

ORIGINAL ARTICLE

Analysis and Explanation of Sadr al-Mutalahin's View on the Essence of Visible Light

Hamidreza Khademi^{1*} , Reza Hesari²

1. Associate Prof. Faculty of Philosophy and Kalam, The Institute for Research and Development of the Humanities (SAMT).
2. Ph.D. in Islamic Philosophy, Baqir-al-Olum University, Qom, Iran.

Correspondence:
Hamidreza Khademi
Email: khademi4020@yahoo.com

Received: 15 Dec 2023
Accepted: 01 Jul 2024

How to cite

Khademi, H. & Hesari, H. (2024). Analysis and Explanation of Sadr al-Mutalahin's View on the Essence of Visible Light. SADRĀ'Ī WISDOM, 13(2), 39-52. (DOI: [10.30473/pms.2024.69997.2061](https://doi.org/10.30473/pms.2024.69997.2061))

ABSTRACT

The truth of light is one of the perceptible qualities that Mulla Sadra seeks to explain. To elucidate this important concept, he first clarifies the literal meaning of light and then discusses the relationship between light and color, considering them to be identical to emergence and manifestation. Mulla Sadra regards light as a creative entity whose existence does not depend on matter for its realization. At the same time, he interprets tangible light as the manner of existence of a physical essence that is present to the soul. This article employs an analytical-comparative method to first explain Mulla Sadra's approach and then address the criticisms raised by Ahmad Mustafa Khumayni in defense of Mulla Sadra's perspective.

KEYWORDS

light, emergence, color, body, Mulla Sadra.



دو فصلنامه حکمت صدرايي

سال سیزدهم، شماره دوم، پیاپی بیست و چهارم، بهار و تابستان ۱۴۰۳ (۵۲-۳۹)

DOI: 10.30473/pms.2024.69997.2061

«مقاله پژوهشی»

تحلیل و تبیین دیدگاه صدرالمتألهین پیرامون حقیقت نور محسوس

حمیدرضا خادمی^{۱*}، رضا حصاری^۲

چکیده

حقیقت نور، از جمله کیفیات محسوسه است که ملاًصدرا سعی در تبیین آن دارد. وی به جهت تبیین این مهم، پس از توضیح معنای لفظی این مفهوم، در بیان نسبتی که میان نور و رنگ وجود دارد، آن را عین ظهور و آشکاری می‌داند. صدرالمتألهین نور را موجودی ابداعی دانسته که وجود ماده در قیام آن به جاعل شرط نیست و در عین حال، نور محسوس را به معنای نحوه وجود جوهر جسمانی‌ای که نزد نفس حاضر است، می‌داند. این مقاله با بهره‌گیری از روش تحلیلی-تطبیقی، برآنست که ابتدا رویکرد ملاًصدرا توضیح داده شود، سپس با بیان اشکالات وارد شده از سوی آقا مصطفی خمینی، در دفاع از رویکرد وی بکوشد.

واژه‌های کلیدی

نور، ظهور، رنگ، جسم، ملاًصدرا.

۱. دانشیار، گروه فلسفه و کلام، پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی (سمت)، تهران، ایران.
۲. دکترای فلسفه اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم، قم، ایران.

نویسنده مسئول:

حمیدرضا خادمی

رایانامه: khademi4020@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۱۱

استناد به این مقاله:

خادمی، حمیدرضا و حصاری، رضا (۱۴۰۳). تحلیل و تبیین دیدگاه صدرالمتألهین پیرامون حقیقت نور محسوس. دو فصلنامه علمی حکمت صدرايي، ۱۳(۲)، ۳۹-۵۲. (DOI:10.30473/pms.2024.69997.2061)

حق انتشار این مستند، متعلق به نویسندگان آن است. © ۱۴۰۳. ناشر این مقاله، دانشگاه پیام نور است.

این مقاله تحت گواهی زیر منتشر شده و هر نوع استفاده غیرتجاری از آن مشروط بر استناد صحیح به مقاله و با رعایت شرایط مندرج در آدرس زیر مجاز است.

Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International license (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>)



مقدمه

انسان همواره در پی کشف حقایق جهان و دیگر اشیاء است. به همین جهت سعی در اختراع ابزار و آلات گوناگون کرده است. البته بشر برای یافتن حقایق اشیاء خود را منحصر در بهره‌گیری از ابزارهای مادی نکرده و از دیگر روش‌ها همانند روش عقلی و استدلالی یا روش شهود و اشراق نیز بهره برده است.

در این میان فیلسوف برای شناخت اشیاء و کشف حقایق آنها تأکید بیشتری بر روش عقلی و استدلالی کرده است، گرچه فیلسوف در این مسیر به داده‌های حسی توجه کرده و بدان نیازمند است، اما به دلیل وجود خطا و دیگر محدودیت‌ها هیچ‌گاه به‌طور کامل به داده‌های حسی تکیه نداشته و سعی کرده که یافته‌های حواس را با مقرون ساختن به استدلالات عقلی، برهانی و یقینی نماید. از جمله تلاش‌های فیلسوف برای کشف حقایق اشیاء، دسته‌بندی موجودات نظام هستی در قالب‌های خاصی است. وجود ویژگی‌های مشترک و متفاوت میان اشیاء، سبب شکل‌گیری این دسته‌بندی‌ها می‌شود.

در واقع فیلسوف در شناخت و دستیابی حقایق اشیاء و دسته‌بندی آنها در یک نظام خاص از جواهر و اعراض که - امور ذاتی و غیر ذاتی هستند - استفاده می‌کند. به دلیل اینکه این مفاهیم بر اشیاء حمل می‌شوند، لذا فیلسوف از آنها با عنوان «مقولات» یاد می‌کند. می‌توان چنین گفت که در طول تاریخ فلسفه، ارسطو نخستین فردی بود که مبدع این مبحث بوده و در آثار فلسفی و منطقی خویش این مسئله را مطرح کرده است (ارسطو، ۱۳۸۳: ۱۵۵-۱۵۴). البته برخی دیگر از حکما همانند سهروردی، مدعی‌اند که طراح اولیه این بحث، ارخوطس فیثاغوری از دوستان افلاطون بوده است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۲/۱).

فیلسوفان در شمارش و تعداد مقولات با یکدیگر اختلاف دارند. دلیل این مطلب، استقرائی بودن شناخت مقولات است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۳-۹؛ آیتی، ۱۳۸۲: ۷۶-۸۰). یکی از این مقولات کیف است که تمام فلاسفه بر وجود آن اتفاق نظر دارند. فیلسوفان مقوله کیف را به چهار دسته تقسیم کرده‌اند: کیف محسوس، کیف مبصر، کیف نفسانی و کیف استعدادی. در این میان فلاسفه حقیقت نور را از سنخ مقوله کیف محسوس مبصر دانسته‌اند. به بیان دیگر آنان کیف محسوس را مشتمل بر پنج قسم دیگر می‌دانند: کیفیات ملموسه مانند حرارت و برودت، کیفیات مبصره مانند رنگ و نور، کیفیات مسموعه، کیفیات مذوقه مانند حلاوت و مرارت و کیفیات مشمومه مانند بوی شیرینی یا بوی ترشی (همان‌جا).

اهمیت بحث و بررسی پیرامون حقیقت نور، از یک سوی به دلیل ارتباطی است که این مطلب با حقیقت رنگ و چگونگی نسبت آن با آشکاری رنگ‌ها دارد، و از سوی دیگر با توجه به پیوندی است که این مسئله با ادراک و مدرک بودن نفس انسان دارد.

از آنجا که مآصدرا تحقق ادراکات جزئی را به انشاء نفس می‌داند، لذا این مبنای وی تأثیر قابل توجهی در تبیین حقیقت نور و چگونگی ادراک آن خواهد داشت. نسبت به پیشینه تحقیق باید گفت که تا بدان‌جا که جستجو شده، تحقیق یا پژوهش مستقلی که دیدگاه مآصدرا را نسبت به ماهیت نور محسوس بیان کند، دیده نشده است. برخی از مقالات وجود دارد که سعی در تبیین دیدگاه مآصدرا نسبت به اصل حقیقت نور دارند نه خصوص نور محسوس، از این جهت بحث پیرامون این مسئله، تحقیقی نو به‌شمار می‌رود. ناکفته‌نماند که آنچه مآصدرا در این مقام بیان نموده، بسیار متفاوت با رویکرد مطرح در فیزیک جدید یا قدیم نسبت به ماهیت نور است. این امر سبب می‌شود که از بیان یا تطبیق دیدگاه مآصدرا با رویکرد آنان در این مقاله خودداری شود، با این حال برخی از تحقیقات وجود دارد که به تطبیق دیدگاه ماهیت نور از منظر فیلسوفان مسلمان و فیزیک پرداخته‌اند، لذا خوانندگان برای مطالعه بیشتر در این‌باره به آن تحقیقات ارجاع داده می‌شوند.

مطلبی پیرامون لفظ نور

صدرالمتألهین معتقد است، به این دلیل بر نور محسوس، لفظ نور اطلاق شده است که نور محسوس واجد معنای نور یعنی ظاهر بالذات و آشکارکننده غیر خود، است. در دیدگاه وی، وجود این خاصیت - یعنی ظاهر بالذات و مظهر غیر خود - سبب آن نمی‌شود که لفظ نور به حقیقتی که واجد خاصیت و ویژگی مذکور است، اطلاق نگردد، لذا در صورتی که موجود یا شیء دیگری در عالم هستی، غیر از نور محسوس، مشتمل بر خاصیت مذکور باشد، می‌توان لفظ نور را بر آن اطلاق نمود، درست همانند اینکه «میزان» به معنای چیزی است که دیگر اشیاء در قیاس با آن سنجیده می‌شوند، اعم از اینکه دارای یک پایه عمودی و دو کفه باشد یا نه، بنابراین اطلاق لفظ نور بر خداوند از آن جهت است که حق تعالی مصداق معنای نور یعنی ظاهر بالذات و مظهر غیر است زیرا ذات الهی بدون ملاحظه امر دیگری عین آشکاری بوده و در عین حال آشکار کننده غیر خود نیز است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۹: ۵/۱۱).

مفهوم نور

در دیدگاه مآصدرا، نور حقیقتی است که بی‌نیاز از تعریف و بدیهی است، از این جهت تعاریفی که به جهت تبیین مفهوم نور ارائه شده، تنبیه دادن بر خواص و لوازم است نه تعریف حقیقی (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳: ۴/۱۵۴). اساساً نور حقیقتی است که ذاتاً ظاهر و مظهر غیر خود است، لذا ذات نور عین آشکارگی است نه اینکه میان نور و آشکارگی، مغایرت وجود داشته باشد و با جعل جاعل، نور آشکار گردد، بنابراین چنین حقیقتی امری بسیط و فاقد اجزاء است و از جنس و فصل ترکیب نیافته است.

مقصود وی از بیان این سخن، عدم مجعولیت نور نیست، بلکه درصدد بیان این مطلب است که اّتصاف نور به وجود و هستی خارجی، مشروط به جعل جاعل نیست، لذا هستی نور، امری مغایر با وجود نخواهد بود. از منظر وی نمی‌توان تعریفی را نسبت به حقیقت نور بیان نمود، زیرا نور حقیقتی است که ذاتاً آشکار بوده و شیء دیگری نمایان‌تر از نور وجود ندارد، از این جهت نمی‌توان تعریف جامعی را نسبت به حقیقت نور ارائه نمود.

در واقع از منظر مآصدرا، تعاریفی که نسبت به حقیقت نور بیان شده، در مورد اشیائی است که تمام حیثیات آنها، عین آشکارگی نیست، لذا این چنین اشیائی از جهتی مشتمل بر نور و آشکارگی اند و از جنبه دیگری واجد تاریکی‌اند. این امر نشان می‌دهد که آشکارگی این اشیاء با ماهیت آنها متفاوت است (صدرالمآلهین، ۱۳۹۲: ۴/۵-۶).

با این وجود، وی به جهت توضیح بیشتر این مطلب به دو تعریف ارائه شده در این باره اشاره می‌کند:

الف) نور، کیفیتی است که کمال اول برای جسم شفاف از آن جهت که شفاف است- نه از آن جهت که مشتمل بر ماده و غیرشفاف است- به‌شمار می‌رود.

ب) نور، کیفیتی است که رؤیت و مشاهده آن متوقف بر مشاهده چیز دیگری که واضح‌تر و روشن‌تر از آن باشد، نخواهد بود؛ بدین معنا که نور بدون واسطه مورد ادراک و شناخت قرار می‌گیرد (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳: ۴/۱۵۴).

صدرالمآلهین در ادامه تبیین دیدگاه خود قائل است که میان معتقدان به کیف بودن نور، در توضیح مفهوم نور، اختلاف نظر وجود دارد. برخی از آنها دیدگاه خود را بدین صورت توضیح می‌دهند که نور صرفاً عبارت است از: ظهور رنگ. به بیان دیگر نور صرفاً عامل به فعلیت رسیدن و آشکارگی رنگ‌هاست. آنان معتقدند که ظهور و آشکارگی کامل رنگ‌ها، نور محسوب شده و پنهانی کامل رنگ‌ها، ظلمت و تاریکی است و مراتب میانی، ظل و سایه خواهند بود. البته

مراتب مختلف و متعدد این ظل با توجه به نزدیکی یا دوری به هر کدام از دو طرف یعنی نور و ظلمت، حاصل می‌شود.

این گروه در توضیح بیشتری که در این باره ارائه کرده‌اند، معتقدند که چنانچه بینایی انسان با یکی از مراتب ظلمت و تاریکی، انس و الفت بیشتری داشته باشد، سپس مرتبه دیگری را که ظهور و آشکارگی آن بیشتر از این مرتبه انس گرفته شده باشد، مشاهده نماید، این‌گونه حکم می‌کند که در اینجا نور و شعاع وجود دارد (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳: ۴/۱۵۵).

صدرالمآلهین نسبت به ناتمام بودن این رویکرد، معتقد است این حکم که نور بودن مرتبه‌ای که ظهور بیشتری در مقایسه با مرتبه‌ای از تاریکی که چشم انسان بدان مأنوس است، در واقع به سبب ضعف موجود در حواس انسان است نه اینکه آن مرتبه‌ای که ظهور بیشتری دارد، همان نور محسوب گردد، زیرا انسانی که حکم به نورانی بودن کرم شب‌تاب در یک شب تاریک می‌کند، این حکم او به دلیل وجود نقصانی است که حواس آن فرد در این شب تاریک دارند، لذا در واقع بر این کرم شب‌تاب، تعریف نور صدق نمی‌کند. اساساً هنگامی که انسان در همان شب تاریک، چراغی را در دست داشته باشد، روشنایی حاصل از پرتو کرم شب‌تاب را نخواهد دید، بنابراین نسبتی که میان نور چراغ با پرتو کرم شب‌تاب وجود دارد، میان نور ماه و نور چراغ و میان نور خورشید در روز و نور ماه وجود دارد، همان‌طور که با وجود نور چراغ، پرتو کرم شب‌تاب، قابل مشاهده نیست و زائل می‌گردد، با وجود نور خورشید، نور ماه نیز نمی‌تواند مشاهده شود. دلیل این مهم، نقصان موجود در حواس انسان است (همان‌جا).

در دیدگاه مآصدرا برخی از پیروان این گروه این‌گونه گفته‌اند که نور خورشید به معنای ظهور کامل رنگ خورشید است، لذا هنگامی که چشم مقابل نور خورشید قرار بگیرد، نور خورشید چشمان انسان را مقهور کرده و در نتیجه انسان نمی‌تواند رنگ خورشید را مشاهده نماید، نه آنکه خورشید ذاتاً فاقد رنگ باشد، همانند اینکه یک انسان در تاریکی شب، تنها روشنایی موجود در کرم شب‌تاب را می‌بیند و توانایی مشاهده رنگ آن را ندارد. در دیدگاه وی این عدم رؤیت رنگ خورشید یا رنگ کرم شب‌تاب، به دلیل کاستی موجود در حواس است، لذا در روز چشم انسان به‌واسطه نور خورشید می‌تواند رنگ کرم شب‌تاب را مشاهده نماید، بنابراین عامل مهم در این مسئله، نقصان موجود در حواس ظاهری انسان است (همان‌جا).

عینیت یا غیریت حقیقت نور با رنگ

در دیدگاه مآصدرا این مسئله مورد بحث و گفتگو است که آیا نور، کیفیتی زائد با رنگ است یا آنکه نور عین ظهور و آشکاری رنگ است؟ از منظر وی معتقدان به اینکه نور عین ظهور است، این عقیده خود را به دو صورت می‌توانند بیان کنند: ۱- نور عامل آشکاری رنگ است. ۲- مقصود از عینیت نور با رنگ، صرفاً نسبت و اضافه‌ای است که میان رنگ و نور وجود دارد.

در دیدگاه صدرالمتألهین حالت دوم نادرست است، زیرا در این صورت، نور حقیقتی از سنخ مقوله اضافه بوده و امری عقلی خواهد بود نه محسوس، درحالی که نور، امری محسوس است که حواس انسان از آن منفعل شده و شدت یا ضعف نور، در حواس انسانی تأثیرگذار خواهد بود، بنابراین فرض نخست صحیح است، بدین معنا که نور حقیقتی است که به واسطه آن، رنگ‌ها ظاهر و بالفعل می‌شوند، لذا باید گفت که نور حقیقتی وجودی خواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۴/۱۵۵-۱۵۶).

اساساً در عالم خارج، نور با رنگ عینیت داشته و از این جهت استدلال‌هایی که برای نشان دادن مغایرت میان آن دو در عالم خارج ارائه شده، ناتمام است. وی چهار دلیل ارائه شده در این باره را بیان کرده و آنها را ناتمام می‌داند. در این میان تنها سه دلیل از اهمیت بیشتری برخوردار است که اکنون به توضیح آنها پرداخته می‌شود.

بیان چهار دلیل در مغایرت نور و رنگ

دلیل اول: ظهور رنگ، به چیزی که متجدد شده و پدید می‌آید - یعنی نور - اشاره دارد. حال نسبت به این تجدید پدیده آمده - یعنی نور - سه حالت تصور می‌شود: الف) این حالت، خود رنگ است. ب) صفتی نسبی است، یعنی در نسبتی که با قوای ادراکی انسان دارد، معنا می‌یابد. ت) صفتی غیر نسبی است، یعنی حقیقتی خارجی بوده که مشتمل بر مابازاء است.

حالت نخست نادرست است، زیرا حقیقت نور را به دو صورت می‌توان معنا نمود:

۱- تجدید و دگرگونی رنگ که در واقع به معنای آشکارشدن رنگ است. ۲- رنگ متجدد و دگرگون.

معنای نخست - یعنی اینکه نور همان تجدید رنگ باشد - نادرست است، زیرا در صورتی که نور همان تجدید رنگ باشد، می‌بایست تنها در همان لحظه و حین تجدید یا دگرگونی، امری نورانی باشد نه در سایر لحظات، درحالی که درخشش نور، منحصر در لحظه تجدید رنگ نیست. حالت دوم نیز بدین معناست که نور،

عین حقیقت رنگ متجدد باشد، بر این اساس دیگر نمی‌توان چنین گفت که نور عین ظهور رنگ است.

نسبت به حالت «ت» یعنی اینکه حقیقت نور، صفت غیر نسبی باشد، باید گفت که در این صورت حقیقت نور، کیفیتی ثبوتی و زائد بر حقیقت و ذات رنگ خواهد بود که نام آن ظهور رنگ است. بر این اساس، این نزاع که آیا نور در عالم خارج عین رنگ است یا غیر آن، نزاعی لفظی خواهد بود. نسبت به حالت «ب» یعنی نسبی بودن نور نیز باید گفت که چنانچه نور، به معنای آشکاری رنگ محسوب گردد و این ظهور، تجدید نسبی باشد، بدین معنا که آشکاری این رنگ، تنها در نسبتی که با چشم فرد پیدا کرده، معنا می‌یابد و تا پیش از برقراری این نسبت، آشکاری این رنگ - یعنی نور - معنای محصل و واضحی نداشته است، باید گفت که این حالت نادرست است، زیرا نور حقیقتی غیر نسبی و واقعی است، و از این جهت نمی‌توان آن را امری نسبی و مقایسه‌ای قلمداد نمود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۴/۱۵۶).

دلیل دوم: می‌توان رنگ سفیدی را به گونه‌ای ملاحظه نمود که بسیار درخشان و شفاف باشد. این نحوه لحاظ نسبت به رنگ سیاهی نیز می‌تواند اعتبار گردد، بنابراین در صورتی که رنگ عین ذات هر کدام از نور باشد، می‌بایست بعضی از نورها، متضاد با برخی دیگر باشند، درحالی که پذیرش این مطلب درست نیست، زیرا، ظلمت متضاد با نور است نه سیاهی یا سفیدی (همان‌جا).

دلیل سوم: می‌توان جسم قرمز رنگی که درخشان است را ملاحظه نمود. هنگامی که این جسم با شیئی که روبه‌روی آن است، قرار می‌گیرد، گاه این گونه است که فقط نور این جسم به جسم مقابل منعکس می‌گردد، و گاه علاوه بر نور، قرمزی جسم مورد بحث نیز به جسم مقابل منعکس می‌گردد، بنابراین در صورتی که نور صرفاً به معنای ظهور رنگ باشد و مغایرتی میان آن دو تصور نشود، نمی‌تواند هیچ‌گاه به تنهایی انعکاس یابد و همیشه می‌بایست این انعکاس همراه با رنگ قرمز صورت گیرد، درحالی که گاه تنها نور بدون وجود رنگ قرمز، انعکاس می‌یابد. این مهم نشان‌دهنده وجود تغایر میان نور و رنگ خواهد بود (همان‌جا).

پاسخ مآصدرا به دلایل مذکور

ناتمام بودن دلیل نخست: در دیدگاه صدرا، آشکاری رنگ در واقع عین وجود و نور است. اساساً نور، صفتی حقیقتی بوده که شائیت اضافه و انتساب به قوای مدرکه را دارد، بر این اساس می‌توان گفت در رنگ، تجدید و دگرگونی حاصل می‌شود. وی در ادامه نقد خویش

سخن خود را متوجه قسمت دیگری از این دلیل می‌کند. قسمت نخست استدلال، این‌گونه بود که ظهور و آشکاری رنگ به نور - یعنی چیزی که پدید می‌آید و متجدد است - اشاره دارد.

حال باید گفت که نسبت به این امر متجدد - یعنی نور - سه حالت فرض می‌شود که حالت نخست آن عبارت بود از اینکه، نور همان رنگ است. آنگاه در ادامه بیان شد که این حالت نادرست است، زیرا نور به معنای تجدد رنگ یا رنگ متجدد خواهد بود. نسبت به نادرست بودن حالت دوم - یعنی نور، رنگ متجدد باشد - این چنین گفته شد که در این صورت می‌بایست، نور عین رنگ شود. در صورتی که این سخن مورد پذیرش قرار گیرد، سخن گفتن از اینکه نور ظهور رنگ است، صحیح نخواهد بود.

حال مآصدرا انتقاد خود را متوجه این قسمت: «در این صورت باید نور عین رنگ باشد» می‌کند و معتقد است که پذیرش این سخن یعنی حکم به یگانگی میان نور و رنگ منافاتی با اعتقاد به وجود مغایرت میان آن دو نمی‌کند، زیرا تغایر اعتباری، ضربه‌ای به یگانگی موجود در میان آن دو وارد نمی‌کند، درست همانند وجود و ماهیت که علی‌رغم وحدت بالذاتی که در عالم خارج با یکدیگر دارند، نوعی مغایرت میان آنها وجود دارد، یعنی در مقام تحلیل ذهنی می‌توان این تغایر را اعتبار نمود.

در نهایت چنانچه گفته شود: نور همان ظهور رنگ است و در عین حال گفته شود که نور غیررنگ است، هر یک از این دو سخن به نحوی درست خواهد بود (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳: ۴/۱۵۶).

انتقاد بر دلیل دوم: در دیدگاه وی، گرچه رنگ با نور مغایرت دارد، لکن نور مشتمل بر مراتب مختلفی از شدت و ضعف است. از منظر مآصدرا، این شدت و ضعف می‌تواند با توجه به امور دیگری توجیه یابد. به عنوان نمونه ترکیب چند نور، سبب شدت نور حاصله خواهد شد. انعکاسات متدد نیز می‌تواند موجب شدت نور شود، لذا به هر میزان که از تعداد انعکاسات کاسته شود، نور حاصل شده ضعیف می‌شود. در واقع میزان ترکیب نور و ظلمت می‌تواند در شدت یا ضعف نور حاصله، تاثیرگذار باشد، لذا از منظر وی، تعجبی نیست که ترکیب اقسام نور و ظلمت با یکدیگر، از رنگ‌هایی که در محیط پیرامون مشاهده می‌شود، حاصل گردد.

وی در ادامه به این نکته تذکر می‌دهد که معتقدان به یگانگی وحدت نور با رنگ، هیچ‌گاه این‌گونه سخن نگفته‌اند که هر نوری با هر رنگی اتحاد دارد، بلکه این اتحاد و وحدت میان مراتبی از نور و رنگ وجود دارد، همانند اینکه معتقدان به عینیت وجود و ماهیت در عالم خارج، هیچ‌گاه از بیان این سخن، اتحاد هر وجودی با هر نوع

ماهیتی را اراده نکرده‌اند تا آنکه میان موجودات تضاد را نتوان تصور نمود، بنابراین تضادی که میان رنگ‌های مختلف و گوناگون مشاهده می‌شود، از جهت رنگ بودن آنهاست نه از جهت نور بودنشان، مانند اختلاف و تضادی که در موجودات نظام هستی مشاهده می‌شود. این اختلاف از جهت ماهیات هر کدام از آنهاست نه از جهت نحوه وجود و هستی‌شان، بنابراین نمی‌توان حکم به وجود تغایر میان نور و رنگ نمود (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳: ۴/۱۵۷-۱۵۸).

انتقاد بر دلیل سوم: ناتمام بودن این دلیل با التفاتی اندک واضح می‌گردد، در عین حال وی توضیحی نسبت به آن ارائه کرده است. در دیدگاه مآصدرا عدم ظهور رنگ، گاه براساس ضعف درخشش و لمعانی است که بر جسم مقابل واقع شده است، و گاه با توجه به شدت لمعان و پرتوی است که بر جسم مقابل انعکاس می‌یابد. نسبت به نوری که از جسم واجد نور که به جسم مقابل منعکس می‌شود، چهار حالت تصویر می‌شود:

۱- تنها نور به جسم مقابل منعکس گردد. این قسم، در حالتی تصور می‌شود که هرکدام از نور و رنگ در جسم، ضعف داشته باشند. به بیان دیگر کاستی در نور و رنگ، سبب ضعف درخشش در انعکاس، نسبت به جسم مقابل می‌گردد. این مهم موجب عدم ظهور و انعکاس رنگ نسبت به جسم مقابل خواهد گشت.

۲- کاستی استعداد و قابلیت که جسم مقابل - که پذیرای نور است - سبب عدم انعکاس رنگ می‌گردد.

۳- قوت یا شدت هرکدام از نور و رنگ، و شدت استعداد موجود در جسم مقابل، سبب عدم انعکاس رنگ خواهد بود.

۴- صیقلی و صاف بودن جسم مقابل سبب تحقق عدم ظهور رنگ می‌گردد. در واقع صیقلی بودن جسم مقابل، گاه بدین صورت است که این جسم مشتمل بر نور است، لکن نور موجود در آن از انعکاسی است که جسم نخست - که دارای نور و رنگ است - با جسم دیگری پیدا کرده است، نه نور و رنگی که در جسم نخست موجود است، بنابراین نور از جسمی که مقابل جسم نخست است، انعکاس می‌یابد و در ادامه به جسمی که مقابل جسم نخست است، منعکس می‌گردد. این مهم یکی از اسباب عدم ظهور رنگ از جسم نخست به جسم مقابل خواهد بود، لذا جسم مقابل تنها انعکاس‌دهنده و حاکی از نور است - نه رنگ - یا اینکه تنها یکی از نور و رنگ را می‌تواند انعکاس داده و از آن حکایت کند (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳: ۴/۱۵۸-۱۵۹).

بیان دو رویکرد نسبت به تبیین حقیقت نور

صدرالمتألهین به جهت تبیین این مطلب، ابتدا دو حالت را تصویر می‌کند. حالت نخست: در صورتی که مقصود از نور، حقیقتی باشد که ظاهر بالذات و مظهر غیر خود باشد، در این صورت حقیقت نور محسوس، مساوق با وجود است، لذا همان‌طور که وجود حقیقتی بسیط است و آن‌گونه که وجود نیز به اقسام مختلفی تقسیم می‌گردد، نور نیز مشتمل بر مراتب گوناگونی است، بر این اساس برخی از اقسام نور، وجوب ذاتی داشته و مسلط بر مادون خودند و برخی دیگر از این مراتب، جسمانی یا نفسانی‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۴/ ۱۵۰).

اساساً در دیدگاه وی، تمام احکامی که نسبت به وجود ثابت است، همانند بساطت، بی‌نیازی از تعریف، نفی حد و رسم، اشتغال بر شدت و ضعف، خیر محض بودن، جاعلیت و مجموعیت، متعین و متشخص بالذات بودن و دیگر احکام، بر نور صادق است، بنابراین وجود و نور در خارج عین یکدیگر بوده و تنها در موطن ذهن مغایر با یکدیگرند (صدرالمتألهین، ۱۳۹۲: ۴/ ۶).

در دیدگاه وی حق تعالی، نورالانوار است که شدت آن تناهی و محدودیتی ندارد، به خلاف دیگر اقسام نور که میزان شدت آنها متناهی است. در توضیح تناهی مورد نظر باید گفت که بالاتر و برتر از این اقسام، نور غیر متناهی و نامحدودی وجود دارد که قاهر بر آنهاست، بنابراین گرچه برخی از اقسام نور همانند انوار عقلی، از جهت آثار نامتناهی هستند، لکن از آن جنبه که نورالانوار بر آنها تسلط دارد، از لحاظ شدت، به تناهی آنها حکم می‌شود. وی در گامی فراتر معتقد است که تمامی ممکنات - حتی اجسام ظلمانی - درخشش و لمعه‌ای از انوار محسوب می‌شوند.

صدرالمتألهین در تبیین نور بودن اجسام مادی، معتقد است که اجسام، از جهت آنکه مشتمل بر وجودند و با توجه به مساوقتی که میان حقیقت نور و وجود، تحقق دارد، اجسام ظلمانی فاقد نور نبوده و به نوعی واجد نور خواهند بود.

حالت دوم: در صورتی که مقصود از نور، نور محسوس باشد که به واسطه آن می‌توان اجسام پیرامون را مشاهده نمود، باید گفت که در تبیین ماهیت آن میان متفکران تفاوت وجود دارد. صدرالمتألهین به دو رویکرد مطرح در این باره اشاره می‌کند: ۱- نور، حقیقتی عرضی و از جمله کیفیات محسوس است. ۲- نور، امری جوهری و جسمانی است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۴/ ۱۵۰).

در توضیح رویکرد نخست باید گفت که گرچه براساس این دیدگاه، نور، حقیقتی عرضی است، لکن از جمله اعراضی نیست که محصول فعل و انفعالات و استحالتهای مادی باشد، بلکه این عرض -

نور- به صورت یکباره از سوی حق تعالی و مبدأ فیاض، در محلی که قابل آن است، حاصل می‌شود. این حصول، اعم است از اینکه با مقابله و روبه‌رو شدن با جسم نیر و نورانی مانند خورشید حاصل شود یا آنکه حقیقتی ذاتاً نورانی باشد مانند آتش.

صدرالمتألهین نسبت به رویکرد دوم معتقد است، چنانچه مقصود از نور، حقیقتی جسمانی باشد، باید توجه داشت که این جسم - یعنی نور- از جمله اجسامی نیست که مشتمل بر قوه باشد. در واقع، چنانچه نور، امری جسمانی باشد، این‌گونه نیست که از فوایل قریب منفعل گردد، لذا در فرض پذیرش جسم بودن حقیقت نور، این حقیقت از کیفیات انفعالی - مانند رطوبت، یبوست، سنگینی، سبکی و مانند آن- و کیفیات فعلی - حرارت و برودت- عاری است، از این جهت جسم بودن نور، بدین معنا خواهد بود که آن از جمله اجسامی است که بدون استحاله تحقق یافته و حصول آن به‌طور یکباره است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۴/ ۱۵۱). این‌گونه به نظر می‌رسد که ملأصدرا به نوعی متمایل به این دیدگاه باشد.

وی در ادامه به پندار باطلی که معتقدان به جسم بودن نور بدان قائل‌اند، اشاره کرده و آن را مورد نقد قرار می‌دهد. در واقع در میان معتقدان به جسم بودن نور، این‌گونه رایج است که نور، اجسام کوچک هستند که از شیء مضمیء مانند آتش یا خورشید، جدا شده و به مستضیء، مانند دیوار یا کتاب، متصل می‌گردند. صدرا این انقطاع از مضمیء و اتصال به مستضیء را نادرست می‌داند، زیرا بیشتر اجسام نورانی همانند خورشید، اجرامی کوبی هستند که دائماً درحال نور رساندن به دیگر اجسام بوده و هیچ‌گاه اجزاء این قبیل اجرام کوبی نورانی از آنها منفصل نمی‌گردد.

در صورتی که اجزاء اجرام کوبی همانند خورشید به هنگام نور دادن به دیگر اجسام، از آنها جدا شود و به دیگر اجسام متصل گردد، می‌بایست جسم آنها دوباره ترمیم گردد و اجزاء دیگری جایگزین آن شود، درست همانند جسم انسان که با ورود غذا به بدن، آنچه که از آن تحلیل رفته را جبران و برطرف می‌کند، درحالی که جرم افلاک قابل خرق و التیام نبوده و همانند دیگر اجسام عنصری و خاکی قابل تحلیل و نقصان نیستند، به‌گونه‌ای که با ورود بدل و امور متناسب با قسمت‌های ناقص، کاستی آنها برطرف گردد (همان‌جا).

تحلیل و بررسی

تحلیل رویکرد وی در این باره در ضمن بیان دو نکته خواهد بود. نکته نخست: براساس تحقیقات دانشمندان امروزی، انرژی خورشید در نهایت روزی به پایان خود می‌رسد، از این جهت رویکرد

دلایل حکما در انتقاد بر جسم بودن حقیقت نور

صدرالمآلهین در ادامه به وجوهی که حکما در مقام ردّ بر معتقدان به جسم بودن نور بیان کرده‌اند، اشاره می‌کند. وی چهار دلیل را در این مقام بیان کرده و آنها را در نهایت ضعیف دانسته است.

دلیل نخست: در صورتی که حقیقت نور، امری جسمانی و متحرک باشد، می‌بایست حرکت آن، به صورت طبیعی باشد یعنی براساس مقتضای طبیعت آن باشد. حرکت طبیعی تنها در یک یا دو جهت -بالا یا پایین- است نه در تمام جهات، همانند حرکت قطعه‌سنگی که از سمت بالا به سوی پایین انجام می‌شود. حرکت این سنگ براساس اقتضای طبیعی آن بوده و تنها در یک جهت خاص محقق می‌شود، لکن از آنجا که حرکت نور در یک جهت مشخص نبوده، بلکه در جهات متعدّد است، لذا حرکت آن طبیعی نبوده و در نتیجه نمی‌توان به جسمیت و تحرک آن حکم نمود.

دلیل دوم: چنانچه نور از داخل دریچه‌ای وارد اتاق یا جعبه‌ای شود، سپس آن دریچه به‌طور یکباره بسته شود، این پرسش مطرح می‌شود که اجرام نوری موجود در آن اتاق یا جعبه - که اکنون دریچه آن مسدود شده - موجود و باقی هستند یا نه؟

در صورتی که این اجرام نورانی، باقی و ثابت باشند، دو فرض مطرح می‌شود: ۱- درون جعبه یا اتاق هستند. ۲- از اتاق یا جعبه خارج شده‌اند.

چنانچه گفته شود، پیش از بسته‌شدن دریچه اتاق یا جعبه، اجزاء و اجرام نور بحث، از آنجا خارج شده‌اند و از این جهت، چیزی در مکان مورد نظر وجود ندارد، باید گفت که این مطلب نادرست است، زیرا چنانچه بسته نمودن درب اتاق، سبب زوال اجزاء نورانی مورد نظر شود، می‌بایست این انسداد نسبت به زوال اجرام نورانی، به‌طور بالذات یا بالزمان تقدّم داشته باشد. درحالی که این تقدّم بالذات یا بالزمان نیست، زیرا انسداد علت ناقصه زوال محسوب نمی‌شود. افزون بر این، این تقدّم از سنخ تقدّم زمانی نیست، زیرا نور موجودی ابداعی است نه زمانی.

در صورتی که اجزاء نورانی موردنظر داخل اتاق یا جعبه باقی باشند، می‌بایست اتاق - که اکنون درب آن بسته شده و نور نمی‌تواند از خارج به داخل آن نفوذ کند - نورانی باشد، همان‌گونه که پیش از بسته نمودن درب این‌گونه بود، درحالی که با بسته‌شدن درب، اتاق درخشان نیست، بنابراین اجزاء نوری داخل اتاق، از بقاء و حصول برخوردار نیستند. بدین ترتیب چنانچه این اجزاء نوری باقی نباشند، می‌بایست درب اتاق میان اجسام نوری‌ای که داخل اتاق اند و منبع نور، فاصله و متخلّل شود و سبب زوال اجسام نوری

مآصدرا با کاستی مواجه است. البته دستاوردهای دانشمندان امروزی که در واقع به‌نوعی تلقی حکما را از افلاک نادرست می‌داند، خدشه‌ای به مباحث فلسفی نخواهد رساند، زیرا نظام هیئت افلاک به عنوان اصلی موضوعی از علوم طبیعی اقتباس شده است. آنان براساس ابزارهایی که در اختیار داشتند و با توجه به محاسباتی که انجام می‌دادند، عالم هستی را به گونه خاصی تفسیر می‌کردند و فلاسفه از این تفسیر در تحلیل نظام کلی عالم هستی استفاده می‌کردند، اما امروزه با توجه به ابزارهای جدید و دقیق‌تری که اختراع شده و براساس محاسبات فنی‌تری که انجام می‌شود، تفسیر دیگری از نظام عالم ماده ارائه شده که بر همان اساس، فیلسوف می‌تواند تحلیل‌های خود را با این تفسیرهای جدید انطباق دهد. در واقع نادرستی یا ابطال فرضیه افلاک، سبب ابطال تمام مسائل موجود در علم فلسفه نخواهد شد، بلکه فیلسوف سعی می‌کند که تحلیل دیگری از مسئله مورد نظر ارائه دهد.

به عنوان نمونه، مشائیان منکر وجود عالمی به نام مثال بودند و براساس اعتقاد به افلاک نه‌گانه، به عقول ده‌گانه معتقد بودند (میرداماد، ۱۳۸۰: ۶۲-۶۴)، لکن مآصدرا با ارائه استدلال نسبت به وجود عالم مثال، سعی داشت کیفیت صدور کثرات از خداوند را به گونه دیگری توضیح دهد. حال ارائه مدل جدیدی از نظام عالم هستی، سبب آن می‌شود که فیلسوف سعی کند که تفسیر کامل‌تری را از نظام هستی بیان کند.

نکته دوم: برخی از محققان معتقدند که فرضیه زمین‌محوری که در نظام هیئت بطلمیوس وجود دارد، به عنوان یک فرضیه ابزاری مطرح است نه فرضیه‌ای واقع‌انگارانه. دانشمندان علوم طبیعی در مقام سهولت تعلیم و اسناد حرکات کواکب به مبادی‌شان، افلاک مجسمه یعنی همان آسمان‌های جسمانی را تصویر کرده و آن را به‌گونه‌ای تنظیم کردند که با هیچ‌یک از قواعد فلسفی تنافی نداشته باشد، بدین معنا که پذیرش افلاک مجسمه منجر به خلأ نگردد، یعنی برای عدم لزوم خلأ، جرم کوكب را در فلک همانند نگین انگشتر دانستند و افلاک همانند لایه‌های پیاز گرد یکدیگر درآمده‌اند، به‌طوری که در میان آنها فضای خالی وجود نداشته باشد، لکن فلاسفه به اشتباه، این افلاک مجسمه را به‌معنای واقعی آن تلقی کردند و با پذیرش آسمان‌های جسمانی و با ضمیمه نمودن آن به مسئله علو مطلق و سفلی مطلق و تمسک به محدّدالجهات، سخن از امتناع کون و فساد یا خرق و التیام افلاک را بیان نمودند، درحالی که این امور نادرست بوده و ارتباطی به علم هیئت ندارد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: ۲/ ۷۵۲-۷۴۴).

می‌توان به جسمانیّت نور معتقد بود و در عین حال آن را حقیقتی دانست که به‌طور دفعی حادث می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۴/۱۵۳).

انتقاد بر دلیل دوم: مجعولی که وجود آن مسبوق به حدوث تدریجی نیست - یعنی نور - آن هنگام به جاعل قیام خواهد داشت که مانعی از افاضه جاعل وجود نداشته باشد، بنابراین در صورتی که مانعی وجود داشته باشد، افاضه جاعل صورت نمی‌گیرد. در واقع با توجه به اینکه وجود نور مشروط به ماده و استعداد یا امکان استعدادی نیست و در تحقق خود تنها به جاعل فاعل نیازمند است، لذا با انسداد درب اتاق، شعاع نور به‌طور یکدفعه معدوم می‌شود و بر این اساس تفاوتی میان عرض یا جوهر بودن نور وجود نخواهد داشت.

صدرا راز و سرّ این مهم را به کیفیت حدوث و تحقق نور در عالم خارج مرتبط می‌داند. در دیدگاه وی تحقق نور محسوس در عالم خارج، همانند دیگر اعراض و جواهر که وجودشان مسبوق به امکان استعدادی یا ماده است، نخواهد بود، لذا معدوم شدن آنها به صرف وجود مانع میان جواهر و اعراض و مبدأ فاعلی نخواهد بود، بلکه افزون بر آن، می‌بایست زمان و مدت و تغییر و تبدلات مادی نیز مورد ملاحظه قرار گیرند، اما معدوم شدن نور تنها به وجود مانع میان آن و مبدأ فاعلی وابسته است نه به چیز دیگری (همان‌جا).

بررسی دلیل سوم: وجود تغایر و مغایرت میان مفهوم نور و مفهوم جسم، با اتحاد و عینیّت آنها در عالم خارج منافاتی نخواهد داشت، درست همانند مفهوم وجود و مفهوم جسم. علی‌رغم اینکه میان دو مفهوم جسم و وجود، تغایر تحقق دارد، لکن وجود و جسمیّت در عالم خارج با یکدیگر اتحاد دارند، از این جهت در این دلیل، عدم تمایز میان مفهوم شیء و وجود آن در عالم خارج، سبب طرح این اشکال شده است. اساساً گرچه مفهوم نور یا مفهوم وجود با مفهوم جسم مغایرت دارند، لکن امتناعی وجود نخواهد داشت که مفاهیم مختلفی در عالم خارج بر یک حقیقت واحد صدق کنند، بدون اینکه این مفاهیم گوناگون، موجب تعدّد در آن حقیقت واحد گردند (همان‌جا).

پاسخ دلیل چهارم: در دیدگاه ملاصدرا، مبنا و پایه این دلیل، براساس انقطاعی است که اجزاء نور از خورشید، پیدا کرده و به جسم مستضی - یعنی کره زمین - می‌رسد، لذا این دلیل جسم یا جوهر بودن این اجزاء را مورد انتقاد قرار نمی‌دهد (همان‌جا).

دیدگاه انتقادی مصطفی خمینی

مصطفی خمینی در تعلیقات خود بر مبحث حقیقت نور کتاب الأسفار الأربعة، سه اشکال به پاسخ‌های ملاصدرا وارد نموده است.

شود، از آنجاکه این فرض همانند پیشین - یعنی بقاء اجزاء نوری داخل اتاق - نادرست است، لذا این اجسام نوری نمی‌توانند به عنوان حقایق جسمی قلمداد شوند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۴/۱۵۲-۱۵۱).

دلیل سوم: در صورتی که اجزاء نوری، حقایق جسمانی باشند، دو حالت تصور می‌شود: ۱- اجرام نوری، عین جسم‌اند. ۲- اجرام نوری، اموری زائد بر حقیقت جسم‌اند.

فرض نخست صحیح نیست، زیرا مفهوم نور با مفهوم جسم مغایر است. به دلیل آنکه می‌توان گفت جسم تاریک، لکن صحیح نیست که گفته شود: نور تاریک. نسبت به فرض دوم - یعنی اجسام حامل اجرام نوری هستند، بدین معنا که اجرام نوری از منبع نور جدا شده و به شیء موردنظر متصل می‌گردند - باید گفت که این فرض نیز همانند حالت نخست نادرست است، زیرا اجسام حامل اجرام نوری، حقایق محسوس یا غیر محسوس خواهند بود.

چنانچه این اجسام، حقایق محسوس نباشند، اجرام نوری نیز اموری محسوس نخواهند بود، درحالی که محسوس بودن اجرام نوری، امری آشکار است. چنانچه این اجسام که حامل اجرام نوری‌اند، حقایق محسوس باشند، با توجه به اینکه غیبت، فقدان، تاریکی، کثافت و ... بر حقیقت جسم مادی حاکم است، می‌بایست این اجرام نوری، پرده‌ای باشند که حاکی یا نشان‌دهنده دیگر اشیاء نباشند. در واقع باتوجه به ویژگی‌های موجود در جسم مادی، همان‌گونه که شیء‌ای مانند میز، حاکی و نشان‌دهنده شیء دیگری که در زیر آن قرار دارد، نخواهد بود، به همان صورت اجرام نوری نیز نمی‌بایست حاکی از دیگر اشیاء باشند، زیرا خواص موجودات مادی میان همه اجسام مشترک است، با توجه به نادرست بودن دو فرض مذکور، نمی‌توان به جسمیّت این اجرام نوری حکم نمود (همان‌جا).

دلیل چهارم: هنگامی که خورشید از افق طلوع می‌کند، تمام کره زمین را به‌صورت دفعی روشن می‌کند، لذا بعید نخواهد بود که این اجزاء به‌طور دفعی از فلک چهارم - یعنی خورشید - به روی زمین انتقال یابند، مخصوصاً با توجه به اینکه خرق و التیام در میان افلاک صحیح نیست (همان‌جا؛ فخررازی، بی‌تا: ۱/۲۹۶).

انتقادات ملاصدرا نسبت به دلایل چهارگانه مذکور

در دیدگاه وی این دلایل قابل پذیرش نیستند، به همین جهت سعی نموده که هر یک از این دلایل را مورد انتقاد قرار دهد.

ناتمام بودن دلیل نخست: در دیدگاه وی اعتقاد به جسمانیّت نور، مستلزم متحرک بودن یا حدوث تدریجی آن نخواهد بود، لذا

تعلق است. به بیان دیگر، این کلمه همیشه نسبت به چیزی معنا می‌یابد همانند وصف علم که همواره با معلوم همراه است، لذا این مفهوم همانند مفهوم حیات نیست که بدون تعلق باشد. نسبت به بیان متعلق واژه تجرد معانی گوناگونی از سوی حکما بیان شده که اکنون به تبیین آنها پرداخته می‌شود.

الف: گاه تجرد در مقابل جسمیت یا انطباق در جسم به کار می‌رود و موجود مجرد یعنی موجودی که جسم یا جسمانی نباشد (ابن‌سینا، بی‌تا: ۱۵۲).

ب: گاه مجرد در برابر جهت داشتن مورد استفاده قرار می‌گیرد، بدین معنا که موجود مجرد، دارای جهات شش‌گانه نیست، بنابراین در این کاربرد، اشتمال بر جهت‌مندی از موجود مجرد نفی می‌شود (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۵۸۷).

ت: مجرد بودن به معنای مغایرت با بدن است، یعنی هنگامی که گفته می‌شود، انسان موجودی مجرد است، به این معناست که بدن نیست (ملاصدرا، بی‌تا: ۲۷۹).

ج: گاه مراد از مجرد، موجودی است که فاقد مقدار بوده و مورد اشاره حسی نیز قرار نگیرد (ملاصدرا، بی‌تا: ۸/۲).

ح: گاه مجرد به معنای ثابت بودن و نفی حرکت است. در این اصلاح موجود مجرد، موجودی است که مشتمل بر مکان نباشد (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۳۰۸).

د: کاربرد دیگر آن است که موجود مجرد در مقابل موجود ممکن به کار می‌رود و مقصود از آن موجودی است که ممکن الوجود نباشد. در این اصطلاح تنها موجود مجرد، خداوند است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۲۴۷).

ذ: موجود مجرد در این اصطلاح، در مقابل ماهیت داشتن است، لذا موجود مجرد تنها بر موجودی اطلاق می‌شود که ماهیت نداشته باشد و مصداق آن منحصر در خداوند است (فخر رازی، ۱۳۸۴: ۲/۳۷۲).

س: گاه مراد از واژه مجرد یعنی موجودی که در برابر موجود طبیعی و موجود مثالی است. در این اصطلاح، مجردات، موجوداتی هستند که به عالم طبیعت و عالم مثال تعلق ندارند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۶۷۹).

ش: گاه مقصود، موجودی است که عقل بالفعل باشد (ملاصدرا، بی‌تا: ۸/۳۸۳).

آن‌گونه که واضح شد، مفهوم تجرد براساس عبارات و کلمات حکما و فیلسوفان اسلامی، مشتمل بر اصطلاحات و معانی گوناگون و مختلفی است، لذا با توجه به تعاریف ارائه‌شده نسبت به تحلیل

اشکال اول: در دیدگاه صدرالمتهلین اعتقاد به جسم بودن نور، تلازمی با متحرک بودن یا آنکه حدوث نور با حرکت حاصل شود، نخواهد داشت، زیرا نور، جسمی است که حدوث آن بدون حرکت و تدریج بوده و به‌طور دفعی حاصل است، لذا ملازمه‌ای میان جسمیت نور و حدوث تدریجی آن وجود ندارد. آقا مصطفی خمینی نسبت به ناتمام بودن این سخن ملاصدرا معتقد است، این مطلب در واقع خروج از محل نزاع موردنظر است، زیرا مستدل نور را حقیقتی جسمانی فرض کرده و آنگاه بر عدم آن برهان اقامه کرده است، لکن ملاصدرا به‌گونه‌ای سخن گفته است که نور موجودی ابدی بوده که جعل آن بدون توسط ماده است، لذا این سخن ملاصدرا در واقع خروج از نزاعی است که موردنظر مستدل است.

اشکال دوم: سخنی که ملاصدرا در پاسخ از اشکال اول، بیان نموده، منجر به پذیرش تناقض خواهد بود. در واقع صدرالمتهلین از یک‌سوی معتقد است که جسمانی بودن نور، مستلزم حرکت‌مندی آن نیست که این مطلب پذیرش جسمانی بودن نور را به دنبال دارد، لکن وی از سوی دیگر معتقد است که قیام نور به فاعل و جاعل بدون ماده است. این سخن نشان از تجرد نور از ماده دارد، لذا میان این دو مطلب بیان شده از سوی ملاصدرا، تناقض وجود دارد.

اشکال سوم: صدرالمتهلین نسبت به حقیقت نور، دیدگاه خود را این‌گونه بیان می‌کند که نور موجودی ابدی بوده که قیام آن به جاعل بدون ماده است. آقا مصطفی این رویکرد ملاصدرا را ناتمام می‌داند، زیرا لازمه این سخن صدور موجود اشرف یعنی نور، از موجود اخس یعنی خورشید است. براساس این سخن ملاصدرا می‌بایست خورشید که علت نور است و قیامش به جاعل، بدون ماده نیست، اخس از معلول خود یعنی نور باشد که قیامی بدون ماده به جاعل و فاعل خود دارد، از آنجاکه این مطلب درست و صحیح نیست، لذا رویکرد ملاصدرا در این‌باره با کاستی مواجه است (خمینی، ۱۳۷۶: ۲/۲۷۰).

تحلیل و بررسی

بررسی اشکالات آقا مصطفی در قالب بیان دو نکته خواهد بود. پیش از بیان این دو نکته شایسته است که معنای اصطلاحی مجرد و کاربردهای متفاوت آن نزد حکما واضح گردد تا آنکه آشکار گردد که نور گرچه مشتمل بر ماده نیست و موجودی ابدی بوده، اما در عین از سنخ موجودات مادی است.

نسبت به معنای اصطلاحی این کلمه، در ابتدا باید به نکته توجه نمود که این مفهوم از جمله مفاهیمی است که مشتمل بر نسبت و

بنابراین باید گفت که ابداعی بودن یا قیام به جاعل بدون ملاحظه ماده، دلیلی بر تجرد نور نخواهد بود و از این جهت نه تنها تناقض در سخنان مآصدرا وجود ندارد، بلکه این رویکرد خروج از محل بحث محسوب نمی‌شود.

نکته دوم: در دیدگاه حکما، افلاک موجوداتی قدیم و ازلی‌اند. از جمله آنها خورشید است که موجودی ذاتاً نورانی تلقی شده و حدوث آن همانند دیگر موجودات زمانی و مادی که مسبوق به ماده دیگری است، نخواهد بود (سبزواری، ۱۳۶۹: ۴/ص ۳۶۳؛ رازی، ۲۰۰۵: ۳۰۴؛ شهرزوری، ۱۳۸۳: ۱۳/۳). از این جهت خورشید موجودی ابداعی محسوب می‌گردد و نور آن نیز همانند خورشید، موجودی ابداعی و قدیم به‌شمار می‌رود، بر این اساس اعتقاد به ابداعی بودن نور، موجب تقدم اشرف یعنی حقیقت نور بر موجود اخس یعنی خورشید که علت نور است، نخواهد بود.

چگونگی و نحوه حدوث شعاع نور نزد مآصدرا

در دیدگاه صدرالمتألهین، شعاع، جسمی صوری بوده که فاقد ماده و استعداد است. این شعاع بدون ملاحظه حرکت و اعتبار زمان از سوی فاعل، افاضه می‌شود. نور در حدوث خود تنها مشروط به دو شرط بوده و نیازمند به امور دیگری همانند امکان استعدادی یا وجود معدّات مختلف نیست. این دو شرط عبارت‌اند از:

۱- لحاظ وضع مخصوصی با نیر یعنی جسمی که ذاتاً نورانی است.

۲- عدم مانع و حجابی میان نور یعنی مستنیر و شیء نیر.

در واقع در دیدگاه مآصدرا هنگامی که حدوث یک شیء از سوی فاعل بدون مشارکت ماده باشد، باید گفت که نحوه حدوث و زوال این شیء دفعی است نه اینکه با توجه با تغییر و استحاله اشپائی به یکدیگر بتوان کیفیت حدوث و زوال نور را توجیه نمود، درست همانند وجودی که صورت‌های ادراکی در قوای باصره، سامعه و دیگر قوای باطنی انسان دارند، لذا همان‌طور که حدوث یا زوال صورت‌های ادراکی بدون مشارکت و دخالت ماده است، حدوث یا زوال نور به همین ترتیب بوده و نیازمند شرایط مادی نیست. وی در ادامه به این نکته تذکر می‌دهد که شعاع و نور، وجودی برزخی دارند، یعنی متوسط و برزخ میان اجسام مادی و صور مثالی هستند که از ماده و عوارض ماده مجردند (صدرالمتألهین، ۱۳۹۲: ۱/۳۷۶-۳۷۷).

از منظر مآصدرا هنگامی که مقابله یا وضع و محاذات میان چشم و جسم خارجی صورت می‌گیرد، جسم شعاعی و نورانی میان آن دو به‌طور دفعی حادث می‌شود و به‌واسطه آن، مشاهده شیء

مفهوم مجرد، می‌توان چنین گفت که این مفهوم از جمله مفاهیمی است که منحصر به نوع خاصی از موجودات نیست، بلکه شامل بیشتر مراتب موجودات نظام هستی می‌شود؛ افزون بر این، مفهوم مورد بحث از جمله مفاهیم منطقی نیست که مصادیق آن تنها در عالم ذهن وجود داشته باشد، بلکه مفهوم آن علاوه بر امور ذهنی شامل جواهر خارجی نیز می‌شود، بنابراین ابداعی بودن نور یا عدم مسبوقیت به ماده، هیچ‌گاه به معنای برخورداری از تجرد مثالی نیست. براساس آنچه ذکر شد، حال به تبیین دو نکته پرداخته خواهد شد.

نکته نخست: اعتقاد به دفعی بودن یا پذیرش مجعولیت نور بدون آنکه در قیام به جاعل به ماده نیاز داشته باشد، سبب مجرد بودن نور نمی‌شود. اساساً نور از خورشید ساطع می‌شود و خورشید براساس رویکرد حکما، همانند دیگر افلاک، موجودی قدیم و مشتمل بر ماده و صورت مخصوص به خود است، لذا جعل خورشید در واقع عین جعل نور که لازمه ذاتی آن است، می‌باشد، از این جهت ماده و صورتی که خورشید واجد آن است، در تحقق نور کافی است و ایجاد نور مسبوق به ماده و صورت دیگری غیر از ماده و صورت خورشید نخواهد بود، نه آنکه مقصود مآصدرا، مجرد بودن از تمام عوارض ماده باشد.

شبهه این تحلیل در مورد اصل حدوث ماده نیز جاری است. ماده براساس رویکرد فلاسفه، حادث به حدوث ذاتی است نه آنکه مسبوق به حدوث زمانی و ماده یا استعداد دیگری باشد. به بیان دیگر حقیقت ماده در حدوث خود مسبوق به ماده و قوه دیگری نیست. در صورتی که ماده در حدوث خود مسبوق به ماده دیگری باشد، می‌بایست این ماده نیز مسبوق به ماده و قوه دیگری باشد، از این جهت تسلسل در مواد لازم می‌آید، بر همین اساس است که فلاسفه اصل ماده را امری قدیم و ابداعی دانسته و حدوث آن را ذاتی می‌دانند نه زمانی (ابن‌رشد، ۱۹۹۴: ۱۹، فخررازی، ۱۴۰۴: ۱/۲۲۷).

خواجه نصیرالدین طوسی نیز معتقد است که اصل حقیقت نه تنها ازلی، بلکه ابدی و فسادناپذیر است. دلیلی که وی در این باره بیان می‌کند، همانند استدلالی است که نسبت به ازلیت ماده اقامه شده است. از آنجاکه فاسد شدن ماده، امری حادث است، می‌بایست مسبوق به ماده باشد، بنابراین چنانچه ماده حقیقتی حادث باشد که قابلیت پذیرفتن فساد در آن وجود داشته باشد، محتاج به ماده و استعداد دیگری خواهد بود. این مهم تسلسل را به دنبال خواهد داشت (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۴: ۳۸۶).

تبیین نماید. در دیدگاه وی حقیقت نور محسوس، به معنای نحوه وجود جوهر جسمانی - از جهت رنگ و شکل آن - که نزد نفس حاضر است، خواهد بود، یعنی ظهوری که از جسم خارجی نزد نفس حاضر بوده و نفس بدان علم حضوری دارد، لذا به این نحوه از وجود جسم خارجی که نزد نفس حاضر است، نور گفته می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳: ۴ / ۱۵۵-۱۵۶).

نتیجه‌گیری

در دیدگاه مآصدرا چنانچه مقصود از نور، همان وجود باشد، در این صورت تمام احکامی که به وجود مترتب است همانند بساطت، عدم تعریف و مانند آن، بر حقیقت نور نیز صادق است. در صورتی که مقصود از نور، نور محسوس باشد، باید گفت که در میان فلاسفه، در تبیین ماهیت آن اختلاف نظر وجود دارد. از منظر وی نور، جسم یا ذرات ریزی نیست که از منبع نور به دیگر اجسام افاضه شده باشد و بدین وسیله دیگر اجسام نورانی شوند، زیرا نور موجودی ابداعی بوده که حدوث آن به طور دفعی نیست و از این جهت در قیام به جاعل، وجود ماده شرط نیست. این مهم بر مبنای پذیرش عدم وجود خرق و التیام در افلاک است. وی در ادامه به نسبتی که میان نور و رنگ وجود دارد پرداخته و دلایلی که مغایرت میان نور و رنگ را نشان می‌دهد، ناتمام دانسته است و در نهایت بر آنست که نور محسوس به معنای نحوه وجود جوهر محسوس از آن جهت که نزد نفس حاضر است، خواهد بود. همچنین نسبت به اشکالات آقامصطفی خمینی باید گفت که عدم منافات میان جسم بودن نور با ابداعی و حدوث دفعی دانستن نور در واقع بدین معناست که نور مسبوق به ماده و صورت دیگری غیر از ماده و صورت خورشید نیست، نه آنکه مقصود مآصدرا مجرد بودن از تمام عوارض ماده باشد، افزون بر این در دیدگاه حکما خورشید موجودی ابداعی محسوب می‌گردد و نور آن نیز همانند خورشید، موجودی ابداعی به شمار می‌رود، لذا اعتقاد به ابداعی بودن نور، موجب تقدّم اشرف یعنی حقیقت نور بر موجود اخس یعنی خورشید، نیست.

خارجی تحقق می‌پذیرد. از آنجاکه این جسم نورانی، مجرد از ماده است، به راحتی می‌تواند در دیگر اجسام لطیف نفوذ کرده و داخل آنها شود، زیرا فیضان این حقیقت از سوی فاعل بدون حرکت و زمان است، گرچه اصل نفوذ آن در دیگر اجسام، با مداخله و ملاحظه حرکت و زمان است (صدرالمآلهین، ۱۳۹۲: ۱۲ / ۳۸۱-۳۸۲). البته بر اساس مبانی مآصدرا، این شعاع و وضع و محاذات، علت معدّ برای انشاء نفس محسوب می‌گردد نه آنکه حقیقت ابصار صرفاً با توجه به وضع و محاذات میان شیء و چشم، و حدوث شعاع و جسم نوری توجیه گردد (صدرالمآلهین، ۱۳۹۲: ۱۲ / ۳۸۳).

وجود ادراکی نور

ملاصدرا در ابتدا نسبت به توضیح این مطلب، سعی کرده که حقیقت ابصار را بر اساس مبانی خود توضیح دهد. وی پیرامون کیفیت تبیین ابصار، رویکرد انطباق یا خروج شعاع از چشم را پذیرفتنی نمی‌داند، لذا وی این مسئله را بر اساس علم اشراقی و حضوری نفس نسبت به شیء مرئی توجیه می‌کند. از منظر وی، شیء محسوس، وجودی رابطی نزد نفس مدرک دارد. این وجود رابطی، حضوری جمعی و یکپارچه داشته که نزد نفس مدرک، ذاتاً حاضر است، لذا تحقق این مهم تنها با وجود علاقه‌ای روحانی و اشراقی میان نفس و شیء خارجی و با توجه به وجود رابطی و اضافه‌ای که شیء خارجی نزد نفس دارد، امکان‌پذیر خواهد بود.

از منظر صدرالمآلهین، آنچه که نزد نفس حاضر بالذات است و ذاتاً حضور دارد - البته از آن جهت که با چشم وضع و محاذات دارد - نور و شعاعی از جسم است که آن شعاع از جسم مذکور بر باصره، فیضان پیدا می‌کند و بر این اساس نفس می‌تواند بدان احاطه پیدا نماید، همانند احاطه‌ای که فاعل به فعل خود دارد. این مهم سبب انشاء نفس شده و در نتیجه نفس انسان همانند شیء خارجی را در ذات خود انشاء و ایجاد کرده و در نهایت ابصار رخ می‌دهد (صدرالمآلهین، ۱۳۹۲: ۱۲ / ۱۰۲).

پس از بیان مطالب پیش‌گفته، باید گفت که گرچه وی نحوه حدوث نور در عالم ماده را امری دفعی دانسته، لکن سعی می‌کند که حقیقت نور را در نسبتی که با ادراک انسان از اشیاء خارجی دارد،

References

- Aristotle (2004). *Magulat*, translated by Mohammad Khansari, Tehran: Academic Publishing Center.
- Ayati, Ibrahim (2003). *Categories and related opinions*, Tehran: Academic Publishing Center. (In Persian)
- Fakhrazi, Muhammad ibn Omar (1983). *Sharh al-Isharat and al-Tanbihat (Sharh al-Isharat)*, Qom: School of Ayatollah Murashi Najafi. (In Persian)
- _____, (2005). *Shahrah al-Isharat*, Tehran: Association of Honorable Mentions and Cultural Works. (In Persian)
- _____, (No Date). *Al-Mabahees Al-Mashrekiya*, Qom: Bidar Publishing. (In Persian)
- Farabi, Muhammad ibn Muhammad (2013). *Al-Taliqat*, edited by Seyed Hossein Mousavian, Tehran: Hikmat and Philosophy Research Institute of Iran. (In Persian)
- Hassanzadeh Amoli, Hassan (1996). *Board courses and other mathematics fields*, Qom: Bostan Kitab. (In Persian)
- _____, (2006). *Mafatih al-Asrar for Salak al-Asfar*, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance Printing and Publishing Organization. (In Persian)
- Ibn Roshd, Muhammad Ibn Ahmad (1994). *The Message of Al-Samaa wa Al-Alam and the Message of Al-Kun and Al-Fasaad*, Beirut: Dar al-Fakr. (In Arabic)
- Ibn Sina, Hossein bin Abdullah (1983). *Al-Taliqat*, edited by Abd al-Rahman Badawi, Qom: Al-Alam Islamic School Publishing Center.
- _____, Hossein bin Abdullah (No Date). *Rasael*, Qom: Bidar. (In Persian)
- _____, Hossein bin Abdullah (1983). *Al-Shifa (Al-Mantiq)*, with an introduction by Ebrahim Madkoo, Qom: Ayatollah Murashi Najafi School. (In Persian)
- _____, Hossein bin Abdullah (1996). *Al-Nafs Man Kitab al-Shifa*, edited and researched by Hasan Hassanzadeh Amoli, Qom: Al-Alam Islamic School Publishing Center. (In Persian)
- _____, Hossein bin Abdullah (1992). *Al-Mahabharat*, corrected by Mohsen Bidarfar, Qom: Bidar Publications. (In Persian)
- Kennedy, Yaqub Ibn Ishaq (1978). *Al-Kandi's Philosophical Treatises*, corrected by Muhammad Abd al-Hadi Abu Rideh, Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi. (In Arabic)
- Khomeini, Mustafa (1997). *Talighat Ala al-Hikmah al-Mu'taaliyyah (Vol. 2)*, Tehran: Imam Khomeini Works Editing and Publishing Institute. (In Persian)
- Mirdamad, Mohammad Baqer (2001). *Jazwat*, edited by Ali Ojabi, Tehran: Written Heritage. (In Persian)
- Naeji, Mohammad Hossein (1999), translation and autobiography of the book of healing, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. (In Persian)
- Nasir al-Din Tusi, Muhammad ibn Muhammad (1986). *Abstract of Belief*, edited by Mohammad Javad Hosseini Jalali, Tehran: Al-Alam Islamic School Publishing Center. (In Persian)
- _____, (1984). *Talkhis al-Mahssel*, Beirut: Dar al-Azva. (In Persian)
- Razi, Mohammad bin Zakaria (2005). *Philosophical treatises*, researcher Paul Kraus, Damascus: Bedayat. (In Persian)
- Sabzevari, Hadi (1990). *Sharh al-Manzoomeh*, edited by Hasan Hassanzadeh Amoli, Tehran: Nab Publishing. (In Persian)
- Sadr al-Mutallahin, Muhammad ibn Ibrahim (2013). *Mullasadra's commentaries on the wisdom of enlightenment with the commentary of Qutbuddin Shirazi*, edited by Najafaqli Habibi to Ashraf Seyyed Mohammad Khamenei, Tehran: Islamic Wisdom Foundation of Sadra. (In Persian)
- _____, (2010). *Tafsir al-Qur'an al-Karim (Ayat al-Kursi and Ayat al-Nur)*, corrected by Mohammad Khajavi according to Seyed Mohammad Khamenei, Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation. (In Persian)
- _____, (2004). *Al-Hikmah al-Mutaaliyyah fi al-Asfar al-Aqliyyah al-Fourth (Vol. 4)*, edited by Maqsood Mohammadi by Seyed Mohammad Khamenei, Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation. (In Persian)
- _____, (No Date). *Al-Hikmah al-Muttaaliyyah fi al-Asfar al-Aqliyyah al-Four (Vol. 3 and Vol. 8)*, Beirut: Dar Ihya Al-Trath al-Arabi. (In Persian)
- _____, (2006). *Sharh al-Osul al-Kafi (Vol.3)*, edited by Mahmoud Fazel Yazdi Mutlaq by Sayyid Mohammad Khamenei, Tehran: Islamic Hikmat Foundation of Sadra. (In Persian)
- _____, (1981). *Al-Shawahid al-Rabbiyyah in Manahaj al-Sulkiyyah (Comments by Hakim Sabzevari)*, revised by Seyyed Jalaluddin Ashtiani, Tehran: Academic Publishing Center. (In Persian)
- _____, (1981). *Al-Shawahid al-Rabbiyyah in Manahaj al-Sulkiyyah (Comments by Hakim Sabzevari)*, revised by Seyyed Jalaluddin Ashtiani, Tehran: Academic Publishing Center. (In Persian)

- _____, (No Date). Al-Mabad and Al-Ma'ad, (No place). (In Persian)
- _____, (1984). Mafatih al-Ghaib, edited by Mohammad Khajawi, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. (In Persian)
- Shahrzouri, Mohammad Bin Mahmoud (2004). The Letters of the Divine Tree in the Sciences of Divine Truths, edited by Najafqoli Habibi, Tehran: Iran's Wisdom and Philosophy Research Institute. (In Persian)
- _____, (1993). Sharh Hakmah al-Ishraq, researcher Hossein Ziyai, Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies. (In Persian)
- Shirazi, Mahmoud bin Masoud (1990). Dorrat al-Taj, revised by Mohammad Mashkova, Tehran: Hikmat. (In Persian)
- Sohravardi, Yahya bin Habash (1996). The collection of Sheikh Ashraq's works (Al-Talwihat al-Lohiyyah and Al-Arshiyyah) Volume 1, edited by Henry Carbone and Seyyed Hossein Nasr, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. (In Persian)
- _____, (2014). Collection of the works of Sheikh Eshraq (The Wisdom of Eshraq), Vol. 2, edited by Mohammad Maleki, Qom: University of Religions and Religions and Research Institute of Humanities and Cultural Studies. (In Persian)