

بررسی انتقادات احسائی به برهان تضایف ملاصدرا در اثبات اتحاد عالم و معلوم

* محمود صیدی

** احسان کردی اردکانی

چکیده

اتحاد عالم و معلوم از مبانی مهم حکمت متعالیه است که ملاصدرا با الهام از فلاسفه نوافلاطونی آن را تبیین و اثبات کرده است. این اتحاد به دو مقام کثرت در وحدت و وحدت در کثرت تقسیم می‌شود و برهان تضایف یکی از مهم‌ترین استدلال‌های اثبات آن در مقام کثرت در وحدت است. این برهان سه نکته اساسی دارد: وجود ادراکی موجود مجرد، معلوم بالذات نبودن موجودات مادی و اضافه عالم و معلوم. انتقادات احسائی نیز متوجه این‌هاست. از نظر احسائی به دلیل فعلی بودن معنای ادراک، قدیم و نامخلوق شدن مادیات در صورت معلوم نبودن آن‌ها و لازمه مبدأ اشتقاق بودن اضافه عالم و معلوم، برهان ملاصدرا با انتقادات اساسی مواجه است؛ با وجود این، به دلیل اتحاد عالم و معلوم در مقام کثرت در وحدت یا مقام ذات بودن این برهان، معلوم بالعرض بودن مادیات و معلوم بالذات بودن صورت‌های علمی آن‌ها و عدم لزوم میان مبدأ اشتقاق و نسبت اضافه، انتقادات احسائی مشکلات اساسی دارند.

کلیدواژه‌ها: ملاصدرا، احسائی، اتحاد، عالم، معلوم.

* استادیار دانشگاه شاهد (m.saidiy@yahoo.com).

** استادیار دانشگاه اردکان.

تاریخ دریافت: ۹۵/۱۱/۱۱؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۰۷/۱۲.

برخی از مبانی ملاصدرا، الهام از نظریات فیلسوفان و حکیمان پیشین است که با اقامه براهینی به اثبات مجدد و بازسازی آنها می‌پردازد. یکی از این مسائل، اتحاد عالم و معلوم است که فرفریوس از فلاسفه نوافلاطونی به آن معتقد بوده و رساله‌ای نیز در اثبات آن نوشته است (ابن سینا، ۱۴۱۷: ۳۲۸-۳۲۹)؛ درمقابل، فلاسفه مشایی در عالم اسلام و در رأس آنها ابن سینا چنین نظریه‌ای را نامعقول و تخیلی (موهوم) می‌دانند تا جایی که حتی شخصیت فرفریوس را به‌سخره می‌گیرند و او را به نادانی متهم می‌کنند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳/ ۲۹۵).^۱

مسئله اتحاد عالم و معلوم این است که (۱) هنگامی که انسان شیء خارجی را ادراک می‌کند، چه نسبتی میان عالم و معلوم برقرار می‌شود؟ آیا میان آنها گونه‌ای از اتحاد وجودی برقرار می‌شود یا نسبت آنها تباین است؟ (۲) هنگامی که نفس انسانی مجردات عقلی از جمله عقل فعال را ادراک می‌کند، نسبت آنها چیست؟ همچنین هنگامی که موجود مجردی، مجرد دیگر را ادراک می‌کند، باز این سؤال مطرح است. (۳) موجود مجرد با توجه به اینکه علت موجودات پس از خویش و از این‌رو به آنها عالم است، چگونه ادراک معلول‌ها در ذات او متحقق می‌شود؟

باتوجه به این سؤالات، اتحاد عالم و معلوم به دو مقام کثرت در وحدت (مقام ذات) و وحدت در کثرت (مقام فعل) تقسیم می‌شود که ملاصدرا به اثبات هر دو می‌پردازد (سبزواری، ۱۳۷۹: ۲/ ۱۵۱) و به اشکالات و انتقادات پاسخ می‌دهد.

یکی از مهم‌ترین استدلال‌های ملاصدرا برهان تضایف است. ابتدا ابن سینا برای

۱. ابن سینا در کتاب المبدأ و المعاد (۱۳۶۳: ۷) برهانی در اثبات اتحاد عاقل و معقول اقامه می‌کند. طبق تصریح شیخ‌الرئیس این کتاب در شرح نظریات فلسفی مشائین، یعنی پیروان ارسطوست (۱۳۶۳: ۱)؛ پس بیانگر نظریات فلسفی خود او نیست. خواجه‌طوسی نیز برای دفع تناقض از مبانی ابن سینا در این زمینه، یعنی ابطال اتحاد در کتاب اشارات (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳/ ۲۹۵) و اثبات آن در المبدأ و المعاد به این مطلب تصریح کرده است (همان: ۲۹۳).

اثبات اتحاد عاقل و معقول در مقام ذات موجود مجرد و علم ذاتی او این برهان را آورده است (ابن سینا، ۱۴۱۸: ۳۲۸-۳۲۹). ملاصدرا نیز با تفاوت‌هایی به تقریر آن می‌پردازد که مهم‌ترین آن‌ها اثبات اتحاد عالم و معلوم در علوم حسی و خیالی علاوه بر علوم عقلی است؛ زیرا از دیدگاه ملاصدرا همه این مراتب ادراکی به‌ویژه علوم خیالی مجردند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۴۸۲/۸)؛^۱ ولی ابن سینا علوم حسی و خیالی را مادی می‌داند (ابن سینا، ۱۴۱۷: ۲۵۸-۲۵۹).

حکیمان صدرایی این برهان را بسیار تحلیل کرده‌اند؛ برای نمونه از دیدگاه حکیم سبزواری، استفاده از تضایف در این برهان درست نیست؛ زیرا تضایف مقتضی یکسان بودن دو طرف آن از جهت وجودی یا عدمی بودن است؛ ولی دلالتی به اتحاد و یکی بودن دو طرف آن ندارد؛ زیرا علت و معلول، محرک و متحرک نیز متضایف هستند؛ ولی اتحاد وجودی ندارند (سبزواری، ۱۳۷۹: ۵۶۵/۳)؛^۲ در مقابل، از دیدگاه برخی حکیمان صدرایی، چون تجرد از ماده شرط معقول بودن است و در این برهان، موجود مجرد به تنهایی و با قطع نظر از هر موجود دیگری لحاظ شده است، با تحقق معقولیت، عاقلیت هم ضرورتاً در این مرتبه متحقق خواهد بود. دیگر اینکه با استفاده از قاعده

-
۱. با نظر به مجرد بودن مرتبه خیال، ملاصدرا به نقادی نظریه مشائین درباره چگونگی حصول ادراکات حسی و خیالی (ورود صورت‌های علمی از خارج به ذهن) می‌پردازد و اثبات می‌کند این ادراکات با فاعلیت و انشای قوه خیال نسبت به صورت‌های حسی و خیالی متحقق می‌شوند (قاسمیان، ۱۳۹۳: ۷۳).
 ۲. از دیدگاه ملاصدرا اتحاد شیئی با شیء دیگر سه گونه است: (۱) اتحاد موجودی با موجود دیگر؛ به‌گونه‌ای که دو موجود یک موجود شوند. از نظر ملاصدرا براهین ابن سینا در ابطال اتحاد عالم و معلوم این قسم را ابطال می‌کنند؛ (۲) اتحاد ماهیتی با ماهیت دیگر؛ به‌گونه‌ای که میان آن‌ها حمل اولی ذاتی برقرار شود. از نظر ملاصدرا این قسم نیز باطل است؛ زیرا ماهیات متعدد به یک ماهیت تبدیل نمی‌شوند؛ زیرا هر ماهیتی بالذات با ماهیت دیگر متفاوت است؛ از این رو ماهیت عاقل یا معقول تبدیل به دیگری نمی‌شوند؛ (۳) شدت وجودی موجودی؛ به‌گونه‌ای که دارای کمالات وجودی ماهیات مختلف باشد؛ مانند اینکه نفس ناطق انسانی واجد کمالات نفوس حیوانی و نباتی به‌گونه وحدت و بساطت است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳/۳۲۵)؛ بنابراین ملاصدرا اتحاد ماهیات را باطل می‌داند و تفسیر خاصی از اتحاد وجودی عرضه می‌کند.

تضایف، در صورتی که یک طرف آن موجود باشد، طرف دیگر آن نیز ضرورتاً متحقق خواهد بود. از آنجاکه در این برهان، معقول بودن در مقام ذات موجود مجرد فرض شده است، عاقلیت نیز ضرورتاً در همین مرتبه خواهد بود (آشتیانی، ۱۳۶۷: ۵۳۲)؛ پس این برهان دربارهٔ موجود مجردی است که دو مفهوم عاقل و معقول از آن انتزاع می‌شوند، نه دو موجود متفاوت مانند محرک و متحرک یا علت و معلول آن‌گونه که حکیم سبزواری تصور می‌کند.

شیخ احمد احسائی یکی از مهم‌ترین منتقدان ملاصدرا در مسائل مختلف فلسفی، از جمله اتحاد عالم و معلوم است. او اشکالات بسیاری را مطرح می‌کند که عمدهٔ آن‌ها دربارهٔ برهان تضایف است.^۱ اندیشمندان و پژوهشگران فلسفه، در مبانی احسائی کاوش فلسفی چندانی نکرده‌اند.

در پژوهش حاضر، انتقادات احسائی را به اثبات اتحاد عالم و معلوم در حکمت متعالیه بررسی و نقد می‌کنیم. این نقدها را براساس مبانی صدرالمتألهین در کتاب‌های مختلف او ارزیابی می‌کنیم.

برهان تضایف در اثبات اتحاد عالم و معلوم

ملاصدرا براهین متعددی در اثبات اتحاد عالم و معلوم در مراتب سه‌گانهٔ ادراکات حسی، خیالی و عقلی اقامه می‌کند. یکی از مهم‌ترین آن‌ها، برهان تضایف است. قبل از تقریر برهان تضایف، توجه به این نکته ضروری است که از دیدگاه فلاسفهٔ اسلامی، از جمله ملاصدرا، متضایفان در وجود تکافو دارند؛ یعنی اگر یکی از آن‌ها بالفعل باشد،

۱. احسائی تأکید می‌کند که نقادی او از مبانی ملاصدرا در اثبات اتحاد عالم و معلوم به دلیل دشمنی نیست، بلکه به دلیل ناسازگاری آن با براهین عقلانی و احادیث اهل بیت علیهم‌السلام است (احسائی، ۱۴۲۷: ۳۳۸/۱). از نظر او، تلاش عقلانی ملاصدرا در اثبات این قاعده و قواعد مشابه دیگر در حکمت صدرایی مانند کسی است که می‌خواهد با کوشش خود به آسمان پرواز کند یا ازلی و قدیم شود؛ درحالی که این‌ها محال ذاتی هستند، انجام دادنشان مقدور نیست و نتیجه‌ای جز خستگی و درماندگی ندارند (همان: ۳۲۲). در ادامه، درستی مدعیات احسائی را می‌سنجیم.

دیگری نیز بالفعل خواهد بود و اگر یکی بالقوه باشد، دیگری نیز بالقوه خواهد بود. باتوجه به این نکته، تقریر برهان چنین خواهد بود: موجود مجردی که معقول واقع می شود، بالذات معقول است؛ یعنی ذات و حقیقت آن چیزی جز معقولیت نیست و معقولیت عین حقیقت وجودی آن است، نه اینکه موجود مجرد چیزی باشد که معقولیت برایش ثابت باشد؛ به بیان دیگر، حقیقت وجودی آن معقول بودن است؛ یعنی ذات ثبت له المعقولیه نیست، بلکه ذات عین المعقولیه است؛ در مقابل، موجودات مادی چنین خصوصیتی ندارند و به واسطه صورت های علمی معلوم می شوند؛ پس بالعرض معقول هستند، نه بالذات. بنابر قاعده «متضایفان متکافئان فی الوجود»، با اثبات معقول بودن جوهر مجرد، عاقل بودن آن نیز ثابت می شود؛ زیرا با اثبات معقول بودن به دلیل تضایف و وجود بالقیاس داشتن عاقل و معقول نسبت به یکدیگر، اثبات وجود معقول ملازم با تحقق عاقل نیز است. مراد از اتحاد عاقل و معقول نیز همین است که حقیقت شیء به دلیل تضایف، عاقل نیز است و این دو از هم منفک نیستند؛ در نتیجه به دلیل معقول بودن موجود مجرد، عاقل نیز همان موجود غیرمادی است و ذات جداگانه ای ندارد (ملاصدرا، ۱۴۲۰: ۷۲-۷۳).

