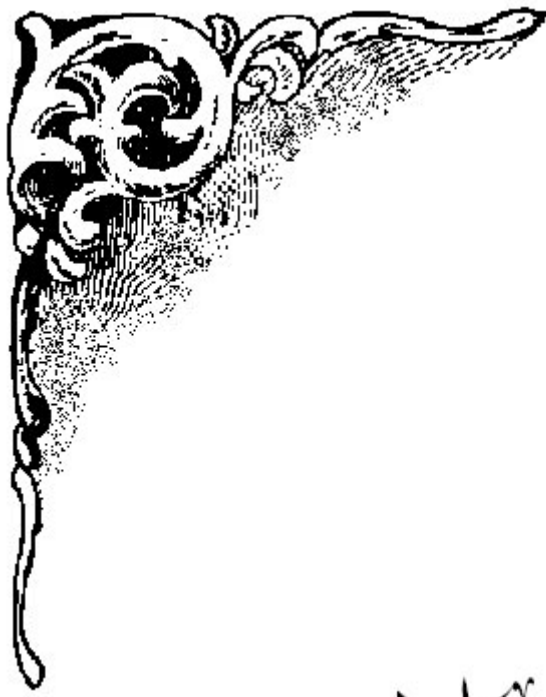
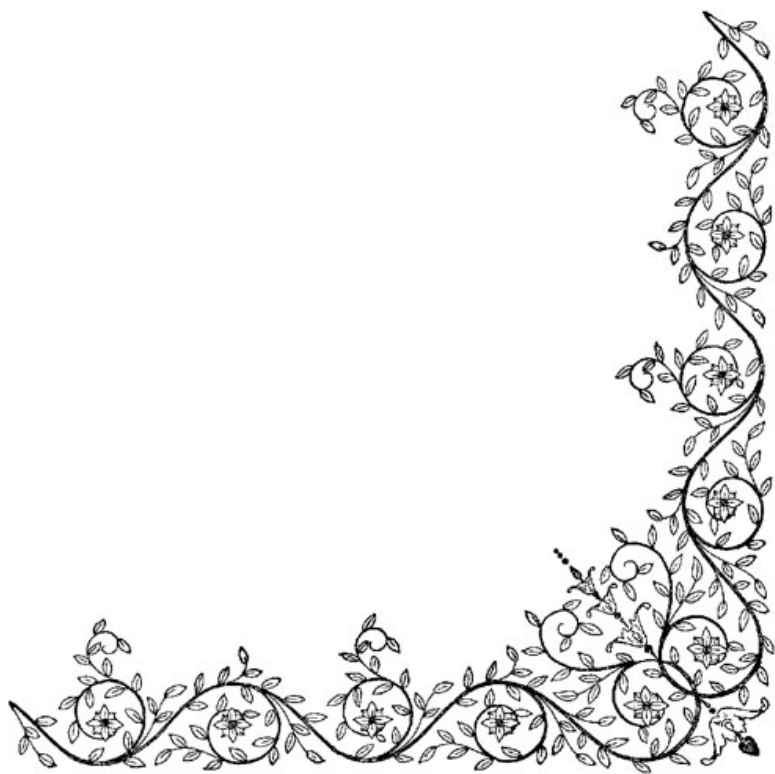
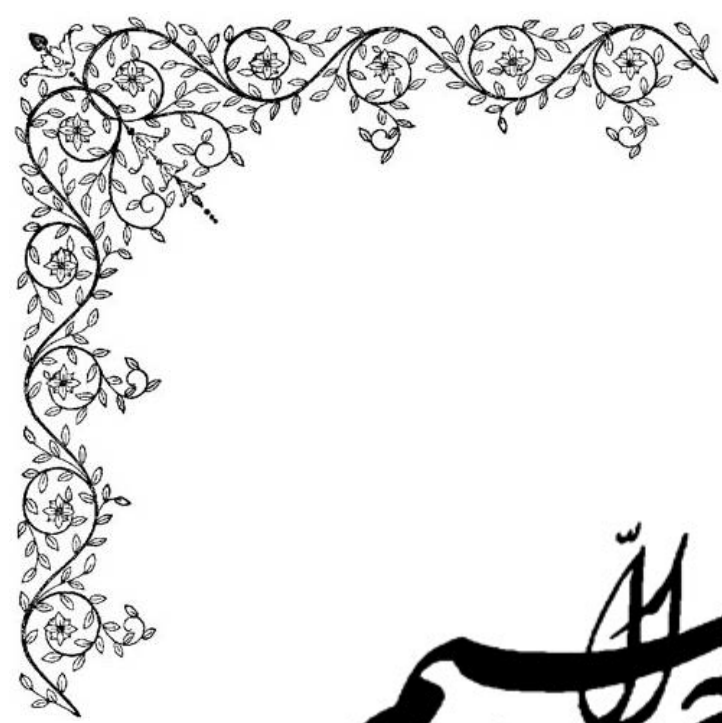


آشنایی با فلسفه اسلامی

دکتر رضا برنجکار



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



جلسه اول

کلیات فلسفه (۱)

اهداف درس

انتظار می‌رود در پایان این درس، دانشجو:

- ✓ معنای واژه فلسفه و دلیل نامیده شدن این دانش به فلسفه را بداند؛
- ✓ نحوه استفاده و معنای این اصطلاح را در میان مسلمانان بداند؛
- ✓ با اصطلاح مابعدالطبیعه (متافیزیک) و وجه تسمیه آن آشنا باشد؛
- ✓ موضوع فلسفه را از منظر فلاسفه بداند.

واژه فلسفه

واژه «فلسفه» مصدر جعلی عربی از کلمه یونانی «فیلسوفیا» به معنای دوست داشتن دانایی است. فیلسوفیا مرکب از دو کلمه «فیلو» به معنای دوست داشتن و «سوفیا» به معنای حکمت یا دانایی است. معنای این کلمه به مرور زمان تغییر کرده و به معنای حکمت و دانایی به کار رفته است. علت این امر آن است که در یونان باستان، پیش از سقراط گروهی خود را «سوفیست» به معنای دانشمند می‌نامیدند. این گروه (مانند گرگیاس) به واقعیتی باور نداشتند، یا آن را ادراک‌شدنی نمی‌دانستند و یا معرفت را قابل انتقال به دیگران نمی‌دانستند (مانند پروتاگوراس)؛ از این رو حقیقت را نسبی دانسته و ادراک هر شخص را ملاک حقیقت برای خود او می‌گرفتند.^۱ این عده افراد دوره‌گردی بودند که علوم مختلف را می‌آموختند و در اختیار مردم قرار می‌دادند و چون به حقیقت مطلق باور نداشتند، به کمک همین دانشها هر آنچه را می‌خواستند اثبات می‌کردند و در استدلال‌هایشان مغالطه به کار می‌بردند؛ به همین جهت سوفیست به جای معنای اولیه خود به معنای دانشمند مغالطه‌کار به کار رفت. سقراط به مخالفت با این گروه پرداخت و به علت تواضع و فروتنی و احتراز از همدریف شدن با سوفیستها و شاید به دلیل مبنای معرفتی خاص خویش^۲، خود را فیلسوف (فیلسوفوس) به

۱. گرگیاس می‌گوید: «هیچ چیز وجود ندارد و اگر چیزی وجود داشته باشد، نمی‌تواند شناخته شود. حتی اگر آن وجود شناختنی باشد، این شناسایی نمی‌تواند به دیگری منتقل شود»؛ پروتاگوراس نیز می‌گوید: «انسان مقیاس همه چیزها است». ر. ک: کاپلستن، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۱۲۶، ۱۳۳ و ۱۳۴.

۲. روش سقراط، صورت دیالکتیک و محاوره داشت. دیالکتیک از تعاریف کمتر کافی آغاز می‌شد و به تعریف کافی می‌رسید و از ملاحظه موارد جزئی شروع و به سوی یک تعریف کلی پیش می‌رفت و گاهی در عمل به نتیجه‌ای قطعی نمی‌رسید. بنابراین محاوره‌کنندگان، دوست‌دار دانش بودند اگر چه بیشتر آنها به آن دست نمی‌یافتند. در نتیجه لقب دوست‌دار دانش برای آن مناسب‌تر است. سقراط می‌گفت: «من از همه نادان‌تر هستم، اما دلیل اینکه مرا داناترین افراد شمرده‌اند، این است که به نادانی خود دانایم».

معنای دوستدار دانش خواند. از این زمان به بعد کلمه فیلسوف به معنای دانشمند به کار رفت و فلسفه نیز به همه علوم عقلی و حقیقی در مقابل علوم نقلی و اعتباری اطلاق شد.

اصطلاح فلسفه در میان مسلمانان

مسلمانان لغت فلسفه را از یونان أخذ کردند و به تبعیت از ارسطو آن را در سه معنا به کار بردند: معنای نخست، که اصطلاح عام فلسفه بود، مترادف همه دانشهای عقلی در برابر دانشهای نقلی بود. فلسفه به معنای عام ابتدا به سه بخش نظری، عملی و تولیدی (فن / هنر) تقسیم شد.

