

مبانی هستی‌شناسی امامیه

و مقارنه و تطبیق آرای امامیه و سلفیه در هستی‌شناسی (۳)

علی الله پداشتی

بخش نخست این نوشته با عنوان «دیدگاه سلفیه در مبانی هستی‌شناسی» در شماره ۸۵ منتشر گردید و قسمتی از بخش دوم با عنوان «مبانی هستی‌شناسی امامیه» نیز در شماره ۸۶ از نظر شما گذشت، اکنون در این شماره، ادامه «مبانی هستی‌شناسی امامیه» و سپس بخش سوم را با عنوان «مقارنه و تطبیق آرای امامیه و سلفیه در هستی‌شناسی»، می‌آوریم، امیدواریم مورد توجه و استفاده خوانندگان قرار گیرد:

جوهر

متکلمان امامیه چند تعریف برای جوهر ارائه کرده اند^۱ که کامل‌ترین آنها تعریف خواجه طوسی است. او گفته است: جوهر، «موجود ممکن لافی الموضوع» است؛ یعنی هر موجود ممکن که در وجودش نیاز به موضوع نداشته باشد جوهر نامیده می‌شود.

مهمترین ویژگی‌های جوهر عبارت اند از:

۱. در وجودش نیاز به موضوع ندارد اما بعضی جوهرها؛ مانند صورت، نیاز به محل دارند.
۲. جوهریت از معقولات ثانی فلسفی است، در اینکه مفهوم جوهر معقول اول است یا معقول ثانی، محل اختلاف است. حکما آن را معقول اول و بعضی از متکلمان؛ مانند خواجه نصیر آن را از معقولات ثانی فلسفی شمرده‌اند. خواجه می‌نویسد: «والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات»^۲. البته برخی شارحان این سخن را نپذیرفته‌اند.^۳

۳. تضاد منطقی میان جواهر و اجزاء و اعراض وجود ندارد، چون بر اساس تعریف، ضدان امور عرضی هستند که بر محل واحد وارد می‌شوند و در زمان واحد با هم جمع نمی‌شوند اما هیچ جوهری محل جوهر دیگری که از آن بی‌نیاز باشد قرار نمی‌گیرد. پس دو جوهر نمی‌توانند متضاد منطقی باشند اما تضاد عرفی به این معنا که جوهری اثر جوهر دیگر را مانع شود، در جواهر فرض دارد؛ مانند آب و آتش. بین جوهر و عرض هم تضاد نیست؛ چون جوهر محل و پذیرنده عرض است، پس تضادی ندارد. خواجه نصیر در این باره می‌نویسد:

«لا تضاد بین الجواهر و لایبناها و بین غیرها... و قد یطلق التضاد علی البعض باعتبار آخر».^۴ «تضادی بین جواهر و اجزاء وجود ندارد و گاهی به اعتبار دیگری، بین جواهر اطلاق تضاد می‌شود.»

۴. جوهر می‌تواند محل اعراض مختلف غیر متضاد و غیر متمائل قرار گیرد؛ مانند سیاهی و تری یا شیرینی و سفیدی یا صورت جسمیه و صورت نوعیه که بر محل واحد فرود می‌آیند اما متضادان در زمان واحد، در محل واحد، جمع نمی‌شوند، اگر چه در دو زمان اشکالی نیست به همین ترتیب دو صورت متمائل در زمان واحد، در محل واحد فرود نمی‌آیند؛ چون مستلزم این است که دو تا بودن محقق نشود.

اقسام جوهر

بر اساس نظر متکلمان، مبنای تقسیم در جوهر، متحیز بودن یا عدم آن است؛ چنانکه ابن میثم در تقسیم موجودات، بر اساس رأی متکلمان می‌نویسد: موجود یا قدیم است یا محدث، محدث یا متحیز است یا قائم به آن و یا هیچکدام. متحیز یا تقسیم‌پذیر است که جوهر فرد و جزء لایتجزا نامیده می‌شود یا تنها در طول تقسیم می‌شود، خط می‌نامند یا در طول و عرض تقسیم می‌پذیرد که سطح نامیده می‌شود یا در طول و عرض و عمق تقسیم می‌پذیرد که همان جسم است.^۵

فاضل مقداد نیز بر اساس تحیز، جوهر را از نگاه متکلمان اینگونه تقسیم کرده است: هر ممکن موجود یا متحیز است یا حال در متحیز و دومی یا از یک جهت تقسیم می‌شود یا از دو جهت یا از سه جهت. اولی را خط، دومی را سطح و سومی را جسم می‌نامند. بسیاری از متکلمان وجود ممکن را که جاگیر یا حال در آن نباشد محال می‌دانند.^۶

بر اساس نظریه مشهور حکما، جوهر پنج قسم است: عقل، نفس، جسم، ماده و صورت، اما برخی آن را کمتر یا بیشتر نیز دانسته‌اند.^۷

در بین متکلمان امامیه نیز اختلاف نظر وجود دارد. شیخ مفید در «اوائیل المقالات» بیشتر بر جوهر فرد تکیه دارد و می‌نویسد:

«الجواهر عندي هي الأجزاء التي تتألف منها الأجسام ولا يجوز على كل واحد في نفسه الانقسام... كلها متجانسة وإنما تختلف بما يختلف في نفسه من الأعراض»^۸.

«جواهر از نظر من همان اجزایی هستند که جسم را تشکیل می‌دهند و در ذاتشان اقسام پذیر نیستند... و همه اجزای جوهر از یک سنخ هستند و اختلافشان به واسطه اعراضی است که بر آنها فرود می‌آید.»

از کلام شیخ مفید^۹ فهمیده می‌شود که ایشان جوهر را همان اجزای تشکیل‌دهنده جسم می‌داند و خود جواهر همچون جسم دارای حجم، اندازه، جاگیر و محل برای اعراض هستند.

وی می‌نویسد: «إن الجوهر له قدر في نفسه و حجم من أجله كان له حيز في الوجود... إن كل عرض يصح حلوله في الجوهر و يكون الجوهر محتملاً لوجوده...»^۹ اما در کتاب النکت الاعتقادیه در پاسخ این سؤال که جوهر چند قسم است، می‌نویسد: «چهار قسم؛ جوهر فرد، خط، سطح و جسم»^{۱۰} اما خواجه، بر اساس قول مشهور حکما، جوهر را پنج قسم دانسته، می‌نویسد: «أما مفارق في ذاته و فعله و هو العقل، أو في ذاته و هو النفس، أو مقارن، فإما أن يكون محلاً - و هو المادة - أو حالاً - و هو الصورة - أو ما يتركب منها، و هو الجسم»؛ «و جوهر یا در ذاتش و فعلش از ماده جدا است،^{۱۱} که آن عقل است یا تنها در ذاتش جدای از ماده است آن نفس است یا جوهر محل است و آن ماده است یا جوهر حال است که صورت است یا مرکب از ماده و صورت است که جسم است»^{۱۲} متکلمان بعد از بیان اقسام جوهر ابتدا در جسم بحث می‌کنند.

۱. جسم: شناخت جسم در کلام اسلامی اهمیت بسزایی دارد؛ زیرا در معنای جسم و بیان حقیقت آن اختلاف زیادی است که لازم است ابتدا در تعریف و سپس در خواص و ویژگی‌های اجسام و در نهایت در اقسام آن بحث نماییم.

۱/۱. تعریف جسم؛ بیشتر متکلمان غالباً جسم را به چیزی که طول و عرض و عمق دارد تعریف کرده‌اند. شیخ مفید می‌نویسد: «إنَّ الأجسام هي الجواهر المتألّفة طولاً و عرضاً»؛^{۱۳} «اجسام همان جواهری هستند که با هم در سه جهت؛ طول، عرض و عمق اجتماع تألیفی^{۱۴} دارند.»

سیدعمیدالدین عبیدلی، از علمای امامیه در قرن هشتم، در نقد «شرح یاقوت ابراهیم بن نوبخت» می‌نویسد: «... فَإِنَّ حَدَّ الْجِسْمِ عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِينَ هُوَ الطَّوِيلُ الْعَرِيضُ الْعَمِيقُ»^{۱۵}.

خواجه نصیر دربارهٔ جسم، نه جزء لایتجزا را می‌پذیرد و نه ترکیب جسم از هیولی و صورت را، بلکه

جسم را شیء واحد متصلی می‌داند که بی‌نهایت قسمت‌پذیر است؛ چنانکه می‌نویسد: «و لا وجود لوضعی لا یتجزی بالاستقلال».^{۱۶}

جوهر مستقلی که وضع داشته باشد اما تجزیه نشود وجود ندارد. با این بیان خواجه، «جوهر فرد» یا «جزء لایتجزا» را رد کرده است. خواجه بعد از بیان ادله ابطال جزء لایتجزا (جوهر فرد) می‌نویسد: «فقد ثبت أنّ الجسم شیء واحد متصل یقبل الانقسام إلى ما لا یتناهی». پس ثابت شد که جسم، شیء واحد متصل است و بینهایت قسمت‌پذیر است. خواجه در ادامه می‌نویسد: «از این سخن ما، جوهر موجود هیولی ثابت نمی‌شود»؛ «و لا یقتضی ذلك ثبوت مادة سوی الجسم».^{۱۷}

این سخن خواجه، اشاره به ردّ نظریه حکمای مشائی درباره جسم دارد که آن را مرکب از هیولی و صورت می‌دانند.^{۱۸} اگرچه خواجه در شرح اشارات، سخن ابن سینا را به وضوح شرح کرده و دلایل نفی کنندگان هیولی را رد نموده است اما در اینجا به روش اهل کلام سخن می‌گوید و شاید به تأثیر از شیخ اشراق هیولی را رد کرده باشد.^{۱۹} اما این مذهب مورد تأیید متکلمان و شارحان او قرار نگرفت؛ چنان که لاهیجی می‌نویسد متکلمان را درباره جسم چهار قول است:

اول: آنکه هر جسم مرکب است از جوهر فرد و شماره آن متناهی است.

دوم: آنکه هر جسم مرکب است از جوهرهای فرد غیر متناهی.

سوم: آنکه جسم متصل است و فعلاً (بالفعل) منقسم به اجزای نیست اما قسمت‌پذیر است الی غیرالنهایه.

چهارم: آنکه متصل و قسمت‌پذیر تا حدی که از آن تجاوز نتواند کرد.^{۲۰}

مذهب شیخ اشراق از حکمای اسلام، آن است که ماده مواد، جسم مطلق است نه جزء آن و حکیم کامل خواجه نصیر طوسی در کتاب «تجرید الکلام»، این مذهب را اختیار کرده و... و این مذهب ضعیف است، چه جسم مطلق متعین است لامحاله به قابلیت ابعاد...^{۲۱}.

علامه شعرانی نیز می‌نویسد: خواجه در «شرح اشارات» ابن سینا به بهترین وجه نظر مشاء را تقریر و شبهات را رد کرده است و نمی‌دانیم به چه علت در این کتاب (تجرید الاعتقاد) از آن عدول کرد.^{۲۲} خلاصه سخن اینکه در بیان حقیقت جسم، آراء گوناگونی از گذشته تا حال از سوی حکیمان و متکلمان بیان شده است اما همچنان شناخت حقیقت جسم، مورد توجه فیلسوفان، متکلمان و عالمان علوم تجربی است.

۲/۱. ویژگی‌های جسم: متکلمان امامیه ویژگی‌هایی برای جسم برشمرده اند از جمله:

۱/۲/۱. جاگیر بودن (تحیز): یکی از ویژگی‌های مهم جسم جاگیر بودن است. چنانکه ابن میثم بر اساس رأی متکلمان، جسم را موجود محدث متغیر،^{۲۳} فاضل مقدار بر اساس رأی متکلمان، جسم

را موجود ممکن متحیز می‌نامد.^{۲۴}

۲/۲/۱. ترکیب: بسیاری از متکلمان جسم را مرکب می‌دانند. برخی آن را مرکب از جوهر فرد یا ذرات تقسیم‌ناپذیر و برخی مرکب از هیولی و صورت می‌دانند. چنانکه فاضل مقداد از قول متکلمان می‌نویسد: «و هو مرکب عندهم من الجواهر الأفراد...»^{۲۵}

شیخ مفید اجسام را همان جوهر تألیف یافته (جوهر افراد) می‌داند^{۲۶} و در خواص آنها می‌نویسد: «اجسام مرکب از طبایع چهارگانه حرارت، برودت، رطوبت و بیوست (خشکی) هستند.»^{۲۷} به عنوان مثال، طبیعت آب، برودت و رطوبت و طبیعت آتش حرارت است.

۳/۲/۱. مکانندی: یکی از ویژگی‌های جسم این است که باید در مکان باشد و مکان فضایی است که جسم آنجا را پر می‌کند. خواجه می‌نویسد: «و لکل جسم مکان طبیعی یطلبه عند الخروج علی أقرب الطرق».^{۲۸}

برای هر جسمی، مکانی طبیعی است که اگر از آن خارج شود، از نزدیکترین راه (خط مستقیم) به آنجا برمی‌گردد؛ به عنوان مثال، اگر سنگی را به سوی بالا پرتاب نماییم دوباره به زمین برمی‌گردد. پس مکان طبیعی سنگ، زمین است. فاضل مقداد نیز می‌نویسد: «أَنَّ كُلَّ جَسْمٍ لَا يَدُلُّهُ مِنْ مَكَانٍ ضَرُورَةً، وَ هُوَ عِنْدَهُمْ فِرَاقُ يَشْغَلُهُ الْجَسْمُ بِالْحَصُولِ فِيهِ».^{۲۹}

گفتنی است که متحیز بودن غیر از مکانندی است. تحیز یعنی حجم داشتن و فضایی را اشغال کردن و از اوصاف خود جسم است اما مکانندی وصف بیرونی جسم است و آن تماس سطح جسم حاوی با محوی است؛ مانند آب و ظرفش، آب چون متحیز است وقتی در کاسه‌ای ریخته شود کاسه مکان او به حساب می‌آید، گازها نیز جاگیر و مکانمند هستند.

۴/۲/۱. محدودیت: هر جسمی متناهی است؛ یعنی دارای طول، عرض و عمق مشخصی است که قابل اندازه‌گیری است، خواجه نصیر می‌نویسد: «و تشرک الاجسام فی وجوب التناهی»^{۳۰} اجسام در اینکه باید متناهی باشند مشترکند.

۵/۲/۱. تماثل: با اجسام در جسمیت، همانند هستند، چون تحت حدّ نوعی واحد هستند و دو چیز مختلف تحت یک تعریف قرار نمی‌گیرند.

خواجه طوسی می‌نویسد: «و اتّحاد الحدّ و انتفاء القسمة فیهِ يدلّ علی الوحدة»^{۳۱} یکسانی تعریف جسم و قسمت‌پذیر نبودن آن، دلالت بر وحدت اجسام در حقیقت جسمیه دارد. توضیح اینکه: همه اجسام را به جوهر قابل ابعاد ثلاثه یا جوهر طویل، عریض و عمیق معنا می‌کنند. وحدت تعریف، دلالت بر وحدت معرف دارد.

۶/۲/۱. ادراک حسی: اجسام قابل ادراک حسی می‌باشند و با یکی از حواس پنجگانه یا ابزار عادی یا ابزاری صنعتی قابل ادراک حسی می‌باشند.

۷/۲/۱. حدوث: یکی از مسائل مهم کلام و از مسائل اختلافی بین متکلمان و حکما، حدوث اجسام و به تبع آن، حدوث عالم است که از نگاه متکلمان، اجسام نو پدید هستند. پس هیچ جسمی بشخصه قدیم نیست چون هر چیزی را ملاحظه کنیم می‌بینیم آغازی دارد؛ انسان، زمین، خورشید و ماه و غیره و به گفته‌ی خواجه نصیر «و الأجسام کلّها حادثه؛ لعدم انفکاکها من جزئیات متناهیة حادثه؛ فإنّها لا تخلو عن الحركة و السكون، و کلّ منها حادث، و هو ظاهر». همه‌ی اجسام نو پدید هستند؛ زیرا از جزئیات متناهی نوپدید جدا نیستند و دلیل حدوث جزئی‌ها، محدود نو پدید حرکت و سکون است و حرکت و سکون امور نوپدید هستند و این بدیهی است. پس اجسام که متشکل از این امور هستند حادث‌اند.^{۳۲}

از این اصل نتیجه گرفته می‌شود که عوارض اجسام هم به تبع حدوث اجسام، حادث هستند. یادآوری: حدوث عالم از آن جهت برای متکلمان گذشته مهم بود که اثبات وجود خدا در نزد برخی از آنان و اثبات قدرت خدا به دلیل عقلی در نزد برخی دیگر متکی به حدوث عالم بود. و اگر خلاف آن اثبات می‌شد از حلّ بعضی مسائل الهیات، در می‌ماندند. اما در نزد حکمای مسلمان چندان اهمیتی نداشت؛ چون علت احتیاج عالم به فاعل را امکان عالم می‌دانستند نه حدوث؛ و قدرت خدا را هم از قواعد عقلی دیگر مانند وجوب وجود و غیره اثبات می‌کردند. از این رو، از نظر حکما، عالم حادث باشد یا قدیم، به دلیل امکانش همواره به خدای قادر مختار نیازمند است.

۸/۲/۱. تأثیر اجسام: اجسام به جهت محدودیتشان، تأثیرشان نیازمند وضع خاص است؛ برای نمونه، شرط سوزاندن آتش این است که شیء قابل اشتعال، فاصله‌ی خاصی با آتش داشته باشد و این بدیهی است. خواجه نصیر در شرط تأثیر جسم بر جسم می‌نویسد: «و یشرطُ فی صدق التأثير علی المقارن^{۳۳} الوضع»^{۳۴} شرط تأثیر جسم بر جسم دیگر این است که دارای وضع خاصی باشد.

۹/۲/۱. محدودیت تأثیر: هر جسمی چون محدود است، تأثیر آن نیز محدود است. خواجه در ادامه عبارت فوق می‌نویسد: «والتناهی بحسب المدة و العدة و الشدة . . .»^{۳۵} تأثیر جسم بر جسم دیگر، هم از نظر زمان و هم از نظر شماره و هم از نظر کیفیت؛ یعنی شدت و ضعف محدود است. ۳/۱. تقسیم جسم: متکلمان جسم را به اعتبارات مختلف تقسیم کرده‌اند. به یک اعتبار اجسام را به دو قسم اجسام به عنصری و فلکی یا زمینی و آسمانی تقسیم می‌شوند.

۱/۳/۱. عنصری و فلکی: به این اعتبار آنان اجسام زمینی و آسمانی را دو نوع متفاوت می‌دانستند

و تفاوت‌هایی بین آنها بر می‌شمرند؛ از جمله اجسام فلکی بسیار شفاف‌اند و جسم فلکی را قدما، جسم اثیری می‌گفتند.^{۳۶} در مقابل، زمین که کره‌خاکی تیره است، امروزه علم فیزیک هسته‌ای و نجومی و زمین‌شناسی بسیار گسترده شده که به گفته ژرژ گاموف «مسئله اصلی کیهان‌زایی امروز این است که مبدأ و تحول خانواده‌های گول‌پیکر اختری به نام کپکشانها را توضیح دهد که در سراسر فضای پهناور جهان پراکنده شده‌اند».^{۳۷}

آنچه از دست‌آورده‌های دانشمندان تجربی درباره‌ی اجسام زمینی و آسمانی به ما رسیده، به عنوان اصول موضوعه در علم کلام پذیرفته می‌شود.

۲/۳/۱. تقسیم اجسام به «لطیف»، «کثیف» و «مقتصد»: در تقسیم دیگر، اجسام سه قسم

می‌شوند؛ چنانکه در خطبه‌ی امیرمؤمنان (ع) آمده است:

«وَكُلُّ بَصِيرٍ غَيْرُهُ يَعْمَىٰ عَنِ الْخَفِيِّ الْأَلْوَانِ وَ لَطِيفِ الْأَجْسَامِ».^{۳۸}

«هر بینایی جز خداوند از دیدن رنگ‌های پوشیده و اجسام لطیف نابیناست».^{۳۹}

ابن میثم در معنای لطیف می‌نویسد: لطیف گاه به معنای بی‌رنگ است مانند هوا و گاه به معنای شیء سبک و کم وزن (دقیق القوام) مانند جوهر فرد و جزء لایتجزا است.

و گاه جسم لطیف به چیزی گفته می‌شود که مانع نفوذ نور و دیدن نباشد که به این اعتبار افلاک و بعضی اجرام سماوی لطیف نامیده می‌شوند.^{۴۰} در مقابل، جسم کثیف آن است که حاجز ابصار ما باشد از ابصار نور بکلیت.^{۴۱}

و جسم مقتصد، جسمی است که به نحو ناقص مانع از دیده شدن ماورای خود باشد.^{۴۲} فاضل مقداد در تقسیم‌بندی خویش، از جسم لطیف و کثیف، و متوسط بین آن دو سخن گفته^{۴۳} و از قول نظام گزارش می‌کند که وی حقیقت انسان را همان جسم لطیف می‌داند که در داخل بدن است و این نزدیک به دیدگاه متکلمان است.^{۴۴} و برخی روح حیوانی را جسم لطیف می‌نامند که حواس باطن آدمی را منتسب به این روح می‌دانند.^{۴۵}

احمد بن سلیمان از علمای شیعه زیدیه نیز روح را جسم لطیف دانسته، می‌نویسد: «اعلم أنّ الرّوح جسم لطيف مجانس للهواء».^{۴۶}

برخی از متکلمان اشعری؛ از جمله امام الحرمین، روح را جسم لطیف می‌دانند.^{۴۷} ابن ابی الحدید معتزلی نیز در شرح نهج البلاغه می‌نویسد: «مذهب جمهور أصحابنا... فعندهم أنّ الروح جسم لطيف بخاري»^{۴۸} لاهیجی در شوارق در بحث حیات می‌نویسد: حیات نیازمند به روح حیوانی است که جسم لطیف بخاری است.^{۴۹}

در تقسیم دیگر، جسم تقسیم می شود به «جسم طبیعی» و «جسم تعلیمی» و جسم تعلیمی عارض بر جسم طبیعی می گردد.

خلاصه سخن اینکه: جسم به اعتبارات مختلف تقسیم می شود.

۳۰۲ ماده و صورت: برخی از متکلمان؛ مانند فاضل مقداد جسم را مرکب از ماده و صورت می داند و می نویسد: «اما الجسم فلأنه مرکب من مادة و صورة».^{۵۰}

و در اثبات ماده و صورت می نویسد: «آنچه که دلالت بر ترکیب جسم از ماده و صورت می کند این است که جسم فی نفسه متصل است اما قابلیت انفصال نیز دارد و محال است که پذیرنده انفصال، اتصال ذاتی اش باشد؛ چون هیچ شیء عدمش را نمی پذیرد پس اتصال جسم باید محلی داشته باشد که هم اتصال را بپذیرد و هم انفصال را و این محل همان هیولی است و اتصال (جوهری) همان صورت است».^{۵۱}

گفتنی است آنچه محل تردید برخی از متکلمان و حکما واقع شده، ماده اولی یا هیولای اولی یعنی جزء ترکیبی جسم است اما در ماده ثانیه که محل صورت های نوعیه است تردیدی نیست.

به عنوان مثال، همه می پذیرند که چوب ماده برای ساختن تخت و صندلی و اشیای دیگر قرار می گیرد. گرچه چوب خودش از عناصر اولیه؛ مانند کربن و اکسیژن و مانند آنها ترکیب یافته است. رابطه ماده و صورت: صورت از ماده جدا نمی شود. فاضل مقداد می نویسد: «و الصورة لاتنفک عن المادة».^{۵۲} همان گونه که ماده بدون صورت نمی تواند وجود خارجی داشته باشد، پس قوام ماده به صورت است و محل صورت ماده است. اما ماده محل مستغنی نیست به خلاف موضوع و عرض که موضوع محل مستغنی از عرض است، پس ماده و صورت در خارج از هم منفک نمی شوند و انفکاک آنها به تحلیل عقل است.

صورت نوعیه: حکما و متکلمان بعد از صورت جسمیه به اثبات صورت نوعیه می پردازند؛ زیرا اجسام به اعتبار جسمیتشان نوع واحد هستند و اختلافی ندارند اما در جهان صورت های جسمی گوناگون با آثار مختلف می بینیم این اختلاف آثار نمی تواند به صورت جسمیه مشترک نسبت داده شود. پس ثابت می شود که صورت دیگری منشأ این آثار است که صورت نوعیه نامیده می شود.

فاضل مقداد می نویسد: «و لا بد من صورة أخرى نوعیه و إلا لما اختلفت الأجسام فی الهیئات و الأمکنه و کیفیات و الأوضاع الطبیعیه و التشکل و التفکک بسهولة و عدمها...»؛ «ناگزیر باید غیر از صورت جسمی، صورت دیگری داشته باشیم که اجسام را به اشکال مختلف در آورد و الا اجسام در صورت ها و مکان ها و خواص و موقعیت های طبیعی و شکل ها و در جدایی پذیری به

آسانی یا سختی مختلف نمی‌شوند.»

مراد این است که این خواص، همه به واسطه صورت نوعیه است نه صورت جسمیه مشترک.

۴ و ۵. جوهرهای مجرد (عقل و نفس)

تعریف جوهر مجرد: علامه شعرانی در تعریف اصطلاحی جوهر مجرد می‌نویسد: «مقصود از جوهر مجرد آن است که به خود قائم باشد نه به محل؛ و مکان و حیز و وضع نداشته باشد.»^{۵۳} اثبات وجود جوهرهای مجرد: یکی از مسائل مهم و محل نزاع الهیون و مادیون وجود جوهرهای مجرد است. مادیون جز جسم مادی محسوس و آثار آن، موجودی و رای حس را باور ندارند. آنان خدا و ملائکه و عقل مجرد و نفس مجرد را منکرند. برخی از متکلمان، گرچه خدا و فرشتگان و نفس را باور دارند اما ملائکه و نفس را جسم لطیف می‌دانند و به عقل مجردی که حکما اثبات می‌کنند باور ندارند، چون آنان تنها خدا را غیر جسم و جسمانی می‌دانند و اثبات موجودی دیگر با این وصف را مستلزم تعدد واجب الوجود می‌دانند.^{۵۴}

از متکلمان امامیه برخی مانند خواجه نصیر، وجود عقل مجرد را ممکن دانسته و دلیلی بر امتناع آن نمی‌یابد. از این رو، بعد از بحث از جسم می‌نویسد: «أما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه»^{۵۵} دلیلی نداریم که وجود عقل را محال بدانیم.

اما وی استدلال حکما بر قاعده الواحد و عدم صلاحیت سایر جواهر؛ مانند نفس و ماده و صورت را به عنوان مخلوق مستقیم خداوند قبول ندارد و با مؤثر و مختار دانستن واجب به این سو گرایش پیدا می‌کند که صدور کثیر از واحد بلامانع است.^{۵۶}

نگارنده، در آثار سایر متکلمان؛ مانند شیخ مفید و سید مرتضی و شیخ طوسی، سخنی از اثبات جواهر مجرد نیافته است. آنان نیز برای اثبات باریتعالی از حدوث اجسام استفاده کرده اند.

فاضل مقداد بر اساس رأی حکیمان به اثبات عقول عشره می‌پردازد و بر اساس قاعده الواحد، عقل اول را اثبات می‌کند، اما مبانی آن را که بر قاعده الواحد و عدم صلاحیت نفس و جسم، ماده و صورت را به عنوان صادر اول مطرح می‌کنند، ضعیف می‌داند و می‌نویسد: «وقد عرفت ضعف ما تبني عليه هذه الحجة».^{۵۷}

ایشان در ادامه، سایر عقول را بر اساس رأی حکما اثبات می‌کند و می‌نویسد: صادر اول عقلی است که در او تکثر قابل فرض است؛ کثرتی به اعتبار وجود و امکان ذاتی و وجوب غیری که به اعتبار این کثرت از آن، عقل و نفس و فلک صادر می‌شود. از عقل دوم، عقلی دیگر و نفس و فلکی. بدین ترتیب ده عقل اثبات کردند و آفرینش را عقل فعال نامیدند.^{۵۸}

اما شاگردان بی‌واسطه و باواسطه ملاحظه‌کنندگان را که آثار کلامی از خود بر جای گذاشته‌اند، عقول مجرد را اثبات کرده و وجود آن را در مجموعه عالم ضروری دانسته‌اند.

لایهی در اثبات عقل مجرد چند دلیل می‌آورد، از جمله: «فیضان علوم و کمالات بر نفوس ناطقه انسانی نیز مستدعی عقلی دیگر است. چه نفس ناطقه به حسب فطرت بالقوه محض است و لابد است از عقلی که اخراج وی کند از قوه به فعل و از این جهت وی را عقل فعال گویند.»^{۵۹} وی شمارش عقول طولیه را به تبع حکمای مشاء، ده عقل می‌داند اما به تبع حکیم اشراقی، به اثبات عقول عرضیه نیز می‌پردازد و می‌نویسد: «در مرتبه هر عقلی از عقول که به ازای افلاک مرکبه‌اند، عقول متعددی باشند و اینها عقول عرضیه‌اند و از جمله عقول عرضیه، عقلی‌اند که در مرتبه عقل عاشر واقع‌اند و به ازای کاینات و آنها را ارباب انواع و ارباب طلسمات نیز گویند و عقل فعال خزانه معقولات نفس ناطقه انسانی باشد.»^{۶۰}

لایهی نظریه عقول مجرد حکما را که در طراز فرشتگان مقرّب نام برده شده، در لسان شرع می‌داند و می‌نویسد: «و تسمیه این ذوات مجرد به عقول؛ و تسمیه محرکات فلکیه به نفوس؛ اصطلاح حکمت است؛ و به لسان شرع ملائکه مقربین، عبارت از ایشان باشد.»^{۶۱}

فیض کاشانی نیز در راستای سخن لایهی، عقل فعال را علت غایی نفس انسانی دانسته، می‌نویسد: «عقل مجرد صورت تمامیه و علت غائیه نفس انسانی است و هر معلولی باید به اصل وجود متصل شود. کنایه آنکه نفس اگر جوهر مجرد بالفعل و امر محصل تام الوجود (در مقام ابتدای وجود) باشد و نسبت به صور عقلیه، و خزینه عقول مفصله لا بشرط و مبهم و غیر متحصّل نباشد متحد با عقل نشود.»^{۶۲}

مراد وی از عقل در اینجا همان عقل فعال است. «و إذ ثبت أنّ علّة الجسم لا يجوز أن يكون واجب الوجود و لا جسماً آخر و لا يجوز أن يكون النفس أيضاً علّة الجسم بجوهرها؛ لأنّ تأثيرها إنّما يكون بواسطة الجسم و قواه... فظهر أنّ الأفلاك لا يمكن أن يكون بعضها علّة بعض... فيجب أن يكون صدورها بواسطة جوهر قدسي مجرد ذاتاً و فعلاً؛ و هو المعبر عنه بالعقل؛ و لكون الأفلاك متعدّدة بثبت تعدّد العقول و هو المطلوب.»^{۶۳}

خلاصه سخن اینکه در میان متکلمان، برخی عقل مجرد را به دلایل عقلی ثابت می‌دانند و برخی علاوه بر اثبات عقلی مجرد، آن را منطبق بر ملائکه می‌دانند و برخی امکان وجود آن را می‌پذیرند اما دلایل حکیمان را کافی نمی‌دانند.

۵. نفس: واژه «نفس» برای انسان، فلک، حیوان و نبات به کار می‌رود و درباره وجود نفس‌های

غیرانسان اختلاف است اما در وجود نفس آدمی همه متکلمان مسلمان متفق‌اند و اختلاف در حقیقت آن است. آیا نفس، حقیقتی مادی و جسمانی است یا غیر جسمانی و مجرد است. قبل از پرداختن به این مسأله لازم است به تعریف آن اشاره شود:

۱/۵. تعریف نفس

خواجه نصیر طوسی در تعریف نفس، هم‌نوا با حکما می نویسد:

«إِنَّ النَّفْسَ هِيَ كَمَالٌ أَوَّلٌ لَجَسْمٍ طَبِيعِيٍّ أَلِيٍّ ذِي حَيَاةٍ بِالْقُوَّةِ»^{۶۴}.

نفس کمال اول برای جسم طبیعی است که بالقوه دارای حیات بوده و ابزار نفس است.

۲/۵. تجرد نفس: درباره حقیقت نفس سخن بسیار گفته‌اند؛ برخی آن را همان مزاج و برخی

بدن و برخی جسم لطیف و برخی مجرد می‌دانند. خواجه ابتدا اثبات می‌کند که نفس همان مزاج یا بدن نیست. سپس چند دلیل بر تجرد نفس اقامه می‌کند؛ از جمله می‌نویسد: «وهي جوهر مجرد

لتجرد عارضها و عدم انقسامه»^{۶۵}.

از ویژگی‌های نفس، عالم شدن است و علم عارض بر نفس می‌شود و علم مجرد است و از آنجاکه مجرد عارض ماده نمی‌شود، پس موضوع آن نیز باید مجرد باشد؛ یعنی نفس مجرد است. دلیل دیگر اینکه علم قابل تقسیم نیست، پس معروض آن نیز غیرقابل تقسیم است و تقسیم از ویژگی‌های جسم است و چیزی که از خواص جسم عاری باشد جسمانی نیست. پس علم و معروض آن؛ یعنی نفس جسم و جسمانی نیستند.

علامه حلی در آغاز شرح این عبارت می‌نویسد: «جماعتی از متکلمان؛ مانند نوبختیان و شیخ

مفید از امامیه و غزالی از اشاعره نیز قائل به غیر جسم و جسمانی بودن نفس‌اند»^{۶۶}.

وی در آثار خویش نیز بر مجرد بودن نفس تأکید نموده، می‌نویسد: «النفس الإنسانية جوهر مجرد مفارق للمادة»^{۶۷}.

فاضل مقداد نیز بر اساس رأی حکما، ضمن مجرد دانستن نفس، دلایل چندی بر تجرد آن اقامه

می‌کند؛ از جمله غیر منقسم بودن علم و منقسم بودن جسم و امور وابسته به آن.^{۶۸}

خواجه جسم بودن نفس؛ یعنی عین بدن بودن آن را با سه دلیل رد می‌کند؛ از جمله می‌نویسد:

«انسان گاهی از بدن و اعضای بدن و اجزای ظاهری و باطنی آن غافل می‌شود و اما از خودش

هیچگاه غافل نیست، پس باید نفس غیر بدن باشد»^{۶۹}.

فاضل مقداد نیز این دلیل را در مغایرت نفس و بدن می‌آورد.^{۷۰}

۳/۵. ویژگی‌های نفس آدمی

۱/۳/۵. وحدت نوعی نفس؛ نفس انسان نوع واحد است. خواجه نصیر در اثبات وحدت نوعی نفس، به وحدت حدی آن استفاده می‌کند می‌نویسد: «و دخولها تحت حدّ واحد یقتضی وحدتها»^{۷۱} اینکه همه نفس‌ها نوعی تعریف یکسان دارند، اقتضا دارد که نوع واحد باشند؛ یعنی وقتی می‌گوییم: «الانسان حیوان ناطق» این تعریف، همه انسان‌ها از همه نژادهای گذشته، حال و آینده را دربرمی‌گیرد.

۲/۳/۵. حدوث نفس: یکی دیگر از مباحث اختلافی بین متفکران حدوث و قدم، نفس بشری است. افلاطون و پیروان او قائل به قدم نفس بشری هستند^{۷۲} اما ابن‌سینا،^{۷۳} خواجه نصیر طوسی، فاضل مقداد و دیگر متکلمان امامیه پیرو آنان، قائل به حدوث نفس ناطقه انسانی هستند. خواجه نصیر در حدوث نفس می‌نویسد: «و هي حادثهٌ و هو ظاهر علی قولنا» نفس حادث است و این مسأله بر اساس مبانی ما بدیهی است.

فاضل مقداد نیز بر حدوث نفس تأکید می‌ورزد و آن را مذهب محقق مشائین؛ یعنی ارسطو می‌داند.^{۷۴}
۳/۳/۵. هر بدن تنها دارای یک نفس است و به عکس، خواجه نصیر در بیان این مطلب می‌نویسد: «و هي مع البدن علی التساوي».^{۷۵}

خواجه در شرح کلام استادش می‌نویسد: این حکم بدیهی یا نزدیک به بداهت است؛ زیرا هر انسانی ذاتش را ذات واحدی می‌یابد و اگر برای بدن دو نفس باشد باید هر فرد دو فرد باشد که بطلانش بدیهی است.^{۷۶}

۴/۳/۵. نفس به فنای بدن فانی نمی‌شود؛ در این مسأله نیز متکلمان اختلاف کرده‌اند. آنان که قائل به اعاده معدوم بودند فنای نفس را به فنای بدن جایز می‌شمردند، اما آنان که به نفس مجرد قائل‌اند، بر این باورند که نفس بعد از فنای بدن نیز باقی است. خواجه می‌نویسد: «و لا تفتنی بفتائه».^{۷۷} نفس به فنای بدن فانی نمی‌شود.

۵/۳/۵. بطلان تناسخ: هندوهای آریایی نژاد بر این باور بودند که روح آدمی در هنگام ممات... یک سلسله توالد و تجدید حیات را طی می‌کند و پیاپی از عالمی به عالم دیگر درمی‌آید که در کسوت هر حیات دوره خود را طی کرده سرانجام در زمان مرگ بار دیگر به پیکر دیگر منتقل می‌شود و جامعه نوین می‌پوشد و ... این ادوار توالد پی در پی در یک سلسله بی‌انتهای ابدالدهر ادامه داشته و دارد.^{۷۸}

این عقیده در نزد متکلمان مسلمان باطل است چون مستلزم انکار معاد جسمانی است.^{۷۹}

۶. نفس در عین وحدتش، همهٔ قوای ادراکی و تحریکی نیز هست؛ یعنی نفس در مرتبهٔ حس، احساس کننده و در مرتبهٔ خیال، متخیل و در مرتبهٔ عقل، عاقل است. سبزواری در منظومه می نویسد:

النفس في وحدته كل القوى و فعلها في فعله قد انطوى^{۸۰}

نفس ناطقه در عین وحدتش عاقل مدرک و محرک است و فعل قوای ادراکی (مانند دیدن با چشم و شنیدن با گوش و تحریکی) در فعل نفس پیچیده شده است؛ یعنی نفس است که بیننده است و نفس است که شنونده است و نفس است که راه می رود و...

۷. نشاط و حزن نفس؛ نفس است که نشاط پیدا می کند و نفس است که گرفته و محزون و سست می شود. فیض کاشانی از قول امیرمؤمنان (ع) نقل کرده که فرمود: «رَوْحُوا أَنْفُسَكُمْ بِبَدِيعِ الْحِكْمَةِ، فَإِنَّهَا تَكِلُ كَمَا تَكِلُ الْأَبْدَانُ»^{۸۱} «به نفستان بواسطه حکمت‌های نو نیروی تازه و نشاط ببخشید که نفس‌ها سست و فرسوده می‌شوند، همانگونه که بدن‌هایتان به سستی می‌گیرند.» از این روایت، هم غیریت نفس با بدن و هم تحوّل و جنبش نفس به واسطهٔ علم و حکمت و هم تجرّد نفس اثبات می‌گردد.

۸. رابطهٔ نفس و بدن؛ به خاطر وحدتی که بین نفس و بدن وجود دارد، نفس و بدن تأثیر و تأثر متقابل بر یکدیگر دارند؛ هرگاه نفس، نشاط داشته باشد بدن هم فعال و بانشاط و گشاده‌رو است و هرگاه نفس محزون باشد سستی و حزن نفس بر بدن هم تأثیر می‌گذارد. گاه موجب جاری شدن اشک از چشم می‌شود. و عوارض بدن هم در نفس تأثیر می‌گذارد بیماری‌های بدنی مزمن، نفس را دچار آشفتگی می‌کند و خواجه نصیر در ارتباط نفس و بدن می‌نویسد: «و تدرک بالآلات»؛ «نفس امور جزئی را به واسطه ابزارهای (حس ظاهر و باطن) ادراک می‌کند.»

پس نفس برای بقایش در این دنیا و انجام مقاصد جزئی‌اش به بدن نیازمند است و بدن برای تشخّص و حیاتش به نفس نیازمند است و آنگاه که نفس از بدن مفارقت کرد بدن بر اثر عوامل خارجی متلاشی می‌شود.

۹. ادراک نفس؛ همهٔ ادراکات انسان؛ اعم از ادراک حسی، خیالی، وهمی و عقلی، توسط نفس انجام می‌گیرد و نفس برای هر بخش از ادراکات خویش ابزار خاصی دارد. برای ادراکات حسی از حواس پنجگانه و برای خیالی از قوهٔ خیال و برای ادراک معانی جزئی؛ مانند محبت پدر به فرزند، از قوهٔ واهمه و برای ادراکات مسائل کلی و احکام کلی از قوهٔ عقل^{۸۲} استفاده می‌کند.

عقل را به اعتبار نوع ادراکاتش دو قسم کرده اند؛ عقل نظری که ادراک کلیات می‌کند و به این اعتبار آن را قوهٔ ناطقه نامند و عقل عملی که ادراک حسن و قبح امور و حکم به انجام حسن و نهی

از قبیح می کند و به این اعتبار مرجع احکام اخلاقی است.

۱۰. **روح و نفس:** یکی از مسائل اختلافی متکلمان، دو مفهوم «روح» و «نفس» است. آیا روح همان نفس است یا غیر از آن است؟ برخی آنها را یکی و برخی دو چیز دانسته اند. اما خود روح، گاه از آن به «روح بخاری» قصد می شود و آن چیزی است که منشأ حیات حیوانی است و متکلمان از آن روح حیوانی مصطلح طبای قدیم قصد می کردند؛ چنانکه علامه شعرانی می نویسد: «بخاری که از قلب برآید و در عروق، ورید و شرایین پراکنده گردد، طبای قدیم آن را بخاری ساری می دانستند و ناقل قوی از اعضا به قلب و از قلب به دماغ (مغز)». ^{۸۳} علامه حسن زاده آملی در ذیل این کلام خواجه که فرمود: «وجود حیات نیازمند روح است». ^{۸۴} می نویسد: «أی الروح البخاری و هی من صفوة الاخلاط الاربعة و لا جسم أطف منه و هی المطیة الاولى للنفس» ^{۸۵} حیات نیازمند روح بخاری است و آن گزیدهٔ اخلاط چهارگانه [گرمی، سردی، خشکی و رطوبت] است و هیچ جسمی لطیف تر از آن نیست و آن اول چیزی است که رام نفس است.

سبزواری «ره» آن را رابط جان و تن دانسته و آن را روان می نامد. ^{۸۶}

و میرزا احمد آشتیانی شرح تحقق آن را حصول خون دانسته ^{۸۷} و آن را مقدمه تحقق قوای نفس و نفس می داند. به هر حال، این مسأله نیاز به تحقیق گسترده تری دارد.

اعراض

متکلمان امامیه در راستای بحث هستی شناختی، موجودات ممکن را دو قسم دانسته اند؛ جواهر و اعراض. گفته شد که «عرض» گونه ای از وجود است که در وجودش نیازمند موضوع است و هستی آن عین هستی اش برای موضوعش می باشد. در اصطلاح حکما گویند: وجود عرض، هم طرد عدم از نفس خودش می کند و هم طرد عدم از موضوعش. وقتی انسان عالم می شود، علم یک وجود فی نفسه دارد و دیگر وجودی برای شخص عالم که طرد جهل از او کرده است. ^{۸۸}

متکلمان در شمارش اعراض اختلاف کرده اند؛ برخی آن را در چهار مقوله برشمرده اند و برخی تا بیست و یک مقوله. ^{۸۹} بسیاری از متکلمان امامیه؛ از جمله خواجه نصیر طوسی و شارحان او، آن را در نه مقوله منحصر کرده اند؛ چنان که خواجه می نویسد: «الأعراض تنحصر فی تسعة» ^{۹۰} و سپس در ادامه به تفصیل، هر یک را بررسی کرده که به اختصار از آن می گذریم.

اول، کم (مقدار)؛ که بر دو قسم است؛ متصل و منفصل. خواجه در اقسام آن می نویسد: «الکم، فمتصله القارّ جسم و سطح و خطّ، و غیره الزّمان؛ و منفصله العدد» ^{۹۱} کم قسمی از آن متصل ثابت

است که عبارت‌اند از: جسم تعلیمی (حجم)، سطح و خط و قسمی از آن کم متصل غیر ثابت (گذرا) که زمان نامیده می‌شود و قسمی دیگر کم منفصل است که آن را عدد می‌نامند.

دوم، کیف (چگونگی و کیفیت)؛ و آن بر چهار قسم است:

(الف) کیف محسوس؛ مانند رنگ‌ها، گرمی و سردی، تری و خشکی.

(ب) کیف نفسانی؛ این قسم ویژه موجوداتی است که نفس ادراکی دارند؛ مانند علم و اراده و قدرت.

(ج) کیف استعدادی؛ مانند سختی و نرمی (لین و صلابت).

(د) کیف مختص به کم؛ مانند زوجیت چهار و انحای خط و مانند آنها.

از میان کیف‌های نفسانی فوق، آنچه به عنوان مبانی علم کلام بیشتر محل حاجت است، کیف نفسانی است که مهمترین انواع آن عبارت‌اند: از علم، قدرت، اراده، درد و غم و لذت و شادی، محبت و غضب.

علم

علم در انسان کیف نفسانی است اما در امکان تعریف یا عدم امکان تعریف آن اختلاف نظر است. خواجه نصیر طوسی فتوا به عدم تعریف آن داده و به تقسیم آن به تصور و تصدیق و تقسیم آنها به بدیهی و اکتسابی و سایر احکام آن پرداخته است؛^{۹۲} از جمله:

(الف) علم، وجودی مجرد از ماده دارد؛ پس محل آن نیز باید مجرد باشد. خواجه نصیر می‌نویسد: «و لا بدّ فيه من الانطباع في المحلّ المجرد القابل»^{۹۳} چون علم عرض است، پس باید در محلی حلول کند و چون مجرد است محل آن هم باید مجرد بوده و شایستگی پذیرش علم داشته باشد.

(ب) علم از جهتی از مقوله اضافه است؛ یعنی عالم و معلوم متضائفان هستند و خواجه می‌نویسد: «و لا يعقل إلاّ مضافاً».^{۹۴}

(ج) علم، به اعتباری، به فعلی و انفعالی تقسیم می‌شود؛ علم انفعالی در نتیجه انفعال نفس از اشیای خارجی حاصل می‌شود و آن را علم حصولی می‌نامند اما علم فعلی منشأ صدور فعل خارجی می‌گردد؛ مانند نقشه‌ای که مهندس در ذهنش رسم می‌کند سپس آن را روی کاغذ و بعد زمین پیاده می‌کند. خواجه در تقسیم علم به این اعتبار می‌نویسد: «و هو فعلی و انفعالی».^{۹۵}

(د) تقسیم علم به واجب و ممکن؛ علم به اعتباری دیگر به این دو قسم منقسم است؛ علم واجب مانند علم وجود و علم ممکن مانند علم ممکنات به هستی.

قدرت

یکی دیگر از کیف‌های نفسانی قدرت است. متکلمان دو تعریف برای قدرت آورده‌اند:

۱. به معنای «إذا شاء فعل، وإذا لم يشأ لم يفعل»^{۹۶} «قادر کسی است که اگر خواست کاری انجام می‌دهد و اگر نخواست انجام نمی‌دهد.» و دیگری به معنای «القادر هو الَّذي يصحّ منه الفعل والترك معاً»^{۹۷} «قادر کسی است که بر او روا باشد کاری را انجام دهد یا ترک کند.»

در معنای اول که براساس مشیت تعریف شده و در قالب قضیه شرطیه بیان گردیده است، فاعل اگر مشیتش دائمی باشد، فعل هم دائمی خواهد بود و در عین حال مختار بودن فاعل هم حفظ خواهد شد اما در معنای دوم که براساس صحت فعل و ترک است، فاعلی قادر است که گاه فعل داشته باشد و گاه ترک فعل و فاعلی که دائماً بخواهد فعل انجام دهد، فاعل قادر خوانده نمی‌شود.

ویژگی فاعل قادر

خواجه نصیر چند ویژگی برای آن شمرده است:

الف- فعل فاعل قادر باید بر اساس شعور و آگاهی باشد؛ چنانکه خواجه گوید: «القدرة و تفارق الطبیعة و المزاج بمقارنة الشعور و المغایرة فی التابع».^{۹۸} «قدرت یا طبیعت و مزاج، از دو جهت تفاوت دارد: ۱. فعل فاعل قادر همراه با شعور آگاهی است. ۲. اینکه بر خلاف طبیعت و مزاج، فعل فاعل قادر می‌تواند مخالف طبیعت فاعل یا اقتضای مزاج او باشد.

ب- نسبت فعل به فاعل، صحت و جواز است، نه ایجاب بر خلاف فاعل طبیعی و فاعل مجبور؛ «مصححة للفعل، بالنسبة».^{۹۹}

ج- قدرت به ایجاد و عدم ایجاد هر دو می‌تواند تعلق بگیرد؛ «و تعلقها بالطرفین».^{۱۰۰}

د- قدرت مقدم بر فعل فاعل قادر است؛ «تتقدم الفعل».^{۱۰۱}

اراده و کراهت

در وجود اراده در انسان و حیوان، اتفاق نظر است اما در بیان حقیقت اراده اختلاف دیدگاه وجود دارد؛ شیخ مفید در تبیین اراده می‌نویسد: «اراده قصد ایجاد یکی از دو ضدّی است که به ذهن مرید آمده است و وجود مراد را ضروری می‌سازد؛ به‌گونه‌ای که محال است اراده محقق شود اما به دنبال آن مراد نیاید مگر آنکه مانعی باشد».^{۱۰۲}

شیخ طوسی در تبیین آن می‌نویسد:

اراده کننده [مرید] کسی است که دارای صفتی باشد و برای داشتن آن صفت درست باشد کاری که بر آن توانایی دارد و بر رویه‌های گوناگون انجام شدنی است و بر یکی از رویه‌ها انجام دهد.^{۱۰۳}

از نگاهی دیگر

خواجه نصیر طوسی آن را از کیفیات نفسانی و نوعی علم می‌داند. وی در تبیین اراده و کراهت می‌نویسد: «و هما نوعان من العلم»^{۱۴} «اراده و کراهت، دو نوع علم و آگاهی هستند».

لذت و درد

هر دو از مقوله کیف و زیر مجموعه ادراک‌اند. لذت ادراک ملائم و درد (آلم) ادراک منافی است و اینها نسبت به اشخاص مختلف متفاوت است؛ چه بسا چیزی برای کسی لذت‌آور باشد و برای دیگر درد‌آور. خواجه در این باره می‌نویسد: «و منها الالم و اللذة و هما نوعان من الادراك تخصیصاً باضافه تختلف بالقياس»^{۱۵} «و از اقسام کیفیات نفسانی، درد و لذت است و اینها دو نوع ادراک اند که یکی اختصاص به ملائم دارد و دیگری به منافی و به قیاس به افراد متفاوت است».

لذت و درد مراتب دارد؛ اولین مرتبه آن حسی است. مرتبه دیگر آن خیالی و وهمی است و مرتبه بالاتر آن عقلی است. خواجه نصیر به دو نوع آن اشاره کرده، می‌نویسد: «و کلّ منهما: حسیّ، و عقليّ و هو أقوى»^{۱۶} اما شارح علامه به لذت و همیه نیز اشاره می‌کند و در وجه قوی‌تر بودن لذت عقلی می‌نویسد: «حس تنها ظاهر اشیا را ادراک می‌کند. اما عقل به باطن اشیا راه پیدا می‌کند. پس، عقل که ادراکش تمام‌تر و کامل‌تر و لذتش نیز قوی‌تر است»^{۱۷}.

سوم؛ اضافه؛ اضافه یکی دیگر از مقولات عرضی است که از مقولات نسبی بشمار می‌آید و آن بر دو قسم است؛ «حقیقتی» و «مشهوری».^{۱۸} شارح علامه در وجه تمایز آن دو می‌نویسد:

گاهی به خود اضافه، مضاف اطلاق می‌شود؛ یعنی وصفی که در قیاس به غیر عارض چیزی می‌شود؛ مانند ابوت و بنوت، آن را مضاف حقیقی نامند، چون در ذاتش اقتضای اضافه دارد و غیر آن، بواسطه این اقتضای اضافه دارند و گاهی به ذاتی که اضافه عارض می‌شود؛ مانند پدر و فرزند که این را مضاف مشهوری نامید.^{۱۹}

و مضاف حقیقی عارض بر مضاف مشهوری می‌شود. ابوت عارض آب می‌شود و مانند آن.^{۲۰} ویژگی‌های مقوله اضافه این است که طرفینی است؛ یعنی پدر و فرزندی یا علت و معلول بودن، مفاهیم طرفینی هستند.

دیگر اینکه، متضائفان؛ چه از نظر قوه و چه فعلیت، متکافئان هستند. اگر علی بالقوه پدر حسن است، حسن هم بالقوه فرزند علی است و هر گاه یکی فعلیت پیدا کرد، دیگری هم فعلیت پیدا می‌کند. **چهارم «این» (مکانندی)؛** این به معنای نسبت شیء به مکانی است که شیء در آن استقرار پیدا می‌کند. مکان به جسم و جسمانی‌ها اختصاص دارد. موجودات غیر جسم و جسمانی مکان ندارند چون گفتیم مکان نسبت شیء به شیء دیگر است از جهت استقرار یکی در دیگری (نسبت

بین حاوی و محوی است).

خواجه نصیر برای «این» اقسامی شمرده است؛ از جمله حرکت سکون اجتماع و افتراق.^{۱۱۱} فاضل مقداد اعراض را به گونه‌ای دیگر دسته‌بندی کرد؛ وی ابتدا اعراض را دو قسم نمود؛ اعراض مختص به موجودات زنده و دیگری اعراضی که اختصاص به موجود زنده ندارد. وی اولین قسم از نوع دوم را «کون» بودن در جایی دانسته و آن را چهار قسم نمود: حرکت، سکون، اجتماع و افتراق^{۱۱۲} تفصیل این مباحث، مجالی دیگر می‌طلبد و تنها به تعریف آنها بسنده می‌کنیم.

حرکت

متکلمان امامیه؛ مانند خواجه نصیر و فاضل مقداد، حرکت را بر اساس رأی حکما تعریف کرده، گفته‌اند: «و الحركة: کمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة»^{۱۱۳} «حرکت کمال اول برای چیزی است که بالقوه است از آن جهت که بالقوه است.» و هم بر اساس رأی متکلمان خواجه می‌نویسد: «حصول الجسم في مكان بعد آخر»^{۱۱۴} «بودن جسم در مکانی بعد از مکان دیگر است.» و فاضل مقداد می‌نویسد: «حصول الجسم في حيز بعد أن كان في آخر»^{۱۱۵}.

هر دو متکلم بزرگوار حرکت را مختص به جسم دانسته‌اند؛ یعنی موجود غیر جسم و جسمانی حرکت مکانی ندارد.

وجود حرکت بر شش امر متوقف است که عبارت اند از: مبدأ، منتهی، فاعل، موضوع، مسافت و زمان. خواجه در عبارت زیر آن را خلاصه کرد «يتوقف على المتقابلين والعلتين والمنسوب إليه و المقدار»^{۱۱۶} «حرکت متوقف است بر مبدأ و منتهی، علت فاعلی و علت قابلی یا ایجاد کننده حرکت و پذیرنده آن، مسافت و زمان.»

* مقولاتی که حرکت در آنها رخ می‌دهد، متکلمان غالباً حرکت را در چهار مقوله منحصر می‌کردند: کم، کیف، آین و وضع، و تغییرات خود جوهر جسمانی را از نوع کون و فساد دفعی می‌دانستند. خواجه نصیر می‌نویسد: «و المنسوب إليه أربع؛ فإنّ بسائط الجواهر توجد دفعة و مرکباتها لعدم بعدم أجزائها»^{۱۱۷} «مقولاتی که حرکت در آنها جاری است؛ چهار مقوله‌اند. [که اشاره شد] اما جواهر بسیط بطور دفعی ایجاد می‌شوند [پس حرکت ندارند] و جواهر مرکب با عدم یکی از اجزایشان معدوم می‌شوند.» پس حرکت در آنها جریان نمی‌افتد؛ چون موضوع حرکت باید در مسیر حرکت باقی باشد.^{۱۱۸} اما متکلمان بعد از ملاصدرا که کلامشان رنگ حکمت متعالیه به خود گرفت، حرکت در جوهر را به تبع استدلال‌های ملاصدرا پذیرفتند؛ چنانکه فیض کاشانی

می نویسد: «إنَّ الطبيعة جوهر سیال إنما نشأت حقیقتها المتجددة بين مادة - شأنها القوة و الزوال - و فاعل محض - شأنه الافاضة و الاكمال - فلا يزال ينبعث عن الفاعل أمر و ينعدم في القابل، ثم يجبره الفاعل بايراد البدل على الاتّصال»؛^{۱۱۹} «صورت طبیعی، جوهری سیال است که حقیقتش نوشونده است بین ماده‌ای که شأنش قوه و زوال است و فاعلی که شأنش افاضه و کمال رساندن است. پس پیوسته از فاعل چیزی برانگیخته می‌شود و در قابل منعدم می‌گردد و سپس فاعل پیوسته به آوردن بدل آن را جبران می‌کند.»

پس حرکت در مقوله جوهر محل اختلاف است اما حرکت در چهار مقوله مذکور محل اتفاق می‌باشد.

سکون

به گزارش شارح علامه، در ماهیت سکون اختلاف است. آیا امری وجودی است یا عدمی؟ متکلمان سکون را امر وجودی می‌دانند و می‌گویند سکون عبارت از «حصول الجسم في حیث واحد أكثر من زمان واحد»^{۱۲۰} «بودن جسم در یک جا، بیش از زمان واحد است.»

اما حکما سکون را عدم حرکت چیزی که شأنیت حرکت دارد می‌دانند.^{۱۲۱}

خواجه نصیر هم به تبع متکلمان، سکون را امر وجودی و ضد حرکت دانسته، می‌نویسد:

«والسکون حفظ النسب فهو ضد»؛^{۱۲۲} «سکون حفظ نسبت شیء با مکان است و آن ضد حرکت می‌باشد.» خواجه نصیر سکون را منحصر به بودن شیء در مکان واحد نمی‌کند بلکه در غیر از مقوله «این» نیز سکون قائل است و آن را حفظ نوعیت شیء می‌داند و می‌نویسد: «وفي غير الأین حفظ النوع».^{۱۲۳}

پنجم، متی (در زمان بودن)؛ خواجه در معنای متی می‌نویسد: «المتی و هو النسبة إلى الزمان أو طرفه»؛ «نسبت شیء به زمان یا حد زمان است.» و زمان مقدار حرکت است از حیث تقدم و تأخری که به این اعتبار عارض حرکت می‌شود نه به اعتبار مسافت. خواجه می‌نویسد: «و الزمان مقدار الحركة من حيث التّقدّم و التّأخّر العارضین لها باعتبار آخر».^{۱۲۴}

از ویژگی‌های مقوله متی این است که بالذات بر متغیرات؛ مانند حرکات، و بالعرض بر معروض متغیرات عارض می‌شود؛ چنان که خواجه می‌نویسد: «و إنّها تعرض المقولة بالذات للمتغیرات و بالعرض لمعرضها».^{۱۲۵}

و از ویژگی‌های زمان این است که اشیای زمانی در وجودشان نیازمند زمان نیستند؛ چنان که

خواجه نصیر می‌نویسد: «و لا یفتقر وجود معروضها و عدمه إلیه».

ویژگی دیگر زمان این است که زمان حادث است چون زمان از مجموعه اجزای عالم است. پس حدوث عالم مستلزم حدوث زمان است؛ چنانکه خواجه نصیر می‌فرماید: «و حدوث العالم یستلزم حدوثه».^{۱۲۶}

ششم: وضع؛ وضع هیأتی است که به اعتبار اجزای جسم نسبت به هم و نسبت جسم به اشیای خارجی بر جسم عارض می‌شود؛ چنانکه خواجه می‌نویسد: «هو هیئة تعرض للجسم باعتبار نسبتین».^{۱۲۷}

هفتم: ملک؛ و آن نسبت تملک است؛ مثل نسبت لباس بر بدن و کفش به پا و...
هشتم و نهم: دو مقوله «أن یفعل» و «أن ینفعل»؛ و آن عبارت از تأثیر شیء در دیگری یا تأثر آن از دیگری است. به گزارش علامه حلی متکلمان اولیه، این دو مقوله را خارجی می‌دانستند اما خواجه نصیر ثبوت آن دو را ذهنی می‌داند.^{۱۲۸}

حدوث عالم

بعضی از متکلمان امامیه؛ مانند ابن میثم بحرانی و فاضل مقداد و لاهیجی درباره حدوث عالم، بعد از بحث جسم، بحث کرده‌اند و حدوث و تناهی اجسام و ممکن بودن اجزای عالم و امتناع ازلیت اجسام را دلیل بر حدوث زمانی عالم دانسته‌اند.^{۱۲۹} بر خلاف حکما که به حدوث ذاتی عالم و قدم زمانی آن رأی داده‌اند.^{۱۳۰} اما فیض کاشانی مطابق دیدگاه ملاصدرا به حدوث زمانی بر اساس تفسیر صدراپی معتقد است نه متکلمان و مشائیان که تنها حدوث ذاتی را اثبات کرده‌اند و میرداماد فتوا به حدوث دهری داده است.^{۱۳۱}

بخش سوم

مقارنه و تطبیق آرای امامیه و سلفیه در هستی‌شناسی

در این بخش بیشتر بر مبنای آرای خواجه طوسی و ابن تیمیه بحث می‌کنیم. از آنچه که در دو بخش گذشته گفتیم، نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. وجود و عدم؛ متکلمان امامیه و سلفیه وجود و عدم را نقیض می‌دانند و نظریه کسانی را که معدوم را شیء ثابت در عدم دانسته‌اند، نفی می‌کنند.^{۱۳۲}

۲. هر دو جریان فکری، وجود را همان ثبوت می‌دانند. معدوم همان‌گونه که وجود خارجی ندارد ثبوت خارجی هم ندارد.^{۱۳۳}
۳. وجود یا خارجی است یا ذهنی و یکی از دلایل مشترک آن دو، تصور معدومات خارجی است.^{۱۳۴}
۴. ابن تیمیه و خواجه نصیر هر دو بین وجود و ماهیت، عینیت خارجی و تغایر ذهنی قائل هستند.^{۱۳۵}
۵. تقسیم وجود به غیب و شهود را هر دو جریان فکری می‌پذیرند اما تفسیر سلفیه با امامیه در این باب متفاوت است؛ ابن تیمیه تفسیر عالم غیب به عالم فوق جسم و مجرد را رد می‌کند اما خواجه نصیر می‌نویسد: دلیلی بر امتناع آن نداریم.^{۱۳۶}
۶. ابن تیمیه وجود عقلی را تنها مفاهیم کلی می‌داند اما بسیاری از متکلمان امامیه برای موجودات عقلی وجود عینی خارجی قائل هستند.^{۱۳۷}
۷. ابن تیمیه موجودات عالم غیب را هم محسوس می‌داند و امکان مشاهده آن را برای بعضی میسر می‌داند اما معتقد است در آخرت برای همه افراد قابل مشاهده است، اما متکلمان امامیه معتقدند بعضی از موجودات؛ مانند حق تعالی غیب مطلق اند نه در دنیا و نه در آخرت مشاهده نمی‌شوند اما بعضی از امور غیبی؛ مانند آنچه خداوند از احوال قیامت بیان کرده در قیامت برای همه مشهود می‌شود.^{۱۳۸}
۸. ابن تیمیه همچون متکلمان امامیه علیت را پذیرفته اما بر خلاف امامیه، قیاس برهانی را در اثبات واجب نمی‌پذیرد.^{۱۳۹}
۹. ابن تیمیه دلیل نیازمندی به صانع را نه امکان تنها و نه حدوث تنها می‌داند بلکه می‌گوید: هر یک از این دو دلیل بر فقر ذاتی است و فقر ذاتی دلیل نیازمندی است. اما خواجه نصیر و بسیاری از متکلمان امکان را علت نیازمندی می‌دانند نه حدوث را.^{۱۴۰}
۱۰. ابن تیمیه همچون متکلمان امامیه ترجیح بلا مرجح را محال می‌داند و ممکن در رجحان یافتن وجودش بر عدمش، نیازمند فاعل وجود بخش است.^{۱۴۱}
۱۱. ابن تیمیه تقارن زمانی علت تامه با معلولش را نمی‌پذیرد. او همواره علت را مقدم بر معلول می‌شمارد، بر خلاف متکلمان امامیه که به معیت زمانی علت تامه با معلولش قائل‌اند. اما ابن تیمیه در اینکه با بودن علت تامه باید معلولش نیز باشد با امامیه هماهنگ است.^{۱۴۲}
۱۲. در بطلان تسلسل و دور، ابن تیمیه با متکلمان امامیه هماهنگ است.^{۱۴۳}
۱۳. ابن تیمیه در رد قاعده الواحد در مورد خدای تعالی، با علامه حلی و بسیاری از متکلمان گذشته هماهنگ است.^{۱۴۴}

۱۴. ابن تیمیه همچون خواجه نصیر اعتبارات ثلاث را پذیرفته و آن را ذهنی می‌داند نه خارجی.^{۱۴۵}
۱۵. ابن تیمیه همچون متکلمان امامیه، عالم را کل ماسوی الله می‌داند.^{۱۴۶}
۱۶. ابن تیمیه با متکلمان امامیه در حدوث زمانی عالم هم رأی است و تفسیر او با متکلمان گذشته تفاوت دارد اما متکلمان امامیه بر خلاف ابن تیمیه، به کسانی که قائل به حدوث ذاتی عالم هستند نسبت الحاد نمی‌دهد.^{۱۴۷}
۱۷. در باب مقولات ماهوی، برخی از سلفیه کاربرد الفاظی که در لسان شرع نیامده، جایز نمی‌دانند.^{۱۴۸} اما ابن تیمیه آنها را الفاظ عرفی می‌داند و معنای آن را غیر از معنای مورد نظر حکما^{۱۴۹} می‌شمارد، البته متکلمان امامیه در بعضی موارد معنای حکما را می‌پذیرند و در برخی موارد معنای دیگری از آنها اراده می‌کنند.^{۱۵۰}
۱۸. ابن تیمیه همچون متکلمان امامیه حصر موجودات به مقولات عشر را استقرایی می‌داند و برخی متکلمان امامیه در تعداد مقولات جوهری و عرضی اختلاف کرده‌اند.
۱۹. ابن تیمیه جوهر عقلی را به عنوان موجودات خارج از ذهن نمی‌پذیرد اما خواجه نصیر می‌گوید: دلیلی بر امتناع آن نداریم، اگر چه دلایل حکیمان را نمی‌پذیرد.^{۱۵۱}
۲۰. ابن تیمیه همچون خواجه نصیر ترکیب جسم از اجزاء لایتجزّو یا ترکیب آن از هیولی و صورت را رد می‌کند.^{۱۵۲}
۲۱. ابن تیمیه حصر اجسام به فلکی و عنصری را نمی‌پذیرد اما خواجه نصیر آن را پذیرفته و هر کدام را دارای اقسامی می‌داند.^{۱۵۳}
۲۲. ابن تیمیه هیولی را همان جسم و صورت را عرض قائم به جسم می‌داند. خواجه نصیر جسم را شیء واحد متصل می‌داند که بی نهایت تقسیم پذیر است (خارجی یا عقلی)،^{۱۵۴} اما صورت را غیر از عرض می‌داند.
۲۳. ابن تیمیه و ابن قیم، مجرد نفس ناطقه را بر اساس رأی حکمان نمی‌پذیرند اما آن را غیر از بدن می‌دانند و ابن تیمیه مفارق بودن نفس را جدایی نفس از بدن بواسطه مرگ می‌داند و ابن قیم آن را جسم لطیف و نورانی مثل آب در گل می‌داند اما غالب متکلمان امامیه بویژه خواجه نصیر نفس را مجرد از ماده می‌دانند.^{۱۵۵}
۲۴. برخی از سلفی‌ها مانند ابن تیمیه تقسیم موجودات به جواهر و اعراض را می‌پذیرند و در مصادیق آن، با متکلمان امامیه اختلاف دارند. ابن تیمیه صورت را عرض لازم و صفات خدا را اعراض می‌داند، اما متکلمان امامیه صورت را غیر از عرض دانسته و صفات خدا را خارج از

مقوله جواهر و اعراض می‌دانند. در میان متکلمان امامیه، در شماره اعراض و دسته‌بندی آن، اختلاف نظر وجود دارد.^{۱۵۶}

۲۵. ابن تیمیه سخن متکلمان مبنی بر آغاز زمانی عالم و تعطیل در خلقت را نپذیرفته و مطابق متکلمان معاصر امامیه متأثر از حکمت متعالیه صدرایی فتوا داده است، اگر چه متکلمان امامیه متقدم بر حدوث زمانی عالم نظر داشته‌اند. ابن تیمیه همچون فیض کاشانی از متکلمان متأثر از حکمت صدرایی قدم عالم به شیوه ارسطویی را نیز نپذیرفته است. او همچون صدر المتألهین معتقد است: خداوند همواره خلق داشته است اما هیچ چیز قدیم به قدم خداوند نیست.^{۱۵۷} مسائلی که در کلام امامیه بدان پرداخته شده یا بسیار برجسته است اما سلفیه بدان پرداخته یا توجه نکرده اند، عبارت اند از:

۱. در مسأله هستی‌شناسی کلام امامیه، به ویژه توسط خواجه نصیر بسیار برجسته شده و وجود به اعتبارات مختلف تقسیم و درباره آنها بحث گردیده است، اما در سلفیه بیشتر بر تقسیم وجود به غیب و شهادت تأکید شده گرچه تفسیر آنها از غیب با تفسیر متکلمان امامیه متفاوت است.^{۱۵۸}
 ۲. در اشتراک معنایی وجود، در آثار سلفیه بحثی نشده، اما خواجه نصیر بدان پرداخته است.^{۱۵۹}
 ۳. بساطت وجود.^{۱۶۰}
 ۴. تشکیک وجود و تکثر و طولی وجود، به ویژه در متکلمان پیرو حکمت متعالیه برجسته است گرچه تشکیک طوسی با صدرایی قدری متفاوت است.^{۱۶۱}
 ۵. تفصیل در بحث علیت و تقسیم آن به چهار علت مادی، صوری، فاعلی و غایی و تقسیم آن به علل وجودی و ماهوی.^{۱۶۲}
 ۶. بحث در انواع تقدم و تأخر یا سبق و لحوق و پذیرش حدوث قدم ذاتی.^{۱۶۳}
 ۷. بررسی تفصیلی ویژگی‌های واجب الوجود بالذات و ممکن بالذات.^{۱۶۴}
 ۸. بررسی تفصیلی اقسام جوهر و عرض.^{۱۶۵}
- خلاصه سخن اینکه مسائل هستی‌شناسی در کلام امامیه، به ویژه توسط خواجه نصیر طوسی و متکلمان بعد از او مورد توجه خاص بوده است و امروزه این بدیهی است که مبانی هستی‌شناختی چه میزان در آرای کلامی متکلمان در مسائل الهیات مؤثر است.

پی‌نوشت‌ها:

۱. شیخ مفید جوهر را همان اجزایی می‌داند که اجسام از آن تشکیل شده است (اوائل المقالات، ص ۱۱۱ و ابواسحاق ابراهیم بن نوبخت آن را به چیزی که متحیز؛ یعنی جاگیر است و فضایی را اشغال می‌کند معنا کرده است (الباقوت، ص ۳۰).
۲. حلی، کشف المراد، ص ۱۴۰.
۳. علامه حسن زاده آملی در تعلیقاتش بر تجرید الاعتقاد آن را نقد کرده، می‌نویسد: سخن خواجه درباره‌ی عرض صحیح است اما درباره‌ی جوهر نه. چون تصور ما از جوهر ماهیتی است که شأنش این است که وقتی در خارج یافت شود، در موضوعی نباشد و این حقیقت جوهر است و استفاده از موضوع که در بیان جوهر تصور می‌شود وجهی از وجوه آن و عرضی از عوارض آن است. پس جوهر چنین است و دلایل خواجه در نفی آن رد شده است. حلی، کشف المراد، تحقیق حسن زاده - آملی، ص ۵۳۵.
۴. حلی، همان، ص ۱۴۱.
۵. ابن میثم بحرانی، قواعد المرام فی علم الکلام، ص ۴۱.
۶. مقداد بن عبدالله (فاضل مقداد)، اللوامع الالهیه، صص ۱۲۷ و ۱۲۸.
۷. ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، ص ۷۳.
۸. تهمانوی در موسوعه کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، از قول بعضی حکما جوهر را شش قسم دانسته است (نک: همان، ج ۱)، و شیخ اشراق جوهر را سه قسم جسم، نفس و عقل می‌داند (نک: شهر زوری، شرح حکمة الاشراق، ص ۲۳۲-۲۰۳).
۹. مفید، اوائل المقالات، صص ۱۱۱ و ۱۱۲.
۱۰. مفید، النکت الاعتقادیه، ص ۱۷.
۱۱. حلی، کشف المراد، ص ۱۳۹.
۱۲. برخی شارحان؛ مانند لاهیجی مفارق را به مفارق از وضع معنا کرده (شوارق، دو جلدی، ص ۲۶۰) و برخی مانند علامه شعرانی مفارق از ماده گرفته‌اند (شرح فارسی کشف المراد، ص ۱۶۳).
۱۳. مفید، اوائل المقالات، ص ۱۱۶.
۱۴. اجتماع تألیفی غیر از اجتماع ترکیبی است و مراد از جواهر در اینجا همان جوهری است که پیشتر تعریفش را از مفید آورده‌ایم.
۱۵. عبیدلی، سید عمید الدین، اشراق اللاهوت فی نقد شرح الباقوت، ص ۶۲.
۱۶. حلی، کشف المراد، ص ۱۴۳؛ شعرانی شرح کشف المراد، ص ۱۷۹.
۱۷. حلی، همان، ص ۱۴۹.
۱۸. نک: ابن سینا الالهیات من کتاب الشفا تحقیق حسن زاده آملی، ص ۸۱.
۱۹. نک: شهر زوری شمس الدین، شرح حکمة الاشراق، تصحیح ضیایی، ص ۲۰۳.
۲۰. شعرانی، شرح کشف المراد، ص ۱۷۲.
۲۱. لاهیجی، گوهر مراد، صص ۷۰ و ۷۱.
۲۲. شعرانی، شرح کشف المراد، ص ۱۸۱.
۲۳. ابن میثم، بحرانی، قواعد المرام، ص ۴۱.

۲۴. مقداد بن عبدالله سیوری، اللوامع الالهيه، ص ۱۲۷
۲۵. همان، ص ۱۲۹
۲۶. مفید اوائل اسقالات ؛ ص ۱۱۶
۲۷. همان، ص ۱۲۲
۲۸. حلّی، کشف المراد، ص ۱۵۰
۲۹. مقداد بن عبدالله سیوری، اللوامع الالهيه، ص ۱۳۰
۳۰. حلّی، کشف المراد، ص ۱۶۷
۳۱. همان، ص ۱۶۸
۳۲. حلّی، کشف المراد، ص ۱۷۰
۳۳. مقارن در اصطلاح متکلمان به مادیات ؛ یعنی جسم و امور جسمانی گفته می‌شود، در مقابل مفارق که بر امور غیر جسم و جسمانی اطلاق می‌شود (شعرانی، شرح کشف المراد، ص ۱۳۹).
۳۴. حلّی، کشف المراد، ص ۱۲۴
۳۵. همان، ص ۱۲۵
۳۶. نک شعرانی، ابوالحسین، شرح کشف المراد، ص ۲۰۲-۱۹۸
۳۷. نک: ژرئو گاموف، راز آفرینش جهان، ترجمه رضا اقصی، صص ۹ و ۱۰
۳۸. ابن میثم بحرانی، شرح نهج البلاغه، ج ۲، ص ۱۷۴
۳۹. همان.
۴۰. سجادی، سید جعفر، فرهنگ معارف اسلامی، ج ۱ ص ۶۴۰
۴۱. همان.
۴۲. همان.
۴۳. مقداد بن عبدالله سیوری، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، ص ۷۸
۴۴. همان، ص ۳۸۶
۴۵. فخر الدین رازی، شهاب الدین سهروردی، چهارده رساله، ص ۲۳۹
۴۶. احمد بن سلیمان، حقائق المعرفة فی علم الکلام، ص ۱۴۱
۴۷. آمدی، سیف الدین، ابدکار الافکار فی اصول الدین، ج ۴، ص ۳۰۳
۴۸. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه ج ۷، ص ۲۳۷
۴۹. لاهیجی، شوارق، ج ۲، ص ۴۴۸
۵۰. مقداد بن عبدالله سیوری، ص ۱۱۷
۵۱. همان، ص ۱۲۴
۵۲. مقداد بن عبدالله سیوری، اللوامع الالهيه، ص ۱۲۴
۵۳. شعرانی، ابوالحسن، شرح کشف المراد، ص ۲۲۹
۵۴. حلّی، کشف المراد، ص ۱۷۶

۵۵. همان، ص ۱۷۶
۵۶. نك: همان، صص ۱۷۷ و ۱۷۸
۵۷. مقداد بن عبدالله سیوری، اللغات الالهيه، ص ۱۱۷
۵۸. مقداد بن عبدالله سیوری، همان، ص ۱۱۸
۵۹. لاهیجی، گوهر مراد، ص ۱۷۸
۶۰. همان، ص ۱۷۸
۶۱. همان، ص ۱۷۹
۶۲. فیض کاشانی، اصول المعارف، ص ۴۹ (مقدمه).
۶۳. نراقی، ملا مهدی، اللغات العرشیه، ص ۱۸۹
۶۴. حلی، کشف المراد، ص ۱۸۱
۶۵. حلی، کشف المراد، صص ۱۸۴ و ۱۸۵
۶۶. حلی، کشف المراد، ص ۱۸۴
۶۷. حلی، نه‌ایة الحرام فی علم الکلام، ص ۲۷۰
۶۸. مقداد بن عبدالله سیوری، اللوامع الالهيه فی المباحث الکلامیه، صص ۱۱۹-۱۱۸
۶۹. حلی، همان، ص ۱۸۳
۷۰. مقداد بن عبدالله سیوری، همان، ص ۱۱۸
۷۱. حلی، کشف المراد، ص ۱۸۷
۷۲. نك: کاپلستون، صص ۱۹۸ و ۱۹۹
۷۳. نك: مفید، مجموعه آثار.
۷۴. مقداد بن عبدالله سیوری، اللوامع الالهيه، ص ۱۲۰
۷۵. حلی، کشف المراد، ص ۱۹۰
۷۶. حلی، کشف المراد، ص ۱۹۰
۷۷. همان.
۷۸. بایرناس، جان، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، ص ۱۵۵
۷۹. نك: سبحانی، جعفر، الهیات علی هدی کتاب و السنة والعقل، ج ۴، ص ۳۹۱
۸۰. سبزواری، شرح منظومه حکمت، ص ۳۱۴؛ همو، اسرار الحکم، ص ۳۱۶
۸۱. فیض کاشانی، وافی، ج ۱، ص ۳۰۳
۸۲. خواجه در «تعریف عقل» می‌نویسد: «و العقل غریزة یلزمها العلم بالضروریات عند سلامة الآلات»؛ «عقل یکی از خواص طبیعی ذهن است که اگر آلات بدن سالم باشد از آن علم به بديهيات حاصل می‌شود.» (شعرانی، ابوالحسن، شرح کشف المراد، ص ۳۲۷).
۸۳. شعرانی، ابوالحسن، شرح کشف المراد، ص ۳۵۶
۸۴. «و تفتقر الی الروح» (حلی، کشف المراد، ص ۲۵۴).

۸۵. همان، ص ۵۷۳
۸۶. سبزواری، اسرار الحكم، ص ۴۵۳
۸۷. آشتیانی، احمد، بیست رساله، ص ۱۵۰
۸۸. در اصطلاح حکما می گویند عرض وجود فی نفسه لغيره دارد (نک: علامه طباطبائی، بداية الحکمه، ص ۴۵).
۸۹. حلی، کشف المراد، ص ۲۰۲
۹۰. همان، ص ۲۰۲، اعراض نه گانه عبارت اند از: کم، کیف، متی، این، وضع حده، اضافه ؛ ان يفعل ؛ ان ینفعل.
۹۱. حلی، کشف المراد، ص ۲۰۳
۹۲. حلی، کشف المراد، ص ۲۲۶
۹۳. همان، ص ۲۲۶
۹۴. همان، ص ۲۲۸
۹۵. حلی، کشف المراد، ص ۲۲۹
۹۶. ابن میثم، بحرانی، قواعد المرام، ص ۸۳
۹۷. حلی، کشف المراد، ص ۲۴۸
۹۸. حلی، کشف المراد، ص ۲۴۷
۹۹. همان، ص ۲۴۸
۱۰۰. همان.
۱۰۱. همان.
۱۰۲. مفید، محمد بن نعمان، اوائل المقالات، ص ۱۲۴
۱۰۳. طوسی (شیخ طوسی)، تهמידات الاصول، ترجمه عبدالمحسن مشکوة الدینی، ص ۱۰۴
۱۰۴. حلی، کشف المراد، ص ۲۵۲
۱۰۵. حلی، کشف المراد، ص ۲۵۰
۱۰۶. همان، ص ۲۵۱
۱۰۷. حلی، همان، ص ۲۵۱
۱۰۸. همان، ص ۲۵۷
۱۰۹. همان.
۱۱۰. نک: همان، ص ۲۶۰
۱۱۱. نک: حلی، کشف المراد، ص ۲۶۱
۱۱۲. نک: مقداد بن عبدالله سیوری ؛ اللوامع الالهیه، صص ۱۴۰ و ۱۴۱
۱۱۳. نک: حلی، کشف المراد، ص ۲۶۱ ؛ مقداد بن عبدالله سیوری، اللوامع الالهیه، ص ۱۴۰
۱۱۴. حلی، همان.
۱۱۵. مقداد بن عبدالله سیوری، همان.
۱۱۶. حلی، کشف المراد، ص ۲۶۲

۱۱۷. همان، ص ۲۶۲
۱۱۸. نك: همان.
۱۱۹. فیض كاشانی، اصول المعارف، ص ۸۵
۱۲۰. حلی، كشف المراد، ص ۲۷
۱۲۱. حلی، كشف المراد، ص ۲۷۱
۱۲۲. همان.
۱۲۳. همان.
۱۲۴. همان، ص ۲۷۵
۱۲۵. حلی، كشف المراد، ص ۲۷۵
۱۲۶. همان.
۱۲۷. همان، ص ۲۷۶
۱۲۸. نك: حلی، كشف المراد، ص ۲۷۸
۱۲۹. نك: ابن میثم قواعد المرام، صص ۵۹-۵۷؛ مقداد بن عبدالله سیوری، اللوامع الالهيه، صص ۱۴۹-۱۴۵؛ لاهیجی، گوهر مراد، ص ۲۲۹
۱۳۰. نك: ابن سینا، الاشارات والتنبیها، ج ۳، نمط پنجم، صص ۶۷-۱۱۷
۱۳۱. فیض كاشانی اصول المعارف، ص ۲۳۴
۱۳۲. نك: ابن تیمیه، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج ۴، ص ۳۰۰
۱۳۳. ابن تیمیه، همان، ص ۳۰۰؛ حلی، همان، ص ۲۲
۱۳۴. ابن تیمیه، همان؛ حلی، همان، ص ۲۸
۱۳۵. ابن تیمیه، الرد على المتطيقين، ج ۱، ص ۶۷؛ حلی، همان، ص ۲۸
۱۳۶. نك: ابن تیمیه، همان، ص ۳۰۸؛ حلی، همان، ص ۱۷۶
۱۳۷. ابن تیمیه همان، ص ۳۰۹؛ مقداد بن عبدالله سیوری، اللوامع الالهيه، ص ۱۱۸؛ لاهیجی، گوهر مراد، ص ۱۷۸
۱۳۸. ابن تیمیه، همان، ص ۳۰۹ و ۳۱۰؛ حلی، كشف المراد، صص ۲۹۶-۲۹۷؛ طوسی، آغاز و انجام، ص ۱۵
۱۳۹. ابن تیمیه، همان، ص ۳۴۵؛ حلی، كشف المراد، ص ۲۸۰
۱۴۰. ابن تیمیه، همان، ص ۳۴۶؛ حلی، كشف المراد، ص ۵۳
۱۴۱. ابن تیمیه، همان، حلی، همان، ص ۵۴
۱۴۲. ابن تیمیه، همان، ص ۳۸۰، هموه الصديه، ج ۲، ص ۴۵؛ حلی، همان، ص ۱۱۵
۱۴۳. ابن تیمیه، درء التعارض العقل و النقل، ج ۱، صص ۳۰۸ و ۳۱۱؛ حلی، همان، ص ۱۱۷
۱۴۴. ابن تیمیه، الرد على المتطيقين، ص ۲۲۱؛ حلی، كشف المراد، ص ۱۱۶
۱۴۵. ابن تیمیه، درء التعارض العقل و النقل؛ ج ۴، ص ۱۷۶؛ حلی، همان، ص ۵۱
۱۴۶. ابن تیمیه، همان، ص ۷۲-۵؛ لاهیجی، گوهر مراد، ص ۲۲۹
۱۴۷. ابن تیمیه، درء التعارض العقل و النقل، ص ۷۳؛ ابن میثم قواعد المرام ص ۵۹-۵۷؛ مقداد بن عبدالله سیوری، اللوامع

- الالهيه، صص ۱۴۹-۱۴۵
۱۴۸. ناصر بن عبدالکريم، العقل؛ مباحث في العقيدة، ص ۶۰
۱۴۹. ابن تيميه، درء التعارض العقل والنقل، ص ۲۷۷
۱۵۰. ابن تيميه، الرد على المنطقيين، صص ۱۳۲ و ۳۰۳؛ مقدار بن عبدالله سيوري، ص ۱۱۴
۱۵۱. ابن تيميه، مجموع فتاوى، ج ۹، ص ۲۷۵؛ حلي، كشف المراد، ص ۱۷۶
۱۵۲. حلي، كشف المراد، صص ۱۴۳ و ۱۴۹؛ ابن تيميه، درء التعارض العقل والنقل، الجزء الرابع، ص ۳۱۱؛ همو بيان تلييس الجهميه، جزء ۱ ص ۶۱۱
۱۵۳. ابن تيميه، الرد على المنطقيين، ج ۱، ص ۳۰۳؛ حلي، كشف المراد، صص ۱۵۶، ۱۵۸ و ۱۶۳
۱۵۴. حلي، كشف المراد، ص ۱۴۹؛ ابن تيميه درء التعارض، ج ۱، ص ۴۶۴
۱۵۵. ابن تيميه، الرد على المنطقيين، ج ۱، ص ۳۰۸؛ حلي، كشف المراد، صص ۱۸۲، ۱۸۳؛ ابن قيم، الروح، ص ۱۷۹-۱۷۵
۱۵۶. ابن تيميه، درء التعارض، ج ۱، ص ۴۶۴، و ج ۲ ص ۴۲۲؛ حلي، كشف المراد، ص ۲۰۲؛ مقدار بن عبدالله سيوري، اللوامع، صص ۱۳۷-۱۳۲
۱۵۷. ابن تيميه، الصفديه ۴۵-۴۹؛ ابن ميثم قواعد المرام، صص ۵۹-۵۷ و مقدار بن عبدالله سيوري اللوامع الالهيه، صص ۱۴۹-۱۴۵؛ فيض كاشاني، اصول المعارف، صص ۲۴۴-۱۸۵؛ صدرالمتألهين، اسفار، ج ۳، ص ۱۲۷
۱۵۸. حلي، كشف المراد، صص ۴۰ و ۷۵؛ همو آغاز و انجام، ص ۱۵
۱۵۹. همان، ص ۲۴
۱۶۰. همان، ص ۴۱
۱۶۱. زنوزي، ملا عبدالله، لعمات الالهيه، صص ۸۵ و ۸۶
۱۶۲. نك: حلي، كشف المراد، صص ۱۳۳-۱۱۴
۱۶۳. همان، صص ۶۰-۵۷
۱۶۴. حلي، كشف المراد، صص ۵۳ و ۷۵؛ لاهيجي، شوارق الالهام، ج ۱، صص ۳۸۶-۳۷۳ و ۴۷۲-۴۲۴
۱۶۵. همان، صص ۱۳۸ و ۲۷۸؛ لاهيجي، شوارق الالهام، صص ۲۵۹ و ۴۹۳