفار، ص ۳۹۸).

صدرالمتألهین این توهم را خطا دانسته است، زیرا نسبت بین موضوع و محمول از آن جهت که نسبت است مورد غفلت است، بلکه فانی در دو طرف است.

در جعل تألیفی، جاعل موضوع را دارای محمول و محمول را به موضوع اعطا می‌کند و نسبت در این میان به طور مستقل مورد توجه قرار نمی‌گیرد، بلکه معنای حرفی است و بالتبع و بالعرض جعل می‌شود و اگر موضوع و محمول و نسبت بخواهند به طور مستقل جعل بشوند، جعل تألیفی به جعل بسیط تبدیل می‌گردد و نسبت در این صورت معنای حرفی نیست، بلکه در حد ذات خود ماهیتی از ماهیات ذهنی و یا خارجی است و درباره این ماهیت، نحوه وجود آن و همچنین احتیاج آن به جاعل باید بحث جدیدی مطرح شود، آن‌گاه در آن بحث آن‌گونه که برهان اقتضا نماید به مجعولیت ماهیت یا وجود آن و همچنین مجعول نبودن ذات و ذاتیات و یا

لوازم ضروری آن برای ذات حکم شود (جوادی آملی، ص ۲۹۹).
البته میرداماد نیز در کتاب *الافتق المبین* عبارتی مشابه عبارت ملاصدرا آورده است
(میرداماد، ص ۱۰)

در شرح منظومه نیز در این باره آمده است که در واقع و نفس الامر جعل تألیفی نوعی اعتبار از جعل بسیط نیست و این امر بستگی دارد به اینکه رابطه جوهر و عرض را چگونه مدنظر قرار دهیم. گاهی رابطه جوهر و عرض را یک رابطه سطحی تلقی می کنند، مثلاً اینکه می گویند: جاعل سفیدی را جعل کرده است و سفیدی مکانی می خواست و آن را روی فلان جسم آفرید و إلا خود جسم همان چیزی است که بوده است، ولی این تفکر نادرستی از موضوع است (مطهری، شرح مبسوط منظومه، ص ۴۳۷).

گاهی رابطه جوهر و عرض را این طور می دانند که موضوع از درون خودش متحول می گردد، یعنی موضوع به گونه ای بوده است و به گونه ای دیگر تبدیل می شود. این همان است که می گویند وجود رابط وجودی است که «کونه لِنفسه عین کونه لغيره» است، یعنی او اصلاً نفسیتی از خودش ندارد، جز مال او بودن. یعنی اضافه ارتباط وجودی عین وجود است. به عبارت دیگر، وجود عرض، با اضافه اش به جوهر یکی است (همان، ص ۴۳۸).

تعریف عرض به اینکه وجود لِنفسه آن، عین وجود لغيره است از باب زیادی حد بر محدود است. این طور نیست که عرض هم وجود فی نفسه داشته باشد و هم وجود فی غیره، چون در صورت اخیر نیازی به وجود رابط نخواهد بود. و از آن جایی که حیثیت فی نفسه عرض ضعیف است نیازمند به غیر است، بنابراین وجود رابط، این نیاز و احتیاج را برطرف می کند. البته بدون این که مستقل در نظر گرفته شود.

البته، ملاصدرا پا را از این هم فراتر می گذارد و اعتقاد دارد که تغییر در عرض بدون تغییر در جوهر محال است، یعنی هر تغییر در عرض، عین تغییر در جوهر است و بر عکس.

آیت الله جوادی آملی در *رحیق مختم* برای بیان اینکه جعل تألیفی وجود دارد و بازگشت به جعل بسیط نمی کند، بحث حرکت را پیش می کشد و از این طریق عدم بازگشت جعل مرکب به جعل بسیط را بیان می کند.

ایشان می فرمایند: طبق نظر مشهور حکما چون حرکت بیگانه از متحرک است، مجعول به جعل تألیفی است و بر اساس حرکت جوهری، چون حرکت از درون شیء برمی خیزد، بنابراین،

اگر شیء با جعل بسیط ایجاد شود، ایجاد شیء در واقع به معنای متحرک بودن آن شیء است. اگر مقصود از این سخن این باشد که طبق مبنای حرکت جوهری، جعل تألیفی دیگر در کار نیست، این سخن نادرست است و اگر به این معنا باشد که حرکت و وجود مغایرت در مفهوم و یگانگی در مصداق داشته باشند این سخن مورد پذیرش است، چون مقصدی که محرک به سوی آن در حرکت است و برای متحرک کمال محسوب می‌گردد، بیگانه از متحرک است، لذا جعل حرکت، جعل تألیفی است (جوادی آملی، ص ۴۴۰-۴۳۸).