مقصود از فلسفه نظری دانستن است. به عبارت دیگر فلسفه نظری دانشی است که هدف آن همان دانش است نه عمل. این فلسفه به سه قسم الهیات (با موضوع موجود غیر مادی غیر متحرک)، ریاضیات (با موضوع امور مادی غیر متحرک) و طبیعیات (با موضوع امور مادی و متحرک) تقسیم گردید.

مقصود از فلسفه عملی دانشی است که هدف از آن، دانش نیست، بلکه سامان دادن اعمال (فردی، خانوادگی و اجتماعی) است و فیلسوفان مسلمان آن را به سه قسم اخلاق (اعمال فردی)، تدبیر منزل (اعمال خانوادگی) و سیاست مدن (اعمال اجتماعی) تقسیم کرده‌اند. ارسطو فلسفه عملی را به این ترتیب تقسیم نکرده است، بلکه به طور پراکنده مطالبی را بیان کرده است. این تقسیم‌بندی متعلق به فارابی و دیگر فلاسفه اسلامی است.

مقصود از فلسفه یا دانشهای تولیدی (فن / هنر) فن‌آوری‌ای است که در یونان باستان اصطلاحاً به آن «تخنه» می‌گفتند و بعدها به «تکنولوژی» ترجمه شد. مقصود از هنر در زبان یونان باستان که همان فن یا تکنولوژی بوده است و با آنچه امروزه ما به عنوان هنر می‌شناسیم متفاوت است.

معنای دوم، که ارسطو برای این دانش به کار می‌برد و اصطلاح خاص فلسفه است، همان فلسفه نظری است که از دو قسم دیگر (فلسفه عملی و فلسفه تولیدی) شریف‌تر و خاص‌تر است.

معنای سوم، که از همه خاص‌تر و به عبارت دیگر اخص از سایر معانی به شمار می‌رفت، الهیات یا حکمت الهی بود که یکی از بخشهای فلسفه نظری است و به نامهای فلسفه اولی، دانش اعلی، دانش کلی، دانش الهی و مابعدالطبیعه (متافیزیک) نیز خوانده می‌شود.

فیلسوفان مسلمان به تبع ارسطو این معانی را به کار می‌بردند، اما بر این باور بودند که الهیات از دیگر دانشها مهم‌تر است؛ زیرا این دانش برهانی‌تر، یقینی‌تر، کلی‌تر و عام‌تر است و همه دانشها به آن محتاج‌اند؛ در حالی که این دانش از دانشهای دیگر بی‌نیاز است؛ از این رو این دانش را فلسفه حقیقی و آن را سزاوار نام فلسفه دانستند. مقصود از دانش حقیقی دانشی است که قراردادی و اعتباری نیست؛ مانند صرف و نحو که دانشهایی اعتباری و قراردادی‌اند.

شایان ذکر است که در این درس همین معنای اخص (فلسفه الهی یا متافیزیک) مورد بحث است که تعریف و ویژگیهای آن در ادامه بیان خواهد شد.

مابعدالطبیعه (متافیزیک)

ارسطو نخستین کسی بود که به این نکته واقف شد که سلسله مسائلی هست که در هیچ یک از دانشهای رایج نمی‌گنجد و باید آنها را در دانش مستقلی بررسی نمود. وی بر این باور بود که این دانش دشوارترین، دقیق‌ترین و کلی‌ترین دانشها است. این دانش نسبت به سایر دانشها از حس دورتر است و به جهت خودش مطرح است نه به جهت فایده عملی.^۳ وی این دانش را فلسفه نخستین یا فلسفه اولی^۴ و در یک مورد خداشناسی^۵ خوانده است. قبل از ارسطو در آثار سقراط و افلاطون نیز در این باره مطالبی آمده است، اما چون آثار این فیلسوفان در قالب محاورات است و در محاورات موضوعات متفاوت مطرح می‌شود و مطالب از هم جدا نیست، نمی‌توان این مسئله را به طور مستقل در آثار آنها یافت.

بعد از ارسطو یکی از پیروان مکتب مشایی او به نام آندرو نیکوس^۶ آثار وی را جمع‌آوری کرد و این دانش را بعد از طبیعیات (فیزیک)^۷ قرار داد و نام «متاتافوسیکا» یا مابعدالطبیعه بر آن نهاد.^۸ ابن سینا بر این باور است که وجه اینکه این دانش متافیزیک نامیده شد این بود که باید بعد از فیزیک (طبیعت) آموخته شود؛ گرچه از نظر وجودی قبل از فیزیک است؛ بنابراین متافیزیک از لحاظ اپیستمولوژی (معرفت‌شناختی) بعد از فیزیک است، اما از لحاظ آنتولوژی (وجودشناختی) قبل از آن است. این یک نظر درباره متافیزیک بود، اما به تدریج وجه تسمیه متافیزیک فراموش شد و چنین گمان رفت که این نام از آن رو بر این دانش نهاده شده است که مسائل این دانش بیرون و فراتر از طبیعت است. برخی اروپائیان نیز به اشتباه مابعدالطبیعه را مساوی ماوراءالطبیعه پنداشتند و گمان کردند که موضوع این دانش تنها مسائل ماورای طبیعت مانند خداوند و فرشتگان است.

