

حکمت متعالیه و ملاصدرا

بنام خدای حکیم و علیم

دیباچه

یکی از جهات عمده اعتبار و احترام ملتها، تاریخ و سوابق آنان در پیشبرد تمدن بشری و نشر حکمت و دانش و نیز شهرت و معرفی دانشمندان و حکما و شخصیت‌های جهانی واقعی آنان می باشد.

شاید بتوان ادعا کرد که ایران بیشترین سابقه و مؤثرترین و ماندگارترین اثر فرهنگی و تمدن را در جهان داشته و حکمت و دانش کنونی جهان با تمام تحولات و تبدلات خود، میراث فرهنگی و مدنی ایران است.

دانشمندان و شخصیت‌های فرهنگی ایران نیز همواره برتری چشمگیری بر دیگران داشته اند و نام فارابی، ابن سینا، سهروردی، طوسی، ملاصدرا و مانند آنان در همه جهان بزرگی یاد می شود.

شناخت و معرفی و احترام بزرگان هر ملت یکی از ارکان بقا و سرفرازی آن ملت است و آشنایی نسل جوان در هر دوره از ادوار سبب راهیابی آنان به راه و روش درست و رسیدن به رشد معنوی و الگو گرفتن از این بزرگان می گردد.

شخصیت حکیم صدرالمآلهین معروف به ملاصدرا که سرآمد دانشمندان این مرز و بوم است، تا حدود بسیاری آنگونه که باید شناخته نشده است و ضروری است که این کار بایسته هر چه بیشتر و بیشتر انجام گیرد.

خوشبختانه در این دهه کوشش‌هایی بوسیله بنیاد حکمت اسلامی صدرا و شاخه بین المللی آن «سپیرین» انجام شده و مردم ایران و نقاطی از جهان از شخصیت و مکتب بینظیر او آگاه شده و شوق وافر در بیشتر موارد به آشنایی و مطالعه افکار او بوجود آمده است.

چون آثار ملاصدرا بزبان عربی است (بجز رساله سه اصل) و درك مقاصد او که بزبان فلسفه ادا شده تا حدودی دشوار می باشد و کتاب اسفار و کتابهای عمده فلسفی او به زمان بسیاری نیاز دارد و بدون استاد نمی شود به عمق آن رسید از اینرو این رساله در حجم کم بزبان فارسی و

نسبتاً ساده و قابل فهم تهیه شده تا عامه مردم بدون شرط تخصص در فلسفه یا تحصیل آن بتوانند اجمالاً با این حکیم و خلاصه ای از دستاوردهای مهمتر او آشنا شوند.

این کتاب بشیوه ای نگاشته شده که بآسانی قابل ترجمه بزبانهای دیگر و در محیطها و جوامع دیگر هم قابل فهم و استفاده باشد و از هم اکنون ترجمه آن به انگلیسی انجام و چاپ گردیده و در دست مردم و علاقمندان است و در برخی کشورها بزبانهای مختلف در دست ترجمه می باشد و امیدواریم بزودی شاهد ترجمه آنها در بیش از ده کشور و مطالعه آن در دست هزاران علاقمند به فلسفه باشیم.

* * *

پیشگفتار

براساس روایات دینی و تاریخ ادیان هیچگاه بشر بدون پیامبر نبوده و همواره دین، یا فرهنگ باقیمانده از پیامبران، برای مردم هر زمان برنامه زندگی بوده است. یکی از آموزه های مهم پیامبران، درس «اندیشیدن» بود؛ اندیشیدن درباره جهان و ارتباط انسان با آن و با پدیده های شگفت آن. پیامبران، هم به اندیشه بشر شکل می دادند و هم درس اخلاق و قانون در روابط اجتماعی را به آنها می آموختند.

فلسفه یا - درستتر بگوییم - حکمت نتیجه درسهای انبیاء بود که قرنها در دست روحانیون قدیم پارس - که به آنها مغ می گفتند - و برخی مناطق شرق و خاورمیانه، ترقی و رشد بسیار کرد و امروز به آن حکمت مشرقی یا اشراقی نام می دهند.

بسبب فتوحات کورش و پادشاهان دیگر ایرانی در حدود ۵ قرن پیش از مسیح، این فلسفه رواج بسیار یافت و از راه ترکیه و سوریه کنونی به ایونیان و آتن و نقاط دیگر نفوذ کرد و کسانی مانند طالس و فیثاغورس که به ایران سفر کرده بودند آن را به نواحی غرب دنیای آنروز بردند و بعدها نیز با وجود ارسطو - که مکتب دیگری بنام مشائین را تأسیس کرد و گویا سعی بر برهم زدن آن داشت - این مکتب قرنها در رم و مصر و سوریه و نواحی دیگر باقی ماند تا در قرن دوم هجری (قرن ۸ مسیحی) بدست مسلمین رسید.

با آشنایی مسلمین با فلسفه اشراقی و مشائنی یونانی و ترجمه کتابهای آنان به عربی، فلسفه جهش و رشد چشمگیری پیدا کرد و هنوز يك قرن نگذشته بود که فیلسوفان بزرگ ایرانی - یعنی

فارابی و ابن سینا - آنرا به اوج خود رساندند. در قرون بعد نیز این رشد بیسابقه ادامه داشت و فیلسوف اشراقی معروف بنام سهروردی (۵۷۸ - ۵۴۹ هـ / ۱۱۹۱ - ۱۱۵۳ م) و فیلسوف دیگر مشائی بنام نصیرالدین طوسی (۶۷۲ - ۵۹۷ هـ / ۱۲۰۱ - ۱۱۸۵ م) از چهره های معروف این دوره های سیر فلسفه در ایران و اسلام می باشند.

سبب این رشد فوق العاده، وجود معارف و فرهنگی خاص و عقلی بود که اسلام و قرآن و حدیث پیامبر(صلی الله علیه وآله) به مسلمین داده بود و در آن، اندیشه فلسفی از جمله شناخت خدا به نازک اندیشی بسیار رسیده بود و همین سبب شد که حتی پیش از ترجمه و آشنایی مسلمین با فلسفه، خود آنها مسائل و مکاتب فلسفی (بنام علم کلام) بسازند و مسائل مشکل فلسفی را طرح و بحث نمایند.

این ویژگی قرآن و حدیث بعدها - یعنی در زمان عرفای صوفی مسلمان و فیلسوف ما ملاصدرا و اساتیدش - باز خود را نشان داد و سبب گردید که دو مکتب مهم در تاریخ اندیشه و فلسفه بوجود آید: یکی مکتب تصوف و دیگری مکتب حکمت متعالیه (Transcendent Philosophy)، که بوسیله ملاصدرا بوجود آمد.

بتعبیر برخی از مورخان، فلسفه ای که از ایران به غرب سفر کرده بود دوباره از طریق ترجمه مسلمین به ایران بازگشت و در دامن فلاسفه ایرانی به رشد و بالندگی پرداخت.

جریان تاریخی - سیاسی - مذهبی دیگری بنام «باطنی» نیز در اراضی و کشورهای مسلمین از قرن دوم هجری تا قرن هفتم - یعنی زمان مغول - دوام داشت که از لحاظ مذهبی، مسلمان شیعی و از لحاظ علمی، فیلسوف و یا حکیم بودند و از فلسفه (و گاهی عرفان یا حکمت اشراقی) برای مقابله سیاسی - فرهنگی با خلفای بغداد استفاده می کردند.

نمونه کارهای آنها يك دائرة المعارف فلسفی - علمی بنام رسائل اخوان الصفا است و فلاسفه مهم شیعی مذهب با این جریان رابطه داشتند و طبعاً به تکامل فلسفه کمک می کردند.

این جریان علمی - سیاسی در قرن چهارم هـ (قرن دهم مسیحی) به اسپانیا (اندلس) که دارای يك حکومت مسلمان مستقل از بغداد شده بود، راه یافت و در واقع به آنجا پناه برد و توانست که با آزادی تمام رشد کند و فلاسفه و عرفا، و کتب معروف، و کتابخانه ای بزرگ، و مدارس و حوزه های علمی در آنجا بوجود آورد.

بخشی از این سرمایه کلان علمی و فلسفی پس از فتح مسیحیان بدست اروپائیان افتاد و بیشتر کتابها به کتابخانه های مهم دربارها یا پاپ ها یا مدارس آن زمان اروپا رفت و به لاتین ترجمه شد و سبب نهضت عظیم علمی در زمینه های حقوق، فلسفه، منطق، ریاضیات، فیزیک، شیمی، نجوم، پزشکی و حتی ادبیات، موسیقی، معماری و هنر گردید و رنسانس را بوجود آورد.

باز گردیم به سیر فلسفه در داخل ایران. در ایران فلسفه جای امنی یافته بود، اگرچه معمولاً در همه جای کشورهای اسلامی حتی ایران از طرف فقهای غیرشیعی به فلسفه حمله می شد و غزالی معروفترین آنهاست که مکتبی ضد فلسفی از خود باقی گذاشت، ولی به حملات او خیلی زود پاسخ داده شد؛ هم علمای باطنیه که هدف اصلی این حملات غزالی بودند و هم فلاسفه، بویژه فلاسفه شیعه، زیرا با تفسیر درست خود از قرآن و از متون اسلامی معتقد بودند که فلسفه و تعقل يك فرزند از قرآن و حدیث و مورد قبول اسلام است و بهیچوجه با اصول اعتقادی اسلام و آیات قرآن مخالفتی ندارد.

بهمین سبب هر يك از شهرهای معروف ایران مانند خراسان، ری، اصفهان، شیراز و دیگر شهرها بنوبت محور و مرکز رشد و بالندگی فلسفه شدند؛ از جمله مثلاً دویست سال پیش از ملاصدرا، شهر شیراز مرکز فلسفه و محل تجمع فلاسفه مهم بود و در زمان خود وی، اصفهان این مرکزیت را یافت و بعد از وی به تهران (ری)، قم و مشهد (طوس در خراسان) منتقل گردید.

* * *

دفتر اول

درآمد

شیراز یکی از شهرهای تاریخی ایران است که در استان پارس قرار گرفته و خرابه های تخت جمشید (پرسپولیس) که بدست اسکندر مقدونی خراب و سوزانده شد، در نزدیک آن قرار دارد. در زمان ملاصدرا سلسله صفویان بر ایران حکومت می کردند و رسم آنان این بود که به استان فارس استقلال می دادند و برادر پادشاه حاکم آنجا بود و معروف است که پدر ملاصدرا وزیر او بوده است.

پدر ملاصدرا - خواجه ابراهیم قوامی - سیاستمداری دانشمند و بسیار مؤمن بود و با وجود داشتن ثروت و عزت و مقام هیچ فرزندی نداشت ولی سرانجام بر اثر دعا و تضرع بسیار بدرگاه الهی،

خداوند پسری به او داد که نام او را محمد (صدرالدین) گذاشتند (۹۷۹ هـ... / ۱۵۷۱ م) و در عمل او را «صدرا» می خواندند و همین سبب شد که بعدها نیز ملقب به «ملا» یعنی دانشمند بزرگ شد و نام «ملاصدرا» معروفتر گردید و بر نام اصلی وی غلبه کرد.

صدرالدین محمد (یا صدرا)، یکتا فرزند وزیر حاکم منطقه وسیع فارس، در بهترین شرایط يك زندگی اشرافی زندگی می کرد. برسم آن روزگار فرزندان اشراف در قصر خود و بوسیله معلّمان خصوصی و خانگی آموزش می دیدند. صدرا پسری بسیار باهوش، جدی، با انرژی، درس خوان و کنجکاو بود، در مدت کوتاهی تمام دروس مربوط به ادبیات زبان فارسی و عربی و هنر خط نویسی را فرا گرفت، حتی ممکن است برسم قدیم سواری و شکار و فنون رزمی را هم آموخته باشد، ریاضیات و نجوم و قدری پزشکی نیز از دروس نوجوانان بود. درسهای دیگر او علم فقه و حقوق اسلامی و منطق و فلسفه بود که در این میان صدرا جوان - که هنوز به سن بلوغ نرسیده بود - از همه آن دانشها مقداری آموخته ولی طبع او بیشتر به فلسفه و بخصوص عرفان علاقمند بود.

یادداشتهایی که از دوران جوانی او باقی مانده بخوبی علاقه او را به ادبیات عرفانی بخصوص اشعار فارسی فریدالدین عطار، جلال الدین مولوی و عراقی و نیز تصوف ابن عربی نشان می دهد.

بخشی از این آموزش مسلماً در شیراز بوده ولی بخش عمده آن را - بطن قوی - در پایتخت آن زمان (شهر قزوین) گذرانده است، زیرا حاکم فارس پس از مرگ شاه که برادر او بود به سلطنت رسید و ناگزیر به قزوین رفت (۹۸۵ هـ / ۱۵۷۷ م) و بسیار بعید بنظر می رسد که وزیر و مشاور او بهمراه او نرفته باشد یا رفته و فرزند یکدانه خود را با خود و خانواده نبرده باشد.

بنابراین توجیه، صدرا در سن شش سالگی بهمراه پدر به قزوین رفته و در کنار اساتید فراوانی که در همه رشته های علمی در آن شهر بودند به آموزش مقدماتی و متوسطه پرداخته و زودتر از دیگران به دوره عالی رسیده است.

ملاصدرا در قزوین با دو دانشمند و نابغه بزرگ، یعنی شیخ بهاءالدین عاملی و میرداماد - که نه فقط در زمان خود، که حتی طی چهار قرنی که از آنها گذشته، بینظیر و سرآمد بوده اند - آشنا شد و به دروس آنان رفت. در ظرف مدتی کوتاه او نیز با نبوغ خود سرآمد شاگردان آنها گردید.

شیخ بهاء نه فقط در علوم اسلامی (بویژه در فقه و حدیث و تفسیر و کلام و عرفان) متخصص بود بلکه در نجوم و ریاضیات نظری و مهندسی و معماری و پزشکی و برخی از علوم مرموز پنهانی

فوق عادت هم استاد بود، ولی بنظر می رسد که بنابر عقاید صوفی منشانه خود فلسفه و کلام را درس نمی داده است.

میرداماد نابغه بزرگ دیگر، از همه دانشهای روزگار خود باخبر بود ولی حوزه درس او به فقه و حدیث و بیشتر به فلسفه اختصاص داشت. وی در دو شاخه مشائی و اشراقی فلسفه اسلامی ممتاز و سرآمد بود و خود را همپایه ابن سینا و فارابی و استاد تمام فلاسفه پیرو آندو می دانست. ملاصدرا بیشترین بهره خود را در فلسفه و عرفان از میرداماد گرفت و همواره او را مرشد و استاد حقیقی خود معرفی می کرد.

با انتقال پایتخت صفویه از قزوین به شهر اصفهان (سال ۱۰۰۶ هـ. / ۱۵۹۸ م) [۱] شیخ بهاءالدین و میرداماد نیز بهمراه شاگردان خود به این شهر آمدند و بساط تدریس خود را در آنجا گسترده کردند. ملاصدرا که در آن زمان ۲۶ تا ۲۷ سال داشت، از تحصیل بینایز شده بود و خود در فکر یافتن مبانی جدیدی در فلسفه بود و مکتب معروف خود را پایه گذاری می کرد.

سرگذشت و زندگانی ملاصدرا بسیار تاریک و مبهم است؛ معلوم نیست که وی تا چه سالی در اصفهان بوده و پس از آن به کجا رفته است. بنظر می رسد که وی پیش از سال ۱۰۱۰ هـ از اصفهان مهاجرت کرده و به شهر خود شیراز بازگشته است که در آنجا املاک و دارائیهای پدرش قرار داشت و با وجود آنکه بسیاری از آنرا به فقرا می بخشید هنوز بخشهایی از آن املاک بصورت موقوفه امور خیریه در شیراز و فارس موجود است.

زندگانی وی در شیراز و مهاجرتهای پس از آن، دوره دیگری از زندگی ملاصدرا را تشکیل می دهد، که در فصل بعد خواهیم دید.

* * *

از کرسی استادی تا گوشه انزوا

ملاصدرا بااحتمال قوی در حدود سال (۱۰۱۰ هـ / ۱۶۰۲ م) به شهر خود شیراز بازگشته است. وی ثروت و املاک پدری بسیاری در شیراز داشت که ممکن است یکی از دلائل بازگشت او به شیراز، اداره آنها بوده است.

وی که سرمایه ای بسیار و منبعی سرشار از دانش و بویژه فلسفه داشت و خود او با نوآوریهایش آراء جدیدی را ابراز نموده بود، در شیراز بساط تدریس را گسترانده و از اطراف شاگردان بسیاری گرد او آمده بودند. اما رقباى او که مانند بسیاری از فیلسوفان و متکلمان، از

فلاسفه پیش از خود تقلید می نمودند، و از طرفی موقعیت اجتماعی خود را نزد دیگران در خطر می دیدند یا بانگیزه دفاع از عقاید خود و شاید از روی حسادت، بنای بدرفتاری را با وی گذاشتند و آراء نو او را بمسخره گرفتند و به او توهین روا داشتند.

این رفتارها و فشارها با روح لطیف ملاصدرا نمی ساخت و از طرفی ایمان و دین و تقوای او به او اجازه عمل متقابل و معامله بمثل را نمی داد؛ از اینرو از شیراز بصورت قهر بیرون آمد و به شهر قم رفت که در آن هنگام هنوز مرکز مهم علمی و فلسفی نشده بود. این شهر مذهبی مدفن قدیسه معصومه دختر پیشوای هفتم شیعیان (امام موسی کاظم(علیه السلام)) از فرزندان و نوادگان پیامبر(صلی الله علیه وآله) و خواهر امام رضا(علیه السلام) پیشوای هشتم شیعه است و علما و مردان بزرگی نیز در آن شهر مدفونند و سابقه تاریخی طولانی بدنبال دارد. (بیش از پانزده قرن سابقه، و گفته می شود که پیش از اسلام نام آن کوریانا[۲] بوده است).

ملاصدرا در خود شهر قم هم نماند و بسبب گرما و بدی آب و هوا و شاید دلایل اجتماعی مشابه شیراز به اطراف شهر در روستایی بنام کَهْکُ نزدیک شهر قم منزل گزید و آثار خانه اشرافی او در آن روستا هنوز باقی است.

افسردگی و شکست روحی ملاصدرا سبب گردید که تا مدتی درس و بحث را رها کند و همانگونه که خود وی در مقدمه کتاب بزرگ خود - اسفار - گفته است، عمر خود را عبادت و روزه و ریاضت بگذراند و از این فرصت جبری که زمانه برای وی فراهم کرده بود، مراحل و مقامات معنوی عرفانی را با شتاب بیشتری طی کند و به بالاترین درجه معنویت و حتی قداست برسد.

وی در این دوران - که از نظر معنوی دوران طلایی زندگانی اوست - علی رغم افسردگی و غمزدگی، توانست به مرحله کشف و شهود غیب برسد و حقایق فلسفی را نه در ذهن که با دیده دل ببیند و همین سبب شد که مکتب فلسفی خود را کامل سازد. این انزوا و ترك تألیف و تدریس ادامه داشت تا اینکه در مراحل کشف و شهود غیبی، دستور یافت که بسوی جامعه برگردد و دست به تألیف و تدریس و نشر و پخش مکتب و یافته های خود نماید.

دوران سکوت و انزوا او اگر در حدود پنج سال باشد وی در حدود سال (۱۰۱۵ هـ / ۱۶۰۷ م) سکوت را شکسته و قلم بدست گرفته و به تألیف چند کتاب از جمله کتاب بزرگ و دائرة المعارف فلسفی خود بنام اسفار[۲] پرداخته و بخش اول آنرا در مباحث وجود به پایان برده است.

وی تا حدود سال (۱۰۴۰ هـ / ۱۶۳۲ م) به شیراز باز نگشت و در شهر قم ماند و در آن شهر حوزه فلسفی بوجود آورد و شاگردان بسیاری را پرورش داد و در تمام این مدت به نوشتن کتب معروف

خود مشغول بود یا رساله هایی در پاسخ فلاسفه همزمان خود می نوشت. دو تن از شاگردان معروف او بنام فیاض لاهیجی و فیض کاشانی هستند که هر دو داماد ملاصدرا شدند و مکتب او را ترویج کردند. شرح کتابهای او را در بخش مربوط به معرفی کتب یاد خواهیم کرد.

در حدود سال (۱۰۳۹ - ۱۰۴۰ هـ / ۱۶۳۲ م) ملاصدرا به شیراز بازگشت. عقیده برخی بر آنستکه این بازگشت بسبب دعوت حاکم استان فارس یعنی اللهوردیخان از وی بوده، زیرا مدرسه ای را که پدرش امام قلیخان بنا کرده بود به پایان برده و آنرا آماده برای تدریس فلسفه ساخته بود و با سابقه ارادتی که به ملاصدرا داشته وی را برای اداره علمی آن به شیراز دعوت کرده است.

ملاصدرا در شیراز نیز به تدریس فلسفه و تفسیر و حدیث اشتغال یافت و شاگردانی را پرورش داد. از کتاب سه اصل - که گویا در همان زمان در شیراز و بفارسی نوشته شده، و به علمای زمان خود اعم از فیلسوف و متکلم و فقیه و طبیعیان حمله های سخت نموده - چنین برمی آید که در آن دوره نیز مانند دوره اول اقامت در شیراز زیر فشار بدگوئیها و بدخوئیهای دانشمندان همشهری خود بوده است ولی اینبار مقاوم شده و تصمیم داشته در برابر فشار آنها پایداری کند و مکتب خود را برپا و معرفی و نشر نماید.

* * *

یکی از ابعاد زندگی پرماجرایی ملاصدرا، سفرهای او به زیارت کعبه (در مکه) است که نام این عبادت و زیارت مذهبی «حج و عمره» می باشد. در زندگی ملاصدرا نوشته اند که وی هفت سفر (روی عدد مقدس هفت توجه شود) - گویا پیاده - به این سفر رفته است. امروز هم با وجود راحتی سفر با هواپیما، هنوز بدلالی این سفر دشواریهایی دارد، اما در چهارصد سال پیش این سفر را با اسب یا شتر و از راه صحرای خشک مرکزی عربستان طی می نمودند. بنابراین، سفر حج نوعی ریاضت هم شمرده می شده است.

در این سفر که بصورت کاروانهای بزرگ حاجیان انجام می شد عده ای از گرما و تشنگی و خستگی در راه می مردند. با این وصف طی این سفر که چند هزار کیلومتر راه دشوار بود با پای پیاده، مسلماً دشواریهای بیشتری داشته و قوت اراده و ایمان را می طلبیده است.

ملاصدرا برای آنکه اینگونه ریاضت را در کنار دیگر ریاضتهایش انجام داده باشد هفت بار قدم در این راه گذاشت و سرانجام در سفر هفتم بر سر راه خود به مکه و زیارت کعبه در شهر بصره (در خاک عراق) بیمار شد و چشم از جهان بریست و درگذشت و این جهان را برای شیفتگان آن باقی گذاشت.

مسیر سفر او - اگر از شیراز انجام شده باشد - راه آبی و گذار از ساحل شرقی خلیج فارس بسوی ساحل غربی آن و بندر بصره در عراق بوده است که در آن زمان جزئی از کشور ایران بود.

سال درگذشت ملاصدرا بنا بمشهور سال (۱۰۵۰ هـ / ۱۶۴۰ م) است، ولی بنظر ما سال صحیح درگذشت وی (۱۰۴۵ هـ / ۱۶۳۵ م) بوده که نوه او بنام محمد علم الهدی - که یکی از ستارگان دانش در زمان خود و فرزند علامه فیض کاشانی است - آنرا در یادداشتهای خود ضبط کرده است، و قطع ناگهانی و ناقص ماندن برخی تألیفات وی مانند تفسیر قرآن و شرح اصول کافی از (محدث کلینی) در حدود سال (۱۰۴۴ هـ / ۱۶۳۴ م) مؤید این ادعاست.

فوت ملاصدرا در بصره واقع شد ولی بنا بر سنت شیعیان او را به شهر نجف (در عراق) - که آرامگاه امام علی(علیه السلام) جانشین و پسر عمو و داماد یامبر(صلی الله علیه وآله) و پیشوای نخستین شیعیان است - بردند و بنا بر گفته نوه او - علامه علم الهدی - او را در طرف چپ (?) صحن حرم امام علی(علیه السلام) دفن کردند.

* * *

اساتید

ملاصدرا در تمام علوم زمان خود استاد بود، اگرچه جز به فلسفه خود اهمیت چندانی نمی داد. همانگونه که گفتیم، وی بسبب امکانات مالی و معنوی خانوادگی و پدری خود از کودکی بهترین استادان را داشت.

ملاصدرا در قزوین به درس دو استاد بزرگ خود شیخ بهاءالدین و میرداماد راه یافت و همزمان با انتقال پایتخت در سال (۱۰۰۶ هـ / ۱۵۹۶ م) به اصفهان، همراه دو استاد خود شیخ بهاءالدین عاملی و میرداماد، به آن شهر رفت و در آنجا ضمن تکمیل تحصیلات عالی خود بویژه در فلسفه به تحقیق عمیق در مسائل فلسفه معاصر خود پرداخت و بسبب استعداد و فکر قوی و اطلاعات گسترده در علوم عقلی و منطق و عرفان به اصول و مبانی خاص خود رسید و نهال حکمت متعالیه که نام مکتب ویژه اوست، اندک اندک پا گرفت و سر بر افراشت.

بیشترین بهره علمی ملاصدرا از همین دو استاد بوده است که نام بردیم و جا دارد که این دو دانشمند بی نظیر را بشناسیم و اندکی با آنها آشنا شویم.

۱. شیخ بهاءالدین عاملی

شیخ بهاء (۹۵۲ - ۱۰۳۰ هـ) اگرچه اولین استاد ملاصدرا نیست ولی بنظر می رسد که مهمترین استاد وی در ساختار شخصیتی او بوده و بیشترین تأثیر را در بنیان شخصیت روحی و اخلاقی و علمی وی گذاشته است.

وی فرزند یکی از فقهای لبنانی بنام شیخ حسین فرزند شیخ عبدالصمد عاملی بود، شهر جبل عامل یکی از شهرهای شمالی و شیعه نشین سوریه است که آنزمان زیر سلطه حکومت جبار عثمانی بود و بسیاری از فقها و علمای شیعه از جور و قتل آنان گریخته و به ایران صفوی پناه می آوردند. شیخ بهاءالدین در سن هفت (یا سیزده) سالگی بود که همراه پدرش به ایران آمد. پدرش به منصب شیخ الاسلامی شهر هرات در خراسان - که منصبی عالی و روحانی بود - منصوب شد و بهاءالدین در ایران به تحصیل دانشهای زمان خود پرداخت و بزودی در صف یکی از دانشمندان معروف قرار گرفت.

دانش گسترده او از فقه و تفسیر و حدیث و ادب گرفته تا ریاضیات و مهندسی و نجوم و مانند اینها، و داستانهایی که از شگفتیهای زندگی او روایت می کنند از او يك شخصیت اساطیری و افسانه ای ساخته که در هزار سال تاریخ علم پس از اسلام سابقه نداشته و او را می توان به فیثاغورس یا هرمس تاریخ علم یونان همانند دانست.

۲. میرداماد

میر محمدباقر حسینی معروف به میرداماد یکی از بزرگترین دانشمندان زمان خود در فلسفه مشائی و اشراقی و عرفان و نیز در فقه و حقوق اسلامی و استاد بزرگ این علوم بود. پدر وی نیز یکی از فقها و اصلاً از استرآباد (گرگان کنونی) بود که جوانی را در حوزه خراسان به تحصیل پرداخته و بعدها مفتخر به دامادی دانشمند معروف لبنانی بنام شیخ علی گرگی مشهور به محقق دوم و مشاور اعظم سلطان صفوی، گردیده و بمناسبت این افتخار نام «داماد» بر روی او مانده است.

برخی تاریخ تولد او را سال ۹۶۹ هـ... (۱۵۶۲ م) دانسته اند ولی برای آن، مدرک مطمئنی بدست نیامده است. وی نیز در خراسان متولد و دوران نوجوانی را در مشهد (مرکز استان خراسان) گذراند [۴] و بسبب نبوغ خود، زود به مراتب عالی علمی رسیده و پس از ورود - برای تکمیل تحصیلات - به قزوین (پایتخت آن دوره سلطان صفوی)، بزودی شهرت یافته و خود به منصب استادی رسیده است.

ملاصدرا که در کودکی - با احتمال قوی - همراه پدر به قزوین رفته بود با ورود میرداماد به درس او شتافت و دوره عالی فلسفه و حدیث و علوم دیگر را نزد وی طی کرد.

میرداماد در سال ۱۰۰۶ هـ (۱۵۹۶ م) با انتقال پایتخت صفویه از قزوین به اصفهان، حوزه درس خود را به اصفهان منتقل کرد و ملاصدرا طی سالهای اقامت خود در اصفهان کمال بهره را از درس او برد و رابطه علمی او با این استاد توانا هرگز قطع نشد. میرداماد در سال ۱۰۴۱ هـ (۱۶۳۱ م) در سفر به عراق بیمار شد و همانجا در گذشت.

برای ملاصدرا گاهی از استاد دیگری بنام میرفندرسکی نام برده اند. نام وی میر ابوالقاسم استرآبادی معروف به فندرسکی است که مدتی همزمان با میرداماد در اصفهان می زیسته و بخش عمده ای از عمر خود را در هندوستان و در میان جوکیان و زرتشتیان گذرانده و چیزهایی آموخته بوده است.

مدرک معتبری برای رابطه استادی وی با ملاصدرا - علی رغم شهرت آن - یافت نشده است و مکتبی که از او باقی مانده و شاگردان او - مانند ملا رجبعلی تبریزی - رواج دادند کاملاً برخلاف مکتب ملاصدرا است.

* * *

فرزندان و شاگردان

تاریخ ازدواج ملاصدرا روشن نیست و با احتمال قوی در حدود نزدیک به چهل سالگی وی اتفاق افتاده و نخستین فرزند او متولد سال ۱۰۱۹ هـ (۱۶۰۹ میلادی) است.

فرزندان

وی پنج فرزند داشته، سه دختر و دو پسر، باین ترتیب:

۱. ام کلثوم متولد سال ۱۰۱۹ هـ (۱۶۰۹م);

۲. ابراهیم متولد سال ۱۰۲۱ (۱۶۱۱م);

۳. زبیده متولد سال ۱۰۲۴ (۱۶۱۴م);

۴. نظام الدین احمد متولد سال ۱۰۳۱ (۱۶۲۱م);

۵. معصومه متولد سال ۱۰۳۳ (۱۶۲۳م).

الف: پسران

میرزا ابراهیم که نام رسمی او «شرف الدین ابوعلی ابراهیم بن محمد» است در سال ۱۰۲۱ (۱۶۱۱م) - و گفته میشود در شیراز - متولد شده است. وی یکی از دانشمندان زمان خود بوده و فیلسوف و فقیه و متکلم و مفسر شمرده میشده و از علوم دیگر مانند ریاضیات نیز بهره داشته است.

وی کتابی بنام عروة الوثقی در تفسیر قرآن و شرحی بر کتاب روضه فقیه مشهور لبنانی «شهید» نوشته و چند کتاب دیگر در فلسفه نیز به وی نسبت داده اند.

پسر دیگر او بنام احمد در سال ۱۰۳۱ هـ (۱۶۲۱م) در کاشان متولد و در سال ۱۰۷۴ (۱۶۶۴م) در شیراز دار فانی را وداع کرده است. وی نیز فیلسوف و ادیب و شاعر بوده و چند کتاب به وی نسبت داده شده است.

ب: دختران

بزرگترین فرزند ملاصدرا دختر او بنام ام کلثوم است که دانشمند و شاعر و زنی اهل عبادت و زهد بوده و بهمسری ملا عبدالرزاق لاهیجی (شاگرد معروف ملاصدرا) درآمد است.

دختر دوم ملاصدرا زبیده نام داشته و همسر فیض کاشانی (شاگرد دیگر ملاصدرا) شده و فرزندان برومندی را بدنیا آورده است و او نیز معروف به دانش و شعر و ادبیات است. دختر سوم ملاصدرا بنام معصومه در سال ۱۰۳۳ هـ (۱۶۲۳م) در شیراز بدنیا آمده و او نیز معروف به داشتن معلومات و تسلط بر شعر و ادب است. این دختر ملاصدرا نیز نصیب یکی دیگر از شاگردان ملاصدرا بنام قوام الدین محمد نیریزی شد. برخی شخص دیگری را بنام ملاعبدالمحسن کاشانی را شوهر او دانسته اند که او نیز شاگرد ملاصدرا بوده است.

شاگردان

با وجود زمان طولانی که ملاصدرا فلسفه، تفسیر، حدیث و درس می گفته، از جمله پنج (یا ده) سال آخر زندگی در شیراز (۱۰۴۰ تا ۱۰۴۵ یا ۱۰۵۰) و بیش از بیست سال در اواسط عمر خود در قم (از حدود ۱۰۲۰ تا ۱۰۴۰) و شاید چند سال پیش از آن در شیراز یا اصفهان، اما تاریخ از شاگردان او جز از چند نفر نام نبرده است.

مسلماً در میان شاگردان حوزه های درس او فلاسفه و دانشمندانی بزرگ برخاسته اند، اما بسیار شگفت است که شاید بسبب پیوند ضعیف زندگی آنها با زندگی ملاصدرا، نامی از آنها مشهور نشده یا اگر در زمان خود مشهور بوده اند به ما نرسیده است.

برای ملاصدرا تا ده نفر شاگرد معروف شناخته و ذکر شده است که مشهورترین آنها دو نفر - یعنی فیض کاشانی و فیاض لاهیجی - میباشند.

۱. فیض کاشانی

نام وی محمدبن المرتضی و ملقب به محسن ولی مشهور به فیض است. وی بیشتر به فقه و حدیث و اخلاق و عرفان معروف شده است. پدر او یکی از علمای کاشان بود. فیض در بیست سالگی به اصفهان (پایتخت آن زمان ایران) و سپس شیراز رفت و علوم آن زمان را فرا گرفت و سپس به شهر قم آمد که ملاصدرا در آنجا حوزه درس گسترده ای داشت، و با آشنایی با ملاصدرا حدود ده سال (تا زمان بازگشت ملاصدرا به شیراز) نزد وی درس خواند و به دامادی او مفتخر شد و حتی همراه او به شیراز رفت و دو سال دیگر هم در آنجا ماند ولی چون در آن زمان (نزدیک به چهل سالگی خود) دانشمندی توانا و جامع علوم شده بود به شهر خود کاشان بازگشت و در آنجا حوزه درس برپا کرد.

وی در طول زندگی علاوه بر پرورش شاگردان بسیار، کتابهایی را در فقه و حدیث و اخلاق و عرفان تألیف نموده است. روش او در علم اخلاق بگونه ای بود که او را غزالی ثانی می گفتند؛ اگرچه وی در ذوق عرفانی و عمق علمی خود بمراتب از ابوحامد غزالی طوسی برتر است.

وی شاعر بوده و دیوان شعری بفارسی از او باقی مانده که دارای اشعار - و بیشتر غزلیات - عرفانی و اخلاقی لطیفی است و نام او را در فهرست شعرا قرار داده است.

شاه صفوی (بنام شاه صفی) او را در اواخر عمرش برای امامت جمعه به اصفهان دعوت کرد ولی وی آن مقام را نپذیرفت و به شهر خود بازگشت. ولی اصرار پادشاه دیگر صفوی (شاه عباس دوم) او را به اصفهان کشانید که احتمالاً سالهای پس از ۱۰۵۲ هـ می باشد.

فیض بیش از صد جلد کتاب تألیف کرده است. کتب معروف او عبارتند از: مفاتیح در فقه، الوافی در حدیث، الصافی و نیز الاصفی در تفسیر قرآن مجید، عین الیقین و نیز اصول المعارف در فلسفه و عرفان، المحجة البيضاء در اخلاق، که تماماً بزبان عربی است و هر يك در جای خود اهمیت بسزایی دارد.

وی دارای شش فرزند بوده که فرزند او بنام محمد علم الهدی دانشمندی مشهور و دارای تألیفات است. وفات فیض در سال ۱۰۹۱ هـ (گویا در سن ۸۴ سالگی) بوده است و همین بر سنگ قبر او نوشته شده است.

۲. فیاض لاهیجی

نام وی عبدالرزاق فرزند علی لاهیجی ملقب به فیاض است. فیاض بیشتر به فلسفه و کلام مشهور است و یکی از شاعران توانای زمان خود بوده است.

وی بخشی از زندگی خود را در شهر مشهد (مرکز استان خراسان) به تحصیل گذراند و سپس در حدود سال ۱۰۳۰ (یا کمی بعد از آن) به قم آمد و در آنجا با درس ملاصدرا آشنا و یکی از شاگردان وفادار او شده و پیش از بازگشت ملاصدرا به شیراز، به دامادی او مفتخر گردید (احتمالا حدود سال ۱۰۳۵).

فیاض برخلاف دوست خود فیض کاشانی همراه ملاصدرا به شیراز نرفت. احتمالا ملاصدرا او را بجانیشینی در منصب استادی در قم باقی گذاشته و از وی خواسته که کار او را در قم دنبال کند.

فیاض فیلسوف تواناست که گاهی در قالب متکلمی از پیروان خواجه نصیرالدین طوسی (مؤلف تجرید الکلام) فرو می رود. دارای ذوق شاعرانه و ادبی و یکی از شعرای توانای آن دوره است و دیوانی دارد که دارای دوازده هزار بیت متنوع است شامل قصیده و غزل و رباعی.

وی یکی از شخصیت‌های مشهور و گرامی نزد شاه و رجال دوران صفوی بوده و با مردم نیز معاشرت و الفت بسیار داشته است ولی در واقع مردی زاهد و گوشه گیر و پاک و بی اعتنا به دنیا می زیسته است و معاصران او درباره اش اینگونه قضاوت کرده اند. [۵]

لاهیجی تألیفاتی در فلسفه و کلام دارد که معروفترین آنها: شوارق الالهام در شرح تجرید الکلام - گوهر مراد در علم کلام بزبان ساده - شرح کتاب هیاکل النور سهروردی - حاشیه بر شرح اشارات و چند کتاب و رساله دیگر است و دیوان شعر او نیز در دست است.

وی حداقل دارای سه پسر بوده که هر سه از دانشمندان زمان خود شده اند. نام پسر ارشد او ملاحسن لاهیجی است که در قم جانشین پدر خود شده و بر مسند استادی نشسته است. عمر او را هفتاد سال نوشته و درگذشت او را سال ۱۰۷۲ هـ... ذکر کرده اند. وی در شهر قم درگذشته و در همانجا مدفون شده است.

۲. ملاحسن تنکابنی

یکی دیگر از شاگردان مشهور ملاصدرا ملاحسین تنکابنی یا گیلانی است. تنکابن یکی از شهرهای استان مازندران در شمال ایران و در ساحل دریاست [۶]، از این شهر فلاسفه و دانشمندان مشهوری برخاسته است.

در زندگی او ابهام فراوان وجود دارد ولی آنچه که مسلم است مهارت او در مکتب ملاصدرا بوده و بتدریس فلسفه و عرفان اشتغال داشته است. مرگ یا شهادت او بصورت غم‌انگیزی واقع شده است. او در سفر حج و زیارت کعبه (در شهر مکه در حجاز عربستان)، در حالتی عرفانی، خانه کعبه را بطور عاشقانه ای در آغوش گرفته و رخ بر آن می‌سائیده ولی مردم عوام گمان می‌کنند که به حریم کعبه توهین می‌کند، از اینرو او را بشدت می‌زنند. وی بر اثر ناراحتی آن حادثه در شهر مکه از دنیا می‌رود.

از وی چند کتاب در فلسفه باقی مانده است. و مرگ او در سال ۱۱۰۵ هـ (۱۶۹۵م) واقع شده است.

۴. حکیم آقاجانی

حکیم ملامحمد آقاجانی، را نیز یکی از شاگردان ملاصدرا نام برده اند. زندگی او نیز بسیار مبهم است، شهرت او بیشتر با شرحی است که در سال (۱۰۷۱ هـ / ۱۶۶۱م) به کتاب دشوار و مهم میرداماد (استاد ملاصدرا) نوشته است.

۵- آثار و کارهای ملاصدرا

ملاصدرا یکی از فلاسفه پرکار است. وی با آنکه مدتی را که در حال انزوا و عبادت بود، دست به تألیف نزد و پس از آن نیز همواره به تدریس و تربیت دانشجویان فلسفه، که از سراسر ایران به گرد او می‌آمدند، پرداخت، ولی در تمام فرصتهای ممکن، چه در سفر و چه در حضر، از نوشتن کتاب و رساله‌هایی کوچک و بزرگ درباره فلسفه، در قالبهای مختلف کوتاهی نکرد و بهمین سبب مجموعه‌ای متنوع فلسفی و بسیار مفید و استدلالی و با صورتها و هدفهای گوناگون به وجود آورد.

برخی از کتب او کتاب درسی است و برای آموزش مقدماتی و یا تکمیلی عمیق فلسفه و عرفان از دیدگاه مکتب مخصوص او بنام «حکمت متعالیه» بسیار مناسب است. برخی دیگر برای توضیح و اثبات نظریه‌های ویژه خود اوست. چند کتاب او را می‌توان در اخلاق و آداب انسانی دانست.

وی بخش مهمی از آثار خود را به تفسیر قرآن اختصاص داده و اگر چه مرگ به او اجازه نداد که تمام قرآن را شرح فلسفی و عرفانی بکند ولی تا آنجا که توانست بنویسد، دارای ویژگی‌هایی است که آن را در میان تفاسیر بینظیر کرده است.

ملاصدرا که خود يك «مُحَدِّث» (یعنی متخصص در حدیث و روایات منقول از پیامبر(صلی الله علیه وآله) و ائمه اهل بیت(علیهم السلام)) بود کار مهمی در حدیث نیز دارد و آن شرح کتاب حدیث معروف الکافی تألیف کُلینی رازی است، که وی بخش «اصول» آنرا شرح کرده و شرحش - شاید بسبب مرگ او - ناتمام مانده است. وی دو کتاب هم در منطق دارد بنام تنقیح المنطق و رساله تصور و تصدیق.

کتاب معروف او که چاپ شده عبارتند از:

۱. الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة

مباحث این کتاب از بحث وجود و ماهیت آغاز و سپس به مبحث حرکت و زمان و نیز ادراک و جوهر و عرض می‌رسد و يك بخش آن اختصاص به اثبات خدا و صفات او دارد و سرانجام با بحث در نفس انسان و موضوع مرگ و معاد خاتمه می‌یابد. ابتکاری که انحصاراً در این کتاب مهم و جالب بکار رفته آنستکه موضوعات کتاب در قالب چهار مرحله سیر و سلوک روحی و معنوی عرفا دسته‌بندی شده که هر مرحله را يك سفر فرض کرده است. بنابراین همانطور که سیر عارف در مرحله اول از خود و خلق بسوی خدا و در مرحله دوم و سوم از خدا به خدا (از ذات به صفات و افعال خدا) و در مرحله چهارم از جانب خدا بسوی مردم است، این کتاب نیز از موجودات آغاز و به آخرت و خدا و مردمی که محشور شده اند باز می‌گردد. اصل کتاب در چهار جلد بزرگ (قطع رحلی) است که در نه جلد (قطع وزیری) چاپ شده و چند نوبت به چاپ رسیده است. [۷]

این کتاب در واقع دائرة المعارفی فلسفی است و مجموعه‌ای از مسائل مهم فلسفه اسلامی همراه با آراء فلاسفه گذشته، از زمان فیثاغورث تا زمان ملاصدرا و پاسخ به آنها با استدلال‌های جدید و قوی است؛ بهمین سبب در دوره عالی فلسفه حوزه‌های علمی دینی تدریس می‌شود.

تألیف این کتاب بتدریج از حدود سال ۱۰۱۵ (۱۶۰۵م) آغاز و تا سالهای بعد از ۱۰۴۰ (۱۶۳۰م) ادامه داشته و تقریباً بیست و پنج سال طول کشیده است.

۲. تفسیر قرآن

وی در طول عمر خود گهگاه و بمناسبت‌هایی به تفسیر یکی از سوره‌های قرآن پرداخته و در دهه آخر عمر خود از اول قرآن آغاز کرده تا همه آنها را بصورت يك تفسیر کامل در آورد ولی اجل مهلتش نداده است. نام سوره‌ها و ترتیب زمانی و تقریبی تألیف آنها بدینگونه است:

۱- سوره حدید، ۲- آیه الکرسی، ۳- سوره سجده، ۴- سوره زلزال، ۵- آیه نور، سوره یس، سوره طارق ۶- سوره اعلی، ۷- سوره واقعه، ۸- سوره فاتحه،

۹- سوره جمعه، ۱۰- سوره بقره.

در کتابشناسی کتب ملاصدرا هر يك از این کتب، اثری مستقل به حساب آمده ولی ما آنها تحت عنوان واحد تفسیر قرآن ذکر کردیم. وی دو کتاب دیگر درباره قرآن بنام «مفاتیح الغیب» و «اسرار الآیات» نوشته که در حکم مقدمه تفسیر و فلسفه تفسیر قرآن محسوب می شود.

۳. شرح الهدایة

این کتاب شرحی است بر کتابی بنام هدایه که بر سنت فلسفه مشائی نوشته شده و برای آشنایی مقدماتی دانشجوی فلسفه بکار می رفته است ولی امروز تقریباً متروک است.

۴. المبدأ و المعاد

نام دیگر آن نیز الحکمة المتعالیه بوده است و آنها می توان خلاصه نیمه دوم اسفار دانست. این کتاب بدور از مباحثی که بنظر ملاصدرا بکار محصل نمی آید و زائد است، نوشته شده و همانگونه که اعتقاد باطنی ملاصدرا بوده (که فلسفه عبارتست از شناخت آغاز و انجام جهان) نام آنها آغاز و انجام گذاشته و بیشتر در مباحث خداشناسی و معادشناسی است و از کتب مهم ملاصدرا شمرده می شود.

۵. المظاهر الإلهية

کتابی بمانند مبدأ والمعاد ولی در حجم کوچکتر و نوعی کتاب دم دستی Handbook برای خواندن و آشنا شدن با فلسفه ملاصدرا است.

۶. حدوث العالم

مسئله حدوث عالم از نظر فلسفی مسئله ای دشوار و مورد بحث بسیاری از فلاسفه بوده و ملاصدرا در آن علاوه بر نقل آراء حکمای پیش از سقراط و پس از او و برخی فلاسفه مسلمان، نظریه قاطع خود را از راه تئوری حرکت جوهری اثبات کرده است.

۷. اکسیر العارفین

همانطور که از نام کتاب برمی آید کتابی عرفانی و تربیتی است.

۸. الحشر

موضوع این کتاب نحوه حشر موجودات در روز قیامت است و در آن، برای اولین بار نظریه حشر حیوانات و اشیاء را در روز قیامت بیان کرده است.

۹. المشاعر

کتاب کوچکی است درباره وجود و موضوعات پیرامونی آن، که کتابی عمیق و پرمایه است. این کتاب بوسیله پرفسور هانری کربن به زبان فرانسه ترجمه شده و مقدمه ای بر آن نگاشته است. اخیراً به زبان انگلیسی هم ترجمه شد.

۱۰. الواردات القلبية

در این کتاب مسائل مهم فلسفی بصورت مجمل آمده و بنظر می رسد فهرستی از الهامات و اشراقات الهی بر قلب او بوده است که در طول زندگی بدست آورده است.

۱۱. ایفاظ النائمین

در عرفان نظری و عملی و علم توحید نوشته شده و جنبه ارشادی و تربیتی دارد و خفتگان را بیدار می کند.

۱۲. المسائل القدسیة

کتابچه ای است که بیشتر به مباحث وجود در ذهن و معرفت شناسی پرداخته است. ملاصدرا در اینگونه مباحث معرفت شناسی را با وجودشناسی در هم می آمیزد.

۱۳. عرشية

یا الحکمة العرشية، کتاب غیراستدلالی دیگری درباره مکتب ملاصدرا است که در آن مانند کتاب المظاهر فهرستوار به اثبات مبدأ و معاد پرداخته است. این کتاب بوسیله پرفسور جیمز وینستون موریس به انگلیسی ترجمه شده و مقدمه ای مفید بر آن نگاشته شده است.

۱۴. الشواهد الربوبية

کتابی فلسفی بیشتر بشیوه اشراقی است و آراء و عقاید دوره های اولیه تفکرات او را در آن می توان یافت.

۱۵. شرح شفا

این کتاب شرح قسمتی از مباحث الهیات کتاب شفاى ابن سیناست که بصورت پاورقی (یا بزبان عربی «تعلیقه») آمده و آراء خود را در آنجا بیان کرده است.

۱۶. حاشیه بر شرح حکمة الإشراف

این کتاب نیز «تعلیقه» و شرح پاورقی بر کتاب حکمة الاشراف سهروردی و شرح قطب الدین شیرازی بر آن است و بسیار عمیق و قابل استفاده می باشد.

۱۷. اتحاد عاقل و معقول

رساله ای است تکنگاری در شرح اثبات فلسفی نظریه دشواری که پیش از او کسی آنرا اثبات و برهانی نکرده بود.

۱۸. أجوبة المسائل

چند رساله است که در آن ملاصدرا به سلسله سؤالاتی که فلاسفه همزمان او از او کرده اند پاسخ فلسفی داده است. این عنوان شامل دست کم سه رساله می شود.

۱۹. اتصاف الماهية بالوجود

این رساله به مسئله وجود و نحوه ارتباط آن با ماهیات پرداخته و تکنگاری است.

۲۰. التشخص

این رساله، مسئله تشخص و رابطه آنرا با وجود و اصالت آن روشن کرده و یکی از مبانی خاص ملاصدرا است.

۲۱. سریان نور الوجود

در این رساله نحوه نزول یا سریان وجود از منبع حقیقی و اصلی بر موجودات (ماهیات) بیان شده است.

۲۲. لمية اختصاص المنطقة

رساله ای در منطق و بیان علت شکل خاص منطقة الافلاك است.

۲۲. خلق الأعمال

در مسئله جبر و اختیار انسان است.

۲۴. قضا و قدر

در شرح مسئله قضا و قدر است.

۲۵. زاد المسافر

(شاید همان زاد السالك) در اثبات معاد و آخرت از راه فلسفه می باشد.

۲۶. شواهد الربوبية

این رساله ربطی به کتاب الشواهد الربوبية ندارد و فهرستی از تئوریهها و آراء مخصوص اوست که توانسته به آنها شکل فلسفی بدهد.

۲۷. مزاج

درباره حقیقت مزاج در انسان و رابطه آن با بدن و روح است.

۲۸. متشابهات القرآن

این رساله درباره آیاتی از قرآن است که دارای معانی پنهانی و پیچیده است. این رساله فصلی از کتاب مفاتیح الغیب شمرده می شود.

۲۹. اصالت جعل وجود

درباره وجود و اصالت آن در برابر ماهیات است.

۳۰. الحشرية

در شرح پس از مرگ و حضور مردمان در روز قیامت و پاداش در بهشت و کیفر در جهنم است.

۳۱. الألفاظ المفردة

فرهنگ کوچکی برای شرح کلمات قرآن است.

۳۲. ردّ شبهات ابلیس

هفت شبهه شیطان را بیان و پاسخ داده است.

۳۳. سه اصل

این کتاب تنها کتاب ملاصدرا بزبان فارسی است که در آن بیهانه سه اصل اصلی اخلاقی، به موضوعات اخلاقی و تربیتی دانشمندان پرداخته و به فلاسفه همزمان خود پند داده است.

۳۴. کسر أصنام الجاهلیة

که بمعنای در هم شکستن بت‌های دوران بربریت و جاهلیت بشر است و مقصود او محکوم و مفتضح ساختن صوفیان بیتقواست.

۳۵. التنقیح

کتابی است که بطور فشرده به منطق صوری پرداخته و برای آموزش، کتاب مناسبی است.

۳۶. التصور و التصدیق

این کتاب در مباحث فلسفه منطق و تحقیق درباره تصور و تصدیق می باشد.

۳۷. دیوان شعر

از ملاصدرا اشعاری علمی و عرفانی باقی مانده که بزبان فارسی است.

۳۸. مجموعه یادداشتهای علمی - ادبی

ملاصدرا در جوانی چون بسیار پرمطالعه در کتب فلسفی و عرفانی بوده و از طرفی بسبب ذوق شاعری، به کتب اشعار شعرای مختلف علاقه و دسترسی داشته، از آغاز جوانی او یادداشتهایی کوتاه از اشعار و جملات علما و عرفا و مطالب علمی باقی مانده است که خود يك مجموعه گرانبهاست و با سیر و گشت در آن می توان به ظرائف طبع ملاصدرا واقف شد.

این یادداشتهای دو مجموعه جداگانه است و محتمل است مجموعه كوچك او در یکی از سفرهای او فراهم شده باشد.

۳۹. نامه و مکاتبات

از نامه های ملاصدرا بجز چند نامه که بین او و استادش میرداماد مبادله شده چیزی باقی نمانده است. این نامه ها در جلد اول از کتاب سه جلدی زندگی، شخصیت و مکتب ملاصدرا بفارسی [۸] (که به انگلیسی ترجمه شده) آمده است.

اگر عدد چهل را با دوازده جلد تفسیر او - که ما در بند (۲) تحت عنوان تفاسیر آوردیم - و نیز کتابهای مفاتیح الغیب و اسرار الآیات، محسوب کنیم تا اینجا بیش از پنجاه جلد اثر از او نام برده ایم (دقیقا ۵۳ جلد)، اما آثار دیگری نیز به وی نسبت داده شد که چون در کتب بزرگتر مورد بحث و گاهی انکار واقع شده از آنها ذکری نمی کنیم.

یکی از مسائلی که درباره کتب ملاصدرا وجود دارد و گرد آن بحثهایی شده، زمان و محل تألیف کتابهای اوست. بیشتر کتب ملاصدرا تاریخ تألیف ندارد و باید برای یافتن زمان تألیف آن به شواهد و قرائن توسل کرد، و در کتابهای مبدأ و معاد و حشر و تفاسیر برخی از سوره های قرآن بطور ضمنی به تاریخ تألیف آنها اشاره شده است.

مثلاً تاریخ تألیف کتاب مبدأ و معاد سال ۱۰۱۹ ه... (۱۶۰۹م) است و تألیف تفسیر آیه الکرسی حدود سال ۱۰۲۳ ه... (۱۶۱۳م)، تاریخ تألیف کسر الاصل نام سال ۱۰۲۷ ه... (۱۶۱۷م)، اکسیر العارفین بسال ۱۰۳۱ ه... (۱۶۲۱م)، رساله الحشر در سال ۱۰۳۲ ه... (۱۶۲۲م)، رساله اتحاد عاقل و معقول حدود سال ۱۰۳۷ ه... (۱۶۲۷م) و مفاتیح الغیب بسال ۱۰۳۹ ه... (۱۶۱۹م) می باشد و تاریخ بقیه کتب او را باید بطور تقریبی بدست آورد.

برای شناخت مکان تألیف آنها، باید توجه داشت که ملاصدرا حدود سال ۱۰۴۰ ه... (۱۶۳۰م) از قم به شیراز رفته، و زودتر از سال ۱۰۱۵ ه... (۱۶۰۵م) از شیراز (یا جای دیگر) به قم و اطراف آن آمده است. بنابراین تاریخ کتابهایی که پیش از سال ۱۰۴۰ ه... نوشته شده عادتاً، در قم و اطراف آن بوده، مگر آنکه برخی از این کتب و رساله ها را در سفرهای طولانی خود نوشته باشد.

* * *

تحلیل، نقد و بررسی زندگانی ملاصدرا

شخصیت ملاصدرا ابعاد زیادی دارد و زندگی او يك زندگی پرمجراست. وی مانند فیلسوفان دیگر فقط يك متفکر و فیلسوف با يك زندگی متعارف نیست، او نه فقط يك متفکر و فیلسوف و مؤسس يك مکتب فلسفی، و دارای دانشهای مرسوم زمان خود در رشته های ریاضی و نجوم و پزشکی و علوم اسلامی مانند تفسیر و حدیث است و نه فقط يك استاد موفق فلسفه و يك نویسنده

توانای کتب فلسفی مفید است، که در بُعد دیگر و با نگاه دیگری، يك عارف و عابد ریاضتکش و دارای تواناییهای فوق طبیعی است تا به آن اندازه که خود وی باشاره مدعی شده است که باراده خود می توانسته روح خود را از بدن بدر آورده و بهمراه آن به مشاهده ماوراء طبیعت بشتابد.

معرفی ملاصدرا بعنوان يك فیلسوف برای او کم است حتی اگرچه عنوان عارف یا متخصص در عرفان نظری را هم بیفزائیم.

ملاصدرا يك کثیر الاضلاع بود که در هر بُعد خود دانشی از دانشهای رائج زمان خود را با خود داشت. يك فیلسوف مشائی، يك متخصص فلسفه اشراقی، ماهر در علم کلام اسلامی، متبحر در عرفان نظری، مفسر توانا، حدیث شناس کم نظیر، استاد در ادب فارسی و عربی، ریاضیدان، و آگاه از دانشهای پزشکی قدیم، نجوم، علوم طبیعی و حتی علوم معروف به علوم پنهانی (علوم خفیه) بدون آنکه بتوان نام آنرا جادو و جنبل نهاد.

اینها همه را می توان بحساب گسترده بودن دامنه معلومات او گذاشت، ولی ملاصدرا دو خصلت علمی دیگر نیز داشت که در دانشمندان کمتر دیده می شود: یکی عمق معلومات او بود، زیرا وی به دانستن، آموختن، تدریس و نوشتن بسنده نمی کرد بلکه عادت داشت که مسائل فلسفی را تا آخرین نقطه ممکن آن بشکافد و به عمق آن فرو برود. از برکت همین ویژگی بود که توانست تحول بزرگی در فلسفه بوجود بیاورد.

خصلت علمی دیگر او اوج دانش فلسفی اوست، یعنی با قدرت بال تحقیق می کوشید که از سطح استدلالها و فهمهای عادی فلاسفه بگذرد و مسائل دشوار فلسفی را با نگاهی کلیتر و فراگیرتر بررسی کند، در نتیجه همین ویژگی، او توانست بینش فلسفه را در برخی مسائل بکلی بر هم بزند و دیدگاههای جدیدی را به فلسفه بیفزاید.

از اینجا به یکی دیگر از ویژگیهای او می رسیم و آن خلاقیت و نوآوری او در فلسفه است، نوآوریهای او بسیار معروف است.

وی نیز مانند سهروردی (فیلسوف اشراقی ایرانی قرن ششم هـ) و افلوطین، معتقد است که کسی که نتواند باراده خود روح را از جسم خود جدا سازد و توانایی کارهای خارق العاده را نداشته باشد يك حکیم و فیلسوف واقعی نیست. هر دو استاد او - شیخ بهاءالدین و میرداماد - نیز دارای قدرتهای معنوی بودند.

ملاصدرا با آنکه از درس و معاشرت آنها بخوبی به مقامات بالای معنوی رسیده بود، ولی معتقد بود که انزوای او (در سنین ۳۰ تا ۳۵ سالگی) در روستای نزدیک قم (بنام کهک) و خلوت و عبادت و دلسوختگی و یأس او از مردم، همه و همه سبب گردید که دریچه ای تازه از حقیقت و جهان غیب بروی او باز شود.

وی این مطالب را در مقدمه کتاب اسفار آورده است. انزوای همراه با حالت شکست روانی او سبب گردید که وی مردی دارای روحی قوی شود تا بتواند افلاطونوار حقایق فلسفه را نه فقط با استدلال بلکه به شهود خود درک کند. همین ریاضتها سبب گردید که از آن جوان حساس و زودرنج، مردی مقاوم و باحوصله بسازد که چون کوه در برابر حملات دانشمندان سطحی و یا حسود زمان خود مقاومت کند و رسالت خود را تا آخر عمر بخوبی انجام دهد.

انزوای او در روستای کهک نقطه عطف مهمی در زندگی ملاصدرا بود و شتاب رشد روحی و علمی او را بسرعت افزایش داد و تصمیم او را برای انتخاب راه زندگی، قطعی ساخت. از تاریخچه زندگی جوانی و حتی نوجوانی او برمی آید که از همان آغاز تحصیل، بهمان اندازه که به فراگرفتن دانش اصرار داشته، به تهذیب و تربیت روحی خود هم علاقمند بوده و راه خود را مانند دیگر سالکان از پیش برگزیده بوده است ولی انزوا و ریاضتهای روحی او در روستای کهک، او را قاطعتر و برنامه زندگی او را روشنتر ساخت.

برای ملاصدرا نه در فلسفه و نه در خُلقیات و روحیات نمی توان همانندی در فلاسفه غربی یافت و نشان داد. پرفسور هانری کُرن دربارۀ او معتقد بود اگر بتوان یاکوب بوهمه و سوئدنبِگ را با هم جمع کرد و بر توماس آکویناس افزود ملاصدرا خواهد شد.

ولی بنظر من این ستایش برای ملاصدرا بسیار کم است. تاریخچه زندگی و کارهای او نشان می دهد که او را باید شخصی مانند فیثاغورس یا دست کم افلاطون دانست. عمق فلسفه او نیز به همان سو گرایش داشته، بطوریکه هانری کُرن و برخی دیگر او را نوافلاطونی یا نوافلاطونی می نامیدند.

از کمالات فوق عادی او که بگذریم، او یک نمونه انسان واقعی است که منش عالی و اخلاق و تهذیب نفس و دانش و بویژه فلسفه را یکجا و بیترین صورت، جمع کرده است و علاوه بر مکتب فلسفی خود که معروف است، مکتبی تربیتی را اداره می کرده که پس از وی مردان بزرگی را به جامعه تحویل داده است.

خصوصیات شخصیتی ملاصدرا را در چند بُعد می توان بررسی کرد:

۱. از لحاظ روانشناختی و اخلاق و روح تربیت شده دینی و وارستگی او.
۲. از حیث دانش گسترده و داشتن تمام علوم زمان خود، بویژه فلسفه و عرفان.
۳. از جهت موقعیت عالی اجتماعی وی، علیرغم دشمنی افراد حسود و کم مایه یا مغرور.
۴. از لحاظ نقش او در احیاء و ترویج فلسفه و بالابردن موقعیت فلسفه در حال زوال در ایران و فلسفه اسلام.
۵. از جهت پرکاری و ارزش علمی و کیفی و کمی تألیفات.
۶. از لحاظ شجاعت علمی و نوآوری و دفاع از افکار خود.
۷. از دیدگاه وابستگی مذهبی در ایمان دینی.
۸. از لحاظ خلاقیت و روح خلاق، قدرت استنباط مطالب دیگران، قدرت استدلال و شهود و اشراق در کنار هم.

* * *

دفتر دوم

مکتب ملاصدرا - حکمت متعالیه

زمینه ها

پیش از شروع به آشنایی با مکتب ملاصدرا، لازم است نگاهی به زمینه و سابقه تاریخی فلسفه اسلامی در ایران و دیگر مکاتب فلسفی بیندازیم.

امروز نزد محققین ثابت شده است که یونان منشأ فلسفه نبوده و فلسفه نخست از مشرق - بویژه از ایران - به نواحی آسیای صغیر، سواحل مدیترانه، یونان، ایلیا، سوریه و لبنان رفته است. تا پیش از ارسطو، يك زنجیره از این فلسفه شکل یافته بود که نام آنرا فلسفه اشراقی گذاشته اند و گاه بنامهای فیثاغوری، افلاطونی و مانند اینها، و شاید گنوستیک و اورفه ئیسم، نامیده می شده است.

ارسطو بدلایلی مبانی آنها را نپذیرفت و در نتیجه فلسفه مشائی هم در کنار آن بوجود آمد. پس از ارسطو گرچه مکتب او (فلسفه مشائی) رو به فراموشی رفت ولی بکلی نابود نشد. کتابهای آن فلاسفه و شاگردانشان و آثار فلوطین و شاگردانش سالها در مراکز علمی خاورمیانه دست بدست می گشت تا آنکه مسلمین بابتکار یکی از خلفای عباسی (قرن هفتم میلادی) آن کتابها را به زبان عربی ترجمه کردند.

فارابی (۲۵۸ - ۳۳۹ هـ / ۸۷۰ - ۹۵۰ م) فیلسوف ایرانی، [۹] نخستین کسی است که با توجه به کتب پراکنده ترجمه شده در فلسفه اشراقی و مشائی و علوم دیگر، آنرا نظم فلسفی داد و از اینرو بنام «معلم دوم» [۱۰] نامیده شد و کتابها و تفسیرهایی را درباره مسائل فلسفی که تا آنروز وجود داشت، نوشت.

پس از او فیلسوفانی دیگر هم به روی کار آمدند ولی هیچیک به توانایی ابن سینا (۳۷۰ - ۴۲۸ هـ / ۹۸۰ - ۱۰۳۷ م) نبودند. ابن سینا يك نابغه بود و نبوغ او سبب شد که در جوانی توانست برپایه اصول محدود ارسطو، فلسفه ای را بوجود بیاورد که از لحاظ عمق بینش و توحیدی بودن، و کثرت مسائل بمراتب بر کتب ترجمه شده ارسطو برتری یابد و توانست مکتب مشائی ارسطویی را به اوج برساند. [۱۱] وی در اوائل کار به فلسفه اشراقی توجهی نداشت. در دوره ای که ابن سینا زندگی می کرد اوضاع سیاسی کشور پهناور اسلامی بسیار مشوش بود.

با ظهور خلافت عباسیه و سرکوب قساوت‌مندان شیعه و بخصوص شکنجه و قتل رهبران آنها، نهضتی زیرزمینی بنام باطنیه ظاهر شد. این جنبش دارای ایدئولوژی قوی مأخوذ از قرآن و حدیث پیامبر و اهل بیت بود. این فرقه ضمن آشنایی کامل با مکاتب مشائی و اشراقی عملاً به آیین تصوف معتقد بودند و عقائدی فیثاغوری و هرمسی داشتند. روش تبلیغ آنان بوسیله فلسفه و استدلالهای منطقی بود. این دسته را می توان حافظ نسل فلسفه در میان مسلمین دانست و نمونه کارهای تبلیغی آنان رساله هایی بنام «رسائل اخوان الصفا» است که يك دوره ساده و فشرده فلسفه و علوم دیگر است. نام اخوان الصفا پوششی برای حزب و رهبران آن بود.

حکومت طرفدار خلفا در ایران و عراق (در آن زمان سلسله ترکان سلاجقه با وزارت خواجه نظام الملك) بشدت با این جریان بظاهر فلسفی و عرفانی و در واقع شیعی ضد خلافت مقابله می کرد و از جمله یکی تأسیس مدارس بصورت حوزه علمیه در خراسان و بغداد بنام «نظامیه» بود که دانشمندان و بیشتر متکلمانی را که مخالف شیعه بودند برای مقابله با تبلیغات باطنیه استخدام می کرد و بکار می گرفت.

مشهورترین این متکلمین، ابوحامد غزالی است (۴۵۰ - ۵۰۴ هـ / ۱۰۵۹ - ۱۱۱۱ م) که در خراسان (شهر نیشابور) متولد و در مدرسه نظامیه معروف آنجا به تدریس و تربیت مبلغ و تبلیغ علیه شیعه مشغول بود و سپس به بغداد آمد و در آنجا با شدت تمام مکتبی در برابر باطنیه بوجود آورد.

وی ابتدا کتابی در خلاصه مطالب فلسفه مشائی نوشت و سپس در کتاب دیگری تناقضات آن را که مدعی بود، گنجانید. این کتاب و کتابهای دیگر او بسرعت بوسیله حکومت در سراسر قلمرو حکومت (که از افغانستان کنونی تا سواحل مدیترانه بود) پخش شد. همین تلاشها بود که فلسفه را قرن‌ها در میان جامعه اکثریت (غیرشیعی) منجمد ساخت؛ اگرچه شیعه بدون اعتنا به آن روش، به تدریس و تألیف و تبلیغ فلسفه و عرفان می پرداخت و حوزه های شیعی رسماً بتدریس و تألیف فلسفه مشائی و اشراقی و تصوف مشغول بودند.

متکلم معروف دیگری که کار غزالی را بصورتی عمیقتر و با استدلالهای فلسفی ادامه داد و شهرت بسیاری بدست آورد فخر رازی (۵۴۳ - ۶۰۵ هـ / ۱۱۴۹ - ۱۲۰۹ م) است. او شرحی بر کتاب معروف ابن سینا (بنام الاشارات) نوشت که در واقع انکار و رد آن بود.

در این قرن دو فیلسوف بزرگ شیعی و دو ستاره درخشان فلسفه در ایران ظاهر شدند: یکی سهروردی [۱۲] شهاب الدین یحیی (۵۴۹ - ۵۸۷ هـ / ۱۱۵۳ - ۱۱۹۱ م) که احیاگر فلسفه اشراقی باستانی ایران بود و رسماً درباره مکتب اشراقی کتاب نوشت و بنام «شیخ اشراق» معروف شده است. برخی ثابت کرده اند که وی از فرقه باطنیه بوده و در واقع بدلائل سیاسی و بظاهر بسبب تکفیر فقهای مخالف و غیرشیعی در سوریه بوسیله حکومت ایوبی به شهادت رسید، ولی مکتب او هنوز باقی است.

فیلسوف دیگری که با فاصله ای اندک از فخر رازی و سهروردی قدم به عرصه فلسفه گذاشت و در برابر متکلمین سنی از فلسفه بدفاع جانانه پرداخت و او را می توان احیاگر فلسفه پس از حملات غزالی و فخر رازی و بنیانگذار مشکل ترین علم کلام دانست خواجه نصیرالدین طوسی است.

وی در تمام علوم زمان خود در حد کمال بود و کارهای او در نجوم و ریاضیات مشهور است.

چهره دیگری که بیشتر در غرب و بوسیله ترجمه کتب عربی - اسلامی اندلس بزبان لاتین معروف شده و در دوره اسکولاستیک در میان مسیحیان شهرتی یافت، ابن رشد اندلسی (فیلسوف مسلمان اسپانیایی) (۵۲۰ - ۵۹۵ هـ / ۱۱۲۶ - ۱۱۹۸ م) است. یکی از کارهای مشهور او رد کتاب

غزالی (تهافت الفلاسفة) است که نام آنرا (تهافت التهافت) (یعنی تناقضات کتاب غزالی) گذاشته است.

پس از طوسی فلاسفه و متکلمین مسلمان بسیاری - عمدتاً در ایران - برخاستند که هیچیک باهمیت ملاصدرا نمی باشند. برخی از شاگردان طوسی (از جمله قطب الدین شیرازی) در شیراز حوزه وسیعی از فلسفه مشائی، اشراق، کلام و عرفان ایجاد کردند که بنام مکتب شیراز نامیده شد و سالها دوام داشت و در آن متکلمین و فلاسفه معروفی ظاهر شدند.

ملاصدرا گرچه در کودکی از شیراز خارج شده بود ولی بشدت تحت تأثیر مکتب شیراز قرار داشت و همانگونه که خواهیم گفت، او سنتزی از همه آن مکاتب و نتیجه و ثمره همه آن فلاسفه است.

در کنار سیر تکاملی فلسفه در ایران و اسلام دو مکتب و مسیر عمده دیگر نیز بودند: یکی تصوّف (عرفان اسلامی) که برگرفته از جهان بینی قرآنی بود و با فلسفه اشراق ایران باستان و فلسفه افلوطینی نیز آمیخته شده و همراه با زهد و ریاضت و اخلاق عملی بود و پس از محیی الدین ابن عربی اندلسی (اهل اسپانیای جنوبی) ابعاد علمی و نظری بسیار یافت و بصورت دانش مستقلی درآمد و مکتب نیرومند و مستقلی در برابر فلسفه مشائی شد. زندگی برخی از پیروان این مکتب، هر خواننده را به یاد دیوژن، فیثاغورس، زنون و افلوطین می اندازد.

مکتب دیگر، علم کلام اسلامی است که ابتدا در میان اصحاب پیامبر(صلی الله علیه وآله) و جانشین او امام علی(علیه السلام) رواج یافت و مجموعه ای از تفاسیری بود که ایندو رهبر در پاسخ به مردم اظهار داشته بودند. مبلغ معروف این مکتب شخصی بنام حسن بصری بود. در زمان او یکی از شاگردانش بنام «واصل» از او جدا شد و مکتب اعتزال یا معتزله را تأسیس کرد و شاگرد او بنام «اشعری» نیز مکتبی بر ضد او بوجود آورد که بنام اشاعره معروف شده است.

معتزله بعدها از فلسفه یونانی ترجمه شده به عربی استفاده کرده و از آراء آنان بهره می بردند. ولی طولی نکشید که بسبب فشار دولتها و غلبه کلام اشعری، از بین رفتند.

از آن پس، علم کلام با دو شاخه کلام شیعی (اهل بیت) که سابقه بیشتری داشت و کلام اشعری که خلفا گاهی بشدت از آن حمایت می کردند ادامه یافت. تا آنکه نصیرالدین طوسی آنرا در قالب فلسفه درآورد و ملاصدرا نیز در ساختن مکتب خود، با همین مکتب کلام سروکار داشت.

منابع مکتب ملاصدرا

مکتب ملاصدرا، مکتب مستقلی است که دارای نظامی خاص و مخصوص بخود است. وی دستگاهی فلسفی ساخته است که فراگیر همه مسائل فلسفی است، بطوریکه می توان ادعا کرد که می تواند با اصول خود، حتی مسائل فرعی را که بعدها در فلسفه پدیدار می شود، بخوبی حل کند و می دانیم که بجز مکتب باستانی اشراقی و مکتب مشائی و عرفان، مکتبی مستقل غیر از مکتب حکمت متعالیه در شرق و غرب بوجود نیامده است که دارای این جامعیت و قدرت پاسخگویی باشد. [۱۳]

باید این حقیقت را پذیرفت که استقلال هر مکتب باین معنا نیست که مطالب تمام مکتبهای گذشته را بکناری گذاشته باشد، زیرا مسلم است که هر مکتب فلسفی نیازمند به داده هایی از اندیشه گذشتگان است تا همچون اجزاء و مصالح بنای جدید فلسفی، از همه آنها استفاده کند و بدور از ترکیب و انسجام آن اجزاء و مکاتب، به آنها ترکیب و انسجام جدیدی بدهد و شکل آنرا بگونه ای مؤثر دگرگون سازد.

روح خلاق ملاصدرا و قدرت و جامعیت علمی او به او این امکان را داد که نظامی مستقل از همه مکاتب فلسفی و عرفانی و کلامی پدید آورد و درعین حال از مزایا و جهات مثبت همه آنها بهره ببرد.

از نظر شکل ظاهری، مکتب ملاصدرا به مکتب مشائی شباهت دارد، می توان گفت که جسم فلسفه او مشائی است اگرچه روح آن اشراقی می باشد و درعین حال عمده مسائل علم کلام اسلامی را نیز بشکل مسائل فلسفی در آن می توان یافت. حکمت متعالیه ملاصدرا بیک اعتبار جامع و رابط بین مکاتب گوناگون فلسفه و عرفان و کلام و... است ولی از نگاهی دیگر این مکتب رقیب و نقطه مقابل همه آن مکاتب میباشد.

مطلب مهم دیگری که باید در اینجا بیان شود، اعتقاد شدید و منطقی او به قرآن و حدیث است، که نه فقط در حلّ برخی از مسائل از روح قرآن الهام می گیرد و یا با استفاده از حدیث و سنت پیامبر(صلی الله علیه وآله) و اهل بیت(علیهم السلام) به ابعاد مسئله فلسفی و کلامی خود گسترش می دهد بلکه در برخی از مسائل، اصل آیات قرآنی را بعنوان مؤید استدلال خود و شاید برای اثبات عقلانیت قرآن می آورد.

قرآن برخلاف کتب آسمانی دیگر، در خداشناسی و جهان‌شناسی و انسان‌شناسی، آیات و مطالبی عمیق و بحث‌انگیز دارد که از همان روزهای اول رواج اسلام - بدون آنکه از فلسفه یونانی و شرقی خبر باشد - توانست مباحث مهم فلسفی مانند علم خدا، معنی اراده، سایر صفات خداوند و نیز موضوع سرنوشت، قضا و قدر، جبر و تفویض، موضوع حیات بعد از مرگ و معاد و قیامت را در عرصه تفکر درآورد و همچنین اشاراتی به نحوه آفرینش مادی جهان، تولد ماده اصلی و نیز پایان جهان و نابودی ماده و اصولاً کیهان‌شناسی دارد.

درست است که همین آیات و تفاسیر آن بوسیله پیامبر(صلی الله علیه وآله) و علی و اهل بیت(علیهم السلام)، کلام شیعی و سپس علم کلام مشهور را بوجود آورد ولی آنرا نباید به همین مقدار دریافت متکلمین محدود کرد، زیرا دروازه معارف و علوم در قرآن همواره و برای همه باز بوده و برای ملاصدرا نیز يك منبع و الهامبخش بود و او که عقاید متکلمین را بیازی می گرفت، به آیات قرآن و تفاسیر اهل بیت بچشم عظمت و احترام می نگریست و به آنها تکیه می کرد و از آن الهام می گرفت.[۱۴]

مطلب دیگر، بهره مند بودن اوست از شهود، بمعنای ارتباط با غیب و کشف حقایق، که اساتید برجسته حکمت اشراقی همه از آن برخوردار بودند. وی در برخی از کتب خود یادآور شده است که او نخست حقیقت هر مسئله فلسفی و عقلی را با شهود آن ادراک میکند و سپس آنرا با ادله عقلی و فلسفی اثبات مینماید.

وی مدعی است که او تنها فیلسوفی است که توانسته است مسائلی را که حکمای اشراقی با کشف و شهود بدست آورده و آنرا بصورت يك نظریه اثبات نشده ارائه می کردند، کاملاً بشکل براهین منطقی و فلسفه پسند درآورد که حتی کسانی که به ادراک شهودی اعتقاد ندارند در برابر آن تسلیم شوند. همانگونه که بعد از این خواهیم گفت، بسیاری از نظرات و آراء مشهور او را پیش از او حکمای اشراقی بیان کرده بودند ولی اثبات فلسفی همراه آن نبود.

ملاصدرا همانطور که از مکتبهای مشائی، اشراقی، کلامی و صوفی استفاده کرده، می توان او را نسبت به سران این مکتبها نیز وامدار دانست. از قرآن و پیامبر(صلی الله علیه وآله) و امام علی و اهل بیت(علیهم السلام) که بگذریم، وی به محیی الدین، ابن سینا، ارسطو، افلوپین، سهروردی، طوسی، صدرالدین، غیاث الدین دشتکی، دوانی و حکمای پیش از سقراط - مخصوصاً فیثاغورس و انابذقلس - توجه و اعتقاد دارد. وی حتی غزالی را در بخش اخلاق و فخر رازی را در موشکافی مسائل کلامی و فلسفی می پسندد، اگرچه آنان را فیلسوف نمی داند و مطالب فلسفی آنانرا در بسیاری از موارد رد می کند ولی در بخشهای دیگری که با آنها موافقت دارد نه

فقط از ستایش آنان کوتاهی نمیکنند بلکه بعنوان پذیرش و تأیید آن عین عبارات طولانی آنها را در کتاب خود می آورد، گوئی گفتار خود اوست.

یکی از منابع فلسفه ملاصدرا تاریخ فلسفه پیش از سقراط است که عمدتاً از حکمای اشراقی و تا حدودی بسیار تابع حکمت شرقی و فلسفه باستانی ایران بودند.

بطور کلی، منابع ملاصدرا نه مانند مکتب مشائی تنها عقل است - تا نسبت به منابعی دیگر همچون وحی و الهام بی اعتنا باشد - و نه تنها الهام و اشراق، که مانند عرفا و متصوفه عقل را عاجز از درك حقایق بدانند. وی حتی به وحی، بعنوان مهمترین و معتبرترین و مطمئن ترین منابع نگاه می کند و همانگونه که دیدیم، وی قرآن و حدیث را بسیار مهم می داند.

وی یکی از فلاسفه استثنائی است که برای این منابع درجه بندی قائل شده است. نخستین پایه وصول به حقیقت بنظر او عقل است ولی آنرا قادر به حل امور دقیق ماوراء طبیعت نمیداند؛ بنابراین يك فیلسوف و حکیم بایستی در نیمه راه متوقف نشود و خود را از شهود و استفاده از وحی پیامبران نیز محروم نسازد.

وی می گوید که عقل انسان وحی را تأیید می کند و وحی، عقل را تکمیل مینماید. کسی که دین دارد و تابع وحی شده است باید عقل را بپذیرد و کسی که پیرو عقل است باید وحی را قبول و تصدیق کند. شهود و اشراق را میتوان با برهان اثبات کرد و تجربه های شخصی را کلیت بخشید، همانطور که احکام ناپیدای طبیعت را می توان با ریاضیات اثبات کرد.

درهرحال باید اعتراف کرد که قدرت عقل محدود است ولی شهود و عشق مرز ندارد و با آن می توان به حقایق رسید. وسعت میدان دیدگاهها و تعدد منابع تفکر او، دست این فیلسوف را برای وسعت بخشیدن به دامنه فلسفه باز کرد و باعث شد که در فلسفه او تنگ نظریهای برخی مکاتب وجود نداشته باشد.

* * *

روش

از آنچه تا کنون درباره مکتب ملاصدرا گفتیم، روش کار (یا متدولوژی) فلسفی ملاصدرا بدست می آید. او در کتاب اسفار تقریباً در هر مسئله، نخست طرح مشائی آن را به میان می کشد و آنرا در چارچوب اصول متناسب با مسئله آن مکتب (مکتب مشائی) مطرح می سازد و عقاید

مختلف قدیم و جدید را نقل و سپس رد یا اصلاح یا تأیید و تکمیل می کند و یا دلایل جدید و کاملی ارائه میدهد. [۱۵]

وی در جایی که لازم باشد مؤیدهایی از تصوف و بویژه از محیی الدین ابن عربی و نیز از افلوطین (که وی نیز مانند دیگر فلاسفه مسلمان پیش از خود، او را گاهی با ارسطو اشتباه می کند، زیرا تا همین اواخر کتاب تاسوعات «انه ئاد» افلوطین را از ارسطو می دانستند) می آورد.

ملاصدرا در همه مسائل عمده فلسفه به قرآن نظر دارد و از برکات آن استفاده می کند تا بجایی که برخی گمان برده اند که او برای مسائل فلسفی با آیات قرآنی استدلال میکند؛ گرچه این گمان باطلی است ولی همانگونه که پیش از این گفتیم، درعین حال قرآن برای ملاصدرا همواره الهام بخش بوده است و از اینرو از این راه به حقایقی می رسیده که دیگران به آن دسترسی نداشته اند.

مهمترین ویژگی ملاصدرا که حتی در میان فلاسفه اشراقی نیز دیده نمی شود - یا کمتر دیده می شود - تکیه او بر شهود و کشف و ادراک حقایق جهان و حل مسائل دشوار فلسفه از راه ریاضت و عبادت و ارتباط با جهان ماوراء ماده و حس است که خود، آنرا حس حقیقی می داند، بدون آنکه به آن بسنده کند و فتوا گونه برای دیگران بیان نماید، بلکه روش او پوشاندن لباس استدلال و برخورداری از اصطلاحات رائج فلسفه مشائی بر حقایقی است که با شهود بر او کشف شده و در زیر لباس استدلال منطقی پنهان گشته است. وی خود به این روش منحصر خود در مقدمه کتاب اسفار اشاره کرده است.

همانگونه که دیدیم وی حتی مطالب حکمای گذشته ما قبل و ما بعد سقراط را نیز که جنبه شهودی داشت و استدلالی نشده بود تماماً بشکل رائج فلسفه (یا فلسفه مشائی) درآورد و برای آنها دلایل و استدلالهای فلسفی ارائه داد.

ملاصدرا مایل است که مکتب خود را - بجای فلسفه - حکمت بنامد، و میدانیم که وی نام مکتب خود را «حکمت متعالیه» [۱۶] گذاشته است؛ زیرا اولاً سابقه تاریخی حکمت بسیار عمیقتر است و گمان میرود که این کلمه همان است که در قدیم آنرا سوفیا (Sophia) می خوانده اند. ثانیاً در قدیم حکمت، حوزه وسیعی داشت که تمام علوم طبیعی و ریاضی را دربرمی گرفت و حکیم کسی بود که جامع تمام علوم بوده و جهان بینی وسیعتری از دانشمندان امروزی داشته باشد. ثالثاً در قرآن و حدیث، همواره از حکمت ستایش شده (و نامی از فلسفه در آن نیست).

نکته ظریفی که در اینجا وجود دارد اینست که از حکمت - نه فلسفه و نه عرفان - می توان پلی ساخت که آندو بیگانه را با هم آشنائی دهد و دو مکتب بکلی متفاوت را به هم نزدیک سازد. حکمت، کلمه رمزی است که ملاصدرا توانست از آن برای برخورداری از دو مکتب فلسفی و عرفانی موجود در برابر خود بهره ببرد و آندو را با هم آشتی دهد.

مشائین پذیرفته بودند که حکمت یا سیر فلسفی، در واقع، يك «صيرورت» است: (صيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم الحسي ...) و این صيرورت بوسیله رشد عقل هیولانی به عقل بالملکه و سپس به عقل بالفعل و عقل مستفاد و اتصال با مبدأ علم (و شاید همان پرومته یونان قدیم) که ارسطو به آن عقل فعال میگفت، پایان می یافت و انسان، حکیم می شد.

عرفا و صوفیه نیز معتقد بودند که معرفت یا وصول به درجه حکمت عبارتست از شناخت جهان و گذار از جهان حسی و مادی (که به آن سیر آفاق و توحید افعالی می گفتند) و ورود در شناخت خود انسانی (یا سیر فی النفس) و سیر در عمق غیر مادی جهان، یعنی جهان مثالی و عقلی یا سیر در توحید صفاتی و مشاهده جمال ازلی و حقیقت ابدی که از آن، معمولاً به سفرهای چهارگانه معنوی و روحانی تعبیر می شود؛ سفری که مرحله اول آن حرکت از موجودات و مخلوقات بسوی واقعیت محض (حق)، و مرحله دوم سیر بسوی حق همراه و بیاری خود حق، و سفر سوم سیر و سفر در درون حق و وصول به تمام حقایق وجودی، و سفر چهارم بازگشت به مخلوقات و موجودات با نگاهی نو و گامی تازه است.

حکمت با هر دو تفسیر از معرفت و شناخت واقعی فرا مادی جهان سازگار است، از اینرو ملاصدرا روشی ابداع کرد که هم فلسفه و هم عرفان در آن فعال بودند و به حل مسائل شناختی عالم می پرداختند. از اینجاست که می توان به عمق و حکمت نامگذاری مکتب فلسفی ملاصدرا به «حکمت متعالیه» - یا فلسفه برتر - پی برد و تصادفی نبود که وی نام کتاب مهم و بزرگ خود را «حکمت متعالیه در اسفار اربعه» گذاشت. برتری مکتب او در همین روش زیرکانه ای بود که به آسانی توانست بین دو مکتب ضد و مخالف - یعنی فلسفه مشائنی و اشراق (و تصوف) - آشتی دهد و آندو را به وحدت و در واقع به تعالی برساند، او این برتری را با کلمه «متعالیه» نشان می داد.

* * *

در نظام کامل مکتب ملاصدرا همه بخشها و فصلهای مهم فلسفه را می توان یافت، که برویهم يك نظام (سیستم) منسجم فلسفی را تشکیل می دهند. وجودشناسی (انتولوژی) و مباحث ماوراءالطبیعه بیش از همه است و بترتیب مباحث الهیات (تئولوژی)، نفس شناسی، معادشناسی، شناخت شناسی، اخلاق، زیبایی شناسی [۱۷] و منطق در آن غلبه و اکثریت دارند.

این فصول، اگرچه بهم آمیخته هستند ولی همانگونه که شرط يك نظام (سیستم) فلسفی کامل است، همه مباحث آن بشکل منطقی بهم پیوسته اند و بترتیب از مباحث وجودشناسی بعنوان پایه برای اثبات دیگر مطالب و موضوعات استفاده می شود.

مباحث شناخت شناسی ملاصدرا بصورت پراکنده در مباحث دیگر آمده است و آنرا می توان در مباحث وجود ذهنی، أعراض و کیفیات نفسانی، اتحاد عالم و معلوم و عاقل و معقول یافت و آنها را بهم ترکیب کرد. فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی او نیز پراکنده است. با وجود آنکه وی دو کتاب مستقل در منطق صوری دارد ولی مباحث منطقی فراوانی می توان در لابلاهای مباحث فلسفی او یافت که مجموعه آن کتاب ارزشمندی در منطق و فلسفه منطق خواهد شد.

ملاصدرا براساس يك سنت اسلامی «خودت را بشناس تا خدا را بشناسی» به شناخت نفس اهمیت بسیار می دهد و تقریباً در بیشتر کتب او از نفس بحث شده ولی در اسفار اربعه تقریباً يك چهارم کتاب به مباحث نفس و پایان سیر وجودی او تا قیامت و بهشت و جهنم اختصاص دارد، علاوه بر مباحثی که بمناسبتهایی در لابلاهای مباحث دیگر آمده است. بهمین ترتیب معادشناسی و حیات پس از مرگ انسان و دیگر موجودات یکی از فصول مهم فلسفه ملاصدراست که تحت عنوان نفس شناسی و معادشناسی به آن پرداخته است.

* * *

مبانی و اصول مهم مکتب ملاصدرا

نظامهای فلسفی علاوه بر مجموعه مسائل خرد و کلان خود، دارای اصولی هستند که فلسفه آنها بر آن اصول یا پایه ها بنا شده است. نظام فلسفی ملاصدرا نیز دارای مبانی و اصولی است. خود وی در رساله ای بنام (شواهد) [۱۸] دستاوردهای فلسفی خود را بیش از یکصد و هفتاد برشمرده ولی معمولاً اصول فلسفه و مبانی مکتب ملاصدرا در چند اصل ذکر و معرفی می شود

که مهمترین آنها عبارتند از: اصل اصالت وجود نه ماهیت - اصل مدرج بودن وجود در درجات (بینهایت) - اصل حرکت در جوهر اشیاء - اصل مجرد خیال اصل بسیط الحقیقه همه چیز است (و هیچکدام نیست) - اصل حدوث جسمانی نفس بوسیله بدن - حدوث عالم - رابطه وجود و علم، که ما بطور فشرده درباره هر يك جداگانه سخن خواهیم گفت.

* * *

وجودشناسی

شناخت وجود

در اینجا پیش از شروع به مطلب، نخست چند اصطلاح را تعریف می کنیم: اصطلاح اول کلمه «وجود» در فلسفه اسلامی است، مفهوم «وجود» امری ذهنی و نقطه مقابل مفهوم «عدم» است. و وجود خارجی همان عین و تحقق و حصول اشیاء و اشخاص در خارج می باشد.

«ماهیت» پاسخی است که در برابر سؤال از حقیقت هر «چیز» داده بشود. تعریف درخت، بیان ماهیت آن است؛ بنابراین، هر شیء خارجی را می توان دارای دو بخش دانست: یکی «هستی» آن، چون می بینم که حضور دارد و هست، دیگر ذات و خصوصیات آن (که آنرا از دیگر اشیاء متمایز می سازد) و آنرا در تعریف آن و در پاسخ به سؤال «آن چیست؟» می گویند و نام آن ماهیت است.

با وجود آنکه هر چیز دارای يك ماهیت و يك وجود است، اما می دانیم که هر چیز از لحاظ تحقق خارجی فقط يك چیز است و نمی تواند بیش از يك چیز باشد. مثلاً ما در برابر خود فقط درخت یا انسان یا قلم را می بینیم نه وجود درخت و خود درخت یا وجود انسان و خود انسان... ; چون هر شیء خارجی

- یعنی شیء متحقق و موجود - فقط يك چیز است نه دو چیز، پس یا تحقق اشیاء با ماهیات آنهاست، یا با وجود آنها. و یکی از آندو «اصالت» دارد و دیگری سایه آنست و ذهن فعال انسان آنرا از آن دیگری انتزاع می کند.

این طرح بظاهر ساده همان مسئله پیچیده ای است که قرن‌ها به آن پاسخ داده نشده بود و ملاصدرا به آن پاسخ داد.

وجود، تنها چیزی است که نیازی به اثبات ندارد و هر کس آنرا بالفطره در ذات خود یا در تجربه و در عمل ادراک می کند. واضحت از وجود چیزی نیست و همه چیز تحقق خود را از وجود میگیرد.

غریزه هر «جاندار» دارای غریزه، حکم می کند که «هستی»، بر او و جهان اطراف او حاکم است، برای هستی تعریفی وجود ندارد و آنرا فقط با علم شهودی و احساس درونی و شخصی می توان دریافت. این همان «حقیقت وجود» است، که جهان را پوشانیده است. البته ما گاهی «مفهوم وجود» را - ولی فقط در ذهن - می یابیم ولی آنرا نباید با حقیقت وجود خارجی اشتباه کرد، زیرا احکام ایندو با هم متفاوت است و انسان را گاهی به اشتباه می اندازند.

گرچه وجود را می توان «چیز» نامید ولی در واقع، وجود، هستی بخش چیزهاست و هر چیز را «چیز» می کند. بیسبب نیست که وجود را به نور تشبیه کرده اند، زیرا نور بر هر چه بتابد آنرا متعین و مشخص و روشن میکند.

وجود بخودی خود يك چیز بیشتر نیست اما ماهیت چیزها، در جهان بسیار متنوع است. جمادات و نباتات و حیوان و انسان با هم فرق دارند در هر يك حدود و مرزهای متمایز کننده ای هست که ذات و حقیقت موجودات را می سازد. در واقع هر موجود دارای «قالب» خاصی است و الگوی مخصوص دارد، که در فلسفه به آن «ماهیت» می گویند.

به وجود از دو منظر می توان نگریست از طرفی، ما از حضور اشیاء یعنی ماهیات خارجی موجود در جهان - ولو با هم متفاوت باشند - مفهوم وجود را انتزاع می کنیم و می گوئیم این اشیاء یا آن اشیاء، «موجود» یعنی دارای وجود هستند.

ما وقتی با دید عادی (غیر فلسفی) به اشیاء بنگریم گمان می کنیم که حقیقت اشیاء همان ماهیت آنهاست نه وجود آنها، در نتیجه خواهیم گفت که «وجود» را از حضور اشیاء استخراج کرده ایم. وقتی ماهیت همان عینیت اشیاء باشد پس بنظر می رسد که وجود واقعیت ندارد بلکه يك پدیده ذهنی است.

اما از طرف دیگر با بررسی دقیقتر، ملاحظه می شود، که بالعکس، این ماهیت اشیاء است که پدیده ای ذهنی است و جایگاه و کارگاه آن همواره ذهن می باشد و از وجود موجود خارجی انتزاع می شود، پس ماهیت همواره مستلزم وجود نیست و با آن تلازم ندارد و بعبارت معروف: ماهیت، بخودی خود نه موجود است و نه معدوم بلکه فقط ماهیت است.

یعنی - بعنوان دلیل فلسفی - کافی است به این نکته توجه کنیم که ماهیت، همیشه با موجودیت حقیقی و خارجی و آثار آن همراه نیست، زیرا حقیقت هر چیز آنستکه دارای اثر آن چیز باشد و اثر اشیاء همواره از وجود آنها برمی خیزد. بسیاری ماهیات که در ذهن و نوشتار و گفتار

ما ظاهر می شوید مخلوق ذهن ما هستند و اثر موجود خارجی را ندارند پس، هنوز «تحقق» نیافته اند.

ملاصدرا استدلال میکرد که وقتی ماهیت با وجود، «تلازم دائمی» نداشته باشد، چگونه می توان آنرا عامل هستی اصلی موجودات خارجی دانست اما عملاً، می بینیم که وجود حقایق خارجی، نه ذهنی، بر روی پای خود ایستاده و برای «موجودیت» و تحقق نیاز به «وجود» دیگری ندارد، زیرا هستی برای او «عَرَض» نیست بلکه برای او يك «ذاتی» است و نمی شود از آن جدایی داشته باشد.

بعبارت دیگر: وجود، بخودی خود (بذاته) موجود است نه بچیز دیگر. این ماهیات هستند که برای «تحقق» خود بایستی از وجود استفاده کنند. در واقع وجود برای ماهیت عرض نیست، بلکه ماهیت است که همچون قالبی ذهنی و لباس زبانی و عرفی بر روی «موجود» و «متحقق» خارجی پوشانده می شود.

* * *

اصالت وجود

ملاصدرا دلایل متعددی برای اثبات اصالت وجود آورده از جمله آنکه در اثبات يك عرض یا صفت در يك گزاره برای يك موضوع و یا صدور يك حکم، بایستی همواره اتحاد وجودی بین موضوع و محمول موجود باشد، زیرا که موضوع و محمول دو مفهوم متغایرنند و آنچه اجازه حمل یا حکم را می دهد اتحاد آندو در وجود می باشد پس اصالت با وجود است.

حال اگر وجود را اصل ندانیم و ماهیت اشیاء اصل و حقیقت ذات آنها باشد، - و می دانیم که ماهیات با هم تغایر وجودی و ذاتی دارند - حمل محمول به موضوع غیر ممکن خواهد شد. دیگر نمی توان گفت «درخت، سبز است» چرا که ماهیت درخت ذاتاً با ماهیت سبز متفاوت است و اگر فعل «استن - بودن» (که نشانه دخالت و نقش وجود خارجی است) در میان آندو نباشد هرگز این دو مفهوم با هم متحد نخواهند شد، و هیچ حمل و وحدتی در جهان محقق نخواهد شد.

ملاصدرا می گوید وقتی «تحقق» هر شیء و هر ماهیت بآنستکه وجود را بر آن اضافه و بار کنیم، پس خود «وجود»، به «تحقق» در خارج اولیتر و از چیزهای دیگر به حصول نزدیکتر است. می توانیم برای این استدلال مثالی بزنیم. وقتی شما برای رطوبت هر چیز بودن آب را در آن لازم بدانید، اثبات رطوبت برای خود آب، ضروریتر و خود آب به مرطوب بودن اولیتر و نزدیکتر است، و

اساساً ثبوت «وجود» برای «وجود» دلیل نمی‌خواهد، زیرا «وجود» ذاتی «وجود» است همانگونه که رطوبت، ذاتی آب است.

خود وی به سفیدی در اشیاء سفیدرنگ مثال می‌زند و می‌گوید وقتی شما به کاغذ - که نه عین سفیدی بلکه معروض آنست - صحیح باشد که بگویید: سفید است، خود سفیدی اولیتر از کاغذ به داشتن وصف «سفیدی» است (زیرا خود سفیدی است!).

با نگاهی دیگر به مسئله ماهیت و وجود، ملاصدرا می‌گوید: ما گاهی ماهیتی را تصور می‌کنیم منهای وجود، یعنی از وجود خارجی آن غفلت داریم (درحالیکه درباره وجود اینطور نیست)، یعنی ماهیت بگونه‌ای نیست که همواره با تحقق در خارج ملازم و همراه باشد؛ پس این وجود است که اصل در تحقق اشیاء و موجودات می‌باشد. و ذهن ما ماهیت را از آن موجود خارجی انتزاع می‌کند و ماهیتها امور اعتباری هستند: «تعینها امور اعتباریست».

مسئله اصالت وجود از نظر تاریخی سابقه بسیار دراز دارد. از بررسی فلسفه اشراقی ایران باستان و حکمای پیش از زمان ارسطو چنین برمی‌آید که این اصل بصورت نظریه خام معروف بوده و آنان وجود را اصل و دارای تحقق خارجی می‌دانسته‌اند و از ماهیت سخنی نبوده مگر بعنوان شیء یا ماده و عنصر جهان. اهمیت طرح این مسئله در فلسفه ملاصدرا عملی کردن آن و اثبات آن با دلایل فلسفی است که مخصوص خود اوست و پاسخگویی به دلایلی که مخالفان داشته‌اند.

اثبات فلسفی اصالت وجود، انقلابی در فلسفه بود و توانست آنرا در جایگاه واقعی خودش بنشانند و با آن قاعده، راه را برای حل مسائل دشوار و پیچیده فلسفه باز کند. فلسفه مشائی با محور قرار دادن «موجود» بجای «وجود» قرن‌ها فلسفه را در تنگنا و گمراهی قرار داده، همانگونه که هیئت بطلمیوسی

- زمین مرکزی - دشواریهایی برای علم هیئت و نجوم فراهم ساخته بود.

اهمیت نقش محوریت وجود بجای موجود، همان کشفی بود که هایدگر در غرب، چهار قرن پس از ملاصدرا بدان رسید [۱۹] و فلسفه خود را بر آن بنا نهاد، هر چند به گم شده خود بشکل کامل دست نیافت.

در دو قرن اخیر مکاتبی در اروپا به شهرت رسید که به آنها اگزیستانسیالیسم نام داده‌اند. باید دانست که (کلمه) اگزیستانس در این مکاتب (جز در مکتب هایدگر) بکلی با «وجود» و اصالت

وجود در فلسفه اسلامی و مکتب ملاصدرا فرق و فاصله بسیار دارد. و یکی از نقاط فرق آندو آنستکه آنان فقط به وجود انسان نظر دارند نه هستی کل و کل جهان هستی را.

این مکاتب علیرغم تفاوت‌های مهمی که با هم دارند در برخی خصوصیات مشترک هستند. اگزیستانسیالیسم «وجود» را بر «ماهیت» مقدم میداند اما مقصود آنها از وجود، همان هستی عامیانه و عرفی است که همه کس آنرا بر زبان می آورند و معنی «تأخر ماهیت» در نظر آنها، آنستکه انسان بسبب اختیار و آزادی همواره و در طول زندگی به «ماهیت» خود شکل میدهد و خود را می سازد و با مرگ انسان ماهیت او شکل نهایی خود را می یابد.

بنابراین اعتقاد، روشن میشود که مقصود آنها از ماهیت همان ماهیت فلسفی نیست بلکه مقصودشان «شخصیت» انسان است. عکس‌العمل‌های انسان در برابر دو راهیهای زندگی و اضطرابها و ترسها و غمها و رنجهاست که هم وجود او را ثابت می کند و هم شخصیت - و بتعبیر آنها ماهیت - انسان را می سازد.

در این میان سخنان هایدگر قدری آشناست ولی می توان گفت که وی در پی شناخت وجود نیست بلکه در پی یافتن گمشده ای هزار چهره است که با وجود در عرفان و فلسفه اسلامی فرق دارد و در مقایسه با مکتب ملاصدرا و عرفا بسیار مقدماتی و ناقص میباشد و اشکالات مهمی بر آن وارد است.

* * *

احکام وجود

ملاصدرا به این موضوع مهم و اثبات اصالت در وجود و انتزاعی بودن وجود اکتفا نکرد بلکه کوشید بیاری فلسفه اشراقی و عرفان اسلامی احکامی برای آن جستجو و بزبان فلسفه آنرا اثبات کند. از اینرو کوشید ثابت کند که وجود مدرّج (مشکک) دارای سریان، وحدت، بساطت، قدرت و ... است.

الف. مدرّج [۲۰] بودن وجود

پس از ثابت شدن اصالت برای وجود و انتزاعی بودن ماهیت، مسئله مشکک یعنی مدرّج بودن وجود خارجی مطرح می شود [۲۱]. اما پیش از شروع آن باید از معنای اشتراک وجود سخن بگوییم.

گفتیم که وجود در همه ماهیات - یعنی موجودات خارجی که هر يك قالب و شکل و ویژگیهای خود را دارند - تجلی کرده است و علی رغم فراوانی در تنوع وجود (بسبب تنوع ماهیتهای و قالبها)، همه از يك گونه و همه «وجود» هستند و بتعبیری دیگر: «وجود، در همه آنها مشترك است».

اما اشتراك بدو صورت ممکن است: اشتراك گاهی «اشترك لفظی» محض است، مثل کلمه شیر در فارسی که چند معنا دارد که هیچیک با هم تناسبی ندارند و این اسم بدون هیچ محتوای معنایی بین آن معناها مشترك است.

گاهی اشتراك نه لفظی بلکه در معنا است یعنی واقعیت مشترکی بین افراد متعدد هست علیرغم اختلاف آنها در ضعف و شدت. اشتراك وجود در بین موجودات و ماهیات، از این قبیل است، زیرا حقیقتاً بین آنها چیزی - آنهم باهمیت وجود - اشتراك دارد؛ زیرا هستی يك چیز با هستی چیز دیگر فرقی ندارد مگر در حدّ و اندازه و تعریف آن. این نوع اشتراك را در فلسفه اسلامی «اشترك معنوی» می نامند.

سؤالی که پیش می آید آنستکه اگر وجود اشیاء با هم برابر و همه در وجود مشترك باشند، پس باید تفاوتها برداشته شود و همه چیز مانند هم شوند. پاسخ ملاصدرا و حکمای اشراقی آنستکه درست است که در همه اشیاء اصل وجود، مشترك است ولی شدت و ضعف وجود در آنها متفاوت است و همین تفاوت در درجات وجود - از حیث شدت و ضعف سبب اختلاف تعریف و حدود و ثغور اشیاء و ماهیات از یکدیگر می شود و «کثرت» - بمعنای فلسفی آن - را می سازد. (بدون آنکه در آنها ابهام ایجاد شود) و از اینجا می رسیم به اصل مدرّج بودن وجود (و باصطلاح مشکک) بودن وجود.

سابقه تاریخی این بحث به پیش از افلاطون میرسد. در حکمت مشرقی و فلسفه ایران باستان این مسئله مشهور بود ولی پس از ترجمه کتب ارسطو بوسیله مسلمین، چون پایه و اساس فلسفه را بر کتب ارسطو قرار داده بودند، [۲۲] از اینرو مسئله مدرّج بودن وجود انکار یا غفلت شد.

فلاسفه و حکمای اشراقی - بویژه فلاسفه ایران باستان - وجود را به نور تشبیه می کردند و حتی برخی از آنها بجای وجود، ترجیح می دادند کلمه نور را بکار ببرند، زیرا بین آندو شباهتهایی هست. نور مانند وجود سبب مشخص شدن اشیاء می شود و دارای بینهایت درجات در شدت و ضعف است. [۲۳] مهم آنکه اختلاف دو چیز (مابه الاختلاف دو چیز) قاعدتاً غیر از نوع صفات مشترك (مابه الاشتراك) آنهاست ولی در نور (و همچنین در وجود) تفاوت دو نور و اختلاف آنها

عیناً در نور یعنی از خود آنها در همان چیزی است که آندو مشترکند نه از چیزی بیرون از آنها، و باصطلاح «ما به الامتیاز آنها عین ما به الاشتراک آنهاست».

دو چراغ را در نظر بگیرید که یکی یکصد لوکس و دیگری یکصد و پنجاه لوکس روشنایی دارد اشتراک آنها مسلماً در همان نور و روشنی است، ولی فرق آنها هم در هیچ چیز دیگری جز نور و روشنی نیست. هیچ فیلسوف یا فیزیکدان نمی پذیرد که مثلاً چراغ یکصد لوکسی نورش بعلاوه ظلمت است ولی چراغ دیگر، نور منهای ظلمت، زیرا همه می دانند که نور، نقیض ظلمت است و محال است که چیزی، هم نور باشد و هم نباشد؛ و نور بعلاوه - یا منهای - ظلمت معنی ندارد.

پس اختلاف دو منبع نور در شدت نوری است که از آن ظاهر می شود و اختلاف دو ماهیت، یکی ضعیفتر و یکی قویتر، در شدت وجود و یا ضعف وجود آن است. در اینجا است که می توان تعریف فلسفی دیگری از ماهیت بدست آورد و آن را اینگونه تعریف کرد «ظرفیت هر چیز و مقدار قابلیت آن برای وجود» را ماهیت می نامند.

* * *

به اول بحث برمی گردیم؛ وجود در عین آنکه یک حقیقت غیر قابل تقسیم و حتی غیرقابل تعریف است ولی درجات تابش آن بر اشیاء می تواند «وجودها» بسازد که هر یک با دیگری متفاوت (و دارای تعریف) است و مشخصاتی مانند زمان و مکان دارد و شاید بتوان نام آنرا [Dasein]24 گذاشت.

باصطلاح فلسفه، وجود، در عین وحدت، دارای کثرت است و اینهمه موجودات و ماهیات که «کثرت» را در جهان به نمایش می گذرانند، در عین کثرت، بلحاظ داشتن وجود، به یک حقیقت، یعنی وجود برمیگردند.

سرّ این مطلب آنستکه «وجود» تاب تنهایی و انزوا را ندارد و طبع آن جلوه گری در عرصه جهان است که خود او، آن را می سازد. عرفای ایرانی، وجود را به زن زیبایی تشبیه می کنند که طاقت و تاب مخفی شدن را ندارد، و همواره سعی می کند زیبایی خود را به دیگران نشان دهد.

پریو تاب مستوری ندارد *** چو در بندی ز روزن سر برآرد

باید دانست که وارد شدن وجود به عرصه کثرت و تنوع و اقسام مختلف، چیزی از «وحدت» و بساطت ذات آن نمی کاهد. همانطور که نور همواره و همه جا یک چیز و یک حقیقت است، اگرچه در میلیونها چراغ ظاهر شود. «ظهور» نور و از وحدت به کثرت آمدن آن، خاصیت ذاتی نور است.

ظهور وجود بسیط و واحد در جلوه گاههای متنوع نیز ویژگی «وجود» است و در این جهت «وجود» به هیچ چیز دیگری - جز نور - شبیه نیست.

شاید تشبیه وجود به نور از روی ناچاری بوده است و نور فیزیکی و مادی چیزی نیست که «وجود» را بتوان در حقیقت با آن یکی دانست و البته مقصود حکمای اشراقی از نور این نور فیزیکی نبود بلکه رمزی بود که از آن برای بیان «وجود» حقیقی استفاده می کردند. در فلسفه اشراقی نور همان وجود است و بعد مادی ندارد.

این نظریه ثابت می کند که اولاً: اشیائی که ما می بینیم و در اطراف ما هستند پاره هایی از وجودند که حدود و ثغورشان با هم متفاوت و در نتیجه تعریف و نام آنها با هم مختلف است، نه اشیایی که وجود از آنها فقط در ذهن انتزاع می شود.

ثانیاً: اختلافها و ماهیتها و نامهای موجودات، همه اشاره به درجات وجود آن اشیاء است. در واقع دو چیز فرقیشان در شدت و ضعف وجود در آنهاست. آنکه شدید است، همان «وجود» موجود ضعیف را دارد باضافه چیزی بیشتر و آنکه ضعیف است بخشی از درجات قویتر را فاقد است. مثلاً ما اگر بخواهیم این تعبیر را در ریاضیات بیاوریم باید بگوئیم:

$$۲۰ = ۱۸ + ۲ \quad \text{و} \quad ۱۸ = ۲۰ - ۲$$

در اینجا دو عدد ۲۰ و ۱۸ که کاملاً با هم جدا هستند عدد ۲ هم می تواند معرف و درعین حال جداسازنده باشد، زیرا فرق آندو فقط در ۲ مشخص می شود. عدد بیست نسبت به ۱۸ کاملتر و عدد ۱۸ نسبت به ۲۰ ناقصتر است. در فلسفه مشائی جوهر دارای پنج فرد بود یعنی هیولا، صورت، جسم، نفس و عقل. این هر پنج جوهر در عین آنکه جوهرند ولی دارای درجاتی هستند: پست ترین آنها هیولاست و بالاترین، یعنی شدیدترین، آنها عقل است مشائین هم شاید ناخواسته تشکیک و تدرج را در وجود یافته بودند.

البته ارسطو به اهمیت نظریه مدرج «یا مشکک» بودن وجود مطلع نبود یا به آن پشت کرده بود، ولی عملاً ناچار در درجات این پنج جوهر بایستی اختلاف آنها را در عین اتحاد می پذیرفت و به اصالت وجود معتقد می شد. در نظر فلاسفه مشائی اشیاء کاملاً از هم جدا و بدون وجه اشتراك واقعی بودند که این با اصالت ماهیت سازگارتر است و در نتیجه می توان استنباط کرد که ارسطو و پیروانش به اصالت وجود و اشتراك موجودات در عین اختلاف آنها قائل نبوده اند.

موضوع کمال و نقص در موجودات هم با نظریه مشکک بودن وجود بخوبی روشن می شود، زیرا هر چیز چارچوب ماهیت آن تنگتر و ظرفیتش برای وجود کمتر باشد ناقصتر است و هر چه ظرفیت وجودی (یا سعه وجودی) آن بیشتر و قید و بند آن کمتر باشد کاملتر است. میماند اصل وجود حقیقی (واجب الوجود) که مطلق و بی نهایت است، بنابراین کاملترین است و هیچ نقصی در آن نیست. [۲۵]

ملاصدرا تنها فیلسوفی است که با توجه به سابقه این بحث در فلسفه اشراقی دست بر روی آن گذاشت و آنرا، همانطور که دیدیم، بصورت يك مسئله فلسفی استدلالی درآورد.

این موضوع یعنی مدرج بودن وجود با تیزیابی و باریک اندیشی فلاسفه و عرفای مسلمان به مباحثی ظریفتر کشانده شد، از جمله تشکیک وجود را به تشکیک عامی و خاصی و خاص الخاص تقسیم نمودند.

اما برخی از مشائین مسلمان تدرج در وجود و موجودات را نمی پذیرفتند، مثلاً استدلال میکردند که دو چیز را نمی شود در عین اختلاف درجه در ذات، مشترك معنوی دانست؛ زیرا اگر وجود کامل را معیار قرار دهیم وجود ناقص فاقد آن ذات است و اگر معیار را وجود ناقص قرار دهیم وجود کامل غیر از وجود ناقص و در نتیجه فاقد آن ذات خواهد بود. پس آندو قدر مشترك وجودی ندارند مگر در اعتبار و فرض ذهنی.

* * *

ب. بسیط الحقیقه کلّ الأشياء

یکی دیگر از فروع قاعده اصالت وجود، قاعده «حقیقت و ذات نامرکب از دیگر اشیا جدائی ندارد» است که از آن به «بسیط الحقیقه کلّ الأشياء...» تعبیر می شود. پیش از ورود به این بحث باید دانست که در مکتب ملاصدرا ثابت می شود که همه موجودات با تمام اختلافی که در درجه وجود خود دارند «ممکن» هستند نه واجب، و وجود خود را - در سلسله علل و معالیل - از ذاتی می گیرند که او «وجود ناب» و وجود خالص و محض و واجب الوجود است؛ [۲۶] یعنی هستی برای او «ذاتی» است [۲۷] و سلب وجود از آن محال و خلف می باشد و فرض آن مساوی با نفی عدم است.

فرض وجودی خالص و محض، با احدیت، وحدت، بساطت، قدیم بودن، مطلق و نامحدود بودن، ماهیت و تعریف منطقی (با جنس و فصل) نداشتن، کمال و... ملازمه دارد.

این وجود مطلق یا محض، دارای ویژگی‌هایی است منحصر بفرد که یکی از آنها نامرکب بودن است؛ زیرا «وجود محض» عین بینبازی است (چون هیچ جنبه سلبی ندارد که آنرا رفع کند) و می دانیم که ترکیب، مستلزم نیاز است؛ پس وجود مطلق بسیط است.

در مکتب ملاصدرا این قاعده باینصورت بیان می شود که «هر چیز» که «حقیقت» آن (یعنی ذات آن) وجودی بسیط (نامرکب) باشد «همه چیز» است (یعنی از دیگر اشیاء جدایی ندارد).

این قاعده بر این اصل مبتنی است که وجود، حقیقتی بسیط است و مطلق، و هر بسیط مطلق، تمام کمالات وجودی را دارا می باشد و هر کمال و هر وجودی در آن مندرج است. بنابراین حقیقت خارجی «وجود» (نه مفهوم ذهنی آن) اولاً - بیش از یک چیز نمی تواند باشد (واحد و احد است) ثانیاً - معنی ندارد که وجود (اصلی و حقیقی اولیه) ازلی نباشد و از پس نیستی بوجود آمده باشد. (هر وجود یک ایجاد کننده می خواهد) ثالثاً - وجود همه موجودات از آن اصل و ریشه وجودات جدائی ندارد و نیازمند و وابسته به آن است. رابعاً - مطلق است زیرا محال است چیزی را که اصل و جوهر و حقیقت وجود می نامیم دارای حد و مرز شود و مطلق و شامل (یعنی محیط) نباشد؛ زیرا حد و مرز نشانه احتیاج است و مطلق و کامل، محتاج نیست.

پس اساساً وجودی که همه موجودات از پرتو آن موجود می شوند، مطلق و خالی از عدم و نقص است، حتی در ذهن هم نمی توان آنرا مرکب از (وجود خود + عدم دیگرها) دانست؛ یعنی مثلاً اگر وجود مطلق و اصلی را A بدانیم و دیگر موجودات را B، باید گفت: $A \sim B$

و نمی توان گفت: $A = \sim B$ زیرا در اینصورت او مرکب می شود از $A + \sim B$ و این خلف است چون وجود اولیه، وجودی واحد و مطلق فرض شده و ممکن نیست مرکب و نامطلق یعنی دارای حدّ (جدایی پذیری) باشد. وجود مطلق یا آفریدگار دیگر موجودات منطقیاً بایستی دارای تمام کمالات وجودی و منزّه از هر شائبه عدم و نقص باشد و می دانیم که ترکیب بمعنای نقص و عدم مطلق است.

حال وقتی این وجود (مثلاً A) مرکب از A و نفی B ($\sim B$) نباشد باید نقیض آن یعنی $BnA =$ باشد و این معنا می دهد که هر وجود بسیط (نامرکب) وجودی که در آن ترکیب راه نداشته باشد «کل الاشیاء» است، یعنی همه چیز را دربرمی گیرد.

این برهان را بصورت زیر هم می توان بیان کرد:

۱- همه اشیاء، دارای دو اعتبار مستقل هستند، بیک اعتبار، دارای وجودند و «خودشان» هستند؛ و باعتباری دیگر «غیر خود» نیستند. این دو اعتبار مستقلند و هر يك جای منطقی خود را دارند. ازاینرو هر ممکن، مرکب است از دو بخش مفهومی و منطقی، و «ترکیب» نشانه احتیاج و نقص است، زیرا هر جزء آن به جزء دیگر محتاج است و احتیاج علامت «امکان» یا عدم ضرورت است.

۲- واجب الوجود، چون وجود محض است و وجود خالص بمعنای کمال مطلق و عدم احتیاج به چیز دیگر (ولو در وهم و خیال انسان) میباشد، پس بسیط است و نمی توان او را به دو بخش «خود» و «نه غیر» تقسیم ذهنی کرد. پس: ۳- بسیط الحقیقه، «واجد تمام کمالات و جنبه های ایجابی همه موجودات است» با آنکه عین آن اشیاء نیست.

* * *

برهان دیگر: ۱- همه موجودات معلول و مخلوق واجب الوجود می باشند؛ یعنی هر درجه ای از وجود را داشته باشند، آنرا از واجب الوجود و حقیقت مطلق گرفته اند. [۲۸]

۲- چون مُعطی (دهنده) کمال محال است فاقد آن کمال باشد، پس واجب الوجود حائز تمام کمالات (یعنی جنبه های مثبت) معلولات خود می باشد، اما نه پراکنده بلکه بنحو بسیط و یکجا و واحد.

ملاصدرا در این باره مثالی می زند و می گوید اگر خطی نامتناهی فرض شود که وجود دارد، آن خط نامتناهی از تمام خطوط کوتاه و بلند دیگر به اطلاق نام «خط» اولیتر است، زیرا در عین وحدت خود جامع همه جنبه های خطی (وجودی) آنها هست بدون آنکه حدود و محدودیتهای (نقصهای) آنها را داشته باشد.

مقصود از این قاعده این نیست که ذات واجب الوجود، عین ذات همه اشیاء و موجودات است و همه موجودات را می توان به ذات او اسناد داد، بلکه مقصود اینست که چون در همه موجودات، جهاتی وجودی و کمالی و همچنین جهاتی سلبی و نقصی هست، تمام جهات کمالی و وجودی موجودات که از تجلی ذات و وجود اصیل واجب الوجود حاصل شده بصورت بسیط و واحد در ذات واجب الوجود هست بدون آنکه نقصها و جهات سلبی آنها در او باشد. و چون شیئیت و حقیقت شیء به جنبه وجودی است و نقص، همان سلب و عدم است، پس همه اشیاء در ذات شیء

بسیط حضور دارند و حقیقت بسیط و وجود محض، خود بخود همه چیز است، بدون آنکه عین ماهیت آنها باشد.

* * *

یکی از نتایج این قاعده ثبوت «جمال مطلق» بودن واجب الوجود و حقیقت بسیط است، زیرا جمال چیزی جز فقدان نقص نیست و فقدان نقص یا کمال ویژگی وجود مطلق یا واجب الوجود است. این اصل می تواند در فلسفه زیبایی شناسی اصول و نتایج دیگری را بدست دهد.

نتیجه دیگر آن، علم مطلق و ازلی خداست، زیرا بنا برین قاعده واجب الوجود که «کل الاشياء است» منطقاً بر همه موجودات «احاطه وجودی» دارد و در جزء جزء آنها هست بدون آنکه جزء ماهیت آنها شود، چون وجود - از جهت وجود بودن و از جنبه ایجابی (و نه سلبی) خود - از وجودات دیگر جدائی ندارد و وجود همواره و در همه اشکال خود «وجود» است، همانگونه که فروغ خورشید از روشنایی روز جدا نیست.

وجود مطلق منطقاً و در طبیعت فلسفی خود قاهر و غالب بر همه چیز است و قدرت و صفات دیگر خداوند نیز از مطلق و بسیط بودن وجود خداوند سرچشمه می گیرد.

* * *

ج. امکان فقری

یکی از نتایج قاعده اصالت وجود، تقسیم دقیقی است که ملاصدرا برای وجود نموده و آنرا به سه نوع تقسیم کرده باینصورت: ۱- وجود موجود، برای خود او و قائم به خود اوست (که به آن وجود نفسی یا محمولی می گویند). [۲۹]

۲- وجود موجود، برای چیز دیگری است مانند وجود اوصاف و اعراض (همچون سفیدی برای کاغذ)؛ زیرا، گرچه مثلاً برای سفیدی وجودی مستقل فرض و اعتبار می کنیم ولی وجود سفیدی جز در کاغذ تحقق و حصول ندارد و محمول و صفتی برای کاغذ است (برخلاف نوع اول که «وجود» موضوع بود و هستی او به خودش مربوط میشد).

۳- وجودی که در رابطه و در نسبت بین موضوع و محمول یافت می شود (که در فارسی به «است» و در انگلیسی به «is» نشان داده می شود). این وجود، هیچ استقلالی از خود ندارد و آنرا حتی مانند اعراض و صفات نمی توان در ذهن بتهنهایی فرض کرد. این وجود چیزی جز ارتباط با موضوع (یعنی وجود اصیل) نیست و بخودی خود، سهمی از وجود ندارد.

در فلسفه اسلامی به وجود قسم اول و دوم «معنای اسمی» یعنی دارای استقلال در ذهن و به وجود قسم سوم «معنای حرفی» نام داده اند، زیرا مانند حروف ربط و حروف اضافه بتنهایی معنایی نمی دهد.

ملاصدرا با ظرافت بسیار این بحث را به مبحث علت و معلول کشانید.

وی می گوید امکان، دو حوزه دارد: یکی امکان در ماهیات که فلاسفه آنرا در کنار وجوب و امتناع می آورند و در منطق موجهات بکار می رود، و دیگر امکان در حوزه موجودات خارجی.

رابطه بین علت و معلول همواره يك رابطه بصورت اعطای وجود از طرف علت به معلول است. علت واقعی همیشه هستی بخش است؛ بنابراین وجود معلول دائماً محتاج و پیوسته به وجودی است که علت عطا کرده (همانطور که وجود يك شکل هندسی در ذهن شما بستگی به توجه خلاق شما دارد و اگر توجه شما به چیز دیگری برود آن شکل هم معدوم می شود).

پس اینگونه نیست که موجودات خارجی که معلول خداوند متعال می باشند - و او وجود محض و حقیقی و علت تام و حقیقی همه آنهاست - با خود وجودی مستقل داشته باشند (آنگونه که ما در صفات و اعراض قبول داریم)، بلکه نسبت همه موجودات با واجب الوجود، نوعی «ربط محض» است و دیدیم که «وجود رابط» در تمام آنات و لحظات، فقیر و محتاج به وجود موضوع (موجود در گزاره) است و از خود چیزی - یعنی وجودی - ندارد.

ملاصدرا اینگونه رابطه معلولات (یعنی همه ممکنات و موجودات) را نوعی امکان ولی ویژه حوزه وجودشناسی می داند و آنرا «امکان فقری» می نامد و بجای علت و معلول - که نوعی دوگانگی را نشان می دهد و ذهن را به این اشتباه می اندازد که معلول هم وجودی مستقل در برابر علت دارد، او اصطلاح «امکان فقری» را بکار می برد.

در این نگاه، ممکنات و موجودات نه «فقیر» که خود «فقر» هستند و نه فقط در اصل ایجاد محتاج علتند بلکه در بقاء خود نیز دائماً به علت محتاجند.

این نگاه عمیق فلسفی به علت و معلول با استدلال فلسفی که وی در جاهای مختلف اسفار آورده یکی از ویژگیهای مکتب ملاصدراست. باید دانست که امکان فقری - برخلاف امکان منطقی - نه فقط نقطه مقابل ضرورت و وجود نیست بلکه عین آنست و فرض آن به فرض وجود و رابطه وجودی بستگی دارد.

امکان فقری يك بينش عرفانی است که ملاصدرا آنرا به فلسفه وارد ساخته و شکل فلسفی به آن داده است. در نظر عرفان اسلامی، فقط خداوند متعال است که سزاوار نام «وجود»، و اصل وجود و منبع آنست و جهان و موجودات دیگر جهان همه تجلیات و ظهورات آن وجود هستند. ملاصدرا این تعبیر را در قالب علت و معلول آورده و می گوید، همواره علت اصل است و معلول، چون نیازش به علت در دریافت وجود است و نه چیز دیگر، بنابراین بدون علت هیچ است و تابعی از علت و تطورات و تجلیات آن می باشد. [۳۰]

مسئله لزوم سنخیت موجودات و ممکنات با واجب الوجود و معلولات با علت خود نیز با این استدلال روشن می شود. باید دانست که علت در این مبحث علت تام و کامل است. [۳۱]

د. حرکت در جوهر

اصل وجود حرکت را کسی انکار نکرده ولی فلاسفه آنرا در چهار مقوله از مقولات دهگانه ارسطو - یعنی کم و کیف و وضع و این - می دانستند. از همه واضحتر حرکت در مکان (حرکت در این) است، حرکت اشخاص و خودروها و پرواز پرنده ها همه دلایل وجود اینگونه حرکت هستند. حرکت در کمیّت (یا اندازه) نوع دیگری است که به آن رشد هم می گوئیم. نمونه آن، رشد يك كودك و رسیدن به حد بلوغ و کمال یا رشد يك نهال و تبدیل شدن به يك درخت است. در انسان، درخت و جانداران دیگر، نوعی دیگر تغییر حالت و کیفیت دیده می شود که در فلسفه به آن حرکت در کیفیت (چگونگی) می گویند. مانند تغییرات و تحولات ظاهری یا شیمیایی در رنگ و طعم و شکل میوه یا انسان و مانند آنها، یا تحولات و تغییرات تکاملی درونی مانند تغییرات روانی.

نوع چهارم، حرکت جسم بدور خود و دور محور معین است مانند حرکت چرخها و چرخ دنده و حرکات وضعی و فیزیکی اجسام، که به آن حرکت در وضع می گویند.

فلاسفه در این چهار مقوله به امکان وجود حرکت اقرار داشتند ولی جوهر یا ذات اشیاء را که کم و کیف و وضع به آن مربوط بود ثابت و بیحرکت می دانستند و باور یا جرأت و توان آنرا نداشتند که حرکت در جوهر و ذات (نه حالات) اشیاء را ثابت و حتی اظهار و ادعا کنند. حتی ابن سینا فیلسوف بزرگ قرنهای آنرا بشدت انکار می کرد و معتقد بود که اگر حرکت در جوهر را بپذیریم، هر جوهر با آن حرکت، از خود و هویت خود خارج و به چیز دیگری غیر از هویت سابق خود تبدیل خواهد شد.

ملاصدرا برای اثبات حرکت در جوهر اشیاء برهان ساده ای آورد. وی گفت اگر در جوهر اجسام و نهاد اصلی آنها - که کم و کیف و وضع و این حالات و اوصاف آنها می باشند - حرکت نباشد محال

است که در اوصاف یا حالات و اوضاع چیزی از آن حرکت حاصل شود، زیرا جوهر نسبت به اعراض حکم علت را برای معلول دارد و محال است علت از معلول جدا باشد (وگرنه علت و معلول نخواهد بود) و معنی ندارد که معلول - که نوعی تجلی وجود علت است - بر علت برتری یابد.

نوعی هماهنگی و وحدت رفتاری بین این اعراض متحرك چهارگانه نیز دیده می شود که [۳۲] خود گواه هماهنگی و وحدت آنها با جوهر و اصل آنهاست، مثلاً رشد میوه (که يك حرکت کمی است) عادتاً همراه با تغییر رنگ و طعم می باشد (که يك حرکت کیفی است). صفات جسم از ذات آن جدا نیست، پس چگونه ممکن است که در يك چیز، هم حرکت باشد و هم نباشد؟!

این مسئله بصورت نظری محض (و بدون استدلال فلسفی) سابقه دیرینه داشت و در فلسفه ایران باستان و یونان قدیم موجود بود، هراکلیتوس [۳۳] - اهل آسیای صغیر (۴۷۵ - ۵۳۵ ق.م) - به حرکت ثابت و مستمر طبیعت معتقد بود و معروف است که می گفت: «در يك رودخانه دو بار نمی شود وارد شد / و يك گل را دو بار نمی شود بوئید». در عرفان اسلامی نیز بعنوان «خلق مدام» و «تجدد امثال» به این حرکت دائمی و وجود لحظه بلحظه اشاره شده و بهره های اخلاقی و پرورش از آن گرفته شده است. اعتقاد به وجود دمبدم که می گوید جهان، مانند نبض و قلب دارای ضربان است و به آن «حال» می گفتند نزد عرفای مسلمان بوسیله کشف و شهود ثابت شده بود و برخی اعتقاد دارند که در فلسفه چینی و مکتب ذن نیز سابقه داشته. [۳۴]

اما از دید فلسفه مشائی حرکت در جوهر آنچنان بنظر غیرقابل اثبات می آمد که حتی نابغه دوران ابن سینا آنرا محال می پنداشت و گمان می کرد که اگر جوهر اشیاء حرکت داشته باشد ماهیت آن به ماهیتی دیگر تبدیل و در نتیجه هویت و ذات شیء عوض خواهد شد.

ملاصدرا از دو نظریه اصالت وجود و تدرج و «مشکک» بودن وجود بهره گرفت و اثبات کرد که طبیعت جوهر هر موجود مادی (که خمیر مایه و اصل آن يك وجود محدود است)، اولاً قابل اشتداد است (چون حرکت وجود بطور تدریجی است و هر وجودی قابل اشتداد یعنی قابل حرکت می باشد) و ثانیاً متحرك بالذات است، زیرا طبیعت و ساخت و ماهیت اشیاء بر دو گونه است: يك گونه جوهرهای غیرمادی (مجرد) که چون مادی نیست بنابراین ثابت و ایستاست ولی این مخصوص اشیاء غیرمادی است و اما گونه مادی اشیاء تماماً دارای طبیعتی ذاتاً سیال و متحرك است یعنی وجود آن تدریجی و مرحله بمرحله و گام بگام است نه ناگهانی و «دفعی». اگر وجود موجودات مادی سیال نبود تکاملی در کار نبود (هیچ نهالی درخت نمی شد و هیچ نوزادی به بلوغ نمی رسید) و زمان [۳۵] - که فلاسفه پیشین (و فیزیکدانان پیش از فیزیک نسبیت) گمان می کردند، (مانند مکان) وجود عینی دارد و ظرفی ثابت برای اشیاء است و حوادث در آن ظرف

واقع می شود - بنظر ملاصدرا وجود عینی ندارد بلکه انتزاعی است و از حرکت جوهری اشیاء و پدیده ها انتزاع می شود.

با این استدلال ثابت می شود که حرکت جوهری اشیاء، ذاتی آنهاست نه عارضی و بهمین دلیل علت خاص نمی خواهد و سؤال بردار نیست، و نمی پرسید: چرا جوهر مادی حرکت دارد؟ زیرا مانند آنستکه بپرسیم چرا آب مرطوب است؟ و چرا روغن چرب است؟ و اینگونه سؤال بیمعنی است، زیرا مانند آنستکه بپرسند آب چرا آب است و روغن چرا روغن است؟

چیزی که ذات و نهاد درونی آن - و بتعبیر فلسفی، «ماهیت» آن - سیال و روان است، چیزی جز نابودی نمی تواند جلوی حرکت او را بگیرد.

نظریه نسبیت عمومی در فیزیک نوین نظریه فلسفی ملاصدرا را تأیید کرد، زیرا در آن نظریه، زمان جزئی از هر چیز، و بتعبیری، بُعد چهارم آن است و هر چیز، زمان خود را دارد.

اشکالی که در فلسفه مشائی وجود داشت و ملاصدرا آنرا اصلاح و دگرگونه کرد این بود که فلاسفه مشائی معتقد بودند که تغییرات در جوهر یا در اعراض همواره بصورت فانی شدن جزء سابق و موجود شدن جزء دیگری بجای آنست و باصطلاح فلسفه اسلامی بصورت «خلع و لبس» است (درست مانند اینستکه انسان باید اول پالتوی خود را در بیاورد تا بتواند پالتوی دیگر را بپوشد) بهمین سبب بود که فکر می کردند اگر جوهر حرکت داشته باشد باید اول جوهر الف (A) از بین برود تا جوهر ب (B) جای آنرا بگیرد، اما ملاصدرا با اصل حرکت در جوهر ثابت کرد که جوهر بودن جوهر و نحوه آفرینش آن بصورت افزوده شدن درجه شدید بر درجات ضعیف سابق است و باصطلاح او «لبس بعد از لبس» می باشد، (همانطور که طبق منطق فازی می توان نور يك چراغ صد شمع را با دکمه ای، تبدیل به صدویک و صد و دو... و بالاتر کرد بدون آنکه لازم باشد چراغ صد شمع اول بکلی خاموش و سپس چراغ پرنورتر روشن شود); زیرا این خاصیت وجود و نور است که بدون آنکه ماهیت آن عوض شود اشتداد می پذیرد. و اصل تکامل در انسان و جهان همه بر اساس همین حرکت اشتدادی و ذاتی بودن آن برای انسان است.

بنابر استدلال ملاصدرا حرکت در جوهر هرگز سبب تغییر ذات آن نمی شود و مثلاً همه بخوبی درك و احساس می کنند که علی رغم تغییراتی که مدام در طول زندگی طولانی آنان یا دیگران رخ داده، خود و دیگران، همان هستند که بودند. ما وقتی اشخاص را پس از سالهای دراز می بینیم نمی گوئیم با شخص دیگری روبرو شده ایم بلکه می پذیریم که او همان شخص چندین سال پیش است.

اگر وحدت در جوهر - جوهری که متحرك است - بسبب حرکت آن حفظ نمی شد بایستی در عَرَضها نیز همان را معتقد شویم؛ مثلاً وقتی نهالی درخت می شد بایستی قبول می کردیم که این درخت تناور همان نهال سابق نیست و حال آنکه هیچگاه و هیچکس چنین تصویری نمی کند و اگر کسی دیگر ادعا کند که این درخت میوه دار متعلق به اوست و این همان نهال قدیمی نیست، هیچ مقام حقوقی آنرا نمی پذیرد، بلکه بالعکس رفع اشکال در عَرَضها با آنستکه حرکت آنرا مستند به حرکت در جوهر بدانیم و قهراً برای جوهر متحرك، وحدت در همین استمرار را قائل باشیم.

با نظریه حرکت جوهری، ملاصدرا توانست مسائل دیگری را در فلسفه حل کند، از جمله یکی مسئله «حدوث و یا قدم جهان» بود که کلید حل آنرا فلاسفه و متکلمین بدست نیاورده بودند و دیگر مسئله ربط حادث به قدیم، یعنی ربط جهان و کیهان و همه موجودات، (که باصطلاح فلسفه همه آنها «ممکن» هستند) با خداوند که قدیم و واجب الوجود است. همه موجودات معلول و حادثند و هر حادث بگونه ای قابل قبول بایستی به علت و خالق آنها که قدیم است مربوط شود، چگونه ممکن است قدیم با حادث سنخیت و همسازی داشته باشد؟

مسئله دیگری که با حرکت جوهری اثبات شد، نظریه دیگر ملاصدرا درباره نفس انسان بود که بعقیده وی از جسم انسان روئیده شده ولی با حرکت تکاملی ترقی کرده و از ماده بی نیاز می گردد.

ما در همین نوشتار به این مبانی ملاصدرا نیز اشاره خواهیم کرد.

* * *

این نظریه نتایج عالی و کارسازی را برای فلسفه آورده است، مانند:

۱. پویائی جهان یعنی همان طبیعت. طبیعت صدراپی - برخلاف طبیعت ارسطوئی - پویاست.
۲. حرکت طبیعت هدفدار است و جهان را با تمام موجودات آن بسوی کمال می برد.
۳. ماهیت زمان و تا حدودی نسبیت آن روشن می شود و میتوان تعریف دقیقی از زمان بدست آورد.
۴. تکامل را یکی از کارکردها و ضرورت‌های جهان می داند.

۵. حرکت را اتصالی، خطی، زنجیره ای می داند. بنظر ملاصدرا منحنی یا سیر خطی و یکسویه طبیعت (و باصطلاح: حرکت قطعیه) ماهیتی حقیقی و عینی است و نه خط فرضی و خیالی. و زمان را همین خط ترسیم می کند.

* * *

۵... مثل افلاطونی

یکی از مسائلی که سابقه تاریخی طولانی پشت سر دارد، و اگر چه بنام افلاطون شهرت یافته ولی یکی از مسائل اصولی فلسفه اشراقی و حکمت ایران باستان و حکمای پیش از سقراط Pre-Socratics بوده، مسئله مُثُل نوری یا مُثُل الهی معروف به مُثُل افلاطونی است.

این مسئله در فلسفه اسلامی ایرانی جایگاه مهمی یافت و اگر چه برخی از فلاسفه مانند ابن سینا آنرا نتوانستند بپذیرند ولی عده ای دیگر از جمله سهروردی، میرداماد و ملاصدرا اصل آنرا پذیرفتند ولی در تفسیر آن به راههای مختلفی رفتند.

ملاصدرا بهمانگونه که برخی دیگر از مسائل مهم فلسفه اشراقی را - که حکمای اشراقی رسم بر آن داشتند که بدون استدلال و فقط بصورت يك نظریه و گفتار آنها را بیان کنند - بصورت يك مسئله فلسفی رسمی درآورد و برای اثبات آنها از استدلالهای منطقی استفاده کرد، این مسئله را نیز که افلاطون در برخی آثارش ذکر کرده بود [۳۶] بیحث گذاشت و با اصول فلسفی خود آنرا توجیه و تفسیر و اثبات کرد.

* * *

ملاصدرا می گوید افلاطون، پیروی از استادش سقراط - معتقد بود که همه موجودات محسوس و مادی در طبیعت این جهان، نماد و صورتی مشابه در جهان دیگر دارند که غیر مادی است و برخلاف موجودات مادی این جهانی، جاویدان است و خرابی و نابودی ندارد، و نام آنرا «مُثُل الهی» [۳۷] گذاشت. فلاسفه مسلمان هر يك بگمان و اندیشه خود برای این مُثُل، معنایی ساختند، مثلاً فارابی آنرا همان صورتهای موجود در علم الهی دانست و ابن سینا آنرا با کلی طبیعی یا ماهیات تطبیق نمود، و سهروردی آنرا عقول موازی و عرضی معنا کرد، عقولی که منشأ حصول اشیاء مادی هستند. برخی دیگر آنرا موجوداتی مثالی معلقه و اشباحی که در عالم مثال (بین عالم ماده و عالم عقول) هستند، معرفی کردند. [۳۸]

ملاصدرا پس از ردّ این برداشتها، آنها بروش خود تعریف و اثبات مینماید. وی نخست به این نکته اشاره می کند که مُثُل مورد نظر افلاطون، حقایقی غیرمادی است که کاملاً با اشیاء خارجی، هم‌نوع (و از يك نوع) می باشد و ماهیتی جدای از آنها نیست؛ از اینرو بوده است که در فلسفه ایران باستان مثال هر چیز را به همان نام می خواندند. مثلاً نام مثال برای آب را «خرداد» و مثال درختها را «مرداد» و مثال گیاه مقدس «هوم» را «هوم ایزد» گذاشته بودند. (یعنی فرشته ای که نام آن هوم است و فرشته ای که نام آن خرداد یا امرداد است).

از اینرو، بایستی مُثُل افلاطونی را یکی از افراد هر نوع بدانیم که امتیازش بر افراد دیگر نوع بآنستکه به ماده و محل نیازمند نیست و از هر جهت کامل و تمام است و مخلوق اصلی و اولی و سرسلسله هر نوع می باشد، و اشیاء مادی این جهانی افرادی دیگر از آن نوعند که چون مقید به ماده و نقصهای آن شده اند موجوداتی ضعیفتر و ناقصترند. [۳۹] وی می افزاید که از دیدگاه اصالت وجود (و مشکک بودن آن) مانعی ندارد که برخی از افراد يك نوع قویتر و کاملتر از فرد یا افراد دیگر همان نوع باشند. ضمناً باید توجه داشت که این مُثُل الگو و «قالب» افراد دیگر نیز نمی باشند بلکه مماثل آنها هستند.

ملاصدرا برای اثبات فلسفی این نظریه چند برهان فلسفی آورده که در کتب اسفار و الشواهد آمده است.

یکی از نتایج فلسفی نظریه مُثُل، تعریف وجودشناختی «کلی» است: مشائین کلی را در حد يك مفهوم که فقط قوه عقل آنها ادراک می کند تنزل دادند و برخی در حل مسئله «کلی» خود را از بار استدلال رهانیده و معتقد شدند که کلی هر چیز تجریدشده ذهنی اشیاء خارجی از خصوصیات و مشخصات هر فرد جزئی است و بتعبیر دیگر با حذف تمایزهای درون - نوعی و ویژگیهای شخصی، چیزی بنام کلی (در برابر جزئی) بدست می آید. «کلی» در این تعبیر امری غیر واقعی و انتزاعی و ذهنی محض بود، و حتی اسمیون «Nominalists» و گروهی دیگر در اروپای قرون وسطی به اینهم قانع نشده و «کلیات» را مشترك لفظی و مانند هر لفظ مشترك بین چند معنا مشترك دانستند و پشت پا به مکتب اشراقی زدند.

اما کلی در نظر اشراقیون نه «مفهوم» بلکه يك «حقیقت» خارجی بود و معروف است که افلاطون نام آنها مُثُل گذاشته بود.

در این تفسیر فرق هویت کلی با جزئی در آنستکه چون «جزئی» محدوده ای کوچک از وجود را داراست و مقید به قیودی مادی است از اینرو با ادراک انسان نزدیکی بیشتری دارد و روشن و

شفاف ادراك می شود ولی کلی بسبب تجرد از ماده، دارای آنچهان وسعت دامنه وجودی (بسبب نداشتن نقایص هویت مادی) است که يك موجود مادی مانند انسان در شرایط مادی این جهان نمی تواند آنرا دقیق و شفاف ببیند و ادراك کند، همانگونه که تصویر منظره یا جسم بزرگ را نمی توان آنگونه که هست در آینه ای کوچک دید و طبعاً تصویری مبهم دریافت خواهد کرد.

«کلیات»، برابر این نظریه، از آنرو با عقل - آنهم بظاهر، بصورت يك مفهوم گسترده و عام - ادراك می شوند، که مُثُل و عقل هر دو از حیث تجرد و دوری از ماده با هم تناسب بیشتری دارند نه آنکه کلیات صرفاً يك مفهوم باشند.

ملاصدرا با اشراقیون در این عقیده موافق است و می گوید در عین اینکه ما با نوعی کلی (کلی طبیعی) که بالعرض و از فرد فرد افراد آن انتزاع می شود و بالذات موجود نیست، با دیگران (مشائین) موافقیم ولی کلی عقلی در جای خود حقیقتی مستقل است گرچه نگاه انسان به آن در شرایط مادی، آن حقیقت را بصورت شبحی نشان می دهد که فاقد مشخصات موجود در اشیاء مادی است و مشترك و عام بنظر می رسد و با بیشتر از يك چیز اشتباه می شود و ما این ابهام حاصل از این نگاه از دور را کلیت می نامیم. درست مانند آنکه درخت سروی را در فاصله دور و محیط مه آلود ببینیم که در مرتبه اول بصورت شیء کلی بنظر می آید و ممکن است مشترك بین سنگ یا درخت یا انسان باشد. این شمول و اشتراك ناشی از ابهام آن - که مصداق «کلیت» است - چیزی جز اشتباه ما نیست و گرنه وقتی مه و غبار برطرف شود و ما به آن نزدیک شویم نه فقط آنرا درخت بلکه دقیقاً درخت سرو خواهیم دید.

وی در دنبال این مثال می گوید مناط کلی بودن و عموم برای ادراك کننده زمینی ضعف دید و وجود بینندگان است و انسان با توان ضعیف عقل خود از حقایق غیرمادی بیش از يك «مفهوم» ادراك نمی کند.

تمام این وضع در شرایطی است که انسان با علم حصولی و با حواس جسمانی خود و در وضع مادی بخواهد به این مُثُل برسد، اما برای کسانی که با علم حضوری آنرا ادراك کنند بگونه ای روشن و مشخص آنرا خواهند دید. ملاصدرا که خود او مانند سهروردی و افلوپین به مرحله تجربه مذکور رسیده بود، در مبحث کلیات، رأی افلاطونیان را ترجیح می دهد و معتقد است که دو گونه کلی قابل ذکر است: کلی طبیعی که مصداق آن افراد خارجی است و کلی یا مُثُل نوری که بسبب گستردگی وجود در آنها و نبود قیود مادی به وضعیت «مطلق» می رسد و وجودات کوچکتر از خود را تحت الشعاع شمول و جامعیت خود قرار می دهد.

در نظام فلسفی ملاصدرا از این نظریه نتایج دیگری هم گرفته شده است.

* * *

و. عشق

عشق در ادبیات عرفانی اسلامی و ایرانی غیرقابل تعریف شمرده شد. و از روی ناچاری می توان آنرا در مفهوم کلی و عام آن، حالتی همراه با جاذبه دوسویه بین دو چیز، و در مفهوم خاص انسانی آن، حالتی ناشی از جاذبه و میل شدید بین نفوس انسانی معرفی کرد. در فرهنگها آنرا به حُبّ شدید معنی کرده اند.

ملاصدرا و متافیزیک عشق

عشق انسانها را می توان به دو دسته عمده یعنی: عشق طبیعی و عشق متعالی تقسیم کرد.

عشق طبیعی و روانشناختی کششی مقتضای غرایز طبیعی است که بر اساس نوعی تناسب روحی و ناخودآگاهانه برای تأمین اهداف و غایات طبیعت، از جمله حفظ نسل بوجود می آید و آنرا در روانشناسی باید بررسی کرد.

عشق متعالی، که بر اصول فلسفی و عرفانی بنا شده و از مسائل فلسفه و متافیزیک شمرده می شود.

چون ملاصدرا در کتاب بزرگ خود «اسفار» فصلهایی را به عشق اختصاص داده و از دیدگاه فلسفه و عرفان به آن پرداخته در اینجا بنظریه او اشاره ای می کنیم:

متافیزیک عشق ملاصدرا مانند همه مباحث دیگر او بر قاعده اصالت وجود و تدرّج وجود بنا شده و همانگونه که می دانیم «خیر» و «زیبایی» را او مانند عده ای از فلاسفه، همان وجود می داند، زیرا هر جا وجود باشد، عدم و نقص و شرّ (که همه یک معنا را دارند) دیده نمی شود و کمال و «خیر» خودنمایی می کند. خیر و کمال و جمال اموری وجودی هستند که مطلوب انسان می باشند. «جمال» همان فقدان عیب (یعنی همان کمال و خیر) است و در یک کلمه همه اینها در «وجود» خلاصه می شوند. وجود، عشق می آفریند. هر جا وجود باشد، عشق هم هست.

ملاصدرا در طلّیعه مباحث مربوط به عشق می گوید: خداوند متعال در آفرینش همه موجودات، از هر گونه، هدف و کمالی تعیین و مقرر کرده و در غریزه و ذات او انگیزه و شوقی برای رسیدن به آن درجه کمال، که پایان خط وجود اوست، گذاشته است، که نام آنرا عشق می گذاریم. [۴۰]

این انگیزه ذاتی است که در او «حرکت» بوجود می آورد و همین حرکت است که اگر به نهایت طبیعی خود برسد، آن موجود را به کمال و هدف طبیعی خود از آفرینش می رساند. بنابراین بنظر او عشق با این مقدمه، مخصوص انسان نیست و همه چیز را باید دارای عشق غریزی دانست.

در اینجا دو حقیقت مهم دیگر نیز هست: اول آنکه عشق، حتی بدون شوق و نیاز طبیعی هم وجود دارد، آنجا که کمال حقیقی یعنی وجود مطلق (که نام دیگر آن واجب الوجود است) باشد، زیرا وجود، عین زیبایی است و وجود مطلق، جمال مطلق است و چون بین عشق و جمال یعنی در «وجود» ناب و مطلق، رابطه و نسبتی مستقیم هست، پس واجب الوجود به خود عشق می‌ورزد و بالاتر آنکه عشق او به خود منشأ همه عشق‌های دیگر است و او هم عاشق و هم معشوق است.

دوم آنکه مخلوق و معلول این وجود ناب هم بنسبت وجود و کمالی که از آن منبع دریافت کرده معشوق اوست و از اینجاست که خداوند مهربان، همه مخلوقات خود را بر اساس يك قاعده عمومی دوست دارد.

بنابر آنچه گفته شد، وجود، منشأ کمال و جمال است و سرچشمه این جمال و کمال خود واجب الوجود است و عشق لازمه این کمال و جمال می باشد؛ از اینرو:

۱. واجب الوجود نیز عاشق خود است زیرا بیشتر از همه به جمال خود آگاه است.

۲. همه موجودات که محدودیت و نقص ذاتی در وجود دارند بانگیزه وصول به کمال، ندانسته به واجب الوجود عشق می‌ورزند و همه کمالجویی‌های بشر و افزون طلبی‌های او به همین انگیزه خداجویی مربوط می شود و عشق به هر چیز باشد نهایتش واجب الوجود و وجوب ناب است.

۳. وجود ناب که علت همه هستی‌هاست، همه چیز و همه کس را دوست دارد و به آنان عشق می‌ورزد و عشق علت، به معلول بیشتر از عشق معلولات و مخلوقات به خودشان می باشد.

یکی از نقاط مهم متافیزیک ملاصدرا آنستکه می گوید بین وجود و عشق و حیات (زنده بودن) رابطه ای مستقیم هست، زیرا وجود در نظر ملاصدرا مساوی است با حیات و علم و قدرت. هر چه درجه وجودی در چیزی بیشتر باشد، حیات او قویتر و آگاهی و قدرت او نیز بیشتر است. بنابراین، همه موجودات - حتی جمادات دارای نوعی حیات صامت هستند. [۴۱]

چون ثابت شود که همه چیز دارای حیات و شعور و آگاهی است، ناگزیر ثابت می شود که دارای انگیزه و شوق به کمال است یعنی عشق در او انباشته شده است. عشق مانند زنجیری همه

چیز را بهم مرتبط می سازد: «اجسام» عاشق «طبیعتند» و طبیعت یعنی جهان ماده، عاشق «نفس مُدبّر» خود است و نفس عاشق «عقلانیت» است که کمال اوست و عقول و نفوس و طبایع و ذرات همه عاشق و شیدای «واجب الوجود» و وجود ناب هستند که کمال مطلق و غایت و نهایت سیر و سیلان همه اشیاء است و همین عشق متقابلاً از بالا به پایین جاری و ساری است، زیرا گفتیم که هر علت، عاشق آثار وجود خود یعنی معلولات و مخلوقات خود است.

برمبنای چنین نظریه متافیزیکی، سراسر جهان را عشق فرا گرفته و هر جا وجود و حیات و زیبایی باشد، عشق موج می زند و همین دیدگاه است که به زندگی انسان معنی و لذت می دهد و روح عرفان اسلامی و مکتب ملاصدرا با خمیرمایه ای از عشق آغشته است.

با آنکه عشق «کلام آخر» در عرصه وجود است، اما مبانی و نظرات فلسفی و عرفانی ملاصدرا هنوز بپایان خود نرسیده و ما آنرا در جای دیگری عرضه خواهیم کرد.

* * *

شناخت شناسی

۱- وجود ذهنی

فلاسفه مسلمان وجود را بر دو دسته تقسیم کرده اند: وجود عینی (یا خارجی) و وجود ذهنی (یا نفسانی).

وجود ذهنی، وجود موضوعات در ذهن است هنگامیکه تصور شود و یا در گزاره ها موضوع برای محمولات قرار گیرد. این موضوعات، یا موجودات ذهنی، ممکن است مطابق و مصداقی در خارج داشته و یا حتی نداشته باشند.

مثلاً ما گاهی خود «عدم» را موضوع قرار داده و برای آن احکامی در ذهن و در گزاره ها می آوریم که صحت دارند ولی عینیت خارجی ندارند. همچنین اشیاء معدوم و محال (مانند اجتماع نقیضین) - و همچنین گاهی کلیات (و نیز موجودات را بصورت کاملاً تجریدشده از همه مشخصات) در ذهن می آوریم. امور کلی، چه تصور کلی و چه تصدیق کلی در ذهن حاصل می شوند، و می دانیم که اینها وجود انتزاعی دارند ولی چون جهان خارج ظرف تجرید و انتزاع و کلیات نیست، بنابراین، این تصورات یا موضوعات و محمولات، چون در خارج موجود نیستند، پس در جای دیگری موجود شده اند و آن ذهن است. وجود اینگونه موجودات را وجود ذهنی می نامیم، که درک آن فطری

است و هر کسی در وجدان خود آنرا درك و قبول می کند. (این مطلب خود دلیل بر وجودی بنام وجود ذهنی شمرده می شود).

تقسیم به وجود ذهنی و خارجی را می توان بصورت تقسیم ماهیت به دو قسم برگردانید و گفت که ماهیت و ذات بر دو گونه است: یا ماهیت خارجی است یا ماهیتی ذهنی.

تا جایکه مدارك نشان می دهد این مسئله مهم فلسفی در فلسفه یونانی سابقه نداشته و دستاورد فلاسفه مسلمان و فلسفه اسلامی بوده است و ظاهراً اولین کسی که در کتاب خود برای آن فصلی مستقل باز کرده فخررازی متکلم معروف ایرانی در (المباحث المشرقیة) [۴۲] است که بنابر اظهار خود او در مقدمه کتاب، او نیز مطالب خود را از حکما و پیشینیان خود گرفته است.

مبحث وجود ذهنی دارای دو جنبه است: از طرفی بُعد وجودشناسی دارد زیرا نوعی وجود است که بسیار ضعیف شده و خواص و آثار وجود خارجی را از دست داده، گرچه در جای خود - نه در مقابله با وجود خارجی - يك موجود خارجی است (زیرا انسان و نفس و ذهن او همه وجود خارجی دارند) اما وقتی آنرا در برابر وجود عینی خارجی می گذاریم، نام وجود ذهنی بخود میگیرد.

از طرف دیگر این مبحث يك مسئله شناخت شناسی است و به بررسی تشکیل علم و آگاهی در انسان و رابطه انسان با جهان خارج مربوط می شود.

در فلسفه غربی، شناخت شناسی را از وجودشناسی جدا ساخته اند و دو افق جداگانه دارد، تا مسئله شناخت روشن نشود منطقاً زمینه ای برای وجودشناسی باقی نمی ماند. اما در فلسفه اسلامی تا حدودی ایندو با هم آمیخته و در هم بافته اند و شناخت و علم انسان با شناخت وجود در ارتباط است، اگرچه در مباحث منظم فلسفی جایگاه شناخت شناسی مقدم بر جایگاه وجودشناسی و دیگر مسائل فلسفه می باشد و حکم آستانه آنرا دارد.

ملاصدرا مسئله شناخت را - که وجود ذهنی بخشی از آنست - در چند جا گسترده و هر بخشی را بمناسبت بحث فلسفی آن بمیان آورده است. ما در بحث اتحاد عالم و معلوم و علم به بخشی از آن اشاره خواهیم کرد.

بحث وجود ذهنی را می توان يك حلقه رابط میان وجودشناسی و شناخت شناسی دانست که رابطه جهان و انسان را روشن می سازد. در این مبحث مشکل انطباق عالم خارج با ذهن مطرح و

حل می شود. اعتقاد اکثر فلاسفه مسلمان بر اینستکه آنچه در ذهن شکل می گیرد، همان ذات و ماهیت است نه يك تصوير، بطوریکه اگر ماهیتی ناظر به موجود خارجی و درواقع از مقوله علم و شناخت باشد، آن ماهیت همان ماهیت شیء خارجی است که منهای وجود عینی و آثار خارجی آن به ذهن منتقل شده است.

* * *

به مسئله وجود ذهنی اشکالات مهم و فنی وارد شد که بسیاری از فلاسفه از پاسخ و حل آن فرو ماندند. از جمله آنکه می دانیم که علم و ادراک، کیفیتی است که عارض بر ذهن (و نفس) انسان می شود (به اینگونه کیفیات، کیف نفسانی می گویند) حال اگر جوهر شیء خارجی به ذهن وارد شود لازم است که به کیف نفسانی تبدیل شود و تبدل جوهر به عرض غیر ممکن است. [۴۳]

دوم آنکه وقتی ما به يك شیء بلحاظ کمیّت یا اعراض دیگر (غیر از کیفیت) آن علم پیدا کنیم و آنرا به ذهن بسپاریم درواقع آنرا به کیف نفسانی تبدیل کرده ایم و می دانیم که طبق تعریف و داده های فلسفی - منطقی، مقولات دهگانه (ارسطویی) بتمام ماهیت و ذات از هم جدا هستند و نمی توانند بهیچوجه به یکدیگر منقلب شوند.

عده ای از فلاسفه و متکلمین مسلمان کوشیدند با توجیّهات نادرست آنرا پاسخ بگویند و برخی بسبب پاسخ نیافتن، اصلاً منکر وجود ذهنی شدند. اما در این مسئله ملاصدرا یکی از شاهکارهای اندیشه خود را که می تواند در مسائل دیگر فلسفه هم کارساز و حلال مشکلات باشد، عرضه کرد و مشکل را پاسخ گفت. بنابراین باید مسئله وجود ذهنی را یکی از دستاوردهای مکتب ملاصدرا دانست.

ملاصدرا برای حل این مسئله، بسراغ منطق رفت و به تحلیل «حمل» و اسناد در گزاره پرداخت. معمولاً وقتی محمولی به موضوعی حمل و نسبت داده می شود اگر جایی است که بخواهند «وجود» محمول را در موضوع ثابت یا بیان کنند، از دید کلی این عمل در جایی می تواند صادق و صحیح باشد که محمول اعم و موضوع مصداقی از آن باشد، مانند گزاره: «انسان حریص است».

ملاصدرا می گوید: نوع دیگری حمل داریم که در قضایایی مانند «انسان نوع است» یافت می شود. در این گزاره مقصود بیان اینهمانی موضوع و محمول است، یعنی اشاره به وحدت دو

ماهیت بظاهر متغایر می باشد، این نوع حمل را «حمل اولی و ذاتی» می نامد و حمل دسته اول را «حمل شایع صناعی» [۲۴] این حمل را ذاتی می نامند زیرا فقط در ذاتیات جاری است و «اولی» است چون «اولی الصدق / کذب» است.

نکته مهم منطقی دیگر که ملاصدرا در همینجا بیان کرده است آنستکه - برخلاف عقیده مشهور منطقیین که برای تحقق رابطه «تناقض» بین دو چیز، اتحاد در هشت شرط (وحدت موضوع، محمول، وحدت در مکان، زمان، قوه و فعل، کل و جزء، شرط و اضافه) لازم می دانستند - وی شرط نهمی را افزوده و می گوید در تناقض باید علاوه بر اتحاد در هشت شرط یادشده در «حمل» هم اتحاد داشته باشند یعنی هر دو قضیه حمل شایع یا حمل ذاتی اولی باشند و گرنه تناقض بوجود نمی آید.

وی از همین طریق اشکال وجود ذهنی را حل کرد و گفت برای جوهر یا کیف (یا هر عرض دیگر) خارجی وقتی به ذهن می آیند و وجود ذهنی می یابند (درواقع سلب وجود خارجی می شوند)، دو حمل جداگانه متصور است: ۱- این موجود ذهنی از لحاظ ماهیت مفهوماً و ذاتاً با موجود خارجی وحدت دارد و در نتیجه بحمل اولی و ذاتی به آن حمل می شود (حمل اولی)؛ ۲- و اما وقتی وضع و وجود آنها در ذهن بررسی می کنیم يك «کیف نفسانی» است و ازاینرو (حمل شایع) است، زیرا درواقع با موجودیت آن روبرو هستیم. وقتی جوهر یا اعراضی در خارج تصور می کنیم بلحاظ آثار خارجی آنهاست ولی وقتی اثر خارجی آنها از آنها سلب شود، یعنی به ذهن وارد شود فقط يك کیف است و این کلید حل مسئله می باشد.

خود وی به کلمه «جزئی» مثل می زند: این گزاره که «جزئی بر اشیاء کثیر صدق نمی کند» را باید با دو دید نگرینست: از آن لحاظ که عملاً و در خارج جزئی، کلی نیست مصداق عنوان «جزئی» است. ولی از آنجا که در قضیه بالا کلمه «جزئی» شامل تمام جزئیهای عالم تصور می شود خود يك کلی (مصداق کلی) است و اصلاً جزئی نیست؛ (یعنی وجوداً و عملاً کلی است ولی مفهوماً و ماهیتاً جزئی). پس «جزئی» بیک اعتبار کلی نیست و نقیض آنست ولی باعتبار دیگر (و نه بهمان اعتبار سابق) خود آن يك کلی است و شامل مصادیق فراوان می شود؛ ولی بین این دو قضیه «جزئی، جزئی است» و «جزئی، کلی است» تناقض وجود ندارد، چون یکی حمل اولی ذاتی و دومی حمل شایع صناعی است.

در مسئله وجود ذهنی هم، تمام جواهر یا اعراضی که به ذهن می آیند چون موجودیت آنها در ذهن محقق شده و جای حمل شایع صناعی است، بنابراین همه کیف نفسانی می باشند ولی

بلحاظ مقایسه یا مفهوم خارجی جوهر یا عرض قابل حمل بر آن (با حمل اولی ذاتی) می باشند و جوهر همان جوهر است و عرض همان عرض که در خارج وجود دارند.

* * *

۲- اتحاد عاقل و معقول و عقل

این مسئله بخشی از مسئله شناخت شناسی در فلسفه ملاصدراست که عهده دار رابطه علم و شناخت انسان با خود وی است. شناخت شناسی ملاصدرا در لابلائی مباحث دیگر او پراکنده شده است و هر جا به بُعدی خاص از شناخت شناسی مربوط است. در این مبحث به پرسشهای زیر پاسخ می دهد:

۱. آیا شناخت ما، از ما بیگانه و همان انعکاس آینهوار اشیاء خارجی در ذهن و حواس ماست؟

۲. آیا شناخت و معلوماتی که به انسان می رسد، مانند ریختن چیزی در ظرفی خالی است و رابطه آندو رابطه ظرف و مظروف است یا آنکه کارکرد ذهن (و نفس) انسان می باشد و معلول اوست؟

می دانیم که در مکاتب گذشته فلسفی و در قرون جدید در غرب آراء و عقاید بسیاری درباره شناخت گفته شده که هر يك دارای اشکالاتی است و برهانی منطقی را بدنبال نداشته است. اما ملاصدرا برای اثبات رابطه ذاتی علم و عالم و معلوم براهین قابل قبولی ارائه کرد.

ملاصدرا در این نظریه با براهین فلسفی اثبات کرد که شخص ادراک کننده و شیء ادراک شده ذهنی و خود علم و شناخت حاصله متحدند و یکی هستند و باصطلاح خود او، عقل و عاقل و معقول یا علم و عالم و «معلوم بالذات» با یکدیگر متحدند. این مسئله بنام «اتحاد عقل و عاقل و معقول» معروف است.

باید اضافه کرد که مقصود از شیء ادراک شده (یا معقول) در اینجا همان صورت حاصل در ذهن انسان است که در اصطلاح به آن «معلوم بالذات» [۴۵] می گویند نه شیء خارجی که آنرا «معلوم بالعرض» [۴۶] می نامند، و مسئله اتحاد عاقل و معقول اساساً مربوط به وحدت عالم یا مدرك (فاعل شناسا) با معلوم بالذات یعنی همان موجود ذهنی و همان معقول و معلوم در ذهن انسان است نه وجود خارجی آن، زیرا همه کس میدانند که هیچگاه با علم و ادراک ما از اشیاء، آن اشیاء عیناً وارد ذهن ما نمی شوند.

اختلاف فلاسفه در این مسئله بر سر اینستکه آیا ماهیت تصویرگونه اشیاء در ذهن (یعنی معلوم بالذات هر شخص را که به آن ادراک می گوئیم) با عقل و نفس او متحد است یا نیست؟

اگر متحد باشند علم و عالم و معلوم فقط يك حقیقتند و تجزیه آن به سه چیز، معلول و ساخته و پرداخته نیروی ذهن انسان می باشد و باصطلاح رابطه آنها رابطه خالق و مخلوق است نه ظرف و مظهر.

این مسئله سابقه تاریخی دارد و شاید بتوان ریشه آنرا در حکمت ایران باستان یافت. [۴۷] گفته می شود که اولین بار فرفوربوس (Porphyre) شاگرد فلوتین (۲۳۲ - ۳۰۴ م) درباره آن کتابی نوشته و لذا بنام او معروف شده است. پیش از ملاصدرا برای این مسئله استدلالی ذکر نشده بود و یا به ما نرسیده است.

ابن سینا و گروهی از فلاسفه مشائی این نظر را نپذیرفتند، زیرا بنظر آنها راهی عقلی و استدلالی برای اثبات آن وجود نداشت تا آنکه ملاصدرا آنرا پسندید و به آن پرداخت و در يك مکاشفه که برای وی در دوران ریاضتها و هجرت در اطراف قم روی داد (۱۰۳۷ هجری که وی سن پنجاهوهشت سال داشته) براهین آنرا یافت و آنرا از راه فلسفی اثبات کرد.

ملاصدرا علاوه بر طرح گسترده این مسئله در کتاب اسفار، در برخی از کتب خود نیز به آن پرداخته و نیز رساله ای جداگانه درباره آن نوشته است. پیداست که اثبات فلسفی این نظریه قدیمی و متروک نزد او بسیار مهم، بلکه شاید مهمترین مسئله در شناخت شناسی بوده است، زیرا توفیق اثبات آنرا نوعی معجزه و بر اثر یاری مستقیم خداوند و قدیسه (حضرت معصومه دختر امام ششم شیعیان که در قم زیارتگاه دارد) و نتیجه ریاضتها و دعاها و زاریهای خود در محضر خداوند میدانند. [۴۸]

* * *

اساس استدلال ملاصدرا در این مسئله بر اصول دیگر او بنا شده است که مهمترین آنها، اصالت وجود، حرکت جوهری، خلاقیت نفس، تشکیک وجود، اختلاف حمل اولی و حمل شایع است.

برای فهم استدلال ملاصدرا باید نخست معنی «اتحاد» را فهمید. میدانیم که اتحاد، اگر بمعنی یکی شدن دو موجود و دو شیء و نیز دو مفهوم و دو ماهیت مختلف باشد، باطل و محال است؛ چه مسلّم است که دو چیز جدای از هم یا دو مفهوم متغایر همواره دو چیزند و هرگز يك چیز

نخواهند شد و این همان اشکالی است که ابن سینا و دیگران بر این مسئله داشته اند، زیرا اتحاد بین عاقل و معقول را از این قبیل پنداشته اند.

همچنین باید دانست که معنی «ادراک» و «علم» یا تعقل چیست. ادراک هر چیز بمعنای «حضور» است و حضور بمعنای «وجود» آن نزد مُدرک است، نه ظهور آن برای ادراک کننده، و حضور غیر از ظهور است.

حال می پرسیم که آیا «وجود» هر «صورت» شیء ادراک شده، جدا و مستقل از «وجودی» است که ادراک کننده یا عاقل دارد یا با آن متحد است و با همان وجود موجود شده است؟

پاسخ این سؤال آنستکه اگر وجود آندو از هم جدا باشد باید هر يك از آندو بدون دیگری قابل تصور باشد (و حال آنکه ادراک بدون مدرک یا شخص مدرک ولی بدون ادراک محال است)؛ بنابراین، ادراک و صورتی که ادراک می شود و به ذهن می آید چیزی جدای از ذهن و نفس نیست، تا برای آن ظاهر شود بلکه از خود اوست و بوسیله خود ذهن ساخته می شود و مانند وجود خود نفس برای نفس حضور دارد و باید توجه داشت که بین «حضور» و «ظهور» فرق است. [۴۹]

برهان دیگر آنکه میان شیء ادراک شده و شخص ادراک کننده، رابطه ای دو طرفه است که در اصطلاح به آن تضایف می گویند مانند رابطه پدری و فرزند یا مالکی و مملوکی و یا همسری.

این نسبت دوجانبه هر جا باشد لازم است که با وجود یکطرف یا با فرض آن، بلافاصله طرف دوم هم وجود پیدا کند یا فرض شود و جدایی آندو غیر ممکن است. در اصطلاح فلسفه اسلامی می گویند دو متضایف با هم در جهت وجود و عدم و قوه و فعل متكافئ و همانند هستند. [۵۰]

بنابراین هرچا مُدرکی باشد حتماً مدرکی هست و معنی ندارد که یکی از آنها بالفعل وجود داشته باشد و دیگری وجود نداشته باشد و چون این نسبت فقط يك «رابطه وجودی» است معنی ندارد که بیش از يك وجود آندو را پوشش داده باشد. پس چون نسبت مُدرک و مُدرک نسبت تضایف است پس ایندو دارای يك وجود هستند.

این برهان را یکبار دیگر مرور می کنیم:

می دانیم که ادراک همان حضور و وجود صورت شیء ادراک شده است و چیزی بعنوان «ادراک» جدای از صورت شیء ادراک شده در ذهن نداریم، (مگر آنکه در تحلیل ذهنی آندو را از هم جدا کنیم)؛ «ادراک» و «مدرک» یا صورت علمی، در مفهوم دو چیز ولی در وجود يك چیزند. یعنی:

ادراک (یا علم یا تعقل) <===> معلوم و مدرک (معلوم بالذات)

از طرف دیگر، «ادراك»، فعل (و یا انفعال) شخص ادراك کننده است و هیچ فعلی از فاعل جدا نیست و وجود آندو، دو وجود جدا نمی باشد، بلکه وجود افعال و انفعالات در انسان بخود همان وجودی است که شخص فاعل یا منفعل دارد.

پس وجود شخص ادراك کننده (یا عالم و عاقل) از وجود علم و تعقل خود جدا نیست و آندو با يك «وجود» موجودند و فقط يك وجود دارند، یعنی متحدند؛ بهمین سبب است که هر جا علم باشد ناگزیر، عالم هست و ایندو لازم و ملزوم یکدیگرند، بطوریکه اگر وجود مدرك زایل شود، برای مدرك هم وجودی باقی نمی ماند. پس:

ادراك (یا علموتعقل) <===> شخص ادراك کننده و مدرك (عاقل یا عالم)

از جمع ایندو رابطه نتیجه می شود که عالم و معلوم (و علم) با يك وجود، موجودند و دو وجود با هم متحدند. یعنی:

ادراك کننده <===> ادراك شده

بدیهی است که مقصود از شیء ادراك شده، مفهوم و ماهیت ذهنی آنست نه معادل خارجی آن.

* * *

در علم و شناخت ریزه کاریهایی هست که با ساده اندیشی برخی از فلاسفه بدست نمی آید و موشکافی می خواهد. فلاسفه پیش از ملاصدرا «علم» و محصول شناخت را عارضی بر ذهن یا نفس می دانستند، همانگونه رنگ بر دیوار و غبار بر روی میز می نشیند.

ملاصدرا این مطلب را انکار کرد، زیرا وی معتقد است که اولاً نفس، خلّاق است و می تواند وجود خارجی را از ماهیات موجود در خارج سلب کرده و عیناً در خود بسازد و بیافریند و به آنها وجود ذهنی بدهد.

ثانیاً «صورت علم» یعنی علمی که صورت آن در ذهن ساخته می شود، همانند صورت (در فلسفه ارسطویی)، ماده (هیولا) می خواهد و ماده صورت ذهن و علم، همان نفس انسان است و درواقع، علم و تعقل انسان بخشی از هویت (یعنی پاره ای از نفس) اوست و به وجود او تکامل می بخشد.

بگفته مشائین، «ماده» یا هیولا امری بالقوه برای «صورت» است و صورت برای هیولا حکم علت را دارد. هیولا و قوه نفس با دریافت یا خلق صورتهایی از ادراک و علم به خود، فعلیت و در نتیجه رشد بیشتر می دهد و هر يك قدم که در راه تعقل و ادراک برمیدارد یکقدم به کمال خود نزدیکتر می شود.

یعنی نفس انسان لوح سفیدی است که قوه محض است و هر چه معلوم (و معقول) او که ساخته و پرداخته (و معلول) همان نفس است بیشتر شود، فعلیت و کمال آن بیشتر می شود.

فلاسفه پیش از ملاصدرا نسبت علم و معقولات را با نفس، رابطه ظرف و مظروف (و کمال ثانی آن) می دانستند ولی ملاصدرا ثابت کرد که معلومات و معقولات نفس، حاصل تلاش نفس و حرکت و فعالیت تکاملی وجود انسان است و با هر معلوم، درواقع به وجود انسان (و کمال اول نفس) افزوده می شود و مانند آنست که آجری بر بنای در حال ساختمان اضافه شود نه اینکه رنگی بر روی آن بپاشند، یا مظروفی را در ظرفی قرار دهند.

هر علم که به نفس انسان برسد، وجود را در او بزرگتر و کاملتر می سازد. پس علم انسان (و ادراک او که مقدمه آنست) جزئی از وجود انسان بشمار می رود و عَرَضی از عرضها نیست.

* * *

۲- خیال مجرد

از نظر عامه مردم، خیال بمعنای يك سلسله تصورات آزاد و گاهی بی اساس است که سهمی از حقیقت ندارد. روانشناسی، خیال را پدیده یا نیرویی در انسان می داند که می تواند اشیاء و یا مناظری را آزادانه خلق و انسان را مانند رؤیا بخود مشغول سازد.

فلاسفه مشائی خیال را یکی از قوا و ادراکات درونی انسان می دانستند. ادراکات بیرونی انسان بوسیله حواس پنجگانه حاصل می شد و ادراکات درونی، شامل حس مشترك، [۵۱] خیال، [۵۲] حافظه، متخیله (مفکره) و واهمه بود. خیال، خزانه صورتهایی بود که از طریق حس مشترك وارد ذهن می شد و حافظه، خزانه مفاهیم و معانی بود.

خیال درعین حال به قوه دیگری مجهز بود که می توانست صورتها و عکسهای دریافت شده را بمیل خود مانند يك کارگردان باتجربه با هم ترکیب کند و واهمه می توانست مفاهیم را بمیل خود

بسازد. همه اینها با امور جزئی سر و کار داشتند و تنها قوه عاقله یا عقل بود که به امور کلی می پرداخت.

سهروردی سخنگوی مکتب اشراق مدعی شد که خیال و تخیل ظرف دیگری غیر از انسان دارد و آن جهانی میانه (برزخی) در میان جهان حس و ماده و جهان عقول است و نام آنرا عالم مثال یا خیال منفصل گذاشت. عالم مثال از لحاظ قوت و اهمیت بالاتر از جهان مادی و ضعیفتر و پایینتر از عالم معقولات و عقول است. براساس نظریه اشراقی وی، تمام صورتهای غیرمادی و ماوراء حس در عالم خیال و مثال موجود می شوند. در آنجا اگرچه از ماده خبری نیست ولی اشیاء شکل و مقدار دارند و نظیر چیزهایی هستند که در رؤیا و بدون استفاده از چشم ظاهری می بینیم.

فلاسفه مشائی برای انسان دو عالم قائل بودند: عالم محسوسات و عالم معقولات. ولی سهروردی عوالم را سه عالم دانست و عالم خیال را به آندو عالم افزود. این همان عالم مثال مقید است که ابن عربی گاهی از آن بنام خیال نام برده و پایه جهان بینی اوست.

ملاصدرا نیز به عوالم ثلاثه معتقد است. در وجود عالم معقولات با مشائین و فلاسفه دیگر و در وجود عالم خیال یا مثال با سهروردی و ابن عربی موافقت دارد و در کتب خود از خیال بعنوان یکی از ادراکات درونی انسان نیز نام می برد ولی با این دو مکتب در چند چیز اختلاف دارد:

اول آنکه وی برخلاف مشائین که به مجرد خیال قائل نبودند، آنرا مانند قوه عاقله جدای از اندامهای انسان (که مشائین برای آنها در نقشه مغز جایی قرار داده بودند) [۵۳] و دارای خواص مجردات می داند. البته اعتقاد مشائین به مجرد قوه عاقله و اعتقاد ملاصدرا به مجرد عاقله و خیال هر دو با فرض قبول و اعتقاد به مجرد فلسفی نفس است که فلاسفه با براهین خود آنرا به اثبات رسانده بودند.

تخیل در انسان گرچه پدیده ای روانشناختی است ولی از نظر ملاصدرا نه در قوه خیال (مشائین) است و نه در مخ (دماغ) قرار دارد بلکه مخلوق نفس و متکی به جنبه غیرمادی نفس انسان است. [۵۴]

دوم آنکه ملاصدرا برخلاف اشراقیون، خیال را موجود در نفس انسان و قائم به او می داند، نه در جهان خارج از او و قائم بخود، که اشراقیون به آن مثال یا خیال منفصل می گفتند، از اینرو اصطلاحاً خیال ملاصدرای، خیال متصل نام گرفته است.

ملاصدرا تمام انواع ادراکات انسان را فعل نفس (و نه انفعال) او می داند که حواس و قوای ادراکی دیگر ابزارهای آن هستند و چون خود نفس مجرد است ادراکات جزئی و کلی او همگی مجردند و مادی و محتاج بدن نیستند. انسان، با قوه خیال خود می تواند حتی بدون الگوبرداری از داده های حواس، صورتهایی خلق کند که از هر جهت شبیه آفرینش ابداعی (خلق از عدم)[۵۵] خداوند می باشد.

بنابر نظریه جهانهای سه گانه واقعی - یعنی عالم حسّ و عالم مثال و عالم معقولات - که ملاصدرا نیز آنرا پذیرفته، و براساس اصل تطابق قوای ادراکی سه گانه درونی انسان - یعنی ادراک حسی و ادراک خیالی و ادراک عقلی - با عوالم سه گانه مذکور، وی معتقد است که نفس انسان با درک محسوسات در عالم حس قرار می گیرد و در حال ادراک خیالی در عالم مثال و در حال ادراک کلیات و معقولات در عالم عقول.[۵۶]

در نظر ملاصدرا صورتهای خیالی بر دو گونه اند: اول صورتهایی که حتی بدون استفاده از محفوظات ذهن و حافظه از طریق انعکاس حقایق ماوراء حس در آینه نفس انسانی یا بصورت هماهنگی و «رزنانس» (Resonance) نفس انسان (عالم صغیر) با انسان کبیر (Macrocosmos) یا عالم کبیر دریافت می شود.

دوم صورتهایی که بوسیله قوه مخیله انسان، کارگردانی و با ترکیب ماهرانه از چند صورت از صورتهای بایگانی شده در ذهن، صورتهایی جدید می سازد مانند اسب بالدار و کوه طلا.

شاید منشأ مخالفت ملاصدرا با سهروردی در نپذیرفتن نظریه خیال منفصل او، وجود این دسته دوم از صورتهای خیالی کم ارزش باشد که ملاصدرا برای آنها در عالم مثال یا خیال منفصل جایی سراغ ندارد.

* * *

مسئله ادراکات انسان

مسئله ادراک همواره یکی از جنجالیترین مسائل فلسفی بوده و هست. ملاصدرا در این مسئله نیز نظریه خاص خودش را دارد و نظریه او از آراء فلاسفه دیگر گسترده تر و دقیقتر بنظر می رسد.

وی ادراك را که فلاسفه به ادراك حسی، تخیلی، عقلی، وهمی[۵۷] تقسیم کرده بودند، پذیرفته ولی در کیفیت آنها با آنها همراه نیست و نهایتاً ادراك را در سه زمینه می داند: ادراك حسی - ادراك خیالی و ادراك عقلی.

منشأ همه ادراکات را عینیت خارجی (Object) می داند که بمحض ورود به ذهن انسان به درجه ای از تجرید می رسند و اصولاً تمام ادراکات انسان مجردند و متکی به ماده ای در مغز یا بدن نمی باشند، زیرا ماده - که اساساً همراه با حرکت جوهری است و هر لحظه آن از لحظه دیگر جداست - خودآگاهی ندارد چه رسد که از موجود دیگری آگاه شود.

ذهن - که بنظر برخی از فلاسفه مانند ظرفی برای معلومات فرض می شود - در نظر ملاصدرا چیزی نیست جز همان ادراکات و معلومات که نفس انسان با خلاقیت خاص خود آنها می آفریند. درباره ادراك خیالی مستقلاً بحث کرده ایم، در اینجا به دو نوع دیگر ادراکات یعنی ادراك حسی و ادراك عقلی می پردازیم:

الف) ادراك حسی

ملاصدرا برای ادراك حسی چند مرحله قائل است:

مرحله اول، انعکاس واقعیت‌های خارجی (Facts) بوسیله حواس پنجگانه است. وی این مرحله را مانند تأثیر و انعکاس تصویر بر روی فیلم عکاسی می داند و این مرحله را ناقصتر و کمتر از آن می شمرد که ادراك نامیده شود و برای انسان علم ایجاد کند. این مرحله علائمی رمزگونه است که تصویر کمرنگی را در مغز (و بتعبیر قدما: حس مشترك) ایجاد می کند.

این مرحله فقط نیمی از راه ادراك است و حسگرایان که صرف انعکاس در حواس را ادراك می دانند درواقع به نیمه راه قناعت کرده اند و نباید فرآیند کامل ادراك را انکار کنند.

مرحله دوم، نوبت نفس انسان است که از این تصاویر و رمزها (Codes) علم بدست بیاورد. در اینجا دو عنصر مهم برای ادراك حسی لازم است: یکی «توجه» و دیگری «آگاهی». «توجه» يك پدیده روانشناختی است و کار جسم نیست. تا توجه (و تمرکز) نفس بر روی کار حواس پنجگانه متمرکز نشود هیچیک از علائم مخابره شده حواس را نمی توان ادراك دانست.

در عمل هم تجربه شده است که انسان در حین عبور از خیابان، همه چیزهایی را که حواس مانند چشم و گوش احساس می کنند، ادراك نمی کند مگر آنکه به آنها توجه کرده باشد.

«آگاهی» نیز يك پدیده روانی است و کار جسم و مغز نیست. آگاهی نتیجه «توجه» انسان به چیزهایی است که برای انسان «حضور» داشته باشند. آگاهی همان حضور شیء خارجی در ذهن (و نفس) انسان است. این توجه و آگاهی نفس را ملاصدرا «علم حضوری» می نامد.

در فلسفه اسلامی علم و ادراك بر دو دسته تقسیم می شود: علم حصولی و علم حضوری.

«علم حصولی» همان علم حاصل از ادراکات ناشی از حواس پنجگانه است. علم حصولی می تواند «ماهیت» (نه وجود) اشیاء (Objects) را به ذهن معرفی و حاضر کند. در اصطلاح فلسفه اسلامی به صورت علمی که در ذهن حاصل می شود «معلوم بالذات» و به واقعیت خارجی که ادراك شده «معلوم بالعرض» می گویند.

در علم حصولی، انسان هیچگاه با «وجود» ادراك شده ها روبرو نیست، زیرا - همانطور که در مبحث وجود ذهنی گذشت - وجود خارجی نمی تواند بدون تنزل به درجه وجود ذهنی به ذهن برود و درواقع قابل ادراك نیست. (بهمین سبب است که ما آتش را درك می کنیم ولی خواص وجودی آن (یعنی گرمی) به ذهن نمی آید). در علم حصولی، انسان فقط با «ماهیت» اشیاء سروکار دارد، از اینرو علم انسان از پدیده ها دارای خواص و آثار آن اشیاء نیست و بیخاصیت است.

«علم حضوری»، همان علم مستقیم و بیواسطه حواس است و از آن به «شهود» تعبیر می شود. این علم همراه با خواص موجود ادراك شده است. کسی که با شهود باطنی به اشیاء بنگرد مانند آنستکه «خود» او تبدیل به «خود شیء» ادراك شده گردیده باشد و جدایی و فاصله فاعل شناسائی و شیء احساس نمی شود.

ما گاهی بدون دخالت حواس، وجود خودمان را ادراك می کنیم و تمام ادراکات ما از عواطف، امیال، افکار، انگیزه ها و انفعالات و ادراکات درونی و افعال نفسانی بصورت علم حضوری است. در اینجا به مرحله سوم ادراك حسی می رسیم.

مرحله سوم، مرحله مهم ادراك حسی پس از «توجه» و علم حضوری نفس به علائم ارسال شده حواس خمسه است. در اینجا نفس با استفاده از قدرت «خلاقیت» [۵۸] و مدلسازی خود از آن علائم مخابره شده، «ماهیت» شیء ادراك شده را برای خود بازسازی می نماید و آنرا بجای ماهیت آن موجود خارجی می گذارد و می دانیم که ماهیت هر چیز تمام حقیقت آن چیز - ولی بدون آثار وجودی خواص خارجی - است.

مطابق این نظر، ادراک انسان بصورت «حلول» و میهمانی صورت اشیاء خارجی در ذهن نیست بلکه نوعی «آفرینش» و خلاقیت نفس است که بصورت «صدور» از نفس، از وی تولید می شود و تمام مراحل پیشین ادراک کمکهای جنبی و فرعی و یا باصطلاح «مُعدّات» می باشند نه علل واقعی. بنابراین علم را نمی توان از عالم جدا دانست (اتحاد عالم و معلوم).

نکته مهم در اینگونه تفسیر ادراک حسی، حل مسئله تطابق شیء ادراک شده خارجی (Object) و ادراک یا علم (Subject) است، (که در اصطلاح به آن تطابق معلوم بالذات و معلوم بالعرض می گویند). این نکته محور فلسفه است و بنای علوم بر آن قرار گرفته است.

حل مسئله تطابق خارج و علم یا واقعیت داشتن علم و ادراک و خطا نبودن آن، در وحدت ماهیت شیء ادراک شده معلوم بالعرض (Object) با ادراک معلوم بالذات (Subject) است. ملاصدرا ادراکی را که «کاشف» از واقعیت نباشد علم نمی داند. ماهیت همان حقیقت بیرونی و عینی اشیاء است که لباس وجود خارجی را از تن درآورده و لباس وجود ذهنی را پوشیده است. و چون معیار «کاشفیت»، همان ماهیت اشیاء - یعنی حدود و تعاریف آن - می باشد، پس هر جا با علم حصولی بتوان به ماهیت چیزی دست یافت، به آن چیز علم یافته ایم. تمام کیفیات اولیه و ثانویه و کمیات و صفات و اوضاع اشیاء را در ماهیت آنها می توان یافت و آنها را با حواس خود می توان ادراک کرد.

ملاصدرا منکر خطای حواس نیست ولی معتقد است که آنچه بنام خطای حواس معروف شده در واقع خطای حواس نیست بلکه خطا در تطبیق و داوری و حکم است و بتعبیر وی: قوه واهمه انسان در تشخیص آن دخالت می کند و انسان را بخطا می اندازد. خطا در بیماران روانی امری استثنایی است و به قاعده کلی صحت ادراکات صدمه ای نمی زند.

ب) ادراک عقلی

درباره تجرد خیال و ادراک خیالی جای دیگری بحث شد. اکنون مختصری درباره ادراک عقلی یا ادراک کلیات از نظر ملاصدرا بازگو می کنیم. ادراک عقلی بمعنای حضور صورت کلی هر چیز محسوس به ذهن (و عقل) است که به آن معقول می گویند.

«معقول» - یعنی آنچه را که ذهن و نفس انسان بصورت کلی (و مجرد و بدور از اضافات) ادراک می کند - بر سه دسته است که نام آنها را «معقول اول» و «معقول دوم فلسفی» و «معقول دوم منطقی» گذاشته اند.

معقولات اولیه، همان قواعد کلی و علوم کلی است که از اشیاء و پدیده های عینی خارجی انتزاع و استخراج می شود. مانند قواعد علوم طبیعی، فیزیک و شیمی و نظائر آن و مقولات ارسطویی از این قبیلند.

معقولات اولیه امور و صورتهای کلی است که بشر از جزئیاتی مانند افراد و اشیاء انتزاع می کند. در بررسی این معقولات و مفاهیم کلی، گاه به اموری کلی مشترك در میان این معقولات می رسیم مثلاً، آنها یا علتند یا معلول، واحدند یا کثیر، بالقوه اند یا بالفعل و... اوصافی کلی که اشیاء در خارج از ذهن به آنها وصف می شوند. این کلیات درجه دوم را معقولات ثانی فلسفی می نامند.

در کنار اینها، معقولات درجه دومی هستند که ظرف اتصاف آنها در ذهن است مانند انتزاع کلی و جزئی بودن که به آنها «معقولات ثانی منطقی» می گویند. میان این ادراکات از حسی تا عقلی رابطه ای خطی و اتصالی وجود دارد که میتوان آنها را به درجات حرارت در آب تشبیه کرد و مانند درجات ثابت روی خط کش نیست و درواقع نوعی نوسان اعمال ذهنی و نفسانی است که صعود و فرود نفس را نشان می دهد. توضیح و اثبات این معقولات در کتب فلسفی آمده است.

* * *

نفس و رستاخیز

۱- حدود جسمانی نفس

در میان فلاسفه درباره نفس انسان دو نظریه عمده، معروف بود: یکی نظریه افلاطونی روح و نفس که وجود نفس را قدیم و روحانی و مقدم بر آفرینش جسم می دانست (تیمائوس).

دوم نظریه مشائین که ابن سینا آنها را بخوبی تقریر کرده و آن حدود غیرجسمانی نفس همراه حدود و آفرینش جسمانی بدن است. ملاصدرا در این مسئله نظریه ای جدید ابداع کرد. وی اثبات نمود که اگرچه نفس انسان، در نهایت و با سیر تکاملی خاص خود، غیر مادی می شود ولی در آغاز آفرینش، جسمانی است و از جسم و بدن زاییده می گردد.

بعقیده ملاصدرا نفس انسان، نخست در مرتبه جمادی است و سپس با خروج از مرحله جمادی به حالت جنینی و در مرحله نباتی (نفس نباتی) قرار می گیرد و پس از آن به مرحله حیوانی (نفس حیوانی) وارد می شود و در دوره بلوغ حقیقی خود به مرحله نفس انسانی می رسد و «نفس ناطقه» می گردد. پس از این مرحله نیز می تواند با کوشش و تمرین و تربیت روحی و

عقلی خود، به بلوغ انسانی برسد (که نام آنرا نفس قدسی و عقل بالفعل می گذارد) و کمتر کسی توان رسیدن به این مرحله را دارد.

تمام این مراحل درواقع سیر در يك مسیر و خروج از قوه به فعلیت می باشد. هر مرحله بعدی برای مرحله ئ قبلی امری بالقوه و طی درجات اشتدادی و از ضعف به قوت رفتن است؛ ولی مجموعه این نقاط يك خط را ترسیم می کنند که به آن «حیات انسانی» و «خط تکامل» می گوئیم و بر اساس قاعده وجود مشکک و حرکت جوهری انجام می گیرد.

مهم است که بدانیم دخول در هر مرحله نه فقط بمعنای فاصله گرفتن از مرحله قبل نیست بلکه همواره، هر مرحله بالاتر جامع و شامل مراحل ضعیفتر قبل از خود نیز می باشد و قاعده آنستکه هر وجود قوی - بر اساس مشکک بودن وجود - شامل همه مراتب وجودی ضعیفتر قبل از خود می باشد.

وی کسانی همچون مشائین را ملامت می کند، که نفس را جوهری ایستا می دانند که از اول تا آخر زندگی در يك حالت است و حرکت جوهری ندارد، و بالطبع با کسانی - مانند دکارت - که میان نفس و بدن جدایی مطلق قائلند نیز مخالف است.

ملاصدرا نیز مانند دیگر فلاسفه مسلمان معتقد به تجرد (غیرمادی بودن) نفس است اما نه بصورتی که مکاتب پیش از او می گفتند. بنظر وی تجرد نفس، تدریجی و ناشی از سیر صعودی و تکاملی آن - و باصطلاح خود او: با حرکت جوهری - است. حرکت جوهری در بدن به پیری و فناى آن منتهی می شود ولی حرکت در نفس، حرکتی رو بسوی عقلانیت است و روزبروز قویتر و فعالتر می گردد. نفس تکامل یافته پس از جدا شدن از بدن و رفع نیاز از آن، نهایتاً به «عقل مجرد» بدل می گردد و در فضایی بهتر از فضای مادی به زندگی می پردازد.

نفس شناسی فلسفی ملاصدرا بر اصول دیگر فلسفه او بنا شده است که عیناً دلایل اثبات این نظریه هم شمرده می شوند باینصورت: ۱ - جوهر مادی بطور طبیعی حرکت تکاملی دارد و طبیعت - برخلاف نظر مشائین - ایستا نیست بلکه حرکت جوهری دینامیسم آن است.

۲- هدف غایی آفرینش هر موجود در آن موجود استعدادهایی را می گذارد که باید با حرکت جوهری آن بروز کند. گرچه بدن و نفس هر دو در ماده جسم او قرار دارند ولی اختلاف اهداف غایی و غرض نهایی در ایندو، دوگونه استعداد در آنها گذاشته و این امری عادی است، زیرا می بینید که نبات و حیوان هر دو از ماده بوجود می آیند ولی یکی دارای نفس حیوانی می شود و دیگری نبات باقی می ماند.

۲- نفس انسان همان «من» و «خود» اوست و علی‌رغم اختلاف تدریجی نفس و بدن، «خود» یا «من» انسان قابل تجزیه نیست و ترکیب جسم و بدن بصورت اتحاد است نه انضمام و ترکیب خارجی.

۴- گرچه بدن از ماده و اجزاء بسیاری ترکیب شده ولی نفس و من انسانی او بسیط و غیر قابل تجزیه و تقسیم است و براساس قاعده دیگر فلسفی که می‌گوید «بسیط الحقیقة کل الأشياء»، تمام آثار درونی و خارجی و افعال و انفعالات انسان متعلق به خود و نفس اوست و از وحدت او سرچشمه می‌گیرد. «النفس فی وحدتها کل القوی»، (نفس در عین وحدت و بساطت، همه قوای خود نیز هست).

۵- نفس با آنکه مجرد و مستقل است ولی برای ادراکات خود، عملاً نیازمند حواس پنجگانه و مغز و اعصاب است و برای افعال بدنی خود نیز به اندامهای مربوطه نیاز دارد. همه اینها ابزارهای نفس و عوامل انفعالات و افعال او می‌باشند. ملاصدرا نفس را مدیر و نگهبان بدن می‌داند نه بعکس آن، و می‌گوید باد کشتی را می‌برد نه کشتی باد را.

۶- هر چه نفس در حین حرکت جوهری کاملتر شود نیاز او به بدن کمتر می‌شود و مرگ طبیعی (نه بر اثر حوادث بلکه) نتیجه جدا شدن اختیاری نفس از بدن و تجرد بالفعل اوست. این تفسیر ملاصدرا از مرگ برخلاف نظریه پزشکی باستان (جالینوس و بقراط) و پزشکی جدید است.

فلاسفه مسلمان برای اثبات تجرد [۵۹] نفس براهینی اقامه نموده‌اند؛ از جمله آنکه:

انسان می‌تواند علاوه بر درک و حس جزئیات، امور و مفاهیم کلی و انتزاعی را درک و تحلیل کند و برای آن احکامی بیابد. تمام امور انتزاعی و کلی، غیر مادی هستند، (زیرا قبلاً ویژگیهای ماده و مادی بودن از آنها سلب شده) و هر شیء غیرمادی رتبتاً بالاتر از ماده است و نمی‌تواند محتاج به ماده باشد و باید برای خود ظرف و حوزه ای مستقل و غیر مادی دارا باشد که آنرا حمل کند [۶۰] و گرنه مادی خواهد شد.

حوزه مستقلی را که کلیات (ادراکات کلی و انتزاعی انسان) در آن قرار می‌گیرد، فلاسفه «ذهن» می‌گویند که باید آنرا جدای از ابزارهای جسمانی و لایه های مغز (Cortex) دانست.

انکار تجرد نفس یا ذهن، نوعی آسانطلبی در پژوهش و تنبلی فلسفی است؛ زیرا بذل دقت و توجه به دلایل منطقی می‌تواند ما را به تجرد نفس و ذهن برساند، گرچه برخی گویی حوصله آنرا ندارند.

فلاسفه براهین دیگری نیز اقامه کرده اند که در کتب ملاصدرا و دیگران آمده است.

تجربه هایی مانند حس ششم، تله پاتی، ادراکات بعد از مرگ برای کسانی که دوباره به زندگی برگشته اند، رؤیاهای صادق و مانند اینها از پدیده های (متاسایکو) و شگفت انگیز غیرعادی که با ساختمان بدن نمی سازند، می توانند اشاره به تجرد نفس باشند.

* * *

۲- معاد و رستاخیز

مسئله معاد را می توان یکی از مسائل گمشده فلسفه و متافیزیک دانست. پیش از ملاصدرا این مسئله را از مسائل علم کلام می دانستند، با آنکه معاد یکی از شاخه های مسئله نفس و فنا یا خلود آن پس از مرگ می باشد که در چارچوب موضوع و مسائل فلسفه قرار دارد. [۶۱] غیر فلسفیتترین پاسخها به این مسئله، انکار معاد و جهان یا جهانهای دیگر است که ادیان و حکمای اشراقی به آن اشاره کرده اند.

ملاصدرا توانست این مسئله را در قالب مسئله ای فلسفی مطرح و در دنبال مباحث مربوط به نفس انسانی و قوا و ادراکات او قرار دهد. براساس اعتقادات اسلامی و قرآنی، جهان ماده فرجامی دارد که در آن ماده شکل عوض می کند [۶۲] یا بکلی از بین می رود. ولی در واقعه ای دوباره (که آنرا می توان انفجار بزرگ یا بیگ بنگ دوم نامید) انسان و اشیاء بصورتی خاص ظاهر می شوند.

ملاصدرا در یک نظریه جدید اظهار کرد که «حشر» یا حضور دستجمعی بشر در روز واپسین مخصوص انسان نیست و همه موجودات را شامل می شود. [۶۳] این نظریه از تفسیر معاد با نظریه های فرجام تبدیل ماهیت فیزیکی جهان سازش بیشتری دارد.

«قیامت» یا روز برهم ریختن نظم و شکل طبیعت، صحنه «حشر»، یعنی حضور همه افراد بشر و اشیاء، را دنبال دارد. بگفته ملاصدرا زمان، سبب تفرق مردم در طول زمان است وقتی زمان و مکان که دو عامل پراکندگی بشر هستند از بین برود همه یکجا جمع خواهند شد. در فلسفه ملاصدرا، جهان آخرت عالمی دیگر است که بجز ماده و جرم و جسم و زمان (که مخصوص ماده است) فرقی با این جهان ندارد و صورت و شکل اشیاء بظاهر فرقی نمی کند. این جهان را جهان مثالی نامیده اند که به خواص انرژیهای محض شباهت بیشتری دارد.

«جهان مثالی» یکی از جهانهای سه گانه ای است که ملاصدرا در جهانبینی خود - همانند صوفیان - به آن معتقد است: عالم ماده - عالم مثال (یا خیال) - عالم عقل و معقولات.

این جهانها، سه منطقه جدا از هم نیستند بلکه تقسیمبندی آنها براساس قوت و ضعف و کمال و نقص آنها و - بتعبیر ملاصدرا - به نزدیکی یا دوریشان نسبت به منبع «وجود محض»، یعنی خداوند است.

در این نظریه، جهان عقلی کاملتر از جهانهای دیگر است و بر جهانهای پایینتر خود احاطه کامل دارد. این احاطه بمعنای احاطه هندسی نیست بلکه مفهوم فلسفی دارد، یعنی همه جنبه های مثبت جهان پایینتر را داراست. جهان مادی، نارسا میاشد و موجودات آن اسیر زمان و مکان و جسمانیت و محدودیتهای طبیعی و فیزیکی بسیار است.

عالم بالاتر عالم مثال است (که همانند قوه خیال در انسان) محدودیت زمانی و مکانی و جسمانی ندارد و موجودات در آنجا زندگی کاملتری دارند و درجه وجودی آنان بالاتر است. عالم عقل از آنها نامحدودتر و کاملتر است.

بنظر ملاصدرا انسان پس از مرگ و یا نابودی جهان گرچه جسم ظاهری خود را از دست می دهد ولی دارای جسمی دیگر می شود مانند بدن سابق او که همه مشخصات بدن دنیوی او را داراست. [۶۴] همچنین در آن قالب جدید، داده های علمی و اطلاعاتی خود را که در قوه خیال او ذخیره شده (و پیش از این گفتیم که قوه خیال را غیر مادی می داند) به همراه دارد، در نتیجه «من» انسان پس از مرگ با تمام اوصاف و ملکات و تمنیات دنیوی او بصورت بدنی دارای نفس ظاهر می شود و همه افراد انسان در آن عالم یکدیگر را بهمان صورت (بدون ماده) و خصلت دنیایی خواهند دید، و یکدیگر را بخوبی خواهند شناخت.

عده ای از متکلمان که معاد جسمانی را پذیرفته بودند گمان می کردند که در روز معاد بایستی نفس با سیر قهقرائی بسوی وضعیت سابق مادی خود برگردد. ملاصدرا این اندیشه را عامیانه دانسته و بگونه ای استدلال می کند تا ثابت کند که نفس بدون بازگشت قهقرائی به وضع مادی سابق، دارای بدن شود، بدنی که وی معتقد است که مانند لباسی است که در زیر لباس رو پوشیده باشند، در باطن این بدن ظاهری قرار دارد و قالب نفس انسان است و این بدن که از مواد شیمیایی و آلی ظاهری (که یاخته های آن روز بروز عوض می شود) ساخته شده، چون ثباتی ندارد قابل آن نیست که متعلق نفس مجرد باشد.

ملاصدرا معتقد بود که راه حل او برای اثبات جسمانی معاد انسانها با قرآن منطبق است ولی عده ای از فلاسفه بعد از ملاصدرا با تردید یا انکار با آن روبرو شده و معتقد به نیاز این نظریه شجاعانه و مبتکرانه به تکمیل هستند و ممکن است پیشرفت علم در آینده جهان به این تکامل اندیشه بشر نسبت به حیات و جاودانگی پس از مرگ کمک کند.

* * *

ملاصدرا نسبت به مسئله تناسخ بشدت مخالف بوده و آنرا با دلایل فلسفی رد می کند و مطالبی را که به برخی از حکمای پیش از سقراط نسبت داده اند توجیه می نماید. وی میگوید بدن حقیقی انسان که پس از مرگ با نفس انسان قرین است از اندیشه و کردار انسان اثر پذیرفته و شکل عوض می کند؛ افرادی که خصلتهای حیوانی «ملکه» آنها می شود بصورت همان حیوان درمی آیند و در آخرت و حشر هم با همان شکل متجسد و مجسم می گردند. وی می گوید مقصود حکمای قدیم و برخی مذاهب معتقد به تناسخ همین تغییر شکل نهاد درونی انسان بوده است.

* * *

متافیزیک مرگ

یکی از مسائل مباحث فلسفی نفس، موضوع مرگ است که ملاصدرا آنرا از علوم طبیعی به فلسفه وارد ساخته و درباره آن بحث کرده است.

ملاصدرا مرگ را اعراض نفس از بدن و ترك آن می داند. وی عقیده زیست شناسان و پزشکان که مرگ را معلول تباهی و خرابی بدن و درهم ریختن نظم طبیعی آن می دانند و به کسی تشبیه می کنند که خانه اش خراب شود و ناچار بجای دیگری پناه ببرد، نمی پذیرد و می گوید:

مرگ بر دو گونه است: مرگ طبیعی و مرگ با حادثه اتفاقی (مرگ اخترامی). در مرگ طبیعی، نفس در سیر کمالی خود هنگامی که نیازی به بدن نبیند آنرا رها می کند و ما آنرا مرگ طبیعی می گوئیم. وی بدن را به کشتی و نفس را به بادی که کشتی را می برد تشبیه می کند و میگوید همانگونه که اگر باد نباشد کشتی هم از حرکت باز خواهد ایستاد، وقتی نفس از بدن جدا شود حیات هم از میان خواهد رفت.

ملاصدرا با اشاره به حدیثی از پیامبر(صلی الله علیه وآله) که در آن آمده است «تمام بدن را خاک خواهد خورد جز «بُن مایه» تن را که بدن انسان از آن آفریده شده است»، [۶۵] می گوید انسان پس از مرگ قوه خیال را که «بُن مایه» انسان و حاوی تمام صورتها (و داده ها)ی انسان دنیوی است و غیر مادی و غیر وابسته به جهان مادی است با خود می برد و شخصیت همین انسان دنیوی را با تواناییها و قوای بیشتر در آخرت بازسازی می نماید.

مرگ بدن را نابود نمی کند، بلکه آنرا پراکنده می سازد و با حفظ اصل و مایه آن صفات آنرا از او می گیرد و هر گاه بخواهد می تواند آن صفات را به مایه اصلی بدن بازگرداند. [۶۶]

مرگ در ادبیات عرفانی اسلامی و ایرانی - بویژه در مثنوی مولوی جلال الدین - تولدی تازه و دروازه ای برای ورود به جهانی دیگر دانسته شده که بهتر است بجای مرگ، نام آنرا زندگی بگذارند. مولوی تبدیل جنین انسان از ماده بیروح به حالت نباتی و سپس حیوانی و انسانی را مرحله بمرحله مردن یا تولدی تازه می نامد و می گوید که انسان تکامل یافته می تواند با مردن بصورت فرشته درآید یا حتی از فرشتگان هم بالاتر برود.

* * *

هرمنوتیک و تفسیر

تفسیر و هرمنوتیک ملاصدرا

مباحث مربوط به تفسیر کتاب آسمانی در جوامع مسلمان از آغاز نزول آن معمول گردید و روشهای گوناگونی در تفسیر بوجود آمد. ملاصدرا روش و اصولی را در تفسیر در پیش گرفت که میتوان گفت در میان شیعه باطنی (باطنیان) کم و بیش شناخته شده بود.

همانطور که قبلاً دیدیم وی به جهانهای سه گانه و عمودی جهان حسی، خیالی یا مثال و بالاخره جهان عقل معتقد است. براساس یک نظریه عرفانی، «وحی» یا کلام الهی مستقیم به عالم ماده نازل نمی شود بلکه معنای «نزول»، طی پله به پله مراحل عقلی، مثالی، مادی و یا حسی است و نفس پیامبر باید نخست از دو مرحله ماده و مثال بگذرد تا در مرحله عقول بتواند وحی را دریافت و کلام خدا را بشنود و «فهم» کند، این کلام سپس به زبان قابل فهم مردم درآمده و به عالم ماده نازل می شود.

ملاصدرا معتقد است که برای درک مفاهیم قرآنی بایستی از الفاظ آن عبور کرد و به مفاهیم پس پرده آن در عوالم مافوق رسید که اصطلاحاً به آن «تأویل» میگوید. این کلمه در زبان عربی بمعنای

«رساندن به اصل» است یعنی باید بدون ترك معانی ظاهری قرآن، به عمق آن معانی رسید. رسیدن به عمق عقلی معانی قرآن باید با استمداد از حواس باطنی باشد و بدون مکاشفه ممکن نیست.

* * *

از طرفی کلام خدا را ملاصدرا و عده از صوفیه «فعل» خدا می دانند، زیرا در قرآن آمده است «هنگامیکه خداوند چیزی را اراده کند به آن می گوید: «بشوا!» و آنچه بوجود خواهد آمد» این کلام را در اصطلاح «کُن وجودی» می نامند که ممکن است با کلمه لوگوس بیک معنا باشد. بنابراین خداوند برای آفرینش «کلام وجودی» را بکار می برد و برای سخن با مردم با کلام زبانی و قراردادی رائج.

از اینجاست که تفسیر کلام خدا بمعنای اعم، شامل تفسیر پدیده های جهان هم می شود و ملاصدرا سه قرن پیش از هایدگر و فلاسفه دیگر هرمنوتیک فلسفی را با هرمنوتیک سنتی کتاب مقدس درهم آمیخت و شاید بتوان فلسفه تفسیر او را پلی برای آشتی آن دو مکتب هرمنوتیک دانست.

* * *

شیرازه پژوهش

پیش از این گفتیم که مکتب ملاصدرا بعنوان يك نظام فلسفی کامل، و علی رغم مسائل متنوع، دارای شکلی منسجم و هماهنگ است و نگاهی ویژه خود و بسیار فراگیر و دقیق بر جهان هستی دارد. در نظام فلسفی ملاصدرا، آغاز سیر تفکر فلسفی (یا بتعبیر خود او: سفر اول معنوی انسان) از «وجود» و «موجود» آغاز می شود.

حتی با قبول این نکته که منطقیاً مسئله شناخت (اپیستمولوژی) بر وجودشناسی (انتولوژی) مقدم است باز می توان به ملاصدرا حق داد که «وجود» را نقطه آغاز تفکر بداند، زیرا حتی «شناخت» هم بعنوان يك پدیده، پایگاهی وجودی می خواهد و برای گریز از شکاکیت، ناگزیر باید هستی انسان - و بتعبیر دکارت: «کوگیتو Cogito»ی او - را برسمیت شناخت.

شاید از اینرو بوده است که فلاسفه مسلمان مباحث شناخت و وجود را درهم بافته در کتب خود آورده اند و ملاصدرا کتاب خود را از وجود آغاز کرده، زیرا موضوعی فراگیرتر از آن برای اندیشه فلسفی وجود ندارد.

سنت فلسفه اسلامی براساس تعامل و رابطه دوجانبه وجودشناسی و شناخت‌شناسی بنا شده و همانگونه که در ماهیت (سؤال از چیستی) و کیفیت (سؤال از چگونگی) بحث می‌شود، ارتباط وجودی آن با بیرون از ماهیت آن نیز مورد بحث قرار می‌گیرد.

گام دوم فلسفه ملاصدرا، اثبات ارتباط «تشکیکی» یا درجه‌ای موجودات با یکدیگر و با منبع ازلی آن است. این قاعده را از يك نظر، نمی‌توان جدای از موضوع پیشین - یعنی اصالت وجود - دانست و همین قاعده می‌تواند راهگشای بسیاری از مسائل فلسفی دیگر باشد، که یکی از مهمترین آنها، موضوع «حرکت در جوهر» است.

حرکت جوهری نیز علاوه بر تفسیر صحیح جهان مادی و پویایی سازوکار جهان، بسیاری از مسائل دیگر را حل نموده است. ملاصدرا از طریق همین قاعده توانست «نفس» را تعریف، و طرز شگفت‌آور «شدن» و «بودن» و سیر کمالی او را تا پس از مرگ بیان نماید. ملاصدرا مبحث حرکت و نیز بحث نفس را که ارسطو در طبیعیات قرار داده بود، از طبیعیات بیرون آورده و وارد مباحث وجودشناسی کرد.

یکی از نتایج درجه‌دار بودن وجود، اثبات «وجود ذهنی» و گامی بود که ملاصدرا در اثبات شناخت واقعی و راستین بشر و تعامل آن با وجود، توانست بردارد. بوسیله مسئله «وجود ذهنی»، شکل فلسفی خلاقیت نفس انسان و رابطه علم و عالم و معلوم یا تطابق Subject و Object روشن گردید، موضوعی که هنوز در فلسفه کنونی غرب یکی از پیچیده‌ترین مسائل شمرده می‌شود.

مبحث خیال و اثبات تجرد آن نیز یکی از مسائل مهم فلسفه است که ملاصدرا پایگاه آنرا محکم ساخت و بوسیله این قاعده ارتباط «هنر» و نیز زیبایی‌شناسی با انتولژی بدست می‌آید.

دقت‌های ملاصدرا در بیان انواع معقولات (معقولات اولیه و ثانویه) نیز در جای خود می‌تواند پاسخ به برخی مشکلات فلسفه روز و راهگشای ابهامات ناشی از نظریه فلسفه برانداز کانت باشد.

بیان يك بيك موضوعاتی که خود ملاصدرا آنرا تا یکصد و هفتاد مورد شمرده، در این مختصر نمی‌گنجد. نقش برخی از این نوآوری‌های ملاصدرا را در کتاب «ملاصدرا، زندگی، شخصیت و مکتب او» [۶۷] می‌توان یافت.

در اینجا لازم است اضافه کنیم که ملاصدرا در علم منطق، فلسفه سیاسی، هنر، تفسیر قرآن و شرح فنی حدیث نیز آثاری از خود باقی گذاشته که از فهرست کتب او می‌توان بدست آورد.

* * *

شناخت و معرفی و احترام بزرگان هر ملت یکی از ارکان بقا و سرفرازی آن ملت است و آشنایی نسل جوان در هر دوره از ادوار سبب راهیابی آنان به راه و روش درست و رسیدن به رشد معنوی و الگو گرفتن از این بزرگان می گردد.

شخصیت حکیم صدرالمتألهین معروف به ملاصدرا که سرآمد دانشمندان این مرز و بوم است، تا حدود بسیاری آنگونه که باید شناخته نشده است و ضروری است که این کار بایسته هر چه بیشتر و بیشتر انجام گیرد.

چون آثار ملاصدرا بزبان عربی است (بجز رساله سه اصل) و درك مقاصد او که بزبان فلسفه ادا شده تا حدودی دشوار می باشد و کتاب اسفار و کتابهای عمده فلسفی او به زمان بسیاری نیاز دارد و بدون اسناد نمی شود به عمق آن رسید از اینرو این رساله در حجم کم بزبان فارسی و نسبتاً ساده و قابل فهم تهیه شده تا عامه مردم بدون شرط تخصص در فلسفه یا تحصیل آن بتوانند اجمالاً با این حکیم و خلاصه ای از دستاوردهای مهمتر او آشنا شوند.

این کتاب بشیوه ای نگاشته شده که بآسانی قابل ترجمه بزبانهای دیگر و در محیطها و جوامع دیگر هم قابل فهم و استفاده باشد و از هم اکنون ترجمه آن به انگلیسی انجام و چاپ گردیده و در دست مردم و علاقمندان است و در برخی کشورها بزبانهای مختلف در دست ترجمه می باشد و امیدواریم بزودی شاهد ترجمه آنها در بیش از ده کشور و مطالعه آن در دست هزاران علاقمند به فلسفه باشیم.

[۱]. دو سال پس از تولد دکارت در سال ۱۵۹۶.

[۲]. سفرنامه شوالیه تاورنیه (ص ۸۱ فارسی).

[۳]. تألیف این کتاب زمان زیادی برده و بخش آخر آن در اواخر زندگیش پایان یافته است.

[۴]. تاریخ عالم آرای عباسی، ج ۱، ص ۱۴۶؛ تذکره خلاصه الأشعار، تقی الدین حسینی کاشانی، احوال میرداماد.

[۵]. تذکره نصرآبادی، ج ۱، ص ۲۲۶.

[۶]. در غرب به دریای مازندران Caspian (یا دریای قزوین) می گویند.

[۷]. آخرین و کاملترین چاپ آن همراه با تصحیح انتقادی بوسیله مؤسسه انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ایران به چاپ رسیده است.

[۸]. نوشته سید محمدّ خامنه ای.

[۹]. پدرش اصلاً ایرانی و سردار یکی از حاکمان ترکستان بود که از خراسان به فاراب رفته بود و فارابی در آنجا متولد شد.

[۱۰]. مسلمین به ارسطو نام معلم اول دادند.

[۱۱]. کل مسائل فلسفه مشائی پیش از ترجمه بدست مسلمین را دویست مسئله دانسته اند و حال آنکه در فلسفه اسلامی به بیش از هفتصد مسئله رسید و مسائلی پیچیده مطرح شد که در یونان نبود.

[۱۲]. سهرورد یکی از شهرهای ایران در آذربایجان است، بهمین نام شخص دیگری معاصر وی هست که از صوفیه می باشد.

[۱۳]. در میان فلاسفه دوران جدید، گفته می شود که هگل توانسته است مکتبی مستقل و دستگاه گونه ارائه کند، ولی متأسفانه این دستگاه هگلی در درون خود دارای تناقضهایی است که نظم آنرا بر هم می زند و نمی توان آنرا نظامی کامل فلسفی دانست.

[۱۴]. مثلاً وی برای کشف نظریه معروف و مهم خود «حرکت جوهری» از یکی از آیات قرآن الهام گرفته است: «وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسِبُهَا جَمَادَةً وَهِيَ... تَمْرٌ مَرَّ السَّحَابِ» و همچنین جایجا از آیات دیگر.

[۱۵]. این روش را بیشتر برای سردرگم نشدن دانشجویان در مسئله بکار میبرد.

[۱۶]. این لفظ در آثار عرفانی ابن سینا و قیصری شارح مشهور فصوص ابن عربی و دیگران بصورت صفت بکار رفته بود ولی ملاصدرا آنرا رسمیت داد و نام کتاب بزرگ و مهم خود قرار داد.

[۱۷]. جالب است که در فلسفه ملاصدرا مباحث عشق و زیبایی شناسی جزء مباحث الهیات دسته بندی شده است.

[۱۸]. شواهد الربوبیه، رساله کوچکی است و با کتاب «الشواهد الربوبیه» او فرق دارد. رك: فهرست کتب ملاصدرا.

[۱۹]. برخی از فضلا ترجمه کتاب المشاعر ملاصدرا به فرانسه (les Penetration Metaphisiques) نوشته هانری گُربن را نزد هایدگر دیده بودند و بعید نیست که وی تحت تأثیر ملاصدرا بوده است.

[۲۰]. در اصطلاح فلسفه اسلامی به آن مشکک بودن وجود می گویند، که مرادف Amphibola یونانی و Ambiguus لاتینی است و امروزه گاهی از تشکیک وجود به Ambiguity تعبیر می شود.

[۲۱]. در مفهوم وجود (از جهت مفهوم بودن نه مصداق بودن) تشکیک و تدرج معنا ندارد.

[۲۲]. شاید برای آنکه حکومت خلفا بدینوسیله با باطنیه که وارث حکمت اشراقی بودند، مقابله فرهنگی کرده باشند.

[۲۳]. منطق فازی Fuzzy در فیزیک هم از نظریه تدرج وجود الهام گرفته است.

[۲۴]. اصطلاحی که هایدگر در فلسفه خود بکار برده است.

[۲۵]. ملاصدرا در یک تحلیل ظریف فلسفی ثابت کرد که وجود واجب الوجود - و اصولاً وجود در واجب الوجود - با وجود ممکنات تفاوتی دارد.

[۲۶]. مثلاً رطوبت در همه اشیاء مرطوب را به آب نسبت می دهیم ولی رطوبت برای آب ذاتی است یعنی زائد بر ذات او نیست. پس رطوبت برای آب «واجب و ضروری» است و برای اشیاء مرطوب دیگر «ممکن».

[۲۷]. چون وجود برای واجب الوجود، ذاتی است، منطقیاً به اثبات نیاز ندارد و بنابر قاعده فلسفی «الذاتی لا یعلل» (ذاتی به علت نیاز ندارد) مفهوم واجب الوجود با وجود همراه است.

[۲۸]. خود وجود مطلق و ناب نیاز به علت ندارد بلکه ذات او اقتضای وجود را دارد و گرنه محال لازم می آید، و اصل هستی را انکار کرده ایم.

[۲۹]. کانت اینگونه وجود را در قضایا نادرست می دانست و می گفت وقتی وجود را محمول قضیه قرار دهیم چیزی بر موضوع نمی افزاید. ملاصدرا نزدیک دو قرن پیش از او جواب آنرا داده بود و می گفت: وجود در اینگونه قضایا (معروف به هل بسیط) موضوع ساز است و ثبوت موضوع را نشان می دهد، نه ثبوت محمول برای موضوع را.

[۳۰]. المشاعر، ص ۸۴؛ الشواهد الربوبیه.

[۳۱]. در فلسفه اسلامی علت را به اقسام و درجاتی تقسیم می کنند. در يك تقسیم علت به علت تام و کامل و علت ناقص تقسیم می شود. علت تامه علتی است که بدون مشارکت یا واسطگی چیزی معلول را ایجاد کند و علت ناقص علتی است که در واقع بخشی از علت باشد و بکمک چیز یا چیزهای دیگری تأثیر بگذارد. مثلاً والدین را نمی توان علت تامه وجود فرزند دانست یا اعمال بشر همه مشروط به وجود شرایط و نبود موانع است.

[۳۲]. بتعبیری دیگر رابطه جوهر با عرض قابل تشبیه به مرکب و سوار آن است و محال است که مرکب ساکن و سوار آن متحرك باشد و طی مسافت کند.

[۳۳]. سید محمد خامنه ای، سیر حکمت در ایران و جهان، ص ۷۹ فارسی، و ص ۵۹ انگلیسی.

Development of philosophy (wisdom) in Iran and in the world, P59. Prof.S.M.Khamenei, SIPRI Publications, Tehran

[۳۴]. ر.ک: خلق مدام، نوشته ایزوتسو. وی می گوید استاد کائی Kai ژاپنی (۱۰۴۲ - ۱۱۱۷) نیز عباراتی شبیه عرفای مسلمان و نیز هراکلیتوس دارد.

[۳۵]. مشائین زمان را محصول حرکت افلاک می دانستند، ملاصدرا بظاهر آنرا انکار نمی کند ولی در واقع آنرا نپذیرفته و زمان را مربوط به حرکت جوهری می داند.

[۳۶]. ملاصدرا: حدوث العالم، ص ۱۸۴، چاپ بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، (SIPRIIn)، 1378.

[37].[eidos]

[۳۸]. الشواهد الربوبية، ص ۱۹۱، چاپ بنیاد حکمت صدرا، (SIPRIIn)، تهران، ۱۳۸۲.

[۳۹]. در مکتب ملاصدرا، هر ماهیتی که وجود آن و تحصیل آن نیاز به طی مدارج قوه و فعل (و در نتیجه حرکت و زمان) نداشته باشد و وجود بالفعل باشد وجود کامل است. اما همه موجودات و افراد هر نوع اینگونه نیستند و باید مسیری را برای رسیدن به کمال در وجود طی کنند.

[۴۰]. اسفار، ج ۷، ص ۱۹۷، چاپ بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰، تهران.

[۴۱]. Kenneth Ford در کتاب خود حرکات الکترونها را در اتم «رقص انرژی» نامیده. کاپرا Capra (در کتاب خود The TAO of Phisics پس از ذکر این مطلب، از يك کاهن تبتی نقل می کند که «تمام اشیاء انبوهی از اتمها هستند که با رقص و حرکات خود تولید اصوات و آواز می کنند». در

قرآن نیز برای بیان اینکه همه ذرات جهان «ذکر» خدا را می گویند از کلمه «تسییح» استفاده شده که مفهوم شناوری هم در آن هست. در ادبیات عرفانی فارسی (ایرانی) همه ذرات عالم در حال رقص و نشاط می باشند.

[۴۲]. ج ۱، مقدمه.

[۴۳]. بدلیل انحفاظ ذاتیات و استحاله تبدل مقولات به یکدیگر.

[۴۴]. اسفار، ج ۱، ص ۲۹۲، چاپ قدیم.

[۴۵]. (Known Directy (Subject

[۴۶]. (Known indirectly (fact / object

[۴۷]. ملاصدرا در پایان مقاله اول رساله اتحاد عاقل و معقول می گوید: «هذا المطلب الغامض كان وقفاً على الأوائل»، (این مسئله دشوار را فقط حکمای باستانی می دانستند).

[۴۸]. اسفار، ج ۳، ص ۳۱۳، چاپ تهران.

[۴۹]. همان فرقی است که بین نومین و فنومن هست.

[۵۰]. The Correlatives are Commensurate.

[۵۱]. به لاتین (Sensus Communis).

[۵۲]. imagination.

[۵۳]. در آخر تجویف، مقدم دماغ.

[۵۴]. زیرا نفس نیز مانند بدن دارای حواسی چون باصره (بصیرت) و حواس دیگر است و انسان در حال رؤیا و نیز در حال جانکندن - که حواس از کار می افتد - می تواند آنرا تجربه کند و انسان به حقیقی بودن آن در آن شرایط یقین دارد.

[۵۵]. Creation Ex nihilo.

[۵۶]. مبدأ و معاد، ج ۲، ص ۶۴۷، انتشارات بنیاد حکمت ملاصدرا؛ اسفار، ج ۸، ص ۲۳۴.

[۵۷]. وی در کتب خود ادراک وهمی را مورد تردید قرار داده و با تخیل یکی می شود.

[۵۸]. در عرفان اسلامی و مکتب ملاصدرا از خلاقیت بتفصیل صحبت شده و نمونه آن در مبحث وجود ذهنی آمده است. برای اطلاع بیشتر به مقاله: «خلاقیت و خلافت انسان» نوشته سید محمد خامنه ای رجوع شود.

[۵۹]. هانری کُرین معتقد بود که مجرد در اصطلاح فلسفه اسلامی که همان Khoristos یونانی است معادل Transcendant است نه immaterial یا incorporeal.

[۶۰]. این عدم نیاز مجردها به ماده با این مطلب منافاتی ندارد که بدن مادی امور مورد نیاز مجردات را برای آن تحصیل و آماده کند، مثلاً قشر بالای مغز و سلسله اعصاب، وسایل و ابزاری برای اجرای اراده نفس یا انتقال انفعالات بسوی نفس باشند. در نمونه های روزمره نیز کلید و ابزار الکتریکی هیچکدام الکتریکی نیستند ولی می توانند (و باید) در خدمت آن و اتصال آن به بخشهای دیگر و تجلی فوائد آن باشند.

[۶۱]. علوم طبیعی و فیزیک نیز ناگزیر بایستی از نظر پایان آنروپی ماده جهان با فرض بقاء انرژی، به این مسئله پردازد و بررسی کند که سرنوشت جهان و کیهان پس از «بیگ بنگ» یا احتمالی دیگر، چه خواهد بود.

[۶۲]. بتعبیر فیزیکدانان غلبه ضد ماده بر ماده و نابودی ماده کنونی جهان.

[۶۳]. ملاصدرا رساله ای بهمین منظور نوشته است. ر.ک: «رسالة الحشر».

[۶۴]. ملاصدرا تأکید دارد که برخلاف گمان بیشتر مردم، بدن نگهبان و حامل نفس نیست، بلکه این نفس است که پس از برقراری خود بدن را نگه می دارد. از اینرو نفس پس از مرگ برای خود بدنی دارد.

[۶۵]. می توانیم آنرا همان DNA یا همانند آن ولی ناشناخته بدانیم. در حدیث نام آنرا «عَجَبُ الذَّئْب» گذاشته است.

[۶۶]. در قرآن مرگ انسان به خواب زمستانی نباتات تشبیه شده است.

[۶۷]. نوشته سید محمد خامنه ای، چاپ بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ایران/سپهرین، تهران.