طبق حرکت جوهری، حرکت لبس بعد لبس است، یعنی برای متحرک در طی حرکت به تدریج کمال تازه‌ای روی کمال سابق می‌آید و محرک مرتبه و درجه بالاتری را نسبت به درجه قبلی، به متحرک اعطا می‌نماید و این اعطا همان جعل تألیفی است، پس بر اساس حرکت جوهری جعل تألیفی موجود است و اعطای یک وجود یعنی یک امر عرضی به وجود دیگری یعنی جوهر، جعل تألیفی است و امر واسطه در ارتباط، وجود رابط است.

اگر این طور بیان شود که جعل حقیقی همان جعل جوهر یا عرض است که جعل بسیط هستند و وجود رابط به تبع، جعل می‌شود و جعل حقیقی نیست، در این صورت، دیگر جعل تألیفی نخواهیم داشت.

در جواب این سخن باید گفت، جعل حقیقی در مقابل جعل مجازی است و جعل تبعی در مقابل جعل استقلالی است. بنابراین، ممکن است چیزی مورد جعل حقیقی واقع گردد، ولی ذات و حقیقت آن عین تبعی بودن آن باشد (جوادی آملی، ص ۴۴۲).

نتیجه‌ای که از مبحث ارائه شده گرفته می‌شود این است که جعل تألیفی عرض، از جعل بسیط جوهر استقلال ندارد و در هر جعل بسیطی، جعل تألیفی نهفته است و وجود رابط مورد جعل حقیقی واقع می‌گردد، ولی ذات و هویت مستقلی ندارد، بلکه عین ربط و نیاز است.

شهید مطهری مواردی را که جعل تألیفی در آنجا واقع می‌شود چنین بیان می‌کند: در مجردات جعل تألیفی معنا ندارد و مجردات به جعل واحدی، اصل وجود و کمالات را دارا هستند. در مورد مادیات، حکما معتقد هستند که ماده المود به جعل بسیط مجعول است، ولی صور و اعراض مجعول به جعل تألیفی هستند و جعل بسیط مساوی با ابداع و جعل تألیفی مساوی، تکوین است (مطهری، شرح منظومه، ص ۲۱۶-۲۱۵).

استاد مطهری با پذیرش اصالت وجود و حرکت جوهری، جعل صور جوهریه را به نحو بسیط

پذیرفته‌اند و جعل بسیط را مساوی با ابداع نمی‌دانند و جعل تألیفی را به این صورت که مستقل از جعل بسیط باشد دارای عینیت نمی‌دانند.

به عقیده شهید مطهری، مواردی مثل جعل صورت برای ماده و جعل عرض برای موضوع که گمان تألیفی بودن به آن می‌رود نیز جز جعل بسیط چیز دیگری نیست.

پس بر اساس نظر بیان‌شده، چنین نیست که بتوان چیزی را مفروض الوجود گرفت و چیز دیگری را برای او جعل کرد و به تعبیر صحیح‌تر، او را چیز دیگر قرار داد بدون اینکه پای جعل در کار باشد و بدون آنکه افاضه وجود به نفس آن شیء مفروض شود (همان، ص ۲۱۶).

همان‌طوری که قبلاً بیان شد تقسیم جعل به بسیط و مرکب به تبع تقسیم وجود به رابط و نفسی است. استاد مطهری می‌فرماید: بنا بر اعتباریت وجود شکی نیست که وجود، دو اعتبار دارد: اعتبار «فی نفسه» و اعتبار «رابط»، ولی بنا بر اصالت وجود، وجود رابط و فی نفسه معنای دیگری پیدا می‌کند که عبارت است از «وجود تعلقی و فقری» و «وجود مستقل و وجوبی». به علاوه، بنا بر اصالت وجود، همین دو اعتبار نیز در مفهوم وجود صادق است اگر مقصود از این دو وجود یعنی وجود رابط و نفسی، دو نوع معنا و مفهوم از وجود باشد. این بحث که جعل بر دو قسم است، جعل بسیط و جعل تألیفی، و در هر دو مورد جعل به وجود تعلق می‌گیرد، دیگر موردی نخواهد داشت (همان، ص ۲۰۳).

بنابراین ایشان معتقدند که مسئله جعل به این صورت که جعل به دو قسم بسیط و مرکب تقسیم بشود، یک نوع پیروی از منکران اصالت وجود است، یعنی این نوع تقسیم‌بندی برای جعل با اصالت وجود سازگاری ندارد.

به عبارت دیگر، بنا بر اصالت وجود در جعل و در تحقق، حقیقت ایجاد عین حقیقت وجود است و چگونه ممکن است حقیقت ایجاد را تقسیم کنیم به ایجاد فی نفسه و ایجاد که رابط است، زیرا هر ایجاد را در نظر بگیریم حقیقتش رابط است. پس دو نوع ایجاد نمی‌توانیم داشته باشیم. بنابراین که وجود مجعول است و وجود عین ایجاد است، چنین به نظر می‌رسد که ما دو نحوه جعل و دو نحوه وجود و دو نحوه ایجاد نداریم (همان، ص ۲۱۵).

بنابراین، شهید مطهری تقسیم بندی جعل به بسیط و مرکب را زیر سؤال می‌برد و با توجه به گرایش اصالت وجودی و حرکت جوهری، فقط معتقد به جعل بسیط است و جعل بسیط را دارای دو قسم می‌داند و اقسام این جعل را چنین بیان می‌کند:

جعل بسیط دو قسم است: یکی جعل وجود ثابت و دیگری جعل وجود سیال و در آنجا که جعل وجود سیال است در مراحل مختلف معانی و ماهیات کثیر اعتبار می‌شود و شئون و جلوات متعدد پیدا می‌کند و ذهن کثرت ساز انسان مرتبه‌ای را از مرتبه دیگر و جلوه را از متجلی جدا می‌سازد و به صورت شیء مباین اعتبار می‌کند (شرح مبسوط منظومه، ص ۲۱۶).

در مورد حرکت‌های عرضی، شهید مطهری معتقد است که حرکت‌های عرضی به تبع حرکت در جوهر پدید می‌آید. و این طور نیست که اعراض به جعل تألیفی جعل گردند، بلکه جعل عرض از جعل بسیط جوهر استقلال ندارد (همانجا).

از گفته‌های ایشان چنین استنباط می‌شود که جعل فقط، جعل بسیط است و جعل تألیفی موردی ندارد و اشیا فقط با همان جعل بسیط یعنی وجود فی نفسه موجود می‌گردند.

البته بیان این نکته لازم است که ایشان در کتاب حرکت و زمان نظری متفاوت نسبت به نظر فوق ابراز می‌دارند و می‌گویند که همه جعل‌ها، جعل بسیط نیست و جعل عرض، جعل تألیفی می‌باشد. جعل بسیط تنها جعل ذات شیء است، ولی در جعل تألیفی هم مجعول و هم مجعول له داریم. وجود عرض، وجودی است که نحوه‌اش تعلق و اضافی است و وجود لافسه آن عین وجود لغیره‌اش می‌باشد. تحقق عرض با تحقق آن برای موضوعش و اتصاف موضوعش به آن یکی است. چنین جعلی را جعل تألیفی می‌گوییم (مطهری، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، ص ۲۶۵).

شاید بتوان گفت با قائل شدن به حرکت جوهری بتوانیم دو نظر استاد مطهری را جمع کرده، به این طریق که جعل تألیفی مستقل وجود ندارد و جعل بسیط، در درون جعل تألیفی وجود دارد.

جعل بالذات و جعل بالعرض

حکیم سبزواری به اعتبار دیگری جعل را به بالذات و بالعرض تقسیم می‌کند. البته این نوع اعتبار را میرداماد هم به‌طور مجمل بیان کرده است. ایشان در کتاب *الافق المبین* ضمن بحث از مبحث جعل در فصل «فیه اشباع العقول فی تحقیق الجعل و الحمل و ما یلتصق بذلک» در مواردی جعل بالذات و بالعرض را به کار برده است (میرداماد، ص ۹).

حکیم سبزواری در شرح منظومه می‌فرماید:

اگر وجود را به عنوان مجعول در نظر بگیریم جعل وجود، بالذات خواهد بود. ماهیت و صیوروت در مقابل آن، مجعول بالعرض می‌باشد. یعنی اینکه ماهیت نیز مجعول است، ولی به صورت مجاز و برای مجعول بودن نیازمند به واسطه در عروض می‌باشد و اگر ماهیت را مجعول بالذات قرار دهیم، وجود و صیوروت در مقابل آن، مجعول بالعرض می‌باشند و همچنین صیوروت را اگر مجعول بالذات بگیریم، وجود و ماهیت، مجعول بالعرض خواهند بود و نیازمند حیثیت تقیدیه می‌باشند (شیرازی، ص ۳۷۴).

معنای واسطه در عروض این است که یک صفت و ویژگی را که در وصف یک شیء است، به واسطه ارتباط و علاقه شیء مذکور با شیء دیگری، آن خصوصیت و ویژگی، به شیء دوم نیز استناد داده شود. مثلاً وقتی می‌گویند «جری النهر» جریان را به جوی نسبت می‌دهید، ولی در حقیقت جریان برای آب است، یعنی آب است که متصف به جریان است. پس در اینجا صفت آب (مظروف) را به جوی (ظرف) نسبت داده‌اید. واسطه در عروض، جریان آب است، یعنی جریان واسطه در نسبت و اسناد مجازی این صفت به نهر است.

پس جعل بالعرض، یعنی اسناد جعل به مجعول (مثلاً ماهیت) واسطه در عروض داشته باشد یا به تعبیر دیگر، جعل را مجازاً (به ماهیت) اسناد دهیم و جعل بالذات آن است که بدون واسطه در عروض و حیثیت تقیدیه، اولاً و بالذات و حقیقی باشد (همانجا).

بیان اقسام جعل از دیدگاه ملاهادی سبزواری

حکیم سبزواری در بیان اقسام جعل می‌فرماید:

ثم شرعنا فی إستیفاء أقسام الجعل بقولنا: بالذات و بالعرض من جعل مرکب و من جعل بسیط و هی أربعة فی الثلاثة المذكورة من مجعولية الوجود و الماهية و الصيرورة إضرب فتصیر إثنی عشر. فعلى القول المرضی ما هو الصحیح من هذه الوجود، جعل الوجود بالذات جعلاً بسیطاً، جعله بالعرض مرکباً، و جعل الماهية و الاتصاف بالعرض بسیطاً و مرکباً، و ماهو الباطل جعله بالذات مرکباً، و جعله بالعرض بسیطاً و جعلهما بالذات بسیطاً و مرکباً و قس علیه الصحیح و الباطل على قول الاشرافی و على القول بجعل الاتصاف و إن شئت فانظر إلى هذا الجدول (سبزواری، شرح المنظومه، ص ۲۳۰).

على قول بعضی المشائین یعنی جعل الاتصاف	على قول الاشرافی یعنی جعل الماهیه	على المرضی یعنی جعل الوجود
---	--------------------------------------	-------------------------------

جعل الوجود بسيطاً بالذات	جعل الاتصاف بسيطاً بالذات	جعل الوجود بسيطاً بالذات	جعل الماهيه بسيطاً بالذات	جعل الماهيه بسيطاً بالذات	جعل الوجود بسيطاً بالذات
جعل الوجود بسيطاً بالذات	جعل الوجود بسيطاً بالعرض	جعل الماهيه بسيطاً بالعرض	جعل الوجود بسيطاً بالعرض	جعل الوجود بسيطاً بالعرض	جعل الماهيه بسيطاً بالعرض
جعل الماهيه بسيطاً بالذات	جعل الماهيه بسيطاً بالعرض	جعل الاتصاف بسيطاً بالذات	جعل الاتصاف بسيطاً بالعرض	جعل الاتصاف بسيطاً بالذات	جعل الاتصاف بسيطاً بالعرض
جعل الوجود مركباً بالذات	جعل الاتصاف مركباً بالعرض	جعل الماهيه مركباً بالذات	جعل الوجود مركب بالعرض	جعل الماهيه مركباً بالذات	جعل الوجود مركباً بالعرض
جعل الماهيه مركباً بالذات	جعل الوجود مركباً بالعرض	جعل الوجود مركباً بالذات	جعل الماهيه مركباً بالعرض	جعل الوجود مركباً بالذات	جعل الماهيه مركباً بالعرض
جعل الاتصاف مركباً بالذات	جعل الماهيه مركباً بالعرض	جعل الاتصاف مركباً بالذات	جعل الاتصاف مركباً بالعرض	جعل الاتصاف مركباً بالذات	جعل الاتصاف مركباً بالعرض
باطل	صحيح	باطل	صحيح	باطل	صحيح

همان طوری که ملاحظه می کنید، حکیم سبزواری در این جدول ۱۲ فرض را برای جعل برمی شمارد که مطابق هر یک از مشرب های اشراق یعنی قائلان به جعل ماهیت، مشاء یعنی

قائلان به جعل اتصاف و حکمت متعالیه یعنی قائلان به جعل وجود، ۶ فرض صحیح و ۶ فرض باطل است. بنابر قول مجعولیت وجود که قول مختار حاجی سبزواری نیز می‌باشد، جعل بسیط بالذات تنها به وجود تعلق می‌گیرد و ماهیت و اتصاف، مجعول به جعل بسیط بالعرض هستند و همچنین جعل مرکب بالذات به چیزی تعلق نمی‌گیرد، بلکه جعل مرکب بالعرض به وجود، ماهیت و اتصاف تعلق می‌گیرد.

مطابق قول به مجعولیت ماهیت نیز، تنها ماهیت بسیط بالذات جعل می‌گردد و جعل وجود و اتصاف چه بسیط و چه مرکب تنها بالعرض هستند. همچنین مطابق قول به مجعولیت اتصاف، آنچه متعلق جعل بسیط بالذات است، اتصاف است و جعل وجود ماهیت اعم از آنکه بسیط یا مرکب باشد، تنها بالعرض است.

اشکالی که استاد مطهری به جدول فوق وارد می‌کند، این است که مطابق مشرب مجعولیت وجود، جعل اعراض مفارق برای ذات، جعل مرکب بالذات است و جعل بالذات منحصر در جعل بسیط وجود نمی‌باشد. در این جدول جعل مرکب تنها به نحو بالعرض، صحیح تلقی شده است. حال آنکه مصداق جعل مرکب بالعرض همان‌طور که خود مرحوم سبزواری اشاره کرده است جعل ذات برای ذات است و شامل جعل اعراض مفارق نمی‌گردد. جعل اعراض مفارق، مطابق قول به مجعولیت وجود، جعل اولاً و بالذات است نه ثانیاً و بالعرض و به نحو ترکیبی است نه بسیط، حال آنکه در جدول مذکور قول به جعل مرکب بالذات وجود، قولی باطل

شمرده شده است (مطهری، شرح مبسوط منظومه، ص ۳۱۷).
به نظر می‌رسد نقد استاد مطهری نقدی به جا و صحیح است و باید قول جعل مرکب وجود به نحو بالذات نیز قول صحیح شمرده شود.

مدار بحث جعل

مناطق نیازمندی به علت، امکان است. جعل اگر بسیط باشد بحث مخصوص به خود را دارد و اگر تألیفی باشد بر مدار خاصی جریان می‌یابد. جعل بسیط در صورتی روی می‌دهد که شیء، ممکن الوجود فی نفسه باشد نه ضروری و ممتنع. بنابراین، ملاک استغنا و بی‌نیازی از علت و جاعل، ضرورت است (جوادی آملی، ص ۳۰۱).

یعنی اگر شیء واجب الوجود فی نفسه باشد و نحوه وجودش به نحوی باشد که عدم بر او

محال باشد و یا اگر شیء ممتنع الوجود فی نفسه باشد مثل ثانی واجب الوجود (شریک الباری) و یا مثل اجتماع النقیضین که تحقق پیدا کردن و موجود شدنش محال است، در موارد گفته شده، معنا ندارد که امور مذکور مورد تأثیر علت واقع گردند (مطهری، شرح منظومه، ص ۲۰۴-۲۰۳). بنابراین، تنها چیزی که موجود بودن یا معدوم بودنش ضروری نباشد، در وجود و یا عدم استناد به علت پیدا می‌کند: پس جعل تألیفی در مواردی است که یک شیء نسبتش با وجود و عدم یک صفت مساوی باشد، در این صورت اگر این صفت به شیء اضافه گردد ضرورتاً باید پای علت خارجی در میان باشد. در این موارد است که می‌گوییم چرا این صفت را گرفت. در واقع چرایی، پرسش از جعل تألیفی و علت تألیفی قضیه است.

پس ذاتیات قابل جعل نیستند و تنها عرضیات مفارق هستند که قابل جعل و تعلق علت می‌باشند. بنابراین، جعل ترکیبی در سه مورد صحیح نیست:

الف. جعل بین ذات و خود ذات، مثل جعل «الانسان انسانا» به این دلیل که «ثبوت شیء لنفسه ضروری» (شیرازی، ص ۳۷۲).

یعنی وقتی که انسان موجود است، دیگر خودش نزد خودش حاضر است و احتیاج به جعل ندارد؛ یعنی در این هنگام وجودش بدیهی است.

ب. جعل ترکیبی بین ذات و اجزای ذات، مانند «جعل الانسان حیوان» و یا «جعل الانسان ناطق» (همانجا).

زیرا جعل انسان عیناً جعل حیوانیت و جعل ناطقیت است. بعد از آنکه جاعل انسان را جعل کرد نمی‌تواند جعل الانسان ناطقاً و جعل الانسان حیواناً بکند؛ برای اینکه حیوانیت و ناطقیت ذاتی انسان است، با همان جعل انسان، ذاتیات او نیز جعل می‌شود.

ج. جعل ترکیبی بین ذات و لوازم لاینفک ذات، مثل اینکه جاعل، اربعه را جعل کند بعد جعل اربعه زوجاً (همانجا).

پس زوجیت نیاز به جعل جداگانه‌ای علاوه بر جعل اربعه ندارد و هر دو با همان یک جعل، یعنی جعل بسیط، موجود می‌شوند.

البته نتیجه این بحث این نمی‌شود که در قضیه «الانسان انسان»، انسان معلول هیچ علتی نیست و همیشه بوده است و واجب الوجود است. بلکه مقصود این است که ذات تا وقتی موجود است خودش برای خودش و نیز اجزایش برای او ضروری و غیر معلل است.

اگر جاعل انسان را انسان قرار دهد، این صورت، «تحصیل حاصل» است و «الحاصل لا یحصل» (شیرازی، ص ۳۷۴)، یعنی معنی ندارد چیزی که حاصل است و با جعل بسیط موجود شده است، دوباره با یک جعل دیگر که جعل تألیفی است، حاصل شود. علاوه بر این، طبق قاعده «الذاتی لا یعلل»، به تبع ذات، یعنی با همان جعل بسیط، جعل می‌گردد و علتی و رای علت ذات ندارد و علت ذات، علت ذاتی نیز هست.

اینکه گفته می‌شود مثلاً ناطقیت از برای انسان ضروری است، معنایش این است که چیزی که انسان است مادام که ذات او باقی است، ناطقیت برای او ثابت و مسلم است و این هم نه منافات دارد با اینکه انسانیت و ناطقیت در موجود بودن، معلول علتی باشند و نه منافات دارد با اینکه موجودی در یک زمان دارای صفت انسانیت و ناطقیت بوده، و در زمان دیگر به واسطه تکامل، مثلاً صفتی متضاد صفت ناطقیت داشته باشد. پس قضیه مذکور نه با اصل احتیاج به علت در وجود، منافات دارد و نه با اصل تکامل نوعی موجودات (مطهری، شرح مبسوط منظومه، ص ۲۰۹).

یک قضیه می‌تواند از یک جهت دائمه و از جهت دیگر وقتی باشد. مثلاً مادامی که سفیدی موجود است همیشه دارای خاصیت زندگی نور بصر است - مادامی که ذات موضوع موجود است این محمول برای موضوع همیشه ثابت است، یعنی همیشگی، همیشگی نسبی است. ولی اگر قضیه‌ای را از لحاظ صدق در نظر بگیریم، قضیه‌ای دائمه است. مثلاً زوجیت برای اربعه همیشگی است. چون وقتی که می‌گوییم عدد چهار زوج است، هر چند عدد چهار، گاهی هست و گاهی نیست، ولی این قضیه ازلاً و ابداً صادق است، یعنی در جمیع زمان‌ها صادق است که عدد چهار زوج است (همان، ص ۲۱۰-۲۰۹).

بنابراین ثبوت ذات برای ذات نه با اصل احتیاج به علت در وجود منافات دارد، چون ممکن است رابطه موجودی با ذاتیاتش ضرورت و دوام باشد، ولی در عین حال رابطه همان موجود با موجودیت نه ضرورت باشد نه دوام، و نه با اصل تکامل نوعی موجودات. زیرا ممکن است شیء به واسطه تکامل، صفتی متضاد با صفتی را که داشته است بگیرد.

گاهی ما واژه استغنا «فوق جعل» را در مورد خداوند به کار می‌بریم، مقصود این است که خداوند از حیث رتبه و مرتبه بالاترین موجود است و متعالی‌تر از آن است که بخواهد علت و

جاعل داشته باشد، چون خودش علة العلل است و اگر بخواهد علت داشته باشد، در این صورت تسلسل پیش می‌آید و سلسله موجودات به علتی که معلول نباشد ختم نمی‌شود. ولی اگر رابطه‌ی شیء با خودش و اجزا و لوازمش ضروری باشد، در این صورت اصطلاحاً می‌گویند: «استغنا دون جعل» هستند. ولی اینها که مستغنی از جعل هستند نه این است که حقیقتی هستند و بی‌نیاز از جعل‌اند که بگوییم پس واجب الوجودند، پس استغناى دون جعل یعنی اینکه این امور از حوزه واقعت مستقل بیرون هستند و پایین‌تر از حدی هستند که بخواهد مورد جعل واقع گردد (مطهری، شرح منظومه، ص ۲۱۲).

همه‌ی اموری که غیر قابل جعل هستند، اموری هستند که در حقیقت بین آنها و بین آن چیزی که می‌بایست اینها برای آنها جعل تألیفی بشوند تعددی و کثرتی در واقع وجود ندارد. این کثرت را صرفاً ذهن ما ساخته است، پس در واقع چیزی نیست که بحث از مجعولیت یا لا مجعولیت او بشود، اینکه می‌گوییم قابل جعل نیستند، در حقیقت این معنی را می‌دهد که آنها واقعیتی ندارند و اما در اموری که می‌گوییم قابل جعل تألیفی هستند، یعنی عرضی مفارق هستند، آن عرضی واقعت ماوراء واقعت مجعول له دارد (همان، ص ۲۱۲-۲۱۱). بنابراین مجعولیت یک شیء در جایی است که آن شیء واقعت و حیثیتی مستقل داشته باشد. ولی در مواردی که گفته شده است که جعل به آنها تعلق نمی‌گیرد، واقعیتشان همان واقعت معروضشان است.

ابن سینا در منطق شفا در مورد جعل ذاتیات می‌فرماید:

فالذاتی للشیء لایکون له بعلة خارجة عن ذاته و ما یکون بعلة خارج فلیس مقوماً ذاتياً (ابن سینا، ص ۱۶).

به اعتقاد شیخ ذاتیات شیء نیاز به علت خارج از ذات ندارند. از این سخن او چنین فهمیده می‌شود که علت به همراه ذات، ذاتیات معلول را نیز بدو می‌بخشد. اگر چیزی نیازمند به علت خارجی باشد مقوم ذاتی برای ذات نخواهد بود، چنانکه اعراض مفارق این گونه‌اند.

البته این جمله شیخ الرییس که می‌گوید: «ماجعل الله المشمش مشمشا بل أوجدھا» یعنی خداوند زرد آلو را زرد آلو نکرد، بلکه زرد آلو را ایجاد کرد، ناظر به عدم جعل ترکیبی بین ذات و ذاتیات و لوازم ذات است (مطهری، شرح منظومه، ص ۲۰۹).

نظر شیخ اشراق در زمینه یادشده با نظر ابن سینا متفاوت است. سهروردی در کتاب تلویحات

نوع را منقسم به بسیط و غیر بسیط می‌کند. به اعتقاد او نوع بسیط تنها یک جعل دارد، بدین معنا که جنس و فصل آن به طور جداگانه مجعول نمی‌شود، اما در نوع غیر بسیط که فصل آن در پاسخ به (ماهو) تغییر می‌یابد، جنس و فصل، هر یک به صورت جداگانه مورد جعل واقع می‌شوند.

از نظر ایشان امور زاید به ماهیت عرضی بوده و نیازمند به علت می‌باشند که علت آنها یا خود ماهیت است یا امور خارج از ماهیت (سهروردی، ص ۲۹۹).

شیخ اشراق برای توضیح مقصود خویش صورت حیوانیت را مثال می‌زند و معتقد است که جعل و وجود صورت حیوانیت، جعل جسمیت آن در عالم خارج نیست و چه بسا جسمیت در خارج باقی بماند، در حالی که از حیوانیت اثری به چشم نمی‌خورد. وی در ادامه سخن خود به امور زاید بر ماهیت می‌پردازد (همان، ص ۳۰۰).

البته صدرالمآلهین در کتاب *اسفار* بیان می‌کند که منظور سهروردی از اینکه می‌گوید: «ذاتیات ماهیت به عین جعل ماهیت مجعول هستند»، این نیست که ذاتیات به جعل بسیط موجود باشند، بلکه جعل بسیط اولاً به ماهیت تعلق می‌گیرد. بنابر این ذاتیات و لوازم مترتبه، بالذات متعلق جعل جاعل نیستند (ملاصدرا، *اسفار*، ص ۳۹۹).

نتیجه

هر چند در مورد پیشینه بحث جعل، آرای متناقضی وجود دارد، ولی می‌توان گفت تنقیح این بحث توسط ملاصدرا به صورت مستدل صورت گرفته است و ملاک نیاز به جعل، امکان است نه ضرورت. بنابراین در ضرورت ازلی که استغنائی فوق جعل است مثل واجب الوجود و همچنین در ضرورت ذاتی که استغنائی دون است مثل ذاتیات، نیاز به جعل نداریم. جعل بسیط هویت شی است بنابراین در این صورت جعل یا به وجود یا ماهیت یا صیورورت تعلق می‌گیرد و متعلق جعل مرکب، عوارض مفارق است. چون فقط عوارض مفارق هستند که جواز تفکیک از ذات را دارند. بنابراین جعل تألیفی که ثبوت شی لشی است، تنها درجایی راه دارد که محمول بالضمیمه باشد و این در صورتی است که محمول وصفی از اوصاف خارجی شیء باشد و لذا برای اتصاف موضوع به محمول یاد شده نیاز به علت خارجی نداریم. در مورد تقسیمات جعل دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد و این تقسیم‌بندی از منظرهای گوناگونی انجام شده است. در

یک تقسیم‌بندی کلی، جعل را به بسیط و تألیفی تقسیم کرده‌اند. شهید مطهری قائلند که در مجردات جعل تألیفی معنا ندارد و مجردات به جعل واحدی، اصل وجود و کمالات را دارا هستند. همچنین با پذیرش اصالت وجود و حرکت جوهری مواردی مثل جعل صورت برای ماده و جعل عرض برای موضوع را نیز جعل بسیط می‌دانند و در نهایت تقسیم‌بندی جعل به بسیط و مرکب را با اصالت وجود سازگار نمی‌دانند بلکه از آنجا که طبق اصالت وجود، حقیقت جعل (یا ایجاد) عین حقیقت وجود است و حقیقت ایجاد را نمی‌توان به ایجاد فی نفسه و رابط تقسیم کرد - چرا که هر ایجاد حقیقتش، رابط است - بنابراین ایشان در بحث تقسیم جعل به بسیط و مرکب به تبع تقسیم وجود به رابط و نفسی، صرفاً قائل به جعل بسیطند، اما جعل بسیط را دو قسم می‌دانند یکی جعل وجود ثابت و دیگری جعل وجود سیال. در مورد دیدگاه ابن سینا و سهروردی در مورد جعل نیز باید بگوییم که شیخ الرئیس معتقد است که علت به همراه ذات، ذاتیات معلول را نیز به او می‌بخشد و اگر چیزی نیازمند به علت خارجی باشد، قطعاً مقوم ذاتی برای ذات نخواهد بود چنانکه اعراض مفارق این گونه‌اند. شیخ اشراق نیز معتقد است که نوع بسیط تنها یک جعل دارد و جنس و فصل به صورت جداگانه جعل نمی‌شود اما نوع غیر بسیط که فصل آن در جواب (ما هو) تغییر می‌کند، هر یک از جنس و فصل به صورت جداگانه مورد جعل واقع می‌شوند چنانکه می‌گوید جعل صورت حیوانیت، جعل جسمیت آن در عالم خارج نیست که چنین تحلیلی را می‌توان نتیجه و تابع اعتقاد ایشان به اصالت ماهیت دانست.

توضیحات

۱. بحث جعل و اصالت شباهت فراوانی با یکدیگر دارند ولی مطرح کردن بحث اصالت ما را از بررسی و تحقیق به طور متقن و مستدل در مورد مسئله جعل بی نیاز نمی‌کند (مطهری، شرح مبسوط منظومه، ص ۴۲۹-۴۲۵).
۲. «وجود رابط» در مقابل «وجود محمولی» و «وجود فی نفسه» قرار دارد، بدین معنی که از هیچ نفسیتی برخوردار نیست و حقیقتی جز «فی غیره» بودن ندارد. وجود رابط با وجود رابطی متفاوت است، زیرا وجود رابطی دارای وجود فی نفسه است که این نفسیت همان اعراض است که برای غیر متحقق است. بر اساس اصالت و تشکیک وجود، علیت و معلولیت مربوط به "وجود" علت و معلول است، طوری که معلولیت و علیت تمام هستی و حقیقت آنها را

تشکیل می‌دهد پس وجود معلول عین تعلق و ربط به علت خویش است و تمام موجودات ممکن، تعلقات و روابطی هستند نسبت به ذات حق (رک. ملاصدرا، اسفار، ص ۳۲۰).

منابع

قرآن کریم

- ابن منظور، *لسان العرب*، ج ۱۳، بیروت، بالمطبعه المیریه بیولاق مصر المعزیه، ۱۳۰۲ق.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *قواعد کلی فلسفه در فلسفه اسلامی*، ج ۳، تهران، مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *منطق الشفاء*، کتاب مقولات، به تصحیح: ابراهیم مدکور، مطابع الامریه، قاهره، بی نا، ۱۳۷۸.
- اصفهان‌ی، راغب، *المفردات فی غریب القرآن*، بی جا، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴ق.
- جرجانی، سید شریف علی بن محمد، *المواقف*، ج ۳ (متن اصلی از قاضی عضدالدین الایجی) بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
- جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم*، ج ۱، بخش ۵، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۲.
- رازی، فخرالدین، *المباحثات الشریفه علم الاهیات و الطبیعات*، ج ۱، محمد المعتصم بالله بالغدادی، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۱۰ق.
- زبیدی، سید محمد مرتضی، *تاج العروس*، ج ۷، بیروت، مصر المعزیه منشورات دارالکتبه الحیاه بی تا.
- سبزواری ملاهادی، *غرر الفراید یا شرح منظومه حکمت*، به اهتمام عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۸.
- _____، *شرح المنظومه*، ج ۲، تصحیح: حسن زاده آملی و تحقیق: مسعود طالبی، تهران، نشر ناب، ۱۳۷۹-۱۳۶۹.
- سجادی، سید جعفر، *فرهنگ علوم عقلی*، تهران، انتشارات کتابخانه ابن سینا، ۱۳۴۱.
- سهروردی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۱، ۲، هازی کرین وحسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.

شیرازی سید رضی، درس های شرح منظومه حکمت سبزواری، ج ۱، تهران، حکمت، ۱۳۸۳.

صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم، اسفار اربعه، ج ۱، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.

_____، شواهد الربوبیه، تنقیح: سید جلال الدین آشتیانی، بی جا، مرکز نشر جامعی شهر، ۱۳۶۰.

طباطبایی، سید محمد حسین، نه‌ایة الحکمه، قم، النشر الاسلامی، ۱۳۶۲.
طوسی، خواجه نصیر الدین، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، شرح: علامه حلی، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۹ق.

لاهیجی، عبدالرزاق، شوراق الالهام فی شرح تجرید الکلام، ج ۲، بی جا، بی نا، بی تا.
مطهری، مرتضی، درس های الهیات شفا، ج ۱، تهران، حکمت، ۱۳۶۹.

_____، مجموعه آثار، ج ۵، تهران، صدرا، ۱۳۷۲.

_____، شرح مبسوط منظومه، ج ۲، تهران، حکمت، ۱۳۶۹.

_____، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، ج ۱، تهران، حکمت، ۱۳۶۶.

_____، شرح منظومه، ج ۱، تهران، حکمت، ۱۳۶۰.

میرداماد، محمد باقر، مصنعات میرداماد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۵-۱۳۸۱.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۱۳۸۹

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University