به نظر می‌رسد توجه به بخشی از مابعدالطبیعه یعنی خداشناسی و عدم توجه به مباحث امور عامه منشأ اصلی این اشتباه باشد که در قسمت موضوع فلسفه به آن خواهیم پرداخت.

موضوع فلسفه

موضوع هر دانش چیزی است که در آن احکام و ویژگیهای ذاتی آن چیز بحث می‌شود و مسائل هر دانش عبارت است از قضایایی که موضوعات آنها تحت عنوان موضوع دانش قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر موضوعات مسائل دانش از مصادیق موضوع دانش به شمار می‌رود. برای نمونه موضوعات همه مسائل علم فیزیک مصادیقی از ماده و طبیعت‌اند، زیرا موضوع فیزیک ماده و طبیعت است.

۳. ر.ک: ارسطو، متافیزیک، ترجمه دکتر شرف، ص ۷ و ۸.

۴. Prote filosofha.

۵. theology؛ ر.ک: مقدمه متافیزیک، ص ۲۲.

۶. Andronikos.

۷. ابن سینا می‌گوید: «فلسفه اولی نسبت به ما در مرتبه پس از طبیعت قرار دارد، زیرا ما ابتدا طبیعت را می‌بینیم و سپس به مسائل فلسفی روی می‌آوریم، اما امور فلسفی (مانند اصل هستی و خداوند) ذاتاً بر امور طبیعی مقدم است. بنابراین، قرار گرفتن مباحث فلسفی بعد از مباحث طبیعی به جهت ترتیب تعلیمی، معرفتی و اثباتی است، نه ترتیب ثبوتی و ذاتی.»؛ الهیات شفا، ص ۲۱ و ۲۲.

۸. ر.ک: مقدمه متافیزیک ارسطو، ص ۲۲، ۲۴ و ۳۹ به بعد.

از آنجا که حکمای اسلامی موضوع را سبب وحدت و تمایز دانشها می‌دانند تعیین موضوع واحد برای هر دانش (خصوصاً دانشهای برهانی و یقینی) از مسائل ضروری و پراهمیت است، اما اختلافهای زیادی درباره موضوع فلسفه میان فلاسفه اسلامی وجود دارد. اصل این اختلافها نیز به ارسطو برمی‌گردد. نخستین کسی که پیرامون موضوع فلسفه به بحث پرداخت ارسطو بود. وی تعبیر واحدی برای موضوع فلسفه به کار نبرده است و بیشتر چهار موضوع را برای فلسفه معرفی می‌کند:

۱- گاهی موضوع فلسفه را امور مجرد (خدا/ عقل) دانسته است. (بر اساس این تعبیر فلسفه دانشی است که به مجردات و در رأس آنها به خدا می‌پردازد.)

۲- گاهی موضوع فلسفه را مبادی اولی یا علل نهایی عالم دانسته است. علل نهایی عالم سرسلسله همه علت‌های عالم‌اند که خودشان علتی ندارند.

۳- گاهی نیز موضوع فلسفه را جواهر دانسته است.

این سه تعبیر با هم متعارض نیستند و می‌توان آنها را با هم جمع کرد؛ چرا که در فلسفه ارسطو جواهر مجرد همان علل نهایی عالم‌اند؛ ضمن آنکه هر جا جواهر را موضوع فلسفه دانسته با اندکی فاصله جواهر را به جواهر مجرد تفسیر کرده است؛ بنابراین می‌توان نتیجه گرفت ارسطو هر جا می‌گوید جواهر مقصودش جواهر مجرد است.

۴- در جایی دیگر ارسطو موضوع فلسفه را «موجود بما هو موجود» دانسته است. این تعبیر با تعابیر دیگر متفاوت است؛ زیرا بر اساس آن فلسفه از وجود خاصی بحث نمی‌کند بلکه به وجود مطلق پیش از آنکه تعیین پیدا کرده باشد می‌پردازد؛ بنابراین در فلسفه وجود به مادی و مجرد، ممکن و واجب، متحرک و غیر متحرک و ... تقسیم می‌شود؛ بنابراین با جمع‌بندی مطالب مطرح شده می‌توان گفت ارسطو دو موضوع برای فلسفه مطرح کرده است:

۱- جواهر مجرد؛

۲- موجود بما هو موجود.

