

پیگیری برهان تجرد مشا بر علم الهی در آثار عقلی علامه حلی

محمد رضا لایقی*

چکیده

علم الهی یکی از موضوعات مهم الهیاتی از زمان‌های دور است. یکی از دلایل فیلسوفان مشا بر علم خداوند به خود و مخلوقات، تجرد اوست. به نظر آنان آنچه مانع پیدایش علم می‌شود ماده است و خداوند به دلیل مجرد بودنش، به خود و غیر خود عالم است. حکیمان مسلمان همچون فارابی و بوعلی، این برهان را از آثار فیلسوفان مشایی یونان وام گرفته و در آثار خود نقل کرده‌اند. از آن به بعد، دیگر فیلسوفان و متکلمان مسلمان نیز درباره این برهان بحث کرده‌اند. متکلمان بیشتر با نگرش انتقادی به این برهان نگرسته‌اند.

خواجۀ طوسی در بیانی کوتاه در کتاب تجرید الاعتقاد به این برهان اشاره کرده و علامه حلی در شرحش بر تجرید، گسترده‌تر به آن پرداخته است. در این برهان، با صغرا قرار گرفتن تجرد خداوند، عاقلیت هر موجود مجردی کبرا قرار می‌گیرد و عاقلیت و عالمیت خداوند به دست می‌آید. علامه در پایان سخن، بحث بیشتر را به کتاب‌های عقلی خود ارجاع می‌دهد.

در این نوشته می‌خواهیم با پیشینه‌یابی این برهان در تاریخ عقل بشری، ردپای آن را در آثار عقلی حلی پی‌بگیریم، تقریرهای فلسفی این برهان را نشان دهیم و تشابه و تفاوت آن‌ها را واکاوی کنیم. همچنین دیدگاه علامه را در هر یک از این آثار از نظر می‌گذرانیم و دیدگاه نهایی‌شان را روشن می‌کنیم.

کلیدواژه‌ها: تجرد، برهان تجرد، تعقل، فیلسوفان مشا، آثار عقلی علامه حلی.

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم (mrlayeqi@gmail.com).

تاریخ دریافت: ۹۶/۰۴/۲۸؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۱/۱۴.

مسئله علم الهی، یکی از مهم‌ترین و درعین حال، غامض‌ترین موضوعاتی است که از دیرباز میان اندیشه‌ورزان، از متکلمان و فیلسوفان الهی تا سالکان و عارفان مطرح بوده است. برخی حکمای یونان باستان درباره آن بحث کرده‌اند. (شهرستانی، ۲۰۰۸: ۲۵۷ و ۲۵۹) نظرورزان مسلمان و غیرمسلمان با مشرب‌های گوناگون خود این مسئله را بررسی و تحلیل‌ها و استدلال‌های مختلفی کرده‌اند. (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۳۸۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۴۲/۶).

از مسلمانان هیچ‌کس اصل علم خداوند را نفی نکرده و اختلافات بر سر گستره علم الهی و چگونگی آن است (خفری، ۱۳۸۲: ۱۱۶؛ علامه‌حلی، ۱۴۱۳: ۱۷۱). متکلمان اسلامی ذیل عنوان احوال و معانی، از چگونگی ارتباط عالم و معلوم در علم الهی نیز بحث کرده و نظرات متفاوتی داشته‌اند.^۱ (علامه‌حلی، ۱۴۱۵: ۲۸۹)؛ اما از عبارات خواجه طوسی در شرح اشارات برمی‌آید که در میان فیلسوفان یونان باستان، اندیشمندانی بوده‌اند که از اساس علم الهی را منتفی می‌دانستند.^۲ علامه‌حلی به این مسئله تصریح می‌کند. او در کشف‌القوائد بعد از تأکید بر اتفاق مسلمانان بر علم الهی به همه چیز می‌نویسد: «و اختلفت الاوائل فنفی قوم منهم العلم مطلقا [...] و منهم من منع كونه عالما بذاته دون غيره و منهم من عكس.» (علامه‌حلی، ۱۴۱۳، ص ۱۷۱) همچنین در تسلیک النفس الی حظیره القدس ذیل بحث علم خداوند می‌نویسد: «اتفق العقلاء إلا قدماء الفلاسفة علیه.»

۱. شکی نیست هنگامی که خداوند به چیزی علم دارد، میان وی (عالم) و آن چیز (معلوم) ارتباطی وجود دارد. حال این ارتباط آیا میان ذات خداوند و آن معلوم است یا میان صفتی از خدا با آن معلوم. فیلسوفان اولی و متکلمان دومی را باور داشته‌اند. از متکلمان، اشاعره معتقد بودند این صفت معلوم بوده و در ذات خود ثابت است و از آن به معنی تعبیر کرده‌اند. ابوهاشم جبائی بر این باور بوده است که این صفت نه معلوم است، نه مجهول و نه معدوم و از آن به حال تعبیر کرده است (علامه‌حلی، ۱۴۱۵: ۲۸۹).

۲. [...] من مذهب الحكماء و القدماء القائلین بنفی العلم عنه تعالی. (طوسی، ۱۴۱۳: ۲۸۳/۳)

(علامه حلی، ۱۳۸۴: ۱۳۹) همچنین در *مناهج الیقین* ادعا و دلیل نافیان علم خدا به خود و ماسوا را طرح و نقد می‌کند (علامه حلی، ۱۴۱۵: ۲۶۸-۲۶۹) نمونه‌ای از این نظرات را در گزارش‌های شهرستانی از آراء فیلسوفان یونان باستان نیز می‌توان دید. فیلسوفان مشا از مهم‌ترین اندیشه‌ورزانی‌اند که در این باره سخن گفته و با شیوه خاص خود به اثبات و توجیه علم الهی پرداخته‌اند.

در بسیاری از کتاب‌های فلسفی و کلامی اسلامی، بخش مستقلی به علم الهی اختصاص یافته است. از این کتاب‌ها، *کشف المراد* علامه حلی در شرح *تجريد الاعتقاد* خواجه نصیرالدین طوسی، به دلیل متن مستحکم و شرح ماهرانه‌اش، ارزش بسیاری یافته و علاقه‌مندان به بحث‌های معرفتی و سیر اندیشه‌های کلامی در عالم اسلامی، همواره به آن توجه کرده‌اند.

دومین مسئله در مقصد ثالث این کتاب، درباره علم الهی است. خواجه طوسی سه دلیل برای اثبات علم خداوند اقامه کرده که علامه حلی شرح مختصری برای هر یک آورده. سخن خواجه این است: «والإحکام و التجرد و استناد کل شیء إلیه دلایل العلم.» (علامه حلی، ۱۴۳۳: ۳۹۷)

علامه دلیل اول را که همان دلیل اتقان صنع باشد، از متکلمان و دو دلیل بعد را از آن حکما می‌داند: «الاول منها للمتکلمین و الآخران للحکماء.» (همان)

علامه در ادامه تصریح می‌کند که دلیل اول و سوم، یعنی احکام یا همان اتقان صنع و استناد هر چیز به خداوند فقط علم خداوند را به غیر اثبات می‌کند؛ در حالی که دلیل دوم، یعنی تجرد عام است و علم خداوند را به غیر و خود ثابت می‌کند.

محور دلیل دوم، تجرد خداوند است.^۱ خواجه در این متن فقط به عنوان آن اشاره می‌کند؛ اما حلی مبسوط‌تر از دو دلیل دیگر به تقریر آن در قالب قیاس اقترانی و اثبات صغرا، کبرا و

۱. برای توضیح معنای مجرد و مادی ربک نبویان، سید محمود (۱۳۸۶)، «مجرد و مادی»، معرفت فلسفی، سال چهارم، شماره سوم، ۲۰۷-۲۲۳.

مقدمات آن می‌پردازد. تقریر این برهان را در ادامهٔ این نوشتار خواهیم دید. وی در انتها می‌گوید: «و فی هذا الوجه أبحاثٌ مذکورهٌ فی کتبنا العقلیة.»^۱ (علامه‌حلی، ۱۴۳۳: ۳۹۸)

پیشینهٔ فرااسلامی این برهان و بحث‌های درگرفته میان فیلسوفان و متکلمان در حاشیهٔ آن در کنار جملهٔ اخیر حلی نگارنده را بر آن داشت تا تقریر مبسوط این برهان و پیگیری مباحث آن را در آثار عقلی وی، موضوع پژوهشی فلسفی و کلامی قرار دهد.

اهمیت این برهان برای ما، دلیل دیگری نیز دارد. این برهان را فیلسوفان، به‌ویژه مشایبان اقامه کرده‌اند؛ اما متکلمان بیشتر بر این برهان تاخته و آن را نپذیرفته‌اند؛ از این رو این برهان در مرز فلسفه و کلام قرار دارد و پذیرفتن یا نپذیرفتنش مذاق فلسفی یا کلامی دانشمندان مسلمان را هویدا می‌کند. دیدگاه حلی در آثار مختلفش متفاوت است. در این نوشتار، این تفاوت دیدگاه و نظر نهایی او را خلاصه گزارش می‌کنیم؛ اما بررسی اشکالات وی را بر برهان به نوشتاری خواهیم سپرد که موضوع آن داوری دربارهٔ خرده‌گیری‌های متکلمان و پاسخ‌های حکما به آن‌هاست.

پیشینهٔ طرح برهان تجرد

این برهان چنان‌که علامه نیز تصریح می‌کند، از فیلسوفان مشاست. اندیشمندان مسلمان گاهی در بحث علم الهی تمام این برهان را آورده و گاهی نیز در بحث‌های دیگر فلسفی مانند عاقلیت مجرد و چیستی علم، به برخی مقدمات آن پرداخته‌اند. به نظر می‌رسد در آثار اسلامی، اولین اشاره‌ها به این برهان در آثار فارابی است (داوری، ۱۳۸۹: ۲۰۸). این برهان در آثار شیخ‌الرئیس، گسترده‌تر است.^۲ استفادهٔ بوعلی از این برهان،

۱. اگرچه علامه در کشف‌المراد از این برهان دفاع می‌کند، نگاه انتقادی کلامی وی را می‌توان از همین عبارت استنباط کرد.

۲. ابن سینا: الالهیات من کتاب الشفاء، الفصل السادس من مقالة الثامنة من فن الثالث عشر. و: الإشارات و التنبیحات، نمط سوم، فصل نوزدهم، نمط چهارم، فصل بیست و هشتم و نمط هفتم، فصل پانزدهم. و: المبدأ و المعاد، فصل ۷. ابن سینا در تعلیقات به این برهان اشاره می‌کند: «انّ ذاته فی الاعیان له و ذاته مجرد فهو یعقله دائما فإنّ ذاته حاصل له دائما.» (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۹۱)

نگارنده را برای یافتن پیشینه آن به سوی آثار حکمای مشایی یونان، به ویژه ارسطو کشاند. یافتن این برهان در گزارش های شهرستانی در الملل و النحل درباره آراء الهیاتی ارسطو بسیار شعف انگیز بود.^۱

فخر رازی نیز در کتاب *نهاية العقول* به گزارش و تقریر این برهان به نقل از اشارات بوعلی می پردازد و نقدهای متعددی را بر آن ذکر می کند (فخر رازی، ۱۴۳۶: ۱۸۲/۲). او در مباحث مشرقیه نیز این برهان را بررسی می کند (فخر رازی، ۱۳۷۰: ۱/۳۶۹-۳۷۴؛ همان: ۴۶۸/۲) خواجه طوسی در شرح خود بر فصل نوزدهم از *نمط سوم/اشارات بوعلی*، اشکالات فخر را بر آراء بوعلی مفصل نقل می کند و پاسخ می دهد. (طوسی، ۱۴۱۳: ۴۱۵/۲) وی در *نمط های چهارم و هفتم* نیز به تبع شیخ الرئیس به مباحث این برهان می پردازد. (طوسی، ۱۴۱۳: ۵۳/۳ و ۲۷۸). خواجه چنان که گفتیم، در کتاب *تجرید خود* از این برهان نام برده است (علامه حلّی، ۱۴۳۳: ۳۹۷). علامه حلّی نیز در برخی آثار خود این درباره برهان را بحث کرده که بررسی آن ها موضوع این مقاله است.

در نهایت سیر فلسفی و کلامی معتنابه اسلامی، صدر المتألهین را باید نام برد که در *اسفار اثبات کبرای برهان* را بسیار آسان می داند. وی چهار برهان بر اثبات عقلیت مجرد نسبت به ذات خود از حکما گزارش می کند.^۲ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۳/۳۵۱-۳۶۱) باید دانست که این برهان در تقریری، اصل عالم بودن خداوند را ثابت می کند؛ اما در تقریر دیگر، ضمن اثبات عالمیت خداوند نشان می دهد که علم او خود و غیر خود را دربر گرفته است. به مقتضای این برهان باید علمی حضوری را برای خداوند ثابت دانست؛ اما این برهان در تقریری که علم خداوند را به غیر اثبات می کند، نمی گوید این علم کلی است یا جزئی یا فقط *حين الفعل* وجود دارد یا قبل و بعد *الفعل* نیز هست.

۱. «[...] اما أنه عقل فالأنة مجرد عن المادّة، منزّه عن اللوازم المادّیه فلا تحتجب ذاته عن ذاته.» (شهرستانی، ۲۰۰۸: ۳۰۱)
۲. چنان که خواهیم دید، سه دلیل از این ادله در آثار عقلی علامه حلّی وجود دارد.

کتاب‌های عقلی علامه و برهان تجرد در آن‌ها

از آنجاکه علامه در *کشف‌المراد* بحث‌های بیشتر را دربارهٔ برهان تجرد به کتاب‌های عقلی خود ارجاع می‌دهد و مراد ایشان از کتب عقلی باید نوشته‌های فلسفی و کلامی‌شان باشد، نخست باید فهرستی کتاب‌های فلسفی و کلامی او را به دست آورد.

نگارنده در جست‌وجوی این فهرست، ابتدا به نگاشته‌ای از مرحوم علی نقی منزوی در پیشگفتار خود بر *ایضاح المقاصد* علامه (علامه حلی، ۱۳۷۷: ۱۱) و سپس به تحقیق زابینه اشمیتکه، نویسنده آلمانی، دربارهٔ علامه حلی با عنوان *اندیشه‌های کلامی علامه حلی* برخورد (اشمیتکه، ۱۳۸۹: ۶۶-۵۴). همچنین آیت‌الله جعفر سبحانی نیز در مقدمهٔ خود بر کتاب *نهایه‌المرام* علامه فهرستی را از هجده اثر کلامی وی آورده بود (علامه حلی، ۱۳۸۸: ۱/۶۸-۷۳) در نهایت نیز از فهرستی استفاده کردیم که در مقدمهٔ *تصحیح مناهج‌الیقین* علامه از شیخ یعقوب جعفری آمده بود.

منزوی ۴۵ اثر کلامی و فلسفی برای علامه ذکر می‌کند. اشمیتکه نیز ذیل آثار فلسفی و کلامی علامه تقریباً همین تعداد را نام می‌برد و می‌گوید برخی از آن‌ها امروزه در دست ما نیست (اشمیتکه، ۱۳۸۹: ۶۶-۵۴). آیت‌الله سبحانی نیز می‌گوید برخی آثار علامه به دست ما نرسیده است و برخی هنوز در نسخهٔ خطی‌اند (علامه حلی، ۱۳۸۸: ۱/۶۸-۷۲). شیخ یعقوب جعفری عنوان سی نوشتهٔ کلامی و بیست نوشتهٔ عقلی علامه را می‌آورد که بسیاری از این آثار مفقودند (علامه حلی، ۱۴۱۵: ۱۸-۲۰).

نویسنده این مقاله براساس سخن علامه در *کشف‌المراد*، برای یافتن توضیحات بیشتر سراغ آثاری رفت که احتمال طرح چنین مسئله‌ای در آن‌ها وجود داشت. این برهان فقط در برخی از این آثار آمده است؛ برای نمونه، در باب حادی عشر، *انوار الملکوت*، *تسلیم النفس الی حظیرهٔ القدس* نشانی از برهان تجرد نیست؛ اما از کتاب‌های عقلی حلی که در

دسترس است،^۱ به جز کشف المراد که مبنای جست و جوی ماست، آثار زیر به برهان تجرد پرداخته‌اند.

۱. اسرار الخفيه في العلوم العقلية

این اثر یکی از مهم‌ترین آثار عقلی حلی است. وی در بحث علم الهی این کتاب، ضمن نام بردن از اتقان صنع و اختیار به منزله ادله متکلمان بر علم الهی، برهان تجرد را طریق حکما برای اثبات علم الهی معرفی می‌کند و به بیان این برهان، اشکالات وارد شده بر آن، پاسخ مدافعانش و در نهایت دادن نظر خود و داوری می‌پردازد.

۲. ایضاح المقاصد من حکمة عين القواعد

این کتاب اثری است که علامه آن را چنان‌که از نامش پیداست، در شرح *عين القواعد* دبیران کاتبی قزوینی نوشته است. علامه در این اثر نیز به دلیل بررسی مسئله تعقل مجرد از صاحب *عين القواعد* با انتساب آن به حکما و طرح ایراداتی از وی، باب سخن را در این زمینه می‌گشاید و پس از گزارش و تبیین مسئله، ایرادات سه‌گانه مصنف را بر آن طرح می‌کند و به آن‌ها پاسخ می‌دهد.

همه برهان تجرد در *ایضاح المقاصد* نیامده است، بلکه کاتبی در بحث از چیستی علم، به مناسبتی از عاقل بودن مجرد سخن می‌گوید و فارغ از اینکه این مسئله، کبرای برهانی بر علم خداست، آن را نقد و نقض می‌کند. علامه نیز در همین فضا آراء او را شرح می‌دهد و نقد می‌کند (علامه حلی، ۱۳۷۷: ۲۰۵-۲۰۸).

۳. مناہج اليقين في اصول الدين

مناہج را از بهترین کتاب‌های کلامی علامه پس از کتاب *نهایه المرام* می‌دانند. مناہج برخلاف نهایه، که بخش‌هایی از آن مفقود است، کامل به دست ما رسیده است

۱. علامه آثار فلسفی متعددی ناظر به کتاب‌های ابن سینا داشته است (اشمیتکه، ۱۳۸۹: ۶۲-۶۶؛ علامه حلی، ۱۴۱۵: ۱۹). نگارنده احتمال می‌دهد درباره برهان تجرد نیز در آن‌ها سخن رفته باشد. این آثار امروزه در دست ما نیست.

(علامه حلی، ۱۴۱۵: ۲۲). به گفته علامه، وی این کتاب را برای داوری درباره نظرات فیلسوفان و متکلمان در مسائل مختلف عقلی نگاشته است (همان: ۴۲). حلی در این کتاب نیز متعرض مسئله علم شده و به گزارش دیدگاه‌های گوناگون مکاتب مختلف در این زمینه و نقد و بررسی آن‌ها پرداخته است. وی در این کتاب، اتقان صنع و اختیار را براهین علم خداوند ذکر می‌کند و با اشاره به دیدگاه فلاسفه در تقسیم علم به فعلی و انفعالی و اینکه به زعم ایشان علم خداوند فعلی است و نه انفعالی می‌نویسد: «و استدلوا علی أنه تعالی عالم بأنه مجرد و کل مجرد عالم، والصغری ستاتی و الکبری مضی البحث فیها و الاعتراض علیها.» (همان: ۲۷۳) چنان‌که می‌بینیم، برهان تجرد در این کتاب، کامل آمده است. همچنین روشن است که علامه در این کتاب نیز این برهان را رد می‌کند. در ادامه آن را بررسی می‌کنیم.

۴. کشف الفوائد فی شرح قواعد العقائد

این کتاب شرحی است که علامه بر کتاب *قوائد العقائد* استاد خود، خواجه نصیر، نگاشته است و شباهت بسیاری به کشف المراد دارد. در این کتاب نیز پس از برشمردن دلیل احکام و قدرت برای اثبات علم الهی، برهان تجرد از قول فلاسفه کامل نقل شده است؛ اما نکته جالب‌تر آن است که علامه در نهایت، ضمن تأکید بر مشکلات این برهان، مرجع این ایرادات را هم به ما معرفی می‌کند: «و لنا علی هذا البرهان ایرادات ذکرناها فی کتاب النهایه.» (علامه حلی، ۱۴۱۳: ۱۶۸)

۵. نه‌ایة المرام فی علم الکلام^۱

این کتاب پس از کتاب *منهاج‌الیقین*، مبسوط‌ترین کتاب کلامی علامه است. *نه‌ایة المرام* را می‌توان مهم‌ترین و به‌نسبت کامل‌ترین^۲ کتاب کلامی علامه حلی دانست که

۱. برای اطلاع از ویژگی‌های این کتاب و تمایزات آن از دیگر آثار کلامی و عقلی علامه ر.ک علامه حلی، حسن بن یوسف

(۱۳۸۸)، *نه‌ایة المرام فی علم الکلام*، اشراف جعفر سبحانی، تحقیق فاضل عرفان، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۸۰/۱.

۲. براساس تحقیق آیت‌الله سبحانی، علامه این کتاب را به پایان برده است؛ اما برخی بخش‌های آن در گذر تاریخ به

در آثار دیگر خود بارها به آن استناد می‌کند (علامه‌حلی، ۱۳۸۸: ۷۷/۱).

نهایه همان کتابی است که علامه در کشف‌الفوائد ایرادات خود را به برهان تجرد به آن ارجاع داده است. در این کتاب نیز بحث علم الهی مطرح نشده است، بلکه چنان‌که خواهیم دید، مؤلف پنجمین فصل از دومین مقاله از قاعده دوم این کتاب را به مسئله کیف نفسانی اختصاص می‌دهد و در مسئله چهاردهم از بحث سوم این فصل درباره تلازم تجرد از ماده و تعقل بحث می‌کند (همان، ۲۰۰/۲)؛ به همین تناسب، کبرای برهان تجرد طرح و بررسی می‌شود؛ یعنی «هر مجردی عاقل است». گزارش مناسب این نوشتار را از بررسی نهایه در ادامه خواهیم آورد.

مفهوم تجرد

از آنجاکه محور برهان تجرد بر مسئله تجرد خداوند است، پیش از دادن گزارشی از تقریرها و مباحثی که در زمینه برهان تجرد در آثار علامه‌حلی هست، باید به چستی تجرد در علوم عقلی نگاهی اجمالی کنیم.

تجرد از ماده «ج رد» و به معنای برهنه و خالی شدن است (جبران مسعود، ۱۳۸۰: ۴۳۱/۱). به باور راغب، ملخ را هم از این حیث در عرب جراد گویند که همه گیاهان زمین را می‌خورد و زمین را برهنه و خالی می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۴۲۹: ۱۹۱). این واژه در علوم عقلی به معنای عاری و برهنه بودن موجود از ماده و عوارض، لواحق و احکام آن است (حداد عادل، ۱۳۸۰: ۵۶۹/۶)؛ به عبارت دیگر، ماده یا مقارن ماده نبودن را تجرد گویند (رفاعه، ۱۳۹۳: ۱۸۴/۱). در فلسفه، موجودی که زمینه پیدایی موجود دیگری باشد، ماده آن است (شه‌گلی، ۱۳۹۱: ۱۱۲). مراد فیلسوفان از مادی، چیزهایی است که وجودشان به ماده قبلی نیاز دارد و گاه این واژه را به معنای جسمانی به کار می‌برند (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۱۳۳/۲). موجود مجرد در مقابل مادی و به معنای دور و تهی از

ماده است. از دید متکلمان، جوهر مجرد، جوهری است که نه حال است و نه محل و نه مرکب از آن‌ها (رفاعه، ۱۳۹۳: ۱/۱۶۷). از نگاه فیلسوفان، خداوند و عقول، مجردند. خداوند به دلیل خالی بودن از ماده، عوارض مادی و ماهیت مجرد است و عقل به دلیل ملازم نبودن با ماده و عوارض مادی. نفس نیز اگرچه در مقام فعل به ماده نیاز و تعلق استکمالی به ماده دارد، از آنجاکه در مقام ذات خود به ماده و عوارض آن محتاج نیست، مجرد است. اغلب فیلسوفان از جمله مشاییین، خیال را جسمانی می‌دانند. ابن سینا در طبیعیات *شفا* سه برهان بر نفی تجرد خیال متصل می‌آورد (حداد عادل، ۱۳۸۰: ۶/۵۷۰)؛ اما صدرا قائل به تجرد برزخی خیال در مقام ذات و فعل است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۳/۴۷۵-۴۷۸).

چنان‌که می‌بینیم، بریدگی از ماده و احکام و عوارض آن معنای جامعی است که در همه انواع مجرد وجود دارد. با این حال میان تجرد وجود واجب با تجرد دیگر وجودهای مجرد مانند عقول و نفوس تفاوتی شگرف دیده می‌شود. چنان‌که گفتیم، نفوس تعلقی استکمالی به ماده و عقول تعلقی تدبیری به آن دارند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۹: ۲/۳۴-۳۵)؛ اما عقول نیز در نهایت در دام ماهیت اسیرند. خداوند از آنجاکه ماهیت نیز ندارد، تجردی اتم دارد (همان: ۲۶). او که نسبتی مساوی با همه چیز از جمله ماده و مادی دارد، به هیچ چیزی تعلق ندارد، محیط بر همه چیز است و می‌تواند در آن‌ها تصرف کند. این مسئله عالی‌ترین گونه تجرد را که فوق تجرد نام دارد، ویژه ذات لایزال حق می‌کند؛ پس مراد از تجرد در برهان مذکور، معنای عام تجرد است که به‌طور ویژه انواع مجرد و به‌نحو اولی تجرد تام یا همان فوق تجرد را دربر می‌گیرد که خداوند دارد.

تقریر برهان

این برهان در *کشف‌المراد*، *اسرار‌الغیبه*، *کشف‌الفوائد* و *مناهج‌الیقین* کامل تقریر شده است؛ با این وجود تفاوت‌هایی در گزارش هریک از آن کتاب‌ها به چشم می‌خورد. ما ابتدا تقریر *کشف‌المراد* و سپس تقریرهای دیگر را می‌آوریم.

تقریر برهان تجرد در کشف‌المراد

چنان‌که گفتیم، خواجه طوسی در متن *تجربید الاعتقاد* خود اشاره مختصری به برهان تجرد می‌کند؛ اما علامه در شرح عبارات وی، مفصل‌تر به آن می‌پردازد. اصل برهان تجرد در قالب قیاس اقترانی شکل اول است. تقریر استدلال چنین است: «انه تعالی مجرد و کل مجرد عالم بذاته و بغیره.» (علامه‌حلی، ۱۴۳۳: ۳۹۷). در ادامه خواهیم دید که تفاوت تقریر این برهان در گزارش کشف‌المراد با اسرارالخفیه از تنظیم کبرای آن آغاز می‌شود. چنان‌که می‌بینیم، صغرا و کبرای این استدلال بدیهی نیستند و به اثبات نیاز دارند؛ به‌ویژه کبرای قیاس در گزارش کشف‌المراد شامل دو مدعاست: نخست، علم مجرد به خود و دیگری علم مجرد به غیر خود.

علامه در کشف‌المراد اثبات صغرا، یعنی مجرد بودن خداوند را ظاهر و آشکار می‌داند؛ اما اثبات آن را به بعد و هنگام سخن گفتن از جسم و جسمانی نبودن خداوند موکول می‌کند. سپس برای اثبات دو مدعای کبرای استدلال، یعنی علم مجرد به خود و علم مجرد به غیر خود، دو استدلال دیگر در قالب قیاس اقترانی شکل اول می‌آورد. پس در تجزیه ساختار اصلی برهان تجرد در کشف‌المراد، به سه مدعا برمی‌خوریم که باید هریک را جداگانه اثبات کرد: (۱) خداوند مجرد است؛ (۲) هر موجود مجردی به خود عالم است؛ (۳) علم موجود مجرد به غیر خود. دلایل حلی را بر اثبات این سه مرور خواهیم کرد.

اثبات مدعای اول

۱. خداوند مجرد است.^۱ هر چند حلی هنگام ذکر این برهان، صغرا را اثبات نمی‌کند، ما در این نوشتار با بهره‌گیری از صفحات دیگر آثار او استدلالش را بر مجرد بودن خداوند نشان می‌دهیم.

۱. «ذهب المحققون من المسلمین إلى أن الله تعالی مجزئ لیس بجسم ولا عرضي ولا متحيز ولا حاصل في مكان».
(علامه‌حلی، ۱۴۱۰: ۳۳. ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۳۲)

دلیل تجرد خداوند، جسم یا جسمانی نبودن اوست.^۱ چنان‌که علامه در مسائل دوازدهم و سیزدهم از فصل دوم از سومین مقصد کشف‌المراد هنگام بحث از نفی تحیز و حلول خداوند می‌گوید، باری تعالی به دلیل وجوبش نه متحیز و مکان‌دار است و نه حلول‌کننده در غیر و جسمانی.^۲

برهان بر جسم نبودن خداوند

برای نفی جسم بودن از خداوند، علامه نخست تحیز و مکان‌مندی را از باری تعالی نفی می‌کند.^۳ وی در پایان تحیز را لازمه جسمیت می‌داند. از نفی تحیز و مکان داشتن، جسمیت را نیز در ذات حق منتفی می‌داند.^۴

به نظر ایشان، مکان‌دار نبودن خداوند نیز مانند بسیاری دیگر از اوصاف سلبی وی از وجوب وجودش نشأت می‌گیرد؛ یعنی اقتضای وجوب حق تعالی آن است که متحیز و مکان‌دار نباشد؛ زیرا اگر خداوند را متحیز و مکان‌دار بدانیم، حوادثی مانند سکون، حرکت، تغییر و ... در ذات متعال او راه می‌یابند. لازمه ورود حوادث در ذات الهی نیز آن

۱. خفری این معنای تجرد را مشهور می‌داند و خود نظری تحقیقی را در این مورد بیان می‌کند. (خفری، ۱۳۸۲: ۱۱۵)
 ۲. جسمانی در علم کلام به معنای حلول‌کننده در جسم است؛ مانند قوای باصره و شامه و غیر آنها که اگرچه جسم نیستند، در چشم و بینی و دیگر اعضا که جسم‌اند حلول کرده‌اند (علامه‌حلی، ۱۴۳۳: ۴۰۷)
 ۳. تحیز را دو گونه معنا کرده‌اند. در یک معنا، مساوی مکان‌داری است و در معنای دیگر، قابلیت اشاره حسی داشتن و جهت‌دار بودن است. پیروان نظریه اول، مکان داشتن را مساوی قابلیت داشتن برای اشاره حسی می‌دانند؛ اما پیروان نظریه دوم، فلک‌الافلاک را مصداق موجودی معرفی می‌کنند که هرچند قابلیت اشاره حسی دارد، مکان ندارد. فلک‌الافلاک در کیهان‌شناسی قدیم در آخر جهان قرار گرفته است و درون چیزی نیست که آن را احاطه کند؛ پس مکان ندارد؛ زیرا مکان چیزی است که موجود متمکن را احاطه می‌کند؛ باین‌حال فلک‌الافلاک بالای همه افلاک است و جهت دارد؛ پس اگر تحیز را به معنای جهت داشتن بدانیم، اعم از معنای اول است که مکان داشتن بود. در این بخش از کتاب کشف‌المراد، تحیز بی‌شک به معنای اول یعنی مکان داشتن است؛ زیرا جهت داشتن را در مسئله پانزدهم، از خداوند نفی می‌کند.
 ۴. «و یلزم من نفی التحیز نفی الجسمیه.» (علامه‌حلی، ۱۴۳۳: ۴۰۶) متکلمان دلایل متعددی برای نفی جسمیت از خداوند اقامه کرده‌اند. (علامه‌حلی، ۱۴۱۰: ۳۳ - ۳۴)

است که ذات الهی حادث باشد؛ زیرا هر چیزی که از حوادث منفک نیست، خود نیز حادث است؛^۱ از سوی دیگر چنان که می‌دانیم، هر حادثی نیز ممکن است و این مسئله با وجوب الهی که با براهین دیگر به اثبات رسیده است، منافات دارد و از پذیرشش خلف لازم می‌آید (علامه حلی، ۱۴۳۳: ۴۰۶).

علامه نفی تحیز و در نتیجه، جسم نبودن خداوند را مسئله‌ای می‌داند که جز مجسمه، کسی از عقلا آن را انکار نکرده است^۲ (همان).

برهان بر جسمانی نبودن خداوند

علامه حلی جسمانی نبودن خدا به معنای عدم حلول در غیر خود^۳ را نیز از وجوب او نتیجه می‌گیرد؛ زیرا موجودی که در موجود دیگری حلول می‌کند، به محل خود احتیاج دارد و موجود محتاج نیز ممکن است؛ در حالی که خداوند واجب‌الوجود است. حلول خداوند نظری است که به گفته او در میان عقلا جز برخی نصارا، که قائل به حلول خداوند در مسیح (ع) و بعضی از صوفیان که قائل به حلول حق در بدن عارفان هستند، کسی آن را اظهار نکرده است (علامه حلی، ۱۴۳۳: ۴۰۷؛ همو، ۱۴۱۰: ۳۵).

از آنجاکه موجود به حسب حصر عقلی، یا جسم یا جسمانی یا مجرد است و حالت چهارمی برای آن مفروض نیست، با نفی جسم و جسمانیت از خداوند متعال، سومین

۱. صورت این استدلال، قیاس اقترانی شرطی است و نباید آن را استثنایی دانست. نتیجه قیاس اقترانی شرطی نیز همواره قضیه‌ای شرطی است.

۲. معروف‌ترین گروه‌های مجسمه، حنبله و کرامیه‌اند. البته جسم دانستن خداوند در سخنان هشام بن حکم، متکلم معروف امامیه نیز مطرح بوده است؛ از این رو در بسیاری از کتب کلام اسلامی، وی و پیروانش را از جسم‌انگاران دانسته‌اند. امروزه با تحقیق در آثار او ثابت شده که مراد او از جسم، موجود است؛ در واقع، او جسم را به معنای موجود به کار برده و معنای مشهور جسم مراد او نیست؛ پس او را نباید از مجسمه دانست.

۳. در نگاه متکلمان، فقط یک مجرد در هستی است و آن خداست. ماسوا یا جسم یا جسمانی به معنای حلول‌کننده در یک جسم‌اند؛ پس مراد از «غیر» در عبارت «فی أنه تعالی لیس بحالی فی غیره» که عنوان مسأله سیزدهم از فصل دوم مقصد سوم کشف‌المراد قرار گرفته، جسم است.

حالت که تجرد است برای او ثابت می‌شود؛ پس مقدمه اول و صغرا که عبارت بود از مجرد بودن خداوند، تمام است.

اثبات مدعای دوم در کشف‌المراد

۲. هر موجود مجردی به خود عالم است. این قضیه مدعای دوم و به عبارتی، بخش اول از کبرای برهان تجرد بود.

استدلال علامه در کشف‌المراد بر این بخش، در قالب قیاس اقترانی چنین است: هر مجردی خودش برای خودش حاضر است، نه برای غیرش (صغرا). هر مجردی که مجرد دیگری برایش حاصل شود، آن را تعقل می‌کند (کبرا)؛ پس هر مجردی خودش را تعقل می‌کند (نتیجه) (علامه‌حلی، ۱۴۳۳: ۳۹۷).

در توضیح صغرای این قیاس باید گفت مراد آن است که موجود مادی متشکل از ماده و صورت است و چنان‌که در جای خود بیان شده، شیئیت شیء نیز به صورت شیء است، نه ماده آن؛ اما در مادیات، صورت شیء نزد خودش حاضر نیست و برای خودش حاصل نیست، بلکه چون صورت در ماده حلول کرده، نزد ماده حاصل و حاضر است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۶) اما برخلاف موجود مادی، موجود مجرد از آنجا که مفارق و برهنه از ماده است و ماده ندارد، نزد خود حاضر و برای خودش حاصل است؛ پس صغرای قیاس تمام است.^۱ کبرای قیاس را علامه به راحتی و با توضیح معنای تعقل روشن می‌کند. ادعا آن است که هر مجردی که مجرد دیگری در برابرش حاصل است، آن را تعقل می‌کند. علامه تصریح می‌کند که مراد ما از تعقل، همین حصول است؛ یعنی قضیه مذکور از سنخ قضایای تحلیلی است که معنای محمول در موضوع مندرج است؛ پس نتیجه که عبارت باشد از تعقل هر مجرد توسط خود، تمام است.

۱. علامه در کشف‌المراد این مسئله را توضیح نداده است؛ اما چنان‌که خواهد آمد، در نهاییه‌المرام این توضیحات را از فیلسوفان گزارش کرده است (علامه‌حلی، ۱۳۸۸: ۲۱۲-۲۱۳).

اثبات مقدمه سوم

استدلال فلاسفه یا به تعبیر علامه «اوائل»^۱ بر مدعای سوم، یعنی «هر مجردی غیر خود را تعقل می‌کند» در نوع خود خواندنی است. این مقدمه و استدلال پیچیده به جز کشف/الفوائد در سایر کتب علامه آمده که در آن‌ها به عاقبت مجرد پرداخته و اشکالات بعدی متکلمان بیشتر بر این قسمت تمرکز یافته است.

گزارش این استدلال به بیان کشف/المراد که در بافتی از قیاسات اقترانی چنین است:

هر مجردی ممکن است به تنهایی معقول واقع شود (صغرا)؛

هر چه ممکن است به تنهایی معقول واقع شود، ممکن است همراه غیر خود نیز معقول

واقع شود (کبرا)؛

پس هر مجردی ممکن است همراه غیر خود معقول واقع شود (نتیجه).

علامه حلی مضمون صغرای این قیاس را ظاهر می‌داند؛ زیرا آنچه مانع تعقل موجود می‌شود، ماده است، نه چیزی دیگر. وقتی موجودی از آلودگی ماده مبرا و مجرد است، دیگر مانعی برای تعقلش وجود ندارد و می‌تواند معقول واقع شود. همین سخن را با اندکی تغییر در *ایضاح المقاصد* می‌بینیم (علامه حلی، ۱۳۷۷: ۲۰۶).

کبرای این استدلال، یعنی امکان و صحت تقارن دو چیز در معقولیت را علامه با مواردی اثبات می‌کند که واقع شده‌اند. او به اصطلاح از قاعده‌ی «أدلّ الدلیل علی إمكان الشیء و وقوعه» بهره می‌برد. امور عامه شاهد عینی ماجراست. به تعبیر ایشان هیچ امری که به شکار عقل درمی‌آید و معقول واقع می‌شود، از امور عامه تهی نیست؛ یعنی اموری چون شیئیت، موجودیت، وحدت و... را همراه خود دارد و با معقول واقع شدنش، این امور نیز همراه آن معقول واقع می‌شوند. این مسئله برای اثبات صحت تقارن و همراهی در معقولیت کافی است، کبرای قیاس را نیز اثبات و نتیجه‌بخشی این قیاس را تضمین

۱. شهرستانی نیز از این واژه استفاده گسترده می‌کند. مراد شهرستانی از اوائل، فیلسوفان متقدم یونان باستان، در مقابل متأخران آن‌هاست (شهرستانی، ۲۰۰۸: ۲۵۱)؛ اما ظاهراً باید مراد حلی از اوائل، مطلق فیلسوفان مشاء باشد.

می‌کند. او در *ایضاح المقاصد* نیز این مطلب را می‌گوید: «إِنَّ كِلَّ مَعْقُولٍ لَا يَنْفَكُ عَنِ مَقَارَنَةِ الْعَاقِلِ لَهُ وَ أَيْضًا فَإِنَّهُ لَا يَنْفَكُ مِنَ الْحَكْمِ عَلَيْهِ بِأَحَدِي الْأُمُورِ الْعَامَّةِ وَ الْحَكْمِ عَلَيْهِ بغيره يستدعى تقارنهما.» (همان)

تا اینجا هنوز کار به پایان نرسیده است. نتیجه به مدعای دیگری ضمیمه می‌شود: هر مجردی که با غیر خود معقول واقع شود، آن غیر را تعقل می‌کند: «و کَلَّ مَجْرَدٌ يَعْقِلُ مَعَ غَيْرِهِ عَاقِلٌ لِذَلِكَ الْغَيْرِ.» (علامه حلی، ۱۴۳۳: ۳۹۸) این سخن یعنی مجرد اگر با غیر خود همراه شود، بالضرورة آن غیر را تعقل می‌کند.

نکته مهم که نباید در اینجا از آن گذشت، این است که مجرد، موجود همراه خود را در فرض اخیر به نحو ضرورت و دوام تعقل می‌کند؛ یعنی این تعقل امکانی و گه‌گاه نیست، بلکه حتماً و دائماً رخ می‌دهد. چرایی این وجوب و دوام را در *ایضاح المقاصد* روشن‌تر می‌بینیم: «كَلَّمَا ثَبِتَ لِلْمَجْرَدِ وَجِبَ أَنْ يَدُومَ لَهُ، لِأَنَّهُ لَوْ ثَبِتَ لَهُ فِي وَقْتٍ دُونَ آخِرِ كَانِ حَادِثًا فَيَتَوَقَّفُ عَلَى الْمَادَةِ فَيَكُونُ الْعَقْلُ الْمَجْرَدُ مَادِيًّا؛ هَذَا خَلْفٌ.» (علامه حلی، ۱۳۷۷: ۲۰۷)

در *نهایه المرام* هم به شکل دیگری همین مسئله به روشنی بیان می‌شود: «فَإِذَنْ كُلِّ مَاهِيَةٍ مَجْرَدَةٍ فَإِنَّهُ يَصِحُّ عَلَيْهَا أَنْ تَعْقَلَ سَائِرَ الْمَاهِيَاتِ الْمَجْرَدَةِ وَ كُلِّ مَا صَحَّ فِي حَقِّ الْمَفَارِقَاتِ وَ جِبَ. فَإِذَنْ كُلِّ مَاهِيَةٍ تَعْقَلَ جَمِيعَ الْمَاهِيَاتِ.» (علامه حلی، ۱۳۸۸: ۲۰۱/۲) پس مجرد غیر خود را نیز تعقل می‌کند. حال خداوند نیز یا بنابر نظر حکما فوق همه مجردات یا بنابر نظر متکلمان تنها مجرد عالم وجود است. بنابر هر دو دیدگاه، او همان‌گونه که خود را تعقل می‌کند، غیر خود را نیز که ماسوا باشد، تعقل می‌کند و به آن‌ها عالم است. این همان ادعای اولیه و مطلوب ما از اقامه برهان تجرد است.

تقریر برهان در اسرار الخفیه

برهان تجرد در *اسرار الخفیه* با کمی تفاوت با *کشف المراد* گزارش شده است: خداوند متعال مجرد از ماده است (صغرا) و هر مجردی عالم است (کبرا)؛ پس خداوند به ذات

خود عالم است (نتیجه).^۱

حلی در این کتاب نیز با عبارت «علی ما مضی» خود را از اثبات صغرا بی نیاز می‌داند؛ اما همان‌گونه که می‌بینیم، این نسخه از برهان با گزارش کشف‌المراد تفاوت دارد؛ یعنی کبرای قیاس در کشف‌المراد علم مجرد به خود و به غیر خود بود؛ اما اینجا آن است که هر مجردی عالم است؛ یعنی مطلق علم مجرد مدّ نظر قرار گرفته است. هر چند از دلایلی که بعد از آن برای اثبات کبرا اقامه می‌شود، در می‌یابیم این اطلاق را باید تقیید زد؛ در حقیقت، علامه در اسرار‌الخفیه فقط در پی اثبات علم خدا به خود است. البته علم خدا به غیر نیز به منزله دلیلی بر علم خدا به ذات خود استفاده می‌شود.

پس کشف‌المراد در کبرای برهان تجرد، دو مدعا یعنی علم هر مجرد به خود و به غیر خود را مطرح می‌کند و سپس برای هر یک دلیل می‌آورد؛ اما در اینجا ادعای کبرا به یک مورد و آن علم مجرد به ذات خود تقلیل یافته است. این مدعا در اسرار‌الخفیه با دو دلیل اثبات می‌شود.

دلیل اول اسرار‌الخفیه بر اثبات کبرا (علم مجرد به خود)

علامه در نخستین دلیل اسرار‌الخفیه بر علم هر مجرد به خود، از تحلیل معنای تعقل بهره می‌برد. استدلال وی چنین است: «تعقل عبارت است از حصول شیء برای ذات عاقله و ذات مجرد برای خودش حاصل است؛ پس مجرد به ذات خود عالم است.»^۲ این دلیل، همان دلیلی است که کشف‌المراد نیز برای اثبات علم مجرد به خود به کار گرفت؛ با این تفاوت که در آنجا در قیاس اقترانی شکل اول، حصول ذات مجرد برای خود صغرا و عاقل بودن هر مجرد نسبت به مجرد دیگری که نزدش حاصل است، کبرا قرار گرفت. سپس تحلیل معنای تعقل، علت کبرا ذکر شد؛ اما در اینجا تحلیل معنای

۱. أنه تعالى مجرد عن المادّة - علی ماضی - و کلّ مجرد فأنّه عالم (علامه حلی، ۱۳۸۷: ۵۲۵).

۲. صورت این استدلال در قالب قیاس اقترانی حملی شکل اول: ذات مجرد نزد خود حاصل است (صغرا) و حصول نزد مجرد تعقل است (کبری)؛ پس ذات مجرد خود را تعقل می‌کند (نتیجه).

تعقل و تأویل آن به «حصول»، یکی از دو مقدمه قیاس است و دیگر نیازی به آوردن دلیل برای اثبات مقدمات نیست.

دلیل دوم/اسرار الخفیة بر اثبات کبرا (علم مجرد به خود)

دومین دلیل اسرار الخفیة بر علم مجرد به خود این گونه است: مجرد غیر خود را تعقل می کند؛ پس ذات خود را نیز تعقل می کند.

حلی ابتدا به اثبات صغرا، یعنی علم مجرد به غیر می پردازد. دلیل وی به عینه همان استدلالی است که کشف المراد در قالب بافتی از چند قیاس اقترانی برای اثبات علم مجرد به غیر ذکر کرد. اما در اسرار الخفیة چون اصل برهان مجرد تنها برای اثبات علم خدا به خود تنظیم شده است، این دلیل نیز در همین راستا به کار گرفته می شود؛ یعنی پس از اثبات علم مجرد به غیر با این دلیل، نتیجه به قیاس های دیگری منضم و از آن علم مجرد به خود نتیجه گرفته می شود تا با کبرا شدن برای صغرای برهان مجرد^۱ علم خدا را به خود نتیجه دهد.

گزارش کوتاه استدلال او این چنین است: مجرد ضرورتاً صلاحیت دارد معقول واقع شود. هر چه بتواند به تنهایی معقول واقع شود، می تواند با غیر خود نیز معقول واقع شود؛ پس مجرد می تواند با غیر خودش معقول واقع شود. معقول شدن مجرد با غیر خود خواستار همراهی آن دو در ذات عاقل است؛ اما صحت همراهی مجرد با آن غیر، متوقف بر واقع شدن در ذات عاقل نیست؛ زیرا واقع شدن آن دو در یک ذات عاقل، یکی از انواع واقع شده و به وجود آمده همراهی است و امکان یک امر بر وجود آن متوقف نیست؛ پس ذات مجرد می تواند به طور مطلق^۲ با غیر خود مقارن شود و مقارنت همان تعقل است. دیدیم که تا اینجا همان استدلال کشف المراد تکرار شد و تعقل مجرد را نسبت به غیر

۱. مجرد بودن خداوند.

۲. یعنی چه در ذاتی عاقل و چه در خارج.

نتیجه داد؛ اما این نتیجه خود مقدمه استدلال دیگری قرار می‌گیرد: مجرد می‌تواند غیرخود را تعقل کند. هر چه غیرخود را تعقل می‌کند، ضرورتاً می‌تواند عاقل بودن خود را نسبت به آن غیر تعقل کند. تعقل عاقلیت نسبت به غیر، بی‌شک در مرتبه بعد از تعقل ذات خود عاقل رخ می‌دهد و مسبوق به آن است؛ یعنی مجرد هنگامی که عاقل بودن خود را نسبت به غیر تعقل می‌کند، بی‌شک پیش از آن ذات خود را تعقل کرده است (علامه حلی، ۱۳۸۷: ۵۲۵-۵۲۶). از اینجا اثبات می‌شود که مجرد خود را تعقل می‌کند که همان کبرای برهان مجرد است. با ضمیمه شدن این کبرا به صغرای برهان مجرد، علم خداوند به خود اثبات می‌شود؛ ضمن آنکه علم خدا به غیر نیز در لابه‌لای آن اثبات شد؛ به هر روی علامه در نهایت این برهان را مطمئن نمی‌داند و می‌نویسد: «و إذا عرفت ضعف هاتین الحججتین فالأولی الإعتقاد علی ما تقدّم.» (علامه حلی، ۱۳۸۷: ۵۲۷)

برهان مجرد در مناهج‌الیقین

در این کتاب در بحث از علم الهی، برهان مجرد باز هم به نقل از اوائل، کامل آمده است. علامه با اشاره به تقسیم علم از سوی فیلسوفان به دو گونه فعلی و انفعالی و اینکه علم خدا انفعالی نیست، بلکه یا فعلی است یا چیزی غیر از این دو می‌نویسد: «و استدلووا علی أنه تعالی عالم بأنه مجرد و کل مجرد عالم و الصغری ستأتی و الکبری مضی البحث فیها و الإعتراض علیها.» (علامه حلی، ۱۴۱۵: ۲۷۳)

چنان‌که می‌بینیم، تقریر برهان در مناهج مانند اسرار‌الخصیه و عالم بودن خدا به طور کلی مدنظر بوده است. حلی بحث از صغرا یعنی مجرد خداوند را به آینده ارجاع می‌دهد. وی در بحث از صفات سلبی خداوند، که تحت عنوان «فی ما یستحیل علیه تعالی» ذیل دو عنوان «فی ان الله تعالی لیس بمتحیز» و «فی انه تعالی لیس فی محل» به همان مسئله جسم یا جسمانی نبودن خداوند اشاره کرده که ملازم با مجرد ذات الهی است (همان: ۳۱۸-۳۲۱).

کبرای برهان مجرد نیز همان‌گونه که ایشان اشاره کرده، پیش از مسئله علم الهی به مناسبتی طرح شده است؛ یعنی با طرح مبحث تقسیمات وجود، به مسئله اختلاف

متکلمان با فلاسفه درباره گونه‌های موجود حادث می‌پردازد. چنان‌که پیش‌تر گفتیم، متکلمان فقط خداوند را مجرد و موجود حادث را یا جسم و متحیز یا جسمانی و حلول‌کننده در متحیز دانسته‌اند. فلاسفه اما نوع سومی از موجود حادث را اثبات می‌کنند که مجرد است و آن را عقل می‌نامند. به گفته علامه قوی‌ترین حجت آن‌ها بر چنین موجودی، قاعده الواحد است. هر فرضی جز موجودی مجرد به منزله اولین صادر، با این قاعده تعارض پیدا می‌کند. جسم، هیولی، صورت، نفس و عرض مواردی است که به‌باور فلاسفه هر کدام به دلیل تالی فاسدی که دارند، نمی‌توانند اولین صادر از خداوند باشند؛ از این رو با انتقای این فرض‌ها، موجود مجردی به نام عقل اثبات می‌شود (ابن سینا، ۱۳۹۱: ۲۸۱-۲۸۲، ۱۳۶۳: ۷۸ و ۹۸). علامه پس از طرح اعتراضات بر این سخن، سراغ ویژگی‌هایی می‌رود که فیلسوفان برای عقل برشمرده‌اند. اینجاست که کبرای برهان تجرد طرح می‌شود. اولین ویژگی به گزارش علامه، ازلی و ابدی بودن عقل است که از نظر وی پذیرفتنی نیست؛ اما دومین ویژگی عقل را این‌گونه گزارش می‌کند:

«و هی عاقله لذاتها لتجردها و کل مجرد عاقل لحصول ذاته لذاته و ایضا ذاته یمكن اقترانها مع معقول آخر عند عاقل آخر فیکون مدرکا للمعقول لأن المقارنه قد حصلت؛ و لایمکن ان یقال ان حصولها فی العقل شرط المقارنه و الا لکان الحصول سابقا علی استعداد الحصول، هذا خلف.» (علامه حلی، ۱۴۱۵: ۲۳۴)

چنان‌که می‌بینیم، این همان کبرای برهان تجرد مدنظر ماست. در اینجا تعقل مجرد توسط ذات خود و نیز تعقل مجردات دیگر توسط آن در نظر است. ساختار عبارات تقریباً همانی است که در گزارش‌های پیشین دیدیم.

علامه در سیاق استدلال فیلسوفان بر عاقلیت مجرد نسبت به خود و غیر خود، اشکال مقدری را ذکر می‌کند و به آن پاسخ می‌دهد. اشکال آن است که حصول مجرد در عقل، شرط مقارنت است. پاسخ هم آن است که این حرف مستلزم سبقت فعل بر قوه است و خلف است. به‌باور نگارنده این اشکال صورت دیگر همان اشکالی است که پیش‌تر اشاره کردیم؛ یعنی تکیه بر نیاز به تحقق خارجی تقارن و پاسخ از طریق نفی چنین نیازی؛ زیرا

امکان چیزی به وجودش متوقف نیست. در این عبارت، از این پاسخ به متوقف نبودن قوه بر فعلیت یا عدم سبقت فعل بر قوه تعبیر شده است! خود حلی اما در ادامه دو اشکال بر این استدلال وارد می‌کند:

اشکال اول

وی اشکال اول خود را از معنای حصول آغاز می‌کند. به باور او حصول معانی مختلفی دارد که یکی از آنها حصول معقول نزد عاقل و مستلزم تعقل است. علامه در اینجا از صاحبان استدلال می‌پرسد به کدام دلیل حصول عقل نزد خودش را همین نوع از حصول گرفته‌اند که مستلزم تعقل است: «و الاعتراض الحصول يقال على معان: منها حصول المعقول للعقل المستلزم للتعقل، فلم قلت: إن حصول العقل لنفسه هو ذلك النوع من الحصول؟» (همان: ۲۳۴)

اشکال دوم

علامه معتقد است بخشی از این استدلال مصداق مغالطه است؛ زیرا هر مقارنتی موجب تعقل نیست و فقط مقارنت معقول برای عاقل است که چنین ویژگی‌ای دارد؛ در حالی که استدلال مطلق مقارنت را اثبات می‌کند: «و قوله: إنهما يقتربان في عاقل آخر فيكون مدركا للمقارن، مغالطه فان المقارنه الموجبه للتعقل هو مقارنه المعقول للعقل لا مطلق المقارنه.» (همان: ۲۳۴-۲۳۵)

برهان تجرد در کشف الفوائد فی شرح قواعد العقائد

علامه در این کتاب نیز پس از آوردن برهان احکام و قدرت به منزله دلایل متکلمان بر علم الهی، این برهان را کامل و با کمی تفاوت در تنظیم، از قول فیلسوفان گزارش کرده است. وی ضمن اشاره به ایراداتی به این برهان، خواننده را به کتاب نهایی خود ارجاع می‌دهد. از آنجاکه جز مختصری تغییر در تنظیم کبرای برهان، نکته تازه‌ای در میان نیست، ما فقط به سخنان حلی در این باره اکتفا می‌کنیم:

«و للأوائل في هذا الباب طريق آخر و هو أنه تعالى مجرد فذاته تعالى حاصله لذاته و لا نغني بالعلم الا الحصول فهو عالم بذاته. و يمكن اقترانه مع غيره في المعقوليه فإمكان

الاقتران لا يتوقف على الاقتران الذهني لأنه نوع من الاقتران ولا يعقل امکان توقف الشيء على وجوده. فذاته يصحّ عليها المقارنه و هو معنى التعقل. و لنا على هذا البرهان إیرادات ذكرناها في كتاب النهایه.» (علامه حلی، ۱۴۱۳: ۱۶۸)

چنان که می بینیم، در این گزارش به جای عبارتی چون «و کل مجرد عالم بذاته» که کبرای برهان مجرد است، علت کبرای یعنی حصول ذات برای ذات و تساوی تعقل با حصول آمده است.

بازتاب بخشی از برهان مجرد در ایضاح المقاصد

چنان که پیش تر گفتیم، علامه در این کتاب، اصل برهان مجرد را نقل نکرده و به تبع کاتبی، صاحب *عین القواعد*، فقط به کبرای آن، یعنی عاقلیت مجرد نسبت به همه معقولات پرداخته است. کاتبی در بحث از چیستی علم و اثبات علم به منزله کیفی نفسانی، سخن فلاسفه (موجود مجرد همه معقولات را تعقل می کند) را نقل می کند و پس از گزارش دلیل ایشان بر این مسئله، به نقد و نقض آن می پردازد. دلیلی که کاتبی از فیلسوفان گزارش می کند، در حقیقت همان دلیل *کشف المراد* بر مدعای سوم خود، یعنی علم مجرد به غیر خود است که بخش اصلی دلیل دوم *اسرار الخفیه* بر علم مجرد به خود نیز بود. از آنجاکه در این نوشتار، دو بار به شرح این دلیل پرداختیم و از توضیحات *ایضاح المقاصد* نیز بهره بردیم، در اینجا تنها گزارش علامه را از این دلیل نقل می کنیم: «استدلال الأوائل علی أنّ کلّ مجرد عاقلٌ بأنّ کلّ مجرد معقول و کَلِّما یصحّ أن یکون معقولاً وحده یصحّ أن یکون معقولاً مع غیره و إذا کان معقولاً مع غیره کان عاقلاً لذلك الغیر و هو المطلوب.» (علامه حلی، ۱۳۷۷: ۲۰۵)

برهان مجرد در نهاییه المرام فی علم الکلام

این کتاب حاوی گسترده ترین و جدی ترین مطالب برای این مقاله است. چنان که گفتیم، در بخش های به جامانده از این کتاب، بحث مستقلی درباره علم الهی وجود ندارد. علامه در بررسی مسئله کیف، به کیف نفسانی و علم و در چهاردهمین مسئله، به تلازم مجرد و تعقل می پردازد. اینجاست که علامه به برخی از بخش های این قیاس مفصل

می پردازد و نظرات فیلسوفان، یعنی بوعلی و خواجه، و آراء کلامی فخر رازی را نقد و بررسی می کند و درنهایت، دیدگاه خود را می گوید.

علامه تلازم تجرد و تعقل را متوقف بر دو چیز می داند:

۱. عاقل باید مجرد از ماده و لواحقش باشد. حلی بحث از این مسئله را به آینده و ضمن مباحث علم النفس موکول می کند؛
۲. عکس قضیه بالا؛ یعنی مجرد حتماً عاقل است. علامه این مسئله را بررسی می کند. چنان که می بینیم، مدعای این قضیه کبرای برهان تجرد بنابر تقریری است که به عالم بودن مطلق و بدون تفصیل خداوند به خود و غیر می پرداخت. به گفته حلی، فیلسوفان بر این مدعا سه برهان اقامه کرده اند.^۱ وی هر سه برهان را در مناظره ای با حضور بوعلی، فخر رازی، خواجه طوسی و خودش، نقد و بررسی می کند و چنین سخنی را مقبول نمی داند. نگارنده در این مقاله، فقط براهین سه گانه فیلسوفان را از نهاییه المرام نقل می کند.

دلیل اول

«ان کل مجرد یصح أن یعقل غیره، و کل ما یصح أن یعقل غیره فإِنَّه یصح أن یعقل ذاته.» (علامه حلّی، ۱۳۸۸: ۲۰۰) دلیل صغرا همان دلیلی است که آن را بارها در این نوشتار آوردیم؛ یعنی صحت معقول واقع شدن مجرد به تنهایی و با دیگری که با پذیرش این مقدمه، عاقل بودن مجرد به چیز دیگر و درنهایت به همه چیز نتیجه گرفته شد (همان: ۲۰۰-۲۰۱). دلیل بر کبرای، یعنی «کل ما یصح أن یعقل غیره فإِنَّه یصح أن یعقل ذاته» را نیز پیش تر در این نوشتار آوردیم. ما به نقل عبارت علامه در این موضع از کتاب نهاییه اکتفا می کنیم: «و اما الکبری فالأن کل من عقل شیئا أمکن أن یعقل کونه عاقلاً لذلک المعقول و ذلک یتضمن کونه عاقلاً لذاته، فإذن کل مجرد یجب أن یكون عاقلاً لذاته و لجمیع ما عده

۱. فخر رازی نیز این دلایل سه گانه را آورده و آنها را راه های سه گانه نامیده است (فخر رازی، ۱۳۷۰: ۴۹۱/۱).

من المجردات.» (همان: ۲۰۱)

دلیل دوم

«انهم قالوا كل ماكان مجردا عن المادة و لواحقها فذاته المجردة حاضر لذاته و حاصله لها و كل مجرد يحضر عنده مجرد فهو يعقل ذلك المجرد، فإذن كل مجرد فانه يعقل ذاته.» (همان: ۲۱۲) این دلیل را نیز پیش تر از نظر گذرانیم؛ با این تفاوت که علامه دلایل فیلسوفان را برای اثبات صغرا و کبرا نیز ضمن متن ذکر می کند. ما این دلایل را هنگام توضیح مطلب کشف/المراد نقل کردیم. خلاصه اش آن است که موجود مجرد نزد خودش حاصل است و تعقل هم چیزی جز همین حصول نیست. (همان: ۲۱۲-۲۱۳)

علامه اشکالات متعددی را متوجه این دلیل می کند و درنهایت با عبارتی که حاکی از نپذیرفتن این برهان است، سخن خود را پایان می دهد. ذکر این عبارت به دلیل اشتغال بر سخن مهمی از فیلسوفان که می تواند تصور ما را از برهان مجرد نزد ایشان فزونی ببخشد، خالی از فایده نیست: «قالوا: ثم ذلك المجرد ان كان علّة لغيره باعتبار ذاته لزم أن يعقل ذلك الغير أيضا، لأنّه شيء عقل نفسه انه مبدأ لغيره و علّة له و هو يتضمن علمه بغيره و فيه ما تقدم.» (همان: ۲۱۴)

دلیل آخر

سومین دلیل را حلی ره از زبان فیلسوفان مشا بر عاقلیت مجرد نقل می کند و برای ما تازگی دارد. وی این دلیل را از کتاب مبدأ و معاد ابن سینا گزارش می کند. ابن سینا در نخستین صفحات این کتاب، فصلی را تحت عنوان «فی أن واجب الوجود معقول الذات و عقل الذات و بیان أن كل صورة لا فی مادة فهی كذلك و أن العقل و العاقل و المعقول واحد» باز می کند.^۱ وی پس از توضیحات مفصل، به مطلبی می پردازد که علامه اشاره

۱. چنان که می دانیم، این کتاب طرح آراء مشا از بوعلی است. او با همه آنچه گزارش می کند، هم نظر نیست؛ از جمله اتحاد عقل و عاقل و معقول.

کرده است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۰). خلاصه این دلیل آن است که صورت مجرد هنگامی که به دام جوهر عاقلی در آمد و معقول آن شد، آن را به عقل بالفعل تبدیل می‌کند؛ پس صورت مجردی که قائم به خود است، به طریق اولی خود را معقول بالفعل و عاقل بالفعل و خود را تعقل می‌کند. بوعلی می‌نویسد: «و هذه الصورة اذا كانت تجعل غيرها عقلا بالفعل بأن تكون له فإن كانت قائمة بذاتها فهي أولى بأن تكون عقلا بالفعل فإنه لو كان الجزء من النار قائما بذاته لكان أولى بأن يحرق [...]» (همان: ۱۰)^۱

البته حلی در این دلیل نیز خدشه وارد می‌کند. وی این راه را برای عقلا راضی کننده نمی‌داند و به بوعلی می‌گوید او خود نیز اتحاد عاقل و معقول را باور ندارد و معتقدان را سفیه نامیده است. همچنین علامه معتقد است اولویت، مسئله‌ای اقناعی است، نه برهانی؛ زیرا واجب نیست دو چیز مختلف، در احکام مساوی باشند؛ تا چه رسد به آنکه در آن متحد باشند: «و هذه الطريقة غير مرضيه عند العقلاء حتى عند الشيخ نفسه فإنه سفه القائل بالاتحاد... على أن الاولوية كلام اقناعي لا برهاني، فإن المختلفين لا يجب تساويهما في الأحكام فضلا عن اتحادهما فيها» (علامه حلی، ۱۳۸۸: ۲۱۴)

نتیجه‌گیری

برهان تجرد بر علم خداوند، محصول اندیشه فیلسوفان مشایی است که دست کم از زمان ارسطو ابداع شده و چون مرده‌ریگی در دل تاریخ به حکیمان مسلمان رسیده است. این برهان در آثار حلی نیز منعکس شده و در شش کتاب وی بازتاب یافته است. رویکرد علامه از حیث گزارش این برهان در آثار مختلفش، متفاوت است. وی این برهان را در آثاری همچون *کشف المراد*، *اسرار الخفية*، *مناهج اليقين* و *کشف الفوائد* کامل

۱. ابن سینا در پایان بحث خود در این فصل می‌نویسد: «ولهذا براهين مغفولة تركناها واعتمدنا الأظهر منها فقد ظهر إذا أن الواجب الوجود بذاته يجب أن يكون معقولا لذاته و عاقلا بذاته بالفعل، و كل ماهية مجردة عن المادة فهي لذاتها جلية؛ و ما لها بذاتها فليس بالقياس الي غيرها فقط بل بالقياس الي كل شيء أولا ذاتها ثم غيرها، فأن لم يظهر لشيء فلضعف قبوله لتجليها». (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۰)

گزارش کرده و در *ایضاح المقاصد و نهایه المرام* تنها به کبرای آن پرداخته است؛ باین حال دوگونگی گزارش این برهان، تغییری در نتایج و لوازم آن ایجاد نکرده است. همچنین در کشف *المراد* کبرای قیاس را علم مجرد به خود و غیر آورده؛ اما در باقی آثار، صرف عالمیت مجرد را ذکر کرده است. در اینجا باید گفت بنا بر سخن اول، ضمن اثبات اصل عالمیت خدا، گستره علم الهی نیز روشن خواهد شد؛ اما در صورت دوم، تنها اصل عالمیت خداوند به اثبات خواهد رسید.

همچنین در مجموع، سه دلیل از فیلسوفان برای اثبات کبرای برهان در آثار علامه گزارش شده است. تحلیل معنای تعقل، امکان معقول واقع شدن با غیر و اولویت به فعلیت رساندن عاقلیت خود خلاصه این سه دلیل است. *نهایه المرام* تنها کتابی است که هر سه دلیل را آورده است و در آثار دیگر، اثری از دلیل سوم نیست.

در آثاری که برهان کامل و با صغرا تقریر شده است، آوردن دلایل صغرا به جز کشف *المراد* که به آن اشاره ای می کند، به هنگام بحث از جسم و جسمانی نبودن خداوند موکول و کبرای برهان مجرد بحث و بررسی می شود.

علامه در *ایضاح المقاصد* از این برهان در برابر اشکالات کاتبی دفاع می کند. در کشف *المراد* اگرچه برهان را کامل آورده و به برخی ایرادات هم پاسخ ضمنی داده، دیدگاه خود را طرح نکرده و مباحث بیشتر را به کتب عقلی خود ارجاع داده است. در کشف *الفوائد* می گوید ایرادات این برهان را یافته است و مخاطب را به نهاییه ارجاع می دهد. در *اسرار الخفیه* این برهان را ضعیف و اعتماد به دلیل متکلمان بر اثبات علم الهی را اولی می داند. در *مناهج الیقین* نیز نقدهایی را بر آن وارد و سرانجام در *نهایه المرام* بیشترین اشکال را بر این برهان وارد می کند و آن را بی اعتبار می داند.

مبسوط ترین بررسی در *نهایه المرام* آمده است و همان گونه که علامه در کشف *الفوائد* تصریح می کند، مراد اصلی از کتاب های عقلی، که در کشف *المراد* به شکلی مبهم به آن ارجاع می دهد، باید *نهایه المرام* باشد.

منابع

۱. ابن سینا (۱۳۶۳)، **المبداء و المعاد**، به اهتمام عبدالله نورانی، دانشگاه تهران، تهران.
۲. _____ (۱۳۷۶)، **الألهیات من کتاب شفا**، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، قم.
۳. _____ (۱۳۷۸)، **النجاة من الفرق فی بحر الضلالات**، ویرایش محمد تقی دانش پژوه، دانشگاه تهران، تهران.
۴. _____ (۱۳۷۹)، **التعلیقات**، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه، قم.
۵. _____ (۱۳۹۱)، **التعلیقات**، مقدمه، تصحیح و تعلیق سید حسین موسویان، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران تهران.
۶. اشمیتکه، زابینه (۱۳۸۹)، **اندیشه‌های کلامی علامه حلی**، ترجمه‌ی احمد نمایی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، مشهد.
۷. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۹)، **شرح فارسی الاسفار الاربعه صدر المتألهین شیرازی**، موسسه بوستان کتاب، قم.
۸. حداد عادل، غلامعلی (۱۳۸۰)، **دانشنامه جهان اسلام**، معاون علمی حسن طارمی راد، بنیاد دایرة المعارف اسلامی، تهران.
۹. حلی، علامه حسن بن یوسف (۱۳۸۷)، **الأسرار الخفیة فی العلوم العقلیة**، مرکز العلوم و الثقافة الإسلامیة قسم إحياء التراث، بوستان کتاب، قم.
۱۰. _____ (۱۴۳۳)، **كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد**، تحقیق آیت‌الله حسن حسن زاده آملی، مؤسسه النشر الإسلامی، قم.
۱۱. _____ (۱۳۷۷)، **ایضاح المقاصد من حکمة عین القواعد**، به کوشش محمد مشکوة، مصحح علی نقی منزوی، بی نا، بی جا.
۱۲. _____ (۱۳۷۰)، **باب حادی عشر**، تحقیق: مهدی محقق، آستان قدس، مشهد.
۱۳. _____ (۱۳۶۳)، **انوار الملکوت**، تحقیق: محمد نجمی زنجانی، نشر شریف رضی، قم.
۱۴. _____ (۱۳۸۴) **تسلیک النفس إلى حظيرة القدس**، تحقیق: فاطمه رضانی، مؤسسه امام الصادق ع، قم.
۱۵. _____ (۱۴۱۰)، **الرساله السعیدیه**، تحقیق: عبدالحسین محمد علی بقال، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، قم.