باتوجه به این تقریر، مهم ترین بخش های این برهان چنین اند: (۱) صورت های ادراکی و جوهر مجرد به دلیل مادی نبودن، وجودی علمی دارد و حقیقت ذات آن معقول و معلوم بودن است؛ (۲) از این جهت، موجودات مادی بالذات معلوم یا معقول نیستند، بلکه بالعرض تعقل می شوند؛ (۳) عاقل و معقول رابطه تضایف دارند و تحقق یکی ملازم تحقق دیگری است. شیخ احمد احسائی یکایک بخش ها و مبانی این برهان را با اشکالات و انتقادات جدی مواجه می داند که در ادامه آن ها را بررسی و نقد می کنیم.

انتقادات احسائی به وجود ادراکی صورت های علمی

از نظر احسائی اساس برهان تضایف ملاصدرا در اثبات اتحاد عالم با معلوم در

وجود ادراکی داشتن موجود مجرد و صورت‌های ادراکی است. با پذیرش این مطلب، اتحاد عاقل و معقول اثبات می‌شود؛^۱ بدین جهت، عاقل یا عالم در ذات خویش موجودات دیگر را تعقل و ادراک می‌کند (احسائی، ۱۴۲۷: ۱/۳۱۹). احسائی انتقاداتی را مطرح می‌کند:

[۱] او می‌گوید:

«ادراک معنایی فعلی دارد؛ زیرا صفت سمع همان ذات است. همچنین بصر و علم که از آن به عقل تعبیر می‌شود، همان ذات هستند؛ بنابراین این امور به نام حقیقی آن‌ها نام‌گذاری کن و بین آیا می‌توانی ادراکات مسموعات، مرئیات یا معلومات را به خداوند نسبت دهی؟ باتوجه به اینکه خداوند در مقام ذات خویش فقط خودش است و مسموع و مبصر یا مدرکی نیست و هنگامی که مسموع و مبصر یا مدرک موجود شوند، علم اشراقی به آن‌ها حاصل خواهد شد که همان وجود ادراکی نسبی است؛ یعنی ظهور مدرک برای مدرک.» (همان)^۲

ظهور نیز اثر و فعل ظاهرکننده (عالم) است، نه ذات آن؛ مانند اینکه نوشتن، ظهور و بروز حرکت دست نویسنده است و دست نویسنده و یا ذات او نیست لذا با آن‌ها اتحاد ندارد؛ باوجود این، نویسنده با حرکت دست خویش نوشته را به وجود می‌آورد. به همین میزان، ادراک ظهور اشراقی عالم است و لذا با او اتحاد ندارد؛ در نتیجه، وجود ادراکی با فعل فاعل یا ذات او اتحاد ندارد (همان: ۳۲۰)؛ مانند تابش و انعکاس نور خورشید در شیشه‌های رنگارنگ (که به منزله تعقل عاقل است). نور خورشید اگرچه

۱. ملاصدرا می‌گوید: «أن كل صورة إدراكية لها ضرب من التجرد عن المادة و إن كانت حسيّة مثلاً فوجودها في نفسه و كونها محسوسة شيء واحد لا تغاير فيه أصلاً و لا يمكن أن يفرض لتلك الصورة المخصوصة نحو من الوجود لم تكن هي بحسبه محسوسة لأن وجودها وجود إدراكي.» (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۲۲۷)

۲. احسائی می‌گوید: «أن الادراك معنى فعلى لأن السمع الذى هو الذات و كذا البصر الذى هو الذات و العلم المعبر عنه بالعقل هو الذات فسمه باسمه الحق و هو الذات ثم انظر هل تقدر ان تنسب اليه ادراك مسموع او مرئى او معلوم لانه تعالى هو هو فلا مسموع و لا مبصر و لا مدرک فاذا وجود المسموع و المبصر و المدرک حصل الاشراقى بها و هو الوجود الادراكى النسبى و هو ظهور المدرک بكسر الراء بالمدرک بفتح الراء.» (احسائی، ۱۴۲۷: ۳۱۹/۱).

واحد است و تعددی در آن نیست، به جهت تکثر شیشه‌ها متعدد می‌شود و به وحدت یا اتحاد اصلی خویش باقی نمی‌ماند. همچنین تعلقات موجود مجرد در مقام ذات او نیست، بلکه به مقام فعل مربوط است (همان: ۳۲۵)؛ بنابراین معقول با ذات عاقل یا وجود فی‌نفسه او متحد نیست؛ پس وجود ادراکی نیز ندارد، بلکه با مرتبه‌ای از مراتب وجودی عالم اتحاد دارد (احسائی، ۱۴۲۸: ۲/۲۲۳).

باتوجه به دیدگاه ملاصدرا دربارهٔ اتحاد علم، عالم و معلوم، نوشتهٔ روی کاغذ با حرکت دست نویسنده و خود او اتحاد خواهد داشت. باوجود چنین اشکالی ملاصدرا مدعی است این برهان از خداوند به او افزوده شده و از آیات آفاقی و انفسی آن را استنباط کرده است (احسائی، ۱۴۲۷: ۱/۳۲۰)؛ بدین جهت احسائی می‌گوید ملاصدرا در این برهان که مدعی افزودهٔ آن به او از ملکوت است، مقام ذات و فعل را خلط می‌کند و گرفتار مغالطه می‌شود (همان: ۳۲۵).

۲) ملاصدرا ضمن برهان خویش گفت موجود مجرد بالذات معلوم و معقول است و درمقابل، موجودات مادی به واسطهٔ صورت‌های علمی تعقل می‌شوند. اشکال احسائی این است که الف) اگر صورت‌های علمی انتزاع‌شده از موجودات مادی، بالذات معلوم عالم باشند، تفاوت آن‌ها با متعلقات خارجی چیست؟ به بیان دیگر ملاصدرا بر آن است که علم خداوند به موجودات، حضور آن‌ها نزد واجب‌الوجود است؛ پس چگونه ممکن است صورت‌های علمی مادیات نزد خداوند حاضر؛ ولی خودشان غایب باشند؟ لازمهٔ این مطلب این است که خداوند به موجودات بسیاری (مادیات) جاهل باشد؛ درحالی که طبق آیات قرآنی علم خداوند به همهٔ موجودات تعلق گرفته است: «لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ» (سبأ/۳). همچنین اشکال فلسفی این مطلب این است که طبق نظریهٔ ملاصدرا دربارهٔ علم خداوند، یعنی حضور موجودات نزد او، مادی و مجرد تفاوتی ندارند؛ بنابراین نمی‌توان یکی را معلوم و دیگر را مجهول دانست؛ ب) اگر ادراک صورت‌های علمی نیازمند صورت‌های دیگری باشد، دور یا تسلسل پیش می‌آید (احسائی، ۱۴۲۷:

۳۳۰/۱-۳۳۱) و به این دلیل، علم به موجود مادی حاصل نمی‌شود.

نقد انتقادات احسائی به وجود ادراکی صورت‌های ادراکی

[۱] اتحاد عاقل و معقول از نظر ملاصدرا به دو مقام کثرت در وحدت و وحدت در کثرت تقسیم می‌شود. طبق مقام نخست، وجود بسیط به گونه وحدت و بساطت، همه کمالات معلول‌های خویش را دارد. طبق مقام دوم، در همه آنها ظهور می‌کند؛ به گونه‌ای که معلول وجود رابط نسبت به علت می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۴۳۵/۵). برهان تضایف به کدام یک از این دو مقام مربوط است؟ ملاصدرا تصریح می‌کند که این برهان در اثبات اتحاد در مقام ذات است؛ یعنی موجود عاقل، معقول نیز است. اصولاً این برهان برای اثبات علم مجرد و چگونگی آن اقامه شده است که در آن اتحادی بودن علم او اثبات می‌شود: «کل ما هو موجود، مستقل الوجود، مجرد عن المادة؛ فصورة ذاته موجودة لذاته لا لغيره.» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۶۸/۶) مؤید این نکته نیز قطع نظر از همه موجودات دیگر و ملاحظه فی نفسه موجود مجرد در این برهان است (سبزواری، ۱۹۸۱: ۱۶۸/۶)؛ بدین جهت، ملاصدرا در برهان می‌گوید حقیقت علمی حتی در فرض نبود عالمی دیگر، معلوم بالذات است (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۲۲۸) و وجود ادراکی دارد.

باتوجه به این نکات، احسائی دو مقام اتحاد عالم و معلوم را خلط کرده و دچار مغالطه میان احکام آنها شده است؛ زیرا حکم اتحاد مقام فعل را به مقام ذات سرایت می‌دهد؛ بدین لحاظ، مثال تابش نور خورشید به شیشه‌های رنگارنگ، یا نوشته نسبت به نویسنده، مربوط به مقام فعل و ظهور است، نه مقام ذات که مفروض در آن قطع نظر از همه موجودات دیگر است. دیگر اینکه، با قطع نظر از این اشکال، اتحاد در مقام فعل ناظر به علیت و وجود رابط داشتن معلول نسبت به علت است؛ حال آنکه در این دو مثال معلول وابستگی وجودی به علت ندارد؛ به بیان دیگر، خورشید و نویسنده فاعل مفیض وجود نسبت به تابش یا نوشته نیستند و علیت آنها به گونه فاعل طبیعی (درمقابل فاعلی الهی و مفیض وجود) یعنی ایجادکننده حرکت است.

۲) از نظر ملاصدرا موجودات مادی معلوم بالذات نیستند، بلکه از طریق صورت‌های علمی معلوم و ادراک می‌شوند؛ پس صورت‌های علمی معلوم بالذات و اشیاء خارجی معلوم بالعرض هستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۴۶۲/۳-۴۶۳). دلیل معلوم بالذات نبودن مادیات از نظر ملاصدرا، غایب بودن اجزای جسم از یکدیگر (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۴۴) پس حضور علمی نداشتن (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۶۵) و در نتیجه نبود عالمیت و معلومیت در مادیات است. با اثبات وجود ادراکی داشتن صورت‌های علمی، تفاوت آن‌ها با متعلقات خارجی در معلوم بالذات و بالعرض بودن است؛ از طرف دیگر، ملاصدرا از طریق قاعده بسیط‌الحقیقه جامعیت وجودی موجود بسیط را نسبت به همه کمالات مادون اثبات می‌کند. البته چنین جامعیتی به نحو وحدت و بساطت است؛ به گونه‌ای که مستلزم ترکیب یا کثرت در ذات او نمی‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۱۰/۶). به دلیل چنین حضور و وجودی، خداوند واجد همه صفات کمالی مانند علم به همه اشیاء، از جمله موجودات مادی است؛ در نتیجه موجودات مادی نیز معلوم خداوند هستند و ادراکی نبودن آن‌ها منافاتی با قاعده اتحاد عالم و معلوم ندارد، از این رو با تعلق علم خداوند به آن‌ها نیز منافاتی ندارد.

تذکر این نکته ضروری است که دیدگاه نهایی ملاصدرا درباره اثبات علم واجب‌الوجود و تعلق آن به همه موجودات، از جمله مادیات، مبتنی بر مساوقت وجود با علم است؛ یعنی بسیط‌الحقیقه همه کمالات معلول‌های خویش را دارد و موجودات ممکن نیز وجود رابط نسبت به حقیقت واجب‌اند (همان: ۱۷۴)؛ در نتیجه واجب‌الوجود در مقام ذات خویش به موجودات مادی علم دارد و به دلیل رابط بودن، خداوند احاطه وجودی به مادیات دارد و حقیقت وجودی آن‌ها نزد او حاضر است.

انتقادات احسائی به وجود ادراکی نداشتن موجودات مادی

از دیدگاه ملاصدرا صورت‌های علمی حقیقت و وجود ادراکی دارند و در مقابل، اشیاء مادی بالذات ادراک نمی‌شوند؛ بلکه بالعرض و به واسطه صورت‌های علمی آن‌ها تعقل می‌شوند: «فإن وجودها [موجودات مادی مانند آسمان و زمین] لیس وجودا

إدراكيا و لا ينالها الحس و لا العقل إلا بالعرض و بتبعية صورة إدراكية مطابقة لها.» (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۲۲۷) انتقادات احسائی به این قسمت برهان چنین است:

(۱) برهان مذکور با قاعده دیگر فلسفه ملاصدرا یعنی «بسيط الحقیقة کلّ الأشياء» سازگاری ندارد؛ زیرا اگر استدلال به مجردات اختصاص داده شود، مادیات از شمول آن خارج می‌شوند؛ حال آنکه موجود بسیط شامل همه موجودات است و به این دلیل، اتحاد عالم و معلوم برای او نیز جاری می‌شود؛ به بیان دیگر، با توجه به اتحاد علمی علت با معلول از نظر ملاصدرا، معلوم نبودن شیئی به معنای معلول نبودن اوست (احسائی، ۱۴۲۷: ۳۲۰/۱)؛ از این رو اگر موجودات مادی را طبق قاعده بسیط الحقیقه معلوم بدانیم، معلوم و معقول نیز خواهند بود؛ در مقابل لازمه معلوم ندانستن آنها ناسازگاری با قاعده بسیط الحقیقه و معلول نبودن است؛ زیرا اتحاد علت با معلول یکی از مصادیق اتحاد عالم و معلوم است.

احسائی به عباراتی از ملا محسن فیض کاشانی نیز استناد می‌کند: «حصول معلوم برای عالم، علم و حصول معلول به علت، علیت است؛ در نتیجه علم مانند علیت است؛ زیرا صورت‌های خیالی با انشا و تجلی قوه خیال حاصل می‌شوند.» (فیض کاشانی، ۱۳۸۷: ۳/۳). با توجه به این نکته، علت و معلول اتحاد علمی و وجودی دارند؛ پس لازمه معلول بودن به دلیل یکی بودن ملاک علم و علیت، معلوم بودن نیز است. از نظر احسائی لازمه این مطلب یا معلوم و معقول بودن مادیات است یا معلول نبودن آنها (احسائی، ۱۴۲۷: ۳۲۱/۱) که هر یک با قسمتی از مبانی صدرایی تناقض دارد.

(۲) اتحاد عالم و معلوم قاعده‌ای کلی است که به مجردات یا مادیات اختصاصی ندارد؛ بنابراین معقول دانستن مجردات و معلوم ندانستن مادیات درست نیست و با قواعد صدرایی نیز تناقض دارد؛ زیرا همه موجودات طبق اشتراک معنوی وجود که صدرا نیز به آن معتقد است، احکام یکسانی دارند و تفاوت گذاری آنها در معلوم یا مجهول بودن درست نیست (همان). دیگر اینکه اگر نحوه وجود مانع معقول شدن باشد، درباره مجردات نیز چنین خواهد بود و مجرد و مادی در این زمینه تفاوتی ندارند؛

زیرا به دلیل یکی بودن خالق، مخلوقات تفاوتی از این جهت ندارند (همان: ۳۲۶-۳۲۷)؛ پس تفاوت گذاری‌های این‌چنینی میان مخلوقات خداوند درست نیست. همچنین ملاصدرا همه موجودات را مراتب تنزلات و ظهورات خداوند می‌داند که در این زمینه تفاوتی ندارند. طبق این مطلب، یعنی یکسان بودن ظهورات وجودی، همه آن‌ها یک حکم خواهند داشت و تخصیص نمی‌خورند (همان: ۳۲۱)؛ پس همه آن‌ها در معلوم یا مجهول بودن مساوی‌اند.

[۳] لازمه ظلمانی و مجهول بودن موجودات مادی، قدیم و مخلوق نبودن است که نسبت آن‌ها به خداوند مانند نسبت بنا به دیوار است. سنگ، گل و ... که بنا با آن‌ها بنایی را می‌سازد، مخلوق و معلول او نیستند و او فقط سازنده و فراهم‌کننده ترکیب آن‌ها برای به وجود آمدن بناست (احسانی، ۱۴۲۷: ۱/۳۲۸).

دلیل این مطلب از نظر احسانی این است که در حکمت متعالیه، وجود مجعول بالذات است و ماهیات متعلق جعل جاعل نیستند و خداوند فقط وجود را به ماهیات آن‌ها افزای می‌کند. احسانی در اثبات این نکته به عبارتی از ملامحسن فیض کاشانی نیز استناد می‌کند (همان):

«اعیان ثابت ظهورات و شئون ذاتی حضرت حق هستند که تغییر یا تبدیلی در آن‌ها نیست؛ از این رو خداوند چیزی را از اعیان ثابت تغییر نمی‌دهد و زیادت یا نقصانی در آن‌ها به وجود نمی‌آورد، بلکه فقط وجود را به آن‌ها افزای می‌کند و خصوصیات اعیان ثابت ذاتی آن‌هاست.» (فیض کاشانی، ۱۳۸۶: ۱۳۰)^۱

اگر حقایق اشیا (اعیان ثابت) ذاتیات خداوند باشند، موجودات مستقلی از او خواهند بود؛ مانند شخص بنایی که با ترکیب اشیاء گوناگون ساختمانی می‌سازد، خداوند نیز وجود را به ماهیات نامخلوق و غیرمجمعول افزای می‌کند. لازمه اینکه

۱. این عبارت ملامحسن برگرفته از مبانی و عبارات عرفا مانند جامی (۱۳۷۰: ۲۱۱) و جندی (۱۴۲۳: ۵۱۳) است.

خداوند چیزی را نسبت به موجودات معین نکند و علیتی نسبت به آنها نداشته باشد، داشتن وجود مستقل است که معقول و معلوم خداوند نیست؛ زیرا با نبودن علیت، اتحاد عالم و معلوم نیز منتفی است. این مطلب اختصاصی به موجودات مادی ندارد و همه موجودات از جمله مجردات نیز مشمول این محذورند؛ زیرا ماهیات و اعیان ثابت آنها نیز مجعول نیست؛ درمقابل، اگر همه موجودات معقول و معلوم خداوند باشند، موجودات مادی با مجردات تفاوتی در این زمینه نخواهند داشت؛ در نتیجه، معلوم ندانستن موجودات مادی از سوی ملاصدرا ابطال می‌شود (احسائی، ۱۴۲۷: ۳۲۹/۱).

احسائی در ابطال قدیم بودن موجودات مادی می‌گوید طبق استدلال‌های عقلی، نقلی و اجماع مسلمانان، همه اشیا و موجودات عالم حادث‌اند؛ پس همه صفات، افعال و خصوصیات آنها نیز قدیم نیست و حادث است؛ درمقابل، فقط خداوند قدیم است و همه اشیا به دلیل حادث بودن، معلول و مخلوق اویند. با توجه به این نکات، وجود ادراکی ندانستن موجودات مادی باطل است؛ زیرا به قدیم بودن آنها منجر می‌شود (همان: ۳۳۰) و با براهین حادث بودن ممکنات ناسازگار است.

نقد انتقادات احسائی به وجود ادراکی ندانستن موجودات مادی

اکنون قسمت دوم انتقادات احسائی را نقد و ارزیابی می‌کنیم.

۱) از دیدگاه ملاصدرا موجودات مادی به دلیل حضور ادراکی ندانستن معلوم بالذات نیستند، بلکه صورت‌های علمی آنها معلوم بالذات‌اند؛ ولی خود آنها معلوم بالعرض‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۴۶۲/۳-۴۶۳). او تأکید می‌کند که معلوم یا عالم ندانستن مادیات به معنای مجهول مطلق بودن و تعلق نگرفتن علم به طور کلی به آنها نیست: «[...] أن ما في الخارج لا حضور له عند المدرك و إما عندنا فتصوير النفس عند تحقق الشرائط صورة مطابقة لما في الخارج موجودة في عالم النفس» (ملاصدرا، بی تا: ۱۳۳)؛ از این رو، نفس انسانی به واسطه صورت‌های علمی به موجودات مادی علم پیدا می‌کند. قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشياء» همه موجودات را اعم از مادیات و مجردات دربر می‌گیرد و وجود بسیط به گونه وحدت و بساطت، همه کمالات وجودی آنها را دارد؛

زیرا همگی به دلیل امکان ذاتی و فقری، معلول واجب‌الوجودند (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۶۲/۱)؛ پس عالم بودن خداوند به مادیات، به معنای حضور مادی و متکثر آن‌ها نیست، بلکه خداوند به نحو وحدت و بساطت در مقام ذات خویش به آن‌ها عالم است؛ به بیان دیگر موجودات مادی بالذات معلوم نیستند، بلکه به واسطه صورت‌های علمی (علم ذاتی، نه صورت‌های علمی زائد بر ذات) معلوم می‌شوند؛ در نتیجه، مفاد اتحاد عالم و معلوم منافاتی با قاعده بسیط ندارد، بلکه به دلیل معلول بودن همه موجودات، از جمله مادیات، خداوند علم حضوری به آن‌ها دارد؛ به گونه‌ای که مستلزم ترکیب نیست.

۲) طبق قاعده اتحاد عالم و معلوم، موجود عالم در مراتب مختلف ادراکی با معلومات خویش متحد است؛ ولی بحث این است که از نظر ملاصدرا مادیات عالم و معلوم نیستند؛ زیرا این موجودات به دلیل غایب و ظلمانی بودن، عالم به چیزی نیستند و به این دلیل برای عالمی معلوم نیز نمی‌شوند؛ زیرا علم حضور موجود مجرد نزد موجود مجرد دیگری است (ملاصدرا، ۱۴۲۰: ۷۰)؛ از این رو موجودات مادی بالذات تعقل نمی‌شوند، بلکه به واسطه صورت‌های علمی معلوم می‌شوند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۴۱۶/۶).

از نظر ملاصدرا وجود مشکک است و مراتب مختلفی دارد. برخی از مراتب آن مجرد و برخی دیگر مادی‌اند. به دلیل تشکیک، مراتب مختلف احکام گوناگونی دارند که از جمله آن‌ها عالم و معلوم بودن مجردات و صدق نکردن این معنی بر مادیات است. همچنین همه موجودات مراتب ظهور و تجلی خداوندند؛ ولی نه به معنای یکسانی‌شان؛ زیرا از نظر ملاصدرا تفاوت آن‌ها در تجلیات اسمائی است و هر موجودی با توجه به جهت ظهور اسمی جداگانه، حکمی متفاوت و ظهوری مختلف دارد (همان: ۳۳۶-۳۳۷).

۳) از دیدگاه ملاصدرا، به تبع بحث اصالت وجود، وجود بالذات و ماهیت بالعرض مجعول است؛ همان‌گونه که وجود بالذات متحقق و اصیل است و در مقابل، ماهیت

اعتباری است؛ از این رو طبق مبانی ملاصدرا، ماهیت بالعرض مجعول است و وجود متعلق جعل بالذات است؛ زیرا ماهیت اعتباری است: «المجعول بالذات جعلاً بسیطاً هو الوجود. إذ هو الموجود بالذات و الماهية مجعولة بالعرض كما هو موجود بالعرض» (ملاصدرا، بی تا: ۱۷۸)؛ به بیان دیگر، ماهیت به دلیل اعتباری بودن، متعلق جعل قرار نمی‌گیرد و دون آن است (سبزواری، ۱۹۸۱: ۲۸۲/۶).

اسماء الهی طبق اعیان ثابت و مقتضیات آن‌ها در مراتب مختلف ظهور و آن‌ها را ایجاد می‌کنند؛ از این رو اعیان ثابت یا همان علم الهی، مستدعی ظهور اسما و صفات مختلف در مراتب گوناگون است (جامی، ۱۳۷۰: ۴۳)؛ پس اعیان ثابت به وجود خداوند موجودند و تفاوت آن‌ها با ذات الهی تغایر مفهومی یا ظهور اسمائی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۶۰/۶).

باتوجه به این دو نکته، یعنی مجعول بالعرض بودن ماهیت و علم الهی بودن اعیان ثابت، نسبت آن‌ها به ذات الهی مانند سنگ و گل به شخص بنا نیست؛ زیرا ماهیت تحقق اصیل ندارد و به تبع وجود موجود است و اعیان ثابت نیز علم ذاتی الهی هستند و فرض وجود استقلالی درباره آن‌ها بی‌معنی است؛ از این رو ماهیات یا اعیان ثابت تحقق استقلالی ندارند که خداوند فقط وجود را به آن‌ها افاضه کند؛ پس چنین نسبتی هیچ‌گونه اشتراکی با نسبت بنا با مصالح ساختمانی ندارد.

در حکمت متعالیه، ماهیت از اساس نحوه وجود است و سرانجام صدرا ماهیت را به وجود برمی‌گرداند (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۲۴ و ۱۴۲۰: ۳۱۰). به نظر می‌رسد احسنی در این انتقاد، دیدگاه ابن‌سینا را درباره صور مرتسم در ذهن دارد و صدرا را نیز همان‌گونه می‌فهمد. گویا وجود بر ماهیت عارض می‌شود؛ درحالی‌که برای صدرا چنین عروضی از اساس معنا ندارد؛ به هر حال این مطالب رنگ و بوی مشایی دارد و ملاصدرا سرانجام از آن‌ها عبور کرده و نظر نهایی‌اش را درباره نحوه وجود بودن ماهیت داده است.

موجودات مادی معلول خداوندند. چنین مطلبی منافاتی با عدم وجود ادراکی آن‌ها ندارد؛ زیرا اشیاء مادی به واسطه صورت‌های علمی معلوم‌اند و مجهول مطلق نیستند.

ملاصدرا می‌گوید: «المادة و الماديات لا حضور لها في نفسها و لا لشيء بحسب ذلك الوجود فلاجل عينيتها و عدم وجودها الجمعي يكون مجهولا دائما إلا بواسطة صورة أخرى لها وجود حضوري.» (۱۹۸۱: ۶/۴۱۶) باتوجه به عینیت صفات نسبت به ذات در نظر ملاصدرا، مقصود علم در مقام ذات و عین ذات اوست؛ در نتیجه خداوند به همه آن‌ها علم دارد و قدیم است؛ در مقابل، مادیات معلوم او و حادث‌اند. ملاصدرا با حرکت جوهری، حادث زمانی بودن اشیا و موجودات مادی را اثبات می‌کند (همان: ۲۷۱/۹)؛ از این رو قدیم بودن موجودات مادی در حکمت صدرایی و جهی ندارد. فلاسفه پیش از صدرا نیز متفق بودند که هر یک از موجودات مادی به دلیل زمانی بودن و مسبقیت به زمان قبل، حادث زمانی اند نه قدیم؛ ولی افلاک، اصل انواع و اجناس مادی قدیم زمانی یا ابداعی اند (میرداماد، ۱۳۶۷: ۲۵).

انتقادات احسائی به وجود نسبت تضایف عالم و معلوم

از نظر ملاصدرا به دلیل وجود ادراکی داشتن موجود مجرد، عاقل با معقول درباره او تضایف دارند. این مطلب اثبات‌کننده اتحاد عاقل و معقول درباره آن‌هاست (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۲۲۷-۲۲۸)؛ به بیان دیگر، یک حقیقت وجود عالم و معلوم است و هر دو مفهوم بر آن صدق می‌کند. *شوشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*
انتقاد احسائی چنین است:

«ملازمه ادراک عاقل و معقول به دلیل وجود مبدأ اشتقاق در آن‌هاست؛ زیرا مبدأ اشتقاق عاقل و معقول یکی بوده و از ماده "عقل" است؛ مانند ابوت و بنوت که تحقق و تعقل هر یک با دیگری ملازمه دارد؛ ولی وجود خارجی ابوت و بنوت با یکدیگر اتحاد ندارند؛ به بیان دیگر، ابوت و بنوت فقط در یک جهت تناسب دارند و در همه جهات متحد نیستند. یا مانند ضارب که صفت شخص خارجی به اعتبار اتصاف به صفت ضارب است، نه ذات آن. ضارب و مضروب نیز اتحاد خارجی ندارند.» (احسائی، ۱۴۲۷: ۳۲۳/۱)

از این رو اثبات اتحاد آن‌ها از طریق وجود نسبت اضافه درست نیست.

چون عاقل و معقول مغایرت و تباین وجودی دارند، بعد از تحقق خارجی، اضافه عارض آن‌ها می‌شود؛ مانند ابوت و بنوت که بعد از تحقق خارجی شان نسبت پدری یا پسری انتزاع می‌شود (احسائی، ۱۴۲۸: ۲/۲۲۵)؛ از این رو حقیقت صورت‌های ادراکی، حالت اضافی داشتن نسبت به عالم آن‌ها نیست.

نقد انتقادات احسائی به وجود نسبت تضایف عالم و معلوم

دیدگاه احسائی درباره چگونگی ملازمه عاقل و معقول به دلیل یکسانی مبدأ اشتقاق با اضافات دیگر مانند بالایی و پائینی، چپ و راست، شمال و جنوب و ... نقض می‌شود؛ زیرا این‌ها مبدأ اشتقاق یکسانی ندارند؛ بنابراین ملازمه و اضافه ادراک عاقل و معقول به دلیل وجود مبدأ اشتقاق نیست، بلکه به دلیل وابستگی وجودی آن‌ها مانند علت و معلول یا تلازم ماهیت و مفهوم آن‌هاست؛ به گونه‌ای که تعقل هر یک ملازم با ادراک دیگری است؛ مانند بالایی و پائینی یا عالم و معلوم؛ بنابراین ملازمه ادراک دو طرف اضافه، ارتباطی با مبدأ اشتقاق لفظی آن‌ها و ریشه لغوی یکسانشان ندارد.

اتحاد عالم و معلوم دو قسم است. برهان تضایف به اتحاد عاقل و معقول در مقام ذات مربوط است؛ به گونه‌ای که از همه اغیار و موجودات دیگر قطع نظر شده و بدون ملاحظه آن‌ها باشد؛ بنابراین عاقل و معقول اتحاد وجودی دارند و تفاوت آن‌ها مفهومی است؛ زیرا مفروض درباره عاقل بودن موجودی است که امکان معقول بودن او اثبات شده است؛ پس اضافه عاقل به معقول به دلیل انتزاع از مقام ظهور عاقل نیست، بلکه به دلیل اتحاد وجودی او با معقول است؛ به بیان دیگر عاقل و معقول یک وجود دارند که این دو مفهوم متفاوت از آن انتزاع می‌شوند؛ پس عاقل و معقول مغایرت و تباین وجودی ندارند.

نتیجه‌گیری

یکی از مهم‌ترین مباحث حکمت متعالیه، اتحاد علم، عالم و معلوم در همه مراتب

ادراکی حسی، خیالی و عقلی است. برهان تضایف نیز از اساسی‌ترین استدلال‌های ملاصدرا در اثبات این مسئله فلسفی است. درمقابل ملاصدرا، شیخ‌احمد احسائی این برهان و مبانی فلسفی آن را نقدهای فراوانی کرده است. احسائی با تحلیل بخش‌های این برهان به سه قسمت وجود ادراکی موجود مجرد و صورت‌های ادراکی، وجود ادراکی نداشتن موجودات مادی و چگونگی نسبت تضایف عالم و معلوم، آن‌ها را نقد کرده است.

در پژوهش حاضر اثبات کردیم که این انتقادات ناشی از توجه ناکافی به مبانی ملاصدراست؛ زیرا اتحاد عالم با معلوم از نظر ملاصدرا به دو مقام وحدت در کثرت و کثرت در وحدت تقسیم می‌شود. برهان تضایف در اثبات مقام دوم، یعنی کثرت در وحدت است؛ درحالی‌که انتقادات احسائی ناظر به وحدت در کثرت است؛ از سوی دیگر، با توجه به قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» موجود مجرد و بسیط، همه کمالات موجودات مادون از جمله مادیات را دارد و دو مفهوم عاقل و معقول از ذات او به دلیل اصل تضایف انتزاع می‌شوند؛ بنابراین برخلاف پندار احسائی، قاعده بسیط الحقیقه اختصاصی به مجردات ندارد تا اینکه مادیات از شمول آن خارج شوند. دیگر اینکه اساس این برهان مبتنی بر در نظر گرفتن موجود مجرد به تنهایی است؛ به گونه‌ای که از هر موجود دیگری قطع نظر می‌شود؛ از این رو، برخلاف تصور احسائی، انتزاع نسبت اضافه از عاقل و معقول به دلیل مبدأ اشتقاق یکسان نیست؛ پس عالم و معلوم تباین وجودی ندارند؛ بنابراین موجود مجرد و صورت‌های ادراکی به دلیل مادی نبودن، حقیقت ادراکی دارند و دو مفهوم عاقل و معقول در ذات او نسبت تضایف دارند؛ یعنی عالمیت و معلوم در مقام ذات موجود مجرد تحقق دارند.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آشتیانی، مهدی (۱۳۶۷)، **تعلیقات شرح منظومه**، دانشگاه تهران، تهران.
۳. ابن سینا (۱۳۶۳)، **المبدا و المعاد**، تحقیق عبدالله نورانی، مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران.
۴. _____ (۱۳۷۵)، **الاشارات و التنبیها**، دفتر نشر البلاغه، قم.
۵. _____ (۱۴۱۷)، **النفس من کتاب الشفاء**، تحقیق حسن زاده آملی، بوستان کتاب، قم.
۶. _____ (۱۴۱۸)، **الالهیات من کتاب الشفاء**، تحقیق حسن زاده آملی، بوستان کتاب، قم.
۷. احسائی، احمدابن‌ذین‌الدین (۱۴۲۷)، **شرح العرشیه**، تصحیح صالح احمد، مؤسسه البلاغ، بیروت.
۸. _____ (۱۴۲۸)، **شرح المشاعر**، تصحیح توفیق ناصر، مؤسسه البلاغ، بیروت.
۹. جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰)، **نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص**، تصحیح ویلیام چیتیک، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران.
۱۰. جندی، مؤیدالدین (۱۴۲۳)، **شرح فصوص‌الحکم**، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، بوستان کتاب، قم.
۱۱. سبزواری، هادی (۱۳۶۰)، **تعلیقات الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه**، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
۱۲. _____ (۱۳۷۹)، **شرح المنظومه**، تصحیح حسن زاده آملی، ناب، تهران.
۱۳. _____ (۱۹۸۱)، **الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه**، امینی و امید، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۱۴. فیض کاشانی (۱۳۸۷)، **رسایل فیض کاشانی**، تصحیح بهراد جعفری، مدرسه عالی شهید مطهری، تهران.
۱۵. قاسمیان، رضا (۱۳۹۳)، «بررسی نقش فاعلیت نفس در فرایند ادراک از نظر صدرالمتألهین»، **حکمت اسراء**، بهار ۹۳، شماره ۱۹، صص ۶۳-۸۴.
۱۶. _____ (۱۳۸۶)، **الکلمات المکنونه**، مصحح: صادق حسن زاده، مطبوعات دینی، قم.
۱۷. ملاصدرا (۱۳۵۴)، **المبدا و المعاد**، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۱۸. _____ (۱۳۶۱)، **العرشیه**، تصحیح غلام‌حسین آهنی، مولی، تهران.

۱۹. _____ (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محسن بیدارفر، بیدار، قم.
۲۰. _____ (۱۴۲۰)، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، حکمت، تهران.
۲۱. _____ (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، امینی و امید، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۲۲. _____ (بی تا)، التعليقات لصدر المتألهین علی الشفاء، تصحیح محسن بیدارفر، بیدار، قم.
۲۳. میرداماد (۱۳۶۷)، القیسات، تصحیح مهدی محقق، دانشگاه تهران، تهران.