همین امر منشأ اختلاف در تعیین موضوع فلسفه شد و به دو نظریه مهم درباره موضوع فلسفه و وحدت یا تعدد آن انجامید. برخی مفسران آثار ارسطو مانند ابن‌سینا و اکثر فلاسفه اسلامی بر این باورند که موضوع اصلی فلسفه در نزد ارسطو «موجود بما هو موجود» است و موضوعات دیگر به نحوی به همین موضوع باز می‌گردد. در توجیه این نظر ابن‌سینا در *شفا* استدلال می‌کند که از آنجا که فلسفه دانش اعلی است و متکفل اثبات موضوع دانشهای دیگر است و از طرفی هیچ دانشی موضوعش را خودش اثبات نمی‌کند، موضوع دانش فلسفه باید بدیهی باشد و بنابراین موضوع فلسفه امری بدیهی و «موجود بما هو موجود» است. چون جواهر مجرد امور بدیهی نیستند و نیاز به اثبات دارند، نمی‌توانند موضوع دانش فلسفه باشند.

در مقابل افرادی مانند ابن‌رشد و قطب‌الدین رازی بر این باورند که موضوع فلسفه جواهر مجرد است و استدلالشان این است که ارسطو در بیشتر عبارتهایش این مسئله را بیان کرده است. ابن‌رشد درباره استدلال ابن‌سینا می‌گوید: چون دانشی بالاتر از فلسفه نداریم فلسفه خود باید موضوعش را اثبات کند.

اشکالی وارد بر استدلال ابن‌رشد و قطب‌الدین رازی این است که بسیاری از مباحث فلسفه درباره جواهر مجرد نیست و بخش عمده‌ای از کتب فلسفی را امور عامه تشکیل می‌دهد.

در پاسخ به این اشکال، قطب‌الدین رازی می‌گوید: مباحث امور عامه مقدمه است و مقصود اصلی خداشناسی است.

به نظر می‌رسد اشکال وارد به این دو پاسخ آن است که مقدمه نباید از ذی‌المقدمه بیشتر باشد، حال آنکه مباحث امور عامه از بحث خداشناسی مفصل‌تر است.

برخی از معاصرین نیز بر این باورند که فلسفه فقط شامل امور عامه است و مباحث مربوط به خداشناسی دانش مستقلی است و از آن به خداشناسی فلسفی یاد کرده‌اند.

امروز در غرب ملاک روش دانش است نه موضوع آن؛ بر این اساس ملاک فلسفی بودن یک دانش به کار بردن روش عقلی و فلسفی است.^{۱۰}

۱۰. همان، ص ۶ - ۵؛ فلسفه‌اولی یا الهیات دارای دو دسته مباحث است: یکی امور عامه، که درباره‌ی موجود بما هو موجود بحث می‌کند، و دیگری الهیات بالمعنی الأخص و خداشناسی، که درباره‌ی خداوند و مجردات بحث می‌کند. از همین جا است که به نظر می‌رسد فلسفه دارای دو موضوع است و در نتیجه شامل دو علم می‌شود. اشکال وقتی تقویت می‌شود که فلاسفه در تعریف موضوع می‌گویند: «موضوع آن است که از عوارض ذاتی آن بحث می‌شود» و در تفسیر عوارض ذاتی گفته می‌شود: «محمولاتی هستند که بدون واسطه و به جهت ذات موضوع یا به واسطه‌ی امری که با موضوع مساوی است، بر موضوع حمل می‌شوند.» (ر.ک: اسفار، ج ۱، ص ۳۰؛ حاشیه‌ی علامه طباطبائی، ص ۳۱).

بنابراین، بحث درباره‌ی برخی اقسام موضوع، مانند بحث از واجب الوجود، از آنجا که از عوارض ذاتی خود موضوع (موجود بما هو موجود) نیست، پس از فلسفه خارج است. این اشکال در همه‌ی مباحثی که درباره‌ی یکی از اقسام موجود است، وارد می‌شود. (ر.ک: اسفار، ج ۱، ص ۳۰) همچنین در همه‌ی علوم دیگر نیز مطرح می‌شود؛ زیرا در هر علمی از ویژگی‌های اقسام موضوع بحث می‌شود.

فلاسفه اسلامی در پاسخ به اشکال فوق، تلاش زیادی کرده‌اند و نظریات متفاