



محمود هدایت‌افزا^۱ | موضوع متافیزیک نزد حکیم تبریزی و تنزیه خداوند از مصادیق آن^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۸/۱۲ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۰/۰۵/۰۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۰۳ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۷/۲۳

چکیده

بیشتر فیلسوفان مسلمان تحت تأثیر سنت ارسطویی، موضوع متافیزیک را «موجود از حیث موجودیت» دانسته‌اند. در این میان، تنها فارابی در تعریفی شاذی، «واجب الوجود» را موضوع حکمت قرار می‌دهد که این‌سینا به طور جدی آن را نقد می‌کند. سهروردی نیز در آثار به سبک مشایی خود، گاه «وجود» را به معنای مصدری به کار برده است که این امر بعدها در آثار ملاًصدرا انعکاس می‌یابد، ولی موضوع حکمت اشراقی سهروردی و مقسم نور و ظلمت، «شیء» است. اگرچه دیگر متفکران به نحو ارتكازی، درباره موضوع مابعدالطبیعه سخن گفته‌اند، اما رجب‌علی تبریزی پایه‌گذار سومین جریان فکری در مکتب اصفهان، با رویکردی نو و مبتنا بر نظام مفهومی خاص، در این باره بحث کرده است. او با لحاظ دو شرط «عام‌تر بودن» و «قابلیت حمل بر موضوعات مختلف علوم»، به این نتیجه می‌رسد که «شیء از حیث موجودیت» موضوع حکمت است. در مکتب نومشایی تبریزی، مراد از «وجود»، بودن شیء در خارج و مقصود از «موجود»، شیء وجوددار است. بر این اساس، موجودات بالفعل به دو قسم کلی واجب و ممکن تقسیم می‌شوند. مراد حکیم از واجب، مخلوقات ثابت و دائم الوجود هستند که عدم‌ناپذیر می‌باشند و در اصطلاح او، «ممکن خاص» نامیده می‌شوند. منظور از «ممکن» نیز اشیای متغیّر و «قابل وجود و عدم» هستند که به «ممکن عام» مصطلح شده‌اند. بنابراین «خداوند» حتی مصداق واجب الوجود هم نیست و از این‌رو جزء مصادیق موضوع مابعدالطبیعه نخواهد بود. چنین نتیجه‌ای با رویکرد تنزیهی حکیم تبریزی در مباحث الهیات، هماهنگ است.

واژگان کلیدی: بدیهی‌ترین مفهوم، شیء از حیث موجودیت، ممکن خاص، ممکن عام، مصداق واجب الوجود؛ تنزیه خداوند.

۱. دانش‌آموخته فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران. Orchid: 0000-0002-8874-210X mahmudhedayatfaza@yahoo.com

۲. این مقاله برگرفته از طرح پست دکتری با عنوان «مکتب نومشایی حکیم رجب‌علی تبریزی و شاگردان وی» است و با حمایت مالی صندوق Iran National Science Foundation: INSF انجام پذیرفته است.

Copyright © 2021, Author(s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.



مقدمه

از دیرباز در سنت فکری اندیشمندان مسلمان، برای معرفی یک رشته علمی، رئوس ثمانیه آن دانش تبیین می‌شد. شاخص‌های هشت‌گانه عبارت بودند از: تعریف، موضوع، ابواب یا مباحث، مرتبه و جایگاه علم در میان دیگر علوم، فایده دانش، واضع یا مدون، غرض و انحاء تعلیمیه که بیانگر روش‌های آموزش است (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۵۲/۱-۲۵۴). البته بیشتر متأخران از باب اختصار به سه مورد تعریف، موضوع و غایت بسنده کرده‌اند (شهابی خراسانی، ۱۳۶۴: ۵). در این میان، «موضوع» مهم‌ترین شاخص در معرفی یک دانش در نظر گرفته می‌شد و از این‌رو، فیلسوفان و حکیمان در مهم‌ترین اثر علمی خود، درباره موضوع مابعدالطبیعه، هرچند موجز، سخن گفته‌اند.

به لحاظ تاریخی، ارسطو نخستین اندیشمندی است که به نحو نظام‌مند به این بحث پرداخته و در ابتدای متافیزیک، موضوع این دانش را «موجود از حیث موجودیت» یا به بیانی «موجود مطلق» دانسته است (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۱۲). اگرچه تعاریف موضوع محور دیگری نیز لابه‌لای آثار فلسفی اندیشمندان متقدم دیده می‌شود، ولی گویا مرکز ذهنی بیشتر آنان، تعریف معلم اول بوده است و بیشتر متفکران مسلمان، در پذیرش «موجود بما هو موجود» به عنوان موضوع مابعدالطبیعه توافق کرده‌اند. هرچند در این میان، معدودی از حکیمان، نگاهی منتقدانه داشته‌اند و مفهوم عام دیگری را موضوع متافیزیک قرار داده‌اند. از جمله این اندیشمندان، رجب‌علی تبریزی، سومین متفکر جریان‌ساز پس از میرداماد و ملاصدرا در مکتب فلسفی اصفهان است. از حکیم تبریزی، معمولاً به عنوان متفکری مشایی یاد می‌شود، چنان که می‌گویند آثار مهم سنوی، همچون موم در دستان وی بود (قزوینی، ۱۴۰۴ق: ۱۵۰). از سویی هانری کربن که به گونه‌ای کاشف نظام فکری تبریزی به شمار می‌آید، اندیشه‌های او را به طور کامل مشایی نمی‌داند. محقق فرانسوی در این باره از سوانح مرزی میان اندیشه‌های مشایی و اشراقی سخن می‌گوید و ما را به گرایش‌های اشراقی حکیم تبریزی نیز توجه می‌دهد (کربن، ۱۳۶۹: ۹۸). در عین حال به نظر می‌رسد حکیم تبریزی پایه‌گذار مکتبی نومشایی، پس از مواجهه با دو مکتب فلسفی اصفهان است.^۱

۱. این عنوان در مقاله «تحلیل مفهومی عنوان حکیم نومشایی و تطبیق آن بر رجب‌علی تبریزی» از حیث روش‌شناختی مورد بحث قرار گرفته است؛ نک: هدایت‌افزا، ۱۳۹۹: ۲۲۹-۲۵۵.



پژوهش پیش‌رو به تبیین نوآوری خاص حکیم در مسئله اساسی موضوع مابعدالطبیعه می‌پردازد تا پیشینه‌ها و لوازم دیدگاه وی، به ویژه از حیث مصادیق آن موضوع مشخص شوند.

تذکراتی در باب منابع، روش و پیشینه پژوهش

الف. حکیم تبریزی افزون بر سلوک معنوی خاص، به مطالعه، تدریس و تربیت شاگردان اهتمام ویژه داشت، اما آثار چندانی از وی در دست نیست، بلکه منابع اصلی برای فهم نظرات حکیم، تقریرات دروس او توسط شاگردانش از جمله محمدرفیع پیرزاده، قوام‌الدین رازی، محمدسعید حکیم قمی و کتب تألیفی شاگردان صاحب‌سبکی نظیر قاضی سعید قمی می‌باشد.^۱

ب. از آنجا که رأی رجب‌علی تبریزی در مسئله تحقیق این پژوهش، به گونه‌ای در تقابل با برخی آرای فارابی، ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا قرار دارد و به ویژه خود وی از فارابی و ابن‌سینا نام برده است، پیش از تبیین دیدگاه حکیم، طرح نکاتی از آثار فیلسوفان یادشده در موضوع مابعدالطبیعه ضرورت دارد. البته در نتایج پایانی، به نسبت دیدگاه نومشایی تبریزی با هر یک از این اندیشمندان تصریح خواهد شد.

ج. هانری کرین در چندین اثر، به احوالات شخصی حکیم تبریزی، شاگردان و اهم آموزه‌های وی پرداخته است.^۲ همچنین در سال‌های اخیر، پژوهش‌های اندکی درباره نظرات حکیم نومشایی و برخی شاگردان مکتب وی انتشار یافته است، ولی بیشتر آنها به مباحث الهیات تنزیهی یا خرده‌گیری‌های حکیم بر مبانی تفکر صدرایی توجه دارند.^۳ از این‌رو بحثی درباره موضوع مابعدالطبیعه مطرح نکرده‌اند. تنها در مقدمه تحلیلی مصحح مصنفات قوام‌الدین رازی تهرانی، اشاره‌ای کوتاه و البته مستند به آثار حکیم تبریزی، ناظر به دیدگاه خاص او درباره موضوع مابعدالطبیعه مشاهده می‌شود (اوجبی، ۱۳۸۹: ۲۳-۲۲).

۱. نویسنده در پژوهش دیگری با عنوان «مصنفات مدرسه حکیم رجب‌علی تبریزی و شاگردان وی»، منابع مورد نظر را از حیث علمی توصیف کرده است که به زودی توسط نشریه تاریخ فلسفه منتشر خواهد شد.
۲. نک: کرین، ۱۳۶۹: ۷۴-۷۰ و ۱۰۲-۹۷؛ همو، ۱۳۸۷: ۳۹۴-۳۹۵؛ همو، ۱۳۹۸: ۳۳۷-۳۴۷.
۳. مهم‌ترین آثار منتشر شده در این باره عبارتند از: آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۲۰-۲۴۳؛ اوجبی، ۱۳۸۹: ۳۲-۱۸؛ مکارم، ۱۳۷۸: ۲۶۰-۲۵۱؛ امینی، ۱۳۹۸: ۱-۱۳۳؛ برنجکار و رحیمیان، ۱۳۹۷: ۱۴۶-۱۲۷.



موضوع متافیزیک نزد حکیم تبریزی و تنزیه خداوند از مصادیق آن

۱. موضوع مابعدالطبیعه در آثار فارابی

ابونصر فارابی در احصاء العلوم، «موجود بما هو موجود» را موضوع امور عامه فلسفه خوانده است (فارابی، ۱۹۹۶م: ۷۶-۷۵). او همچنین در ابتدای فصول منتزعه، پس از تبیین مبسوط اهم مسائل فلسفی (فارابی، ۱۳۶۴: ۶۰-۵۲)، در تعریف «حکمت» می نویسد: «الحکمة هی أفضل العلم لأفضل الموجودات» (همان: ۶۱). همچنین در کتاب تعلیقات با صراحت تام، از «حکمت» به «خداشناسی» یاد می کند: «الحکمة معرفة الوجود الحق والوجود الحق هو واجب الوجود بذاته» (فارابی، ۱۴۱۳ق: ۳۸۲).

بر این اساس، موضوع اصلی مابعدالطبیعه، «واجب الوجود» است و ممکن الوجودها از آن حیث که معلولات اویند، در این دانش مورد بحث قرار می گیرند. فارابی همچنین می گوید:

«حکیم» کسی است که حائز معرفت کامل به واجب الوجود باشد، اما از آنجا که ماسوای او، همگی دارای نقصان وجودی نسبت به مقام حق اول هستند؛ درک آنها از کمالات الهی نیز، به حسب مرتبه وجودی شان، ناقص خواهد بود؛ بنابراین حکیم علی الاطلاق تنها واجب تعالی است که معرفت کامل به ذات خود دارد (همان).

۲. موضوع متافیزیک در آثار ابن سینا

ابن سینا در برخی آثار خود، به نقل تعریف مشهور ارسطو درباره موضوع متافیزیک (موجود بما هو موجود) بسنده کرده است (ابن سینا، ۱۴۰۰ق: ۶۲-۶۱؛ همو، ۱۳۷۹: ۱۹۰ و ۴۹۳)، اما در مقاله اول الهیات شفاء، ذیل آن تعریف، تحلیل های نقادانه ای ناظر به برخی آرای پیشینیان دیده می شود.

چنان که گفتیم فارابی، گاه واجب الوجود را موضوع مابعدالطبیعه دانسته است، اما ابن سینا این دیدگاه را به چالش می کشد. به باور شیخ، گزاره «خدا وجود دارد»، در فلسفه به اثبات می رسد، حال آنکه موضوع یک علم، باید مقدم بر آن علم به اثبات رسیده یا اساساً امری بدیهی باشد، نه آنکه در خود آن علم اثبات شود. از آنجا که وجود خداوند در دیگر دانش ها، اثبات پذیر نیست، پس یا باید وجود او را بدیهی پنداشت یا از اثبات آن نومید گردید؛ حال آنکه وجود واجب الوجود قابل اثبات است، بنابراین «وجود خدا» از مسائل مابعدالطبیعه به شمار می آید نه موضوع آن (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۱۴-۱۳).



۳. موضوع متافیزیک در آثار حکیم سهروردی

با جستجو در آثار فیلسوفان متأخر از ابن سینا درمی‌یابیم بیشتر آنان، تحت تأثیر دیدگاه سینوی، موضوع مابعدالطبیعه را «موجود بما هو موجود» یا «موجود مطلق» دانسته‌اند؛ ولی در مصنفات سهروردی، نکاتی جدید و بلکه موضوع دیگری بیان شده است. او در آثار به سبک مشائی خود، گاه تعبیر «وجود مطلق» را جایگزین «موجود مطلق» می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۵ الف: ۳؛ همو، ۱۳۷۵: ۱۹۶). حتی در لمحات، از «وجود» - به تنهایی و بدون وصف مطلق - به‌عنوان موضوع فلسفه اولی یاد شده است (سهروردی، ۱۳۷۵ ج: ۲۱۱).

حکیم اشراقی در توضیح «وجود مطلق» یا «وجود»، همان توضیحات مشائیان درباره «موجود مطلق» را بیان می‌کند. گویا سهروردی به ترادف آن دو، باور راسخ دارد به ویژه که در دیگر آثار وی، بر ترادف آن دو واژه با مفهوم عامّ شیء بسیار تأکید شده است. سهروردی در تلویحات، اشاره کوتاهی به هم‌سانی وجود با شیء و عدم عینیت خارجی آن دو نموده است (سهروردی، ۱۳۷۵ الف: ۴-۵)، اما در مشارح و مطارحات، بحث مبسوط‌تری در این باره ارائه می‌دهد و در ادامه، دیدگاه مشائیان مبتنی بر عروض وجود بر ماهیت در موجودات امکانی را به چالش می‌کشد (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۹۹-۱۹۷).

سهروردی در بخش منطق حکمة الإشراق نیز ایده عروض وجود بر ماهیت را نقد نموده است. نکته جدید در این متن، طرح اطلاعات سه‌گانه «وجود» است که از ترادف واژگان «وجود» و «موجود» نزد سهروردی نشان دارد (سهروردی، ۱۳۷۵ ب: ۶۷). او همچنین در فرازی از آن اثر، «شیء» را مقسم واجب و ممکن قرار می‌دهد (همان: ۶۲)؛ این نگاه در بخش فلسفه حکمة الإشراق، با صراحت بیشتری دنبال شده است: «الشیء ینقسم إلی نور و ضوء فی حقیقه نفسه و إلی ما لیس بنور و ضوء فی حقیقه نفسه» (همان: ۱۰۷).

با این حال، سهروردی در باب عدول از «وجود» به «شیء»، سخن نگفته است. در کلمات شارحان حکمة الإشراق نیز مطلب دقیقی در این باره یافت نشد، جز سخن مبهمی که ابتدا شهرورزی و به تبع او قطب‌الدین شیرازی،

۱. از جمله نک: ابوالبرکات بغدادی، ۱۳۷۳: ۲۲۶/۱-۲۲۷؛ ابن رشد، ۱۹۹۴م: ۲۹-۳۰؛ محقق طوسی، ۱۴۰۵ق:



موضوع متفاوت یک نزد حکیم تبریزی و تنزیه خداوند از مصادیق آن

در باب انطباق نور بر وجود بیان داشته‌اند. به نظر این شارحان، چون وجود در مقایسه با عدم، همچون نسبت نور به ظلمت یا نسبت ظهور به خفا است، پس می‌توان خروج ممکنات از کتم عدم به عرصه هستی را، به مثابه ظهور پس از خفای آنها دانست. بدین اعتبار، «وجود» به تمامه «نور» است و تمایزی میان آن دو نیست (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۸۵؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۴۳۳ق، ۲: ۵).

خواه‌ناخواه تفسیر یادشده این توهّم را به همراه دارد که در دیدگاه سهروردی، واقعیت خارجی به تمامه نور است و ظلمت، امری عدمی و فاقد مصداق عینی است و در پی آن، حکمت اشراق سهروردی، نظام نوری و موضوع مابعدالطبیعه در این دستگاه فکری، «نور» انگاشته شود.

ملاصدرا نیز بعدها تحت تأثیر بیان قطب‌الدین در شرح حکمة الإشراق قرار گرفت و به جای رفع آن توهّم، بر ابهام بیشتر مطلب افزود. به گفته وی، شیخ اشراق همه آن چیزی را که ملاصدرا درباره وجود و اصالت و احکام آن باور دارد، درباره «نور» بیان داشته است و تقسیمات نور، بعینه همان تقسیمات وجود است؛ از این رو صرفاً با یک اختلاف لفظی مواجه هستیم و سهروردی تنها به دلیل اعتباری انگاشتن «وجود»، از لفظ آن به لفظ «نور» عدول نموده است (ملاصدرا، ۱۴۳۳ق، ۲: ۴).

طبیعی است که هر کس این تفسیر ملاصدرا را جدی بگیرد و با آموزه‌های صدرایی نیز آشنا باشد، «نور» را موضوع حکمت اشراقی یا بنیاد آن پندارد؛ زیرا وجود در تفکر صدرایی، امری اصیل، دربردارنده همه مراتب هستی و موضوع مابعدالطبیعه است. این در حالی است که سهروردی در همان ابتدای بخش فلسفه حکمة الإشراق، به صراحت، «ظلمت» را قسیم نور در تقسیم «شیء» قرار داده بود و با وجود تأکیدات او بر تحقق عینی «ظلمت»، نمی‌توان «نور» را به تنهایی موضوع حکمت اشراقی دانست.

دکتر یربئی ضمن اذعان بدین نکته، چون تصور کرده است که سهروردی، «نور» را موضوع حکمت اشراقی می‌داند، به نقد دیدگاه وی در این نوآوری ادعایی می‌پردازد. یربئی در این باره می‌گوید:

شیخ اشراق، «نور» را به جای «وجود» موضوع فلسفه قرار داد، حال آنکه او خود به جوهر بودن «ظلمت» تصریح کرده است و از این رو «نور»، بیانگر تمام واقعیت در نظام حکمت اشراقی نیست. بنابراین دو راه برای سهروردی در



تبیین موضوع فلسفه باقی می‌ماند: او یا باید نور و ظلمت را با هم، موضوع این دانش لحاظ کند یا عنوانی عام‌تر از آن دو را، که جامع همه مراتب هستی باشد (یثربی، ۱۳۸۶: ۱۰۸).

در پاسخ به نقد استاد معاصر باید گفت: سهروردی از همان ابتدا، راه دوم را رفته بود و «شیء» را که مفهومی عام و قابل اطلاق بر همه مراتب هستی است، موضوع مابعدالطبیعه قرار داده بود. از قضا یثربی خود نیز در کتاب تاریخ فلسفه اش، اشتباه بالا را جبران کرده است و موضوع حکمت اشراق را «شیء» دانسته است. وی حتی درباره وجه عدول سهروردی از «وجود» به «شیء» گمانه‌زنی می‌نماید:

شاید سهروردی به این نکته توجه دارد که فلسفه باید به حقایق خارجی، استناد و ارتباط داشته باشد، لذا واژه «وجود» را که یک مفهوم اعتباری است، با واژه «شیء» جابه‌جا می‌کند. اگرچه این دومی نیز از مفاهیم عام و اعتباری است، اما به اندازه وجود، استقلال مفهومی پیدا نکرده؛ از این رو دلالت و اشاره آن به موجودات خارجی، بیشتر از وجود است (یثربی، ۱۳۸۸: ۵۸).

۴. موضوع متافیزیک در آثار ملاصدرا

صدرالدین شیرازی در آثار مختلفی به تشریح موضوع، غایت، روش و تقسیمات فلسفه پرداخته است. مهم‌ترین مطالب وی در دیباجه أسفار الأربعة (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ۱: ۳۵-۲۰) و یکی از اشراقات آغازین الشواهد الربوبية^۱ (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۴-۲۰) دیده می‌شود؛ اما آنچه در بحث پیش‌رو اهمیت دارد، تأمل در دو نکته ذیل است:

۱. نقد تعریف «خدا محور» از متافیزیک. پیش‌تر دانستیم که در برخی آثار معلم ثانی، «واجب الوجود» به عنوان موضوع حکمت معرفی شده بود؛ اما صدرا به صراحت، آن تلقی از فلسفه را مردود می‌خواند: «فالموضوع الاول للحکمة الإلهية، هو «الموجود بما هو موجود» لا الوجود الواجبی كما ظنّ، لأنّه من المطالب فی هذا العلم» (همان: ۲۱).

۲. ملاصدرا در مواردی نظیر متن بالا، «موجود» را موضوع مابعدالطبیعه می‌خواند و گاه «وجود» را (ملاصدرا،

۱. اشراق دهم از شاهد اول آن بخش، عنوان خاص ندارد؛ ولی محتوای آن ناظر به موضوع متافیزیک و به لحاظ کمیت، مبسوط‌تر از سایر اشراقات آن شاهد است.



موضوع متافیزیک نزد حکیم تبریزی و تنزیه خداوند از مصادیق آن

۱۳۶۸: ۲۸). باید توجه داشت که مراد او از «وجود» در این بحث، همان معنای عام و مصدری واژه است که قرن‌ها پیش در آثار سهروردی نیز مطرح بود نه معنای اسمی وجود در تفکر صدرا که امری مجعول و اصیل در قبال ماهیت به شمار می‌آید؛ اگرچه پس از اثبات قاعده «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت»، موجود حقیقی، مساوق «وجود» است. البته ملاصدرا از آن معنای مصدری، گاه به «وجود مطلق» نیز تعبیر کرده و آن را موضوع دانش فلسفه خوانده است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۰ و ۲۴).

۵. موضوع متافیزیک در حکمت نومهایی رجب‌علی تبریزی

رجب‌علی تبریزی از معدود متفکرانی است که آگاهانه به تعریف مابعدالطبیعه روی آورده است. او در این مسئله به هیچ‌وجه از پیشینیان تقلید نمی‌کند، بلکه بسیار متمعدانه و از باب تنبیه خاص به شاگردان، با تقریری نوبه تبیین موضوع متافیزیک روی می‌آورد. عموم متفکران پیشین - چه افرادی که برای مابعدالطبیعه صرفاً یک موضوع تعریف کرده بودند و چه اندیشمندانی که بیش از یک موضوع را در نظر داشتند - بر عنوان «موجود بما هو موجود» اطلاق نظر داشتند، عنوانی که در باور آنان، واجب الوجود و همه مراتب امکانی از عقول و نفوس گرفته تا مادیات و جسمانیات را دربر می‌گرفت، اما تبریزی با این اجماع پیشینیان، موافق نیست و عنوان یادشده برای موضوع مابعدالطبیعه را نمی‌پسندد.

حکیم تبریزی تحقق و قوام هر رشته علمی را به سه چیز می‌داند: موضوع، مبادی و مسائل. به باور تبریزی، از میان رئوس هشت‌گانه دانش نزد قدما، سه شاخص یادشده از حیث مقام ثبوت علم، اولویت بیشتری دارند. مفاد سخنان حکیم نشان می‌دهد که او به حسب مقام اثبات نیز، فهم و شناخت آن سه شاخص را بر دیگر رئوس هشت‌گانه علم مقدم می‌داند؛ از این رو بحث متفکر تبریزی در باب تبیین دانش «حکمت»، با توضیح موجز آن سه شاخص آغاز می‌شود:

الف. موضوع هر دانش، عبارت از امری است که اعراض ذاتیه‌اش، در آن دانش مورد مطالعه و تحقیق قرار می‌گیرند. ب. مقصود از مبادی یک دانش، اموری است که فهم مسائل دانش مورد نظر، بر شناخت آن امور مبتنا دارد، پس فهم درست از مسائل هر دانش، منوط به شناخت مبادی آن است. اما مبادی هر دانش، خود، دربردارنده پنج قسم می‌شوند با این توضیح که، مبادی یک علم در نگاه اول، یا تصویری و یا تصدیقی هستند. در این میان، مبادی تصویری



خود دو حالت پیدا می‌کنند:

✓ تصور ماهیت موضوع و اجزاء مقوم آن که «حدود موضوعه» نامیده می‌شوند؛

✓ تصور اعراض ذاتی موضوع که در آن دانش به اثبات می‌رسند و به آنها «رسوم موضوعه» گویند.

اما مبادی تصدیقی به سه حالت منتهی می‌شوند، زیرا این دست از مبادی، به خودی خود بیّن یا غیر بیّن هستند؛ قسم اول «علوم متعارفه» نام دارند و قسم دوم در صورتی که ظن متعلم بر خلاف آن تصدیقات باشد، «مصادرات» خواهد بود و در غیر آن صورت، «اصول موضوعه» خوانده می‌شوند.

ج. مراد از مسائل هر علم، مطالبی است که دانستن آن‌ها در آن دانش، مطلوب است. امور مطلوب در هر دانش عبارتند از: موضوع یا نوع موضوع یا اعراض ذاتیه آن دو به حسب احوال ذاتی (رازی تهرانی، ۱۳۸۹: ب: ۳؛ همو، ۱۳۸۹: ج: ۹۰-۸۹).

با این توصیفات، قبل از ورود به هر رشته علمی، لازم است ابتدا تصویری صحیح و روشن از موضوع آن علم و اجزای ذاتی موضوع یافت و همچنین از وجود موضوع علم و اجزای آن مطمئن گردید. توضیح آن که اگر موضوع دانش، به خودی خود، روشن و متمایز از دیگر موضوعات علمی باشد، از «علوم متعارفه» به‌شمار می‌آید و اگر موضوع علمی، به تنهایی فاقد وضوح لازم و نیازمند تبیین باشد، از «مسلمات» خواهد بود (همان: ۴ و ۹۰).

تبریزی پس از طرح تمهیدات یادشده می‌گوید:

بدیهی است به حسب تفاوت علوم با یکدیگر، موضوعات آن‌ها نیز مختلف هستند و چون بعضی از موضوعات - بلکه نزدیک به بیشتر آنها - به خودی خود، بیّن و واضح نیستند، به تبیین و توضیح نیاز دارند. وقتی موضوع علمی، واضح و از متعارفات نباشد، در آن رشته علمی از «مسلمات» به‌شمار می‌آید و مطالعه آن باید در دانشی مقدم بر آن، پی‌گیری شود. حال اگر موضوع دانش اخیر نیز، خود بیّن و از علوم متعارفه نباشد، تبیین آن بالضروره در دانش سومی انجام خواهد پذیرفت. طبعاً این سیر به همین ترتیب ادامه می‌یابد تا به دانشی منتهی گردد که موضوعات و مبادی تمام علوم در آن دانش، مبین باشند (همان).

در واقع، مدعای حکیم آن است که تنها یک دانش، واجد موضوع کاملاً متعارف است و موضوعات دیگر دانش‌ها



موضوع متافیزیک نزد حکیم تبریزی و تنزیه خداوند از مصادیق آن

مستقیم یا باواسطه، در آن دانش عام تبیین می‌گردند. تا اینجا محتوای سخنان تبریزی، از آثار متفکران پیشین نیز قابل استنباط است و صرفاً نحوه تقریر مطالب و موجزگویی جامع حکیم، نو به نظر می‌رسد، اما در ادامه، اندک‌اندک سخنان تبریزی، از آرای پیشینیان متمایز می‌گردد. وی چهار گام مترتب ذیل را برای تبیین موضوع «حکمت نومشایی» می‌پیماید:

۱. تبیین ملاک موضوع واقع شدن یک مفهوم برای مابعدالطبیعه و طرح مفاهیم محتمل؛
۲. تبیین معنای دقیق «شیء» برای موضوع حکمت نومشایی و نفی مفاهیم وجود و موجود؛
۳. تبیین نسبت شیء با وجود و موجود در حکمت نومشایی؛
۴. تبیین نسبت موجود با شیء در تشخیص مصادیق موضوع حکمت نومشایی.

۱-۵. اوصاف موضوع مابعدالطبیعه و طرح گزینه‌های محتمل

در آموزه‌های حکیم تبریزی، دو شرط مترتب برای موضوع مابعدالطبیعه تصویر شده است. شرط اول به صراحت در تقریرات دروس حکیم آمده و شرط دوم، از فحوای سخنان وی استنباط می‌شود. توضیح این دو شرط، به قرار ذیل است:

شرط اول. از آنجا که حکمت، عام‌ترین دانش است، موضوع آن نیز باید واجد همین ویژگی باشد. به باور تبریزی، موضوع عام‌ترین دانش، باید عام‌ترین موضوع باشد؛ یعنی مفهوم موضوع «حکمت» باید عام‌ترین مفهوم باشد به‌گونه‌ای که نتوان مفهومی شناخته شده‌تر از آن تصور نمود.

شرط دوم. موضوع حکمت باید دربرگیرنده دیگر موضوعات علمی باشد و با مفهوم آن بتوان مفاهیم دیگر موضوعات علمی را -بی‌واسطه یا باواسطه- تبیین نمود. موضوع این علم باید در هر دانشی به انضمام قیدی خاص، موضوع آن دانش قرار گیرد، مثلاً از حیث کمیت، موضوع علم ریاضی واقع شود. لازمه این امر، قابلیت حمل آن مفهوم بر موضوعات علوم و اعراض ذاتیه آنها است (رازی تهرانی، ۱۳۸۹ «ب»: ۴-۵؛ همو، ۱۳۸۹ «ج»: ۹۱-۹۰).

حکیم تبریزی با لحاظ شرط نخست، سه مفهوم «شیء»، «وجود» و «موجود» را برای احراز موضوع حکمت، نامزد می‌کند. به بیان او، آن سه مفهوم نزد عقل، عام‌تر، بدیهی‌تر و متعارف‌تر از دیگر مفاهیم هستند، به خودی خود،



قابل تصور می‌باشند و برای درک آنها، به دیگر مفاهیم نیاز نیست (رازی تهرانی، ۱۳۸۹ «ب»: ۴؛ همو، ۱۳۸۹ «ج»): (۹۱). البته برخی شاگردان حکیم، دو مفهوم «شیء» و «وجود» را بدیهی‌ترین مفاهیم، نزد جمیع خردمندان دانسته‌اند و فهم «موجود» را نیازمند آن دو مفهوم پنداشته‌اند (قاضی سعید قمی^۱، ۱۳۶۲: ۵۳-۵۲).

چون سهروردی و ملاصدرا، افزون بر «موجود»، گاه «وجود» را موضوع متافیزیک قرار داده‌اند، تبریزی در نفی صلاحیت هر دو عنوان برای موضوع حکمت سخن گفته است. البته دلایل او برای طرد هر عنوان متفاوت است؛ زیرا حکیم مفاهیم وجود و موجود را یکی نمی‌داند و از کاربرد هر یک از آنها در معنای دیگری می‌گریزد. او این واژه‌ها را در معنایی دقیق و مشخص به کار می‌برد و از مسامحه در کاربرد مفاهیم فلسفی و ترادف انگاری‌های بی‌حاصل و گاه رهن به شدت می‌پرهیزد.

۵-۲. تبیین «شیء» به عنوان موضوع حکمت نومیایی

رجب‌علی تبریزی برای داوری میان سه مفهوم «شیء»، «وجود» و «موجود» به‌عنوان نامزدهای موضوع مابعدالطبیعه؛ شرط دوم را روی این مفاهیم اعمال می‌کند. به باور حکیم، مفهوم «شیء» به دلیل برداشتن دو مفهوم دیگر، موضوع حکمت به شمار می‌آید و دو مفهوم دیگر، صلاحیت کافی برای احراز آن را ندارند.^۲

از آنجا که در میان متفکران پیشین، قائلان چندانی برای موضوع دانستن «وجود» در دانش متافیزیک سراغ نداریم، دلیل حکیم بر نفی صلاحیت «وجود» بسی موجز ادا شده است. چکیده سخن او این است که: مفهوم «وجود» در عین بدهاقت لازم (شرط اول)، قادر به احراز موضوع حکمت نیست؛ چه به انضمام قیود متفاوت، موضوع علوم مختلف قرار نمی‌گیرد و در عرف عاقلان، بر آنها قابل حمل نیست. نیز مفهوم «وجود» به همراه قیدی خاص، اعراض ذاتیه‌ای برایش متصور نیست که قابل حمل بر آن باشند (رازی تهرانی، ۱۳۸۹ «ب»: ۴؛ همو، ۱۳۸۹ «ج»: ۹۱).

ظاهراً منظور از موضوع واقع نشدن «وجود» و حمل آن بر موضوعات مختلف علوم، آن است که مثلاً درباره

۱. کتاب کلید بهشت بنا بر مشهور از آثار قاضی سعید قمی است، ولی برخی پژوهشگران معاصر معتقدند این اثر از تألیفات محمدسعید حکیم قمی، یکی دیگر از شاگردان رجب‌علی تبریزی است؛ برای آگاهی بیشتر نک: روضاتی، ۱۳۸۶: ۵۲.

۲. چون بخشی از دلایل تبریزی، بر ادبیات متعارف عقلا نه تحلیل‌های فلسفی مبتنا دارد، گفتنی است که معادل فارسی هر یک از سه مفهوم یادشده، به ترتیب عبارتند از: «چیز»، «هستی» و «هستنده» (دارای هستی).



موضوع ریاضی نمی‌توان گفت: «وجود مکمم» یا «هستی دارای اندازه»، ولی در عین حال می‌توان گفت: «شیء مکمم» یا «چیز دارای اندازه». ادبیات اخیر در عُرف عام عاقلان مورد پذیرش است. همچنین گزاره‌های «موضوع ریاضی، وجود مکمم است» یا «موضوع ریاضی، هستی دارای اندازه است»، موافق طبع ادبی خردمندان نیستند، ولی در مقابل، گزاره‌های «موضوع ریاضی، شیء (اشیاء) مکمم است» یا «موضوع ریاضی، چیز (چیزهای) دارای اندازه است»؛ با ادبیات معمول خردمندان توافق دارند.

حال اگر انتقاد شود که به چه دلیل نتایج حاصل از گویش زبانی و ساختار قضیه‌ها را، به مباحث معقول سرایت می‌دهیم، پاسخ اشکال را باید در مباحث معرفت‌شناسانه تبریزی در باب الفاظ جُست. او وضع لغات و نحوه کاربرد آنها در قضیه‌ها را، وضعی اصیل و معقول می‌داند نه امری گزارف یا سلیقه‌ای؛ از این رو استناد به ساختار کاربرد لغات در استدلال‌های عقلی را، مفید و راهگشا می‌پندارد. به باور حکیم، اگر وضع لغات و ساختار کاربردشان در جملات خبری، در میان جوامع متعدد و ملل مختلف، مشابه یکدیگر باشند، چنین کاربردهایی قطعاً با واقعیات عینی و نفس‌الامری، موافق هستند و از این رو استنتاج قواعد یا احکام وجودشناسانه از آن‌ها جایز است. به دیگر بیان، گویش خاص مشترک در همه زبان‌ها، به مثابه اصل موضوع، می‌تواند مبنای استدلال عقلی قرار گیرد (تبریزی، ۱۳۸۶: ۶۶).

اکنون باید دید دیدگاه تبریزی بر نفی صلاحیت «موجود» برای موضوع مابعدالطبیعه چیست؟ او صلاحیت «موجود» را به کلی زیر سؤال نمی‌برد، بلکه صلاحیت بالذات این مفهوم را برای اتخاذ موضوع مابعدالطبیعه مورد تردید قرار می‌دهد. به باور تبریزی، «موجود» همچون «وجود» نیست که بر موضوعات علوم مختلف، قابل حمل نباشد، بلکه از قضا «موجود» بر موضوعات مختلف حمل می‌شود و خود نیز، موضوع اعراض ذاتیه قرار می‌گیرد. توضیح این که به انضمام هر قید خاص برای «موجود»، می‌توان اعراض ذاتیه‌ای برای آن یافت که در قالب قضیه‌ای موجب، محمول آن گردند، اما در عین حال، هیچ یک از این عروض‌ها بالذات برای «موجود» حاصل نمی‌شوند، بلکه همه این عروض‌ها بالذات برای «شیء» رُخ می‌دهند و با وساطت آن، موجود به آنها متصف می‌شود. این در حالی است که پیشینیان به حیث واسطه‌گری شیء توجه نداشته، به اشتباه «موجود» را، پذیرنده بالذات همه عروض‌ها و اتصافات یادشده توهم کرده‌اند.



به دیگر سخن، آنچه بالذات به انضمام قیود متفاوت، محمول موضوعات علوم واقع می‌شود «شیء» است، نه «موجود». همچنین شیء، موضوع محمولاتی نظیر وجوب و امکان، وحدت و کثرت، جوهر و عرض، کلی و جزئی و دیگر احوالات قرار می‌گیرد که اینها همگی اعراض ذاتی شیء به شمار می‌آیند نه موجود، لکن شیء تا موجود نشود، به هیچ صفتی، موصوف نمی‌گردد و معروض هیچ یک از آن محمولات ذاتی قرار نخواهد گرفت. همین امر سبب شده است که حقیقت امر بر پیشینیان مشتبه شود و «موجود» را از حیث موجودیت، موضوع مابعدالطبیعه بیانگارند؛ حال آنکه با اندکی تأمل باید اذعان داشت که «شیء» از حیث موجودیت، موضوع مابعدالطبیعه است، بنابراین «شیء»، موضوع بالذات این دانش به‌شمار می‌آید و «موجود»، موضوع بالتبع آن خواهد بود (رازی تهرانی، ۱۳۸۹ «ب»: ۵؛ همو، ۱۳۸۹ «ج»: ۹۲-۹۱).

به هر حال از منظر حکیم تبریزی، مفهوم «شیء» از عمومیت و بدهت بیشتری نسبت به دو مفهوم «وجود» و «موجود» برخوردار است و از این‌رو مفهوم بدیهی «شیء»، مقدم بر آن دو است. «شیء»، جامع موضوعات علوم و ذاتیات آنهاست و به نحو عرضی بر آنها حمل می‌شود، همچون شمول و حمل هر یک از مقولات بر انواع خود (پیرزاده، بی تا: برگ ۱۳، رو). بنابراین مفهوم «شیء» شایستگی بیشتری برای احراز موضوع مابعدالطبیعه دارد: «إذا أخذ الشيء موضوعاً لهذا العلم، كان أولى من أن يؤخذ الموجود من حيث هو وإن كان الشيء لا يبدو وإن يكون موجوداً» (همان: برگ ۱۳، پ).

۳-۵. نسبت «شیء» با «وجود» و «موجود» در حکمت نومیایی

دانستیم که موضوع حکمت نومیایی، «شیء» است نه وجود و نه حتی موجود. اما در عین حال، با لحاظ «شیء» به‌عنوان اساسی‌ترین مفهوم در متافیزیک تبریزی، دو مفهوم دیگر به‌طور کامل از دور رقابت خارج نمی‌شوند و همچنان در تبیین دقیق‌تر واقعیت خارجی «شیء»، نقش اساسی دارند؛ به‌ویژه «موجود» در تقسیمات ثنایی متعدد اشیاء، اهمیت بسیار دارد.

از آنجا که مفهوم «شیء» بدیهی‌تر از مفاهیم «وجود» و «موجود» در نظر گرفته شد، لازم است که این دو توسط شیء توضیح داده شوند و حکیم تبریزی نیز به همین سبک عمل کرده است. به باور او، «وجود» عبارت از بودن شیء



موضوع متفاوت یک نزد حکیم تبریزی و تنزیه خداوند از مصادیق آن

در جهان خارج است و بر این اساس، منظور از «موجود» نیز شیء دارای وجود است. (رازی تهرانی، ۱۳۸۹: «ب»: ۵؛ همو، ۱۳۸۹: «ج»: ۹۲). تبریزی در الأصل الاصل نیز به صراحت «ماهیت» یا همان شیء را مجعول بالذات، معروض وجود و ملزوم آن می‌شمرد و در قبال آن، «وجود» را مجعول بالعرض، عارض بر ماهیت و لازم آن می‌خواند (تبریزی، ۱۳۸۶: ۶۵). پس مقصود از وجود، تحقق شیء و ظهور عینی آن است نه ماهیت آن و منظور از موجود، شیء واجد هستی و تحقق است نه وجود یا ماهیت شیء به تنهایی. به بیان سوم، «موجود» نزد تبریزی، نه معادل وجود و نه معادل شیء (ماهیت) است، بلکه امری مرکب از آن دو به ترکیب انضمامی است (اوجیبی، ۱۳۸۹: ۳۱-۳۰).

۴-۵. تقسیمات موجود در تشخیص مصادیق موضوع حکمت نوشایی

حکیم تبریزی پس از اتخاذ «شیء» به عنوان موضوع مابعدالطبیعه و تعریف «موجود» به «شیء وجوددار»، برای شناخت اقسام آن مقدمه‌چینی می‌کند. او در ابتدا ما را به دو معنا از «موجود» توجّه می‌دهد:

«موجود» به معنی مذکور، یا موجود فی نفسه است که مسئول به هل بسیط می‌شود یا موجود کذا که مسئول به هل مرکب می‌شود و هر یک از اینها یا بالفعل است یا بالقوه؛ و موجود بالفعل مطلقاً، یا ضرور است وجود از برای او - نظر به ذاتش کرده - یا ضرور نیست. اگر ضرور است «واجب بالذات» و اگر ضرور نیست «ممکن» (رازی تهرانی، ۱۳۸۹: «ج»: ۹۲).

با توجه به این متن، «موجود بالفعل» در ابتدا به «واجب الوجود» و «ممکن الوجود» تقسیم می‌گردد. شاید در نگاه اول تصور شود که سخن تبریزی، تکرار همان سخنان مشهور فیلسوفان و برخی متکلمان مدرسه حله است، ولی ادامه مطالب حکیم نشان می‌دهد که تفسیر او از این مفاهیم، حاوی نکات نو و تأمل برانگیزی است و تفاوت‌های مفهومی و مصداقی آشکاری با دیدگاه پیشینیان دارد.

فهم دقیق‌تر مقصود حکیم از معانی واجب و ممکن، در گرو فهم دیگر معانی «ممکن» در نظام فکری اوست. اساساً در آموزه‌های متفکر تبریزی، سه معنای متفاوت برای «ممکن» ترسیم شده است:

۱. قابل وجود و عدم‌ناپذیر: ممکن بدین معنا، لازم واجب بالذات است نه قسم آن و از این‌رو بدان «ممکن خاص» گویند؛ زیرا به خودی خود نمی‌تواند نبود و قابلیت آن، خاص وجود است و بس. مصادیق این معنا، اشیاء ثابت دائمی هستند، همچون عقول مفارق در هیأت بطلمیوسی.



۲. قابل وجود و عدم: ممکن در این معنا، قسیم واجب بالذات است و از آن به «ممکن عام» یاد می‌شود؛ زیرا به خودی خود، هم می‌تواند موجود باشد و هم معدوم و هر دوی این حالات نیز برای این قسم از ممکنات رُخ می‌دهد. مصادیق بارز آن، اشیای مادی و واجد هیولا است.

۳. موجود بالقوه: مراد از آن، ممکن به امکان استعدادی و استقبالی است. طبعاً ممکن در این اطلاق، قسیم موجود بالفعل به شمار می‌آید و در نتیجه با دو معنای قبلی (معانی عام و خاص ممکن)، تباین کلی دارد؛ چنان که معانی عام و خاص ممکن نیز، به کلی متباین از دیگری بودند (رازی تهرانی، ۱۳۸۹ «ب»: ۵؛ همو، ۱۳۸۹ «ج»: ۹۲). با تأمل در اطلاقات سه‌گانه بالا، می‌توان به روشنی دریافت که هیچ یک از آن معانی، معادل «ممکن الوجود» به معنای مشهور در ادبیات فلسفی پیشینیان نیست.^۱ اهمّ آن مطالب، نکات ناظر به معانی خاص و عام ممکن است. از میان این دو نیز، معنای اول بسی عجیب به نظر می‌رسد، چه به اعتبار این معنا، «ممکن خاص» لازم واجب بالذات است و از این رو همه مصادیق واجب بالذات، «ممکن خاص» نیز به شمار می‌آیند و دیگر نمی‌توان عنوان «واجب بالذات» را مختصّ خالق متعال انگاشت، بلکه اساساً باید ذات احدی را از این عنوان تزیه نمود.

اما در عین حال، حکیم تبریزی آن معانی را از ابداعات خویش ندانسته، بلکه با استناد به کتاب منطق فروریوس می‌کوشد تا آنها را بر پایه آموزه‌های ارسطو در باب قضایای موجهه تبیین کند.^۲ (رازی تهرانی، ۱۳۸۹ «ب»: ۵). حکیم همچنین محتوای آن سخنان را بدون ذکر کتابی، به فارابی و ابن رشد استناد می‌دهد (رازی تهرانی، ۱۳۸۹ «ج»: ۹۳). به دیگر سخن، متفکر تبریزی در جعل آن اطلاقات برای «ممکن»، ادعای چندانی ندارد، ولی در فهم سخنان منقول از معلم اول، خود را از دیگر فیلسوفان و حکیمان - حتی مشایبان - برتر می‌شناساند. ظاهراً به دلیل اعجاب مدعا، حکیم

۱. البته حکیم رجب‌علی تبریزی در برخی مباحث تعلیمی و از جمله اثبات وجود «واجب الوجود»، به معنای مشهور «ممکن الوجود» نیز اشارت کوتاهی دارد؛ نک: قاضی سعید قمی، ۱۳۶۲: ۵۵ و رازی تهرانی، ۱۳۸۹ الف: ۱۹۵

۲. مراد از «کتاب منطق فروریوس» در بیان حکیم تبریزی، به درستی مشخص نیست. بنابر برخی پژوهش‌ها، فروریوس از شاگردان نامی افلوپین بود و دارای تألیفات متنوعی در حوزه نوافلاطونی و تبیین تاریخی اندیشه‌های افلاطون و ارسطو است. از این آثار، آنچه ممکن است در دسترس رجب‌علی تبریزی قرار گرفته باشد، ده اثری است که در دوران عباسیان، از سریانی به عربی ترجمه شده‌اند (نک: ابن ندیم، بی‌تا: ۳۵۴-۳۵۵). از آن آثار، دو کتاب ایساغوجی و المدخل إلى القیاسات الحملیة، قطعاً در موضوع منطق بوده‌اند (خوانساری، ۱۳۸۳: ۳-۲۱). در متن ایساغوجی که به فارسی نیز ترجمه و منتشر گردیده، شاهد هیچ مطلبی در باب قضایای موجهه نیستیم، ولی کتاب دوم اینک در دسترس نیست تا بتواند صحت ادعای تبریزی را بررسی نمود. البته مطلب مورد استناد (تلازم قضایای موجهه)، با عنوان آن اثر هم خوانی دارد.



تبریزی در تدارک پیشینه برای اصطلاح «ممکن خاص» کوشیده است. براساس ادعای وی، اصطلاح یادشده مستتبط از آموزه‌های ارسطو و برهان وی در مسئله تلازم قضایای موجهه است. او برهان ارسطویی را چنین تقریر می‌کند:

«واجب آن یوجد» لازم دارد «ممکن آن یوجد» را؛ یعنی بر هر چه صادق باشد «واجب آن یوجد»، صادق است بر او «ممکن آن یوجد» که اگر صادق نباشد بر او «ممکن آن یوجد»، صادق خواهد بود بر او «لیس بممکن آن یوجد»؛ و بر هر چه صادق باشد «لیس بممکن آن یوجد»، صادق است بر او «ممتنع آن یوجد»؛ [آنگاه] لازم می‌آید که آنچه بالضروره باشد بودن او، ممتنع باشد بودن او؛ و این محال است بالضروره. پس بر هر چه صادق باشد «واجب آن یوجد»، صادق است بر او «ممکن آن یوجد» بالضروره (رازی تهرانی، ۱۳۸۹ «ج»: ۹۳-۹۲).

نتیجه استدلال منسوب به ارسطو آن است که: وقتی هستی برای شیئی ضروری است، به طریق اولی، هستی برای او امکان داشته، ممتنع‌الوجود نبوده است، بنابراین اطلاق ممکن بر واجب بالذات جایز است و نه بالعکس. گویا این استدلال، بر یک تشکیک مفهومی میان واجب و ممکن ابتدا دارد، بدین معنا که هر واجب‌الوجودی را می‌توان یک ممکن‌الوجود دانست، ولی هر ممکنی الزاماً واجب به شمار نمی‌آید.

حکیم تبریزی پس از نقل برهان بالا، اشکالی را طرح می‌کند که آن نیز به گونه‌ای، مؤید مشکک پنداشتن مفاهیم وجوب و امکان است. البته در تقریرات دروس وی، نامی از مستشکل برده نشده است و شاید حکیم آن را از باب اشکال مقدر طرح کرده باشد. صورت آن اشکال چنین است: «اگر گویند که «ممکن آن یوجد»، نیز لازم دارد «ممکن آن یوجد» را، لازم می‌آید که آنچه ضرور باشد وجود برای او بالذات، تواند که نبود بالذات، و این نیز محال است» (همان: ۹۳).

واضح است که مستشکل، برهان منقول از ارسطو را، مبتنی بر تشکیک مفهومی وجوب و امکان پنداشته است و آن را برای مفهوم «امتناع» نیز بدین ترتیب بسط داده است که: اگر قرار است مفهوم «ممکن موجود» را لازم «واجب بالذات» و در طول آن بدانیم، چرا نتوان «ممکن معدوم» را در طول آن دو لحاظ کرد؟ در این صورت، «ممکن معدوم»، لازم «ممکن موجود» و به تبع آن، لازم «واجب بالذات» خواهد شد و صد البته لازمه بودن عدم برای وجوب، تناقضی آشکار است، پس از ابتدا «امکان» نیز نباید لازم «وجوب» لحاظ می‌شد.

تبریزی در پاسخ به این اشکال، مجدداً بر دو معنای عام و خاص ممکن تأکید می‌ورزد. به باور او، ممکن مسبق



به عدم زمانی، واجب بالذات نیست و تنها ممکنِ دائم الوجود، مصداق واجب بالذات است. همین نکته سبب شد که «ممکن الوجود»ها را به دو دسته مباین «خاص» و «عام» تقسیم کنیم، اولی را به «فقط قابل وجود و عدم ناپذیر» و دومی را به «قابل وجود و عدم» توصیف نماییم؛ بنابراین:

«ممکن آن یوجد»ی که لازم «واجب آن یوجد» است، غیر «ممکن آن یوجد»ی است که لازم دارد «ممکن آن لایوجد» را، بلکه «ممکن آن یوجد»ی است که لازم دارد سالبه ممکنه معدوله و موجبه ممتنعه معدوله را که «لیس بممکن آن یوجد» و «ممتنع آن یوجد» باشد؛ به واسطه آن که «ممکن»، لفظی است مشترک میان قابل وجود و عدم، چنان که اشیای کاینه و فاسده اند و میان قابل وجود فقط، چنان که امور ثابتند؛ و ممکن به معنای ثانی، لازم «واجب آن یوجد» است نه به معنای اول (همان: ۹۳).

سپس حکیم توضیح می دهد که مراد از «واجب آن یوجد» در برهان منقول از معلم اول، «واجب بالذات» بوده است نه «واجب بالغیر»؛ چه واجب بالغیر (ممکن عام موجود) به خودی خود، قابل وجود و عدم است، نه فقط قابل وجود (همان).

ظاهراً این بیان، ناظر به دفع اشکال دیگری است که به نحو مقدر مطرح بوده است. توضیح مطلب آن که مشایبان مسلمان پس از تقسیم مفاهیم از حیث نسبت آنها با وجود (واجب و ممکن و ممتنع)، ممکن را به خودی خود، نه موجود می دانستند نه معدوم؛ بلکه بر این باور بودند که اگر جهات عدمی شیء ممکن، مرتفع شود و وجود آن به سبب علت تامه به حد «وجوب» برسد، آنگاه مصداق آن، بالضروره در جهان خارج محقق خواهد شد. در این نگاه، «وجوب» شیء ممکن به تحلیل عقلی، مقدم بر «وجود» آن است که در اصطلاح، از آن به «وجوب غیری» تعبیر می شد و از این رو می توان ممکن موجود را «واجب بالغیر» نام نهاد (فارابی، ۱۴۰۵: ۵۰؛ ابن سینا، ۱۳۷۶: ۶۱-۵۸).

بر این پایه، چه بسا گفته شود که در برهان منقول از ارسطو، مراد از «واجب»، ممکن موجود و متصف به وجوب غیری بوده است، ولی حکیم تیریزی از سخن منسوب به ارسطو دچار سوء فهم شده و میان واجب بالذات و واجب بالغیر خلط کرده است، حال آنکه «امکان»، لازمه واجب بالغیر است نه واجب بالذات که به تمامه، منزّه از صفات امکانی است. اما چنان که بیان شد، حکیم از تمایز معنایی دو اصطلاح مشهور «واجب الوجود» در آثار فلسفی به خوبی آگاه بوده است، در عین حال بر این نکته پا می فشارد که ارسطو در آن برهان، واجب بالذات را منظور داشته نه



واجب بالغير و ممکن خاص را لازم واجب بالذات دانسته است، ولی چون پیشینیان به تمایز دو اصطلاح عام و خاص «ممکن» توجه نداشته‌اند، تمام مخلوقات، اعم از دائمی و در معرض زوال را، قابل وجود و عدم به شمار آورده‌اند. به هر حال، نتیجه مهم بحث پیشین در باب مصادیق واجب‌الوجود به قرار ذیل است:

پس هر چه واجب باشد وجود از برای او بالذات - خواه وجود فی نفسه و خواه وجود کذا - قابل وجود خواهد بود بالذات به قبول خاص؛ یعنی ممکن خواهد بود بالذات به امکان خاص؛ و لهذا اطلاق واجب‌الوجود بر خالق اشیا در قرآن و احادیث و ادعیه منقوله از ائمه هدی (عهم) و کلام حکما نشده است و این، مختصر بعضی از متفلسفه متأخرین است، تعالی الله عما یقولون علواً کبیراً (رازی تهرانی، ۱۳۸۹ «ج»: ۹۴-۹۳).

چنان که پیش‌تر اشاره شد، با قبول تحلیل مفهومی حکیم تبریزی درباره واجب و ممکن، دیگر نمی‌توان خداوند را «واجب‌الوجود» نام نهاد، حتی اگر مرادمان واجب بالذات باشد؛ چه خالق هستی، فاعل وجود است نه قابل آن و واجب بالذات، گرچه وجود دائمی دارد و اساساً عدم‌پذیر نیست (ممکن خاص)، اما به هر حال، وجه قبول در آن در نظر گرفته شده است. بدین ترتیب ذات احدی از اندراج ذیل مفهوم «موجود» به معنای شیء وجوددار، خارج می‌شود. اما معنا این سخن آن نیست که سخن گفتن در باب خداوند در بستر حکمت نوشایی، به کلی ممتنع باشد، بلکه صرفاً در باب توحید ذاتی - و نه توحید افعال و آثار - محدودیت‌هایی پیش می‌آید. برترین شاگرد حکیم تبریزی در این باره می‌گوید:

خداوند مانند اشیا نیست، بدان معنا که از سنخ آنها محسوب شود، بنابراین هیچ صفتی بر ذات اقدس او واقع نمی‌شود تا در نتیجه بدان توصیف گردد و حکمی بر او رانده شود و خبری از آن داده شود. اساساً هر چه ما درباره خداوند می‌گوییم اخباری از جانب خود اوست و تنطق ما بدان اخبار، نشانه معرفت نیست، بلکه «محض اقرار» است و الا هماره نسبت بدان ذات جاهل بوده‌ایم (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵ ق، ۱: ۳۷۵).



نتیجه‌گیری

یافته‌های حاصل از این پژوهش به شرح ذیل هستند:

۱. حکیم رجب‌علی تبریزی برخلاف بیشتر متفکران پیشین، بسیار آگاهانه و مبتکرانه به بحث در باب موضوع متافیزیک پرداخته است و بر پایه برخی مباحث مفهومی و اصطلاحات خاص، موضوع جدیدی برای این دانش برگزیده است. به باور او، مفهومی قابلیت احراز موضوع مابعدالطبیعه را دارد که واجد دو شرط «بدهات و عمومیت» و «قابلیت حمل بر موضوعات مختلف علوم» باشد. تبریزی از میان مفاهیم فلسفی، سه مفهوم «شیء»، «وجود» و «موجود» را واجد شرط نخست می‌داند، ولی با طرح دلایلی نشان می‌دهد که از میان آن سه مفهوم، «وجود» اساساً واجد شرط دوم نیست و «موجود» نیز با وساطت مفهوم «شیء» حائز آن شرط است. بنابراین حکیم تبریزی در تقابل با بیشتر فیلسوفان بر آن بود که: موضوع حکمت «شیء از حیث موجودیت» است، نه «موجود از حیث موجودیت»؛ چه مفهوم «موجود»، متوقف بر مفهوم «شیء» است و اساساً موجود به «شیء وجوددار» تعریف می‌شود.

ب. چون حکیم تبریزی، «شیء» را از حیث موجودیت موضوع حکمت می‌دانست، تقسیمات اولیه آن را نظیر تقسیمات موجود بنا نهاده است. او شیء را به واجب و ممکن تقسیم می‌کند، ولی مقصود حکیم از واجب و ممکن، چه به حسب مفهوم و چه به حسب مصداق، با تلقی متعارف پیشینیان متفاوت است. تبریزی به استناد مطلبی از ارسطو، این دو مفهوم را به تمامه در باب ماسوای خداوند پیاده می‌کند؛ بدین ترتیب که مخلوقات به دو بخش «ثابت و عدم‌ناپذیر» و «متغیر و عدم‌پذیر» تقسیم می‌شوند. از گروه اول به «واجب بالذات» و «تنها قابل وجود» یاد می‌گردد و از این‌رو به آنها «ممکن خاص» نیز گفته می‌شود. اما دسته دوم، عبارت از «ممکن عام» و اشیاء «قابل وجود و عدم» هستند که در صورت تحقق خارجی، می‌توان آنها را «واجب بالغیر» نامید.

ج. حکیم تبریزی همچون شیخ اشراق، «شیء» را موضوع حکمت نومشایی خود قرار داده است. شباهت صریح این دو گفتمان، در قول به بدهات مفهوم شیء و ماهوی دانستن آن است. اما تفاوت آن دو نگاه در این است که: شیء نزد سهروردی، مقسم نور و ظلمت است، ولی در آموزه‌های حکیم تبریزی، تقسیمات شیء از حیث الفضا، به مثابه تقسیمات موجود نزد مشاییان است. همچنین شیء در حکمت اشراقی بر خداوند (نور الانوار) نیز صدق می‌کند، اما



موضوع متافیزیک نزد حکیم تبریزی و تنزیه خداوند از مصادیق آن

در حکمت نومشایی، بر ذات احدی قابل صدق نیست. البته گذشته از آن مصداق خاص، می‌توان فی الجمله مصادیق نور و ممکن خاص را مشابه یکدیگر دانست و مصادیق ظلمت و ممکن عام را نیز بر یکدیگر تطبیق نمود.

د. گرچه فارابی در تعریفی شاذ، «خداوند» را موضوع اصلی حکمت خوانده بود و ابن‌سینا و ملاصدرا این نگاه را نقادی و تعدیل کردند و خداوند را یکی از مسائل حکمت به‌شمار آوردند، اما دیدگاه حکیم تبریزی در باب واجب‌الوجود بالذات، متضمن نفی این مفهوم از خداوند است، چون ذات احدی را نمی‌توان «موجود» به معنای شیء وجوددار و متّصف به «قابل وجود» دانست. حکیم تبریزی اساساً خداوند را از مصادیق موضوع متافیزیک فراتر می‌برد و مسیر گرایش به الهیات تنزیهی را هموار می‌کند. از این نظرگاه چندان نمی‌توان در باب ذات احدی به نحو ایجابی سخن گفت، بلکه باید اوصاف و عوارض ممکنات عام و خاص را، از آن ذات سلب نمود و بر اوصاف فعلی و آثار او در جهان آفرینش متمرکز شد. بنابراین با فهم دیدگاه تبریزی در تبیین موضوع متافیزیک، رویکرد خاص وی در طرح مباحث الهیاتی، بیش از پیش قابل‌درک خواهد شد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



منابع و مأخذ

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۶۳)، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶)، الإلهیات من کتاب الشفاء، تحقیق از حسن حسن‌زاده‌آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ق)، عیون الحکمة، در رسائل ابن‌سینا، قم: بیدار.
۴. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹)، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، مصحح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران.
۵. ابن‌رشد، محمد بن‌احمد (۱۹۹۴م)، رساله مابعدالطبیعة، محقق جیرار جهامی و رفیق عجم، بیروت: دارالفکر اللبنانی.
۶. ابن‌ندیم، محمد بن‌اسحاق (بی‌تا)، الفهرست، بیروت: دار المعرفة.
۷. ابوالبرکات بغدادی، هبة‌الله بن‌علی (۱۳۷۳)، المعترف فی الحکمة، به تصحیح فتحعلی اکبری، اصفهان: دانشگاه اصفهان.
۸. ارسطو (۱۳۷۸)، متافیزیک (مابعدالطبیعه)، ترجمه از محمدحسن لطفی تبریزی، تهران: طرح نو.
۹. امینی، جبار (۱۳۹۸)، ملا رجب‌علی تبریزی و مکتب فلسفی اصفهان، تهران: مولی.
۱۰. اوجیبی، علی (۱۳۸۹)، مقدمه بر مجموعه مصنفات میرقوام‌الدین رازی، تهران: حکمت.
۱۱. برنجکار، رضا و رحیمیان، سعید (۱۳۹۷)، «بررسی و تحلیل دیدگاه ملا رجب‌علی تبریزی درباره اسما و صفات الهی»، فصلنامه تحقیقات کلامی، شماره ۲۳، قم: انجمن اسلامی حوزه، ص ۱۴۶-۱۲۷.
۱۲. پیرزاده، محمدرفیع (بی‌تا)، المعارف الإلهیه، تهران: کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، نسخه خطی ۱۹۱۹.
۱۳. تبریزی، حکیم رجب‌علی (۱۳۸۶)، الأصل الأصيل (الأصول الأصفیة)، مصحح حسن اکبری بیرق و عزیز جوان‌پور هروی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۴. خوانساری، محمد (۱۳۸۳)، «مقدمه بر ایساغوجی و مقولات»، تألیف فروریوس و ارسطو، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۵. رازی تهرانی، قوام‌الدین محمد (۱۳۸۹ «الف»)، تعلیقات، در مجموعه مصنفات، مصحح و محقق علی اوجیبی، تهران: حکمت.
۱۶. رازی تهرانی، قوام‌الدین محمد (۱۳۸۹ «ب»)، عین الحکمة (عربی)، در مجموعه مصنفات، مصحح و محقق علی اوجیبی، تهران: حکمت.



موضوع متافیزیک نزد حکیم تبریزی و تنزیه خداوند از مصادیق آن

۱۷. رازی تهرانی، قوام‌الدین محمد (۱۳۸۹ «ج»)، عین الحکمة (فارسی)، در مجموعه مصنفات، مصحح و محقق علی اوجبی، تهران: حکمت.
۱۸. روضاتی، سید محمدعلی (۱۳۸۶)، دومین دو گفتار، قم: مؤسسه فرهنگی مطالعاتی الزهرا (س).
۱۹. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵ «الف»)، در مجموعه مصنفات: ج ۱، مصحح هانری کربن و سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۰. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵ «ب»)، حکمة الإشراق، در مجموعه مصنفات: ج ۲، مصحح هانری کربن و سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۱. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵ «ج»)، لمحات، در مجموعه مصنفات: ج ۴، مصحح هانری کربن و سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۲. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵ «د»)، المشارع و المطارحات، در مجموعه مصنفات: ج ۱، مصحح هانری کربن و سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۳. شهابی خراسانی، محمود (۱۳۶۴)، رهبر خرد، تهران: خیام.
۲۴. شهرزوری، محمد بن محمود (۱۳۷۲)، شرح حکمة الإشراق، به تصحیح حسین ضیائی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۵. فارابی، ابونصر (۱۹۹۶م)، إحصاء العلوم، شرح از علی بوملحم، بیروت: مكتبة الهلال.
۲۶. فارابی، ابونصر (۱۴۱۳ق)، التعليقات، در أعمال الفلسفية، تحقیق از جعفر آل یاسین، بیروت: دار المناهل.
۲۷. فارابی، ابونصر (۱۴۰۵ق)، فصوص الحکمة، محقق محمدحسن آل یاسین، قم: بیدار.
۲۸. فارابی، ابونصر (۱۳۶۴)، فصول منتزعه، محقق فوزی متری نجار، تهران: مكتبة الزهرا.
۲۹. قاضی سعید قمی، محمد بن مفید (۱۴۱۵ق)، شرح توحید الصدوق، ج ۱، محقق نجفقلی حبیبی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۰. قاضی سعید قمی، محمد بن مفید (۱۳۶۲)، کلید بهشت، محقق سید محمد مشکات، قم: الزهرا (س).
۳۱. قزوینی، شیخ عبدالنّبی (۱۴۰۴ق)، تتمیم أمل الآمل، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۳۲. قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۶۹)، درة التاج، مصحح سید محمد مشکات، تهران: حکمت.
۳۳. قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۴۳۳ق)، شرح حکمة الإشراق، مصحح سید محمد موسوی، تهران: حکمت.
۳۴. کربن، هانری (۱۳۸۷)، تاریخ فلسفه اسلامی، مترجم سید جواد طباطبایی، تهران: کویر.



سال نهم، شماره هفدهم، بهار و تابستان ۱۴۰۳

۳۵. کربن، هانری (۱۳۹۸)، چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی (مکتب اصفهان، مکتب شیخیه)، ج ۴، مترجم انشاء الله رحمتی، تهران: سوفیا.
۳۶. کربن، هانری (۱۳۶۹)، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، مترجم سید جواد طباطبایی، تهران: توس.
۳۷. محقق طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۰۵)، تلخیص المحصل، بیروت: دار الأضواء.
۳۸. مکارم، هادی (۱۳۸۷)، «خرده‌گیران بر حکمت متعالیه و منتقدان صدرالمতألهین»، فصلنامه حوزه، شماره ۹۳، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۳۹. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۴۳۳ق)، تعلیقات بر شرح حکمة الإشراق قطب‌الدین شیرازی، مصحح سید محمد موسوی، تهران: حکمت.
۴۰. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، قم: مصطفوی.
۴۱. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲)، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، مصحح سید مصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۴۲. میرداماد، سید محمدباقر (۱۳۷۶)، تقویم الایمان و شرحه، شارح احمد علوی عاملی و علی نوری، مصحح علی اوجبی، تهران: میراث مکتوب.
۴۳. هدایت‌افزا، محمود (۱۳۹۹)، «تحلیل مفهومی عنوان حکیم نومیثایی و تطبیق آن بر رجب‌علی تبریزی»، دوفصلنامه پژوهش‌های مابعدالطبیعی، سال اول، شماره دوم، تهران: دانشگاه خوارزمی، ص ۲۵۶-۲۲۹.
۴۴. یثربی، سید یحیی (۱۳۸۸)، تاریخ تحلیلی - انتقادی فلسفه اسلامی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴۵. یثربی، سید یحیی (۱۳۸۶)، حکمت اشراق سهروردی، قم: بوستان کتاب.



پروہشکاه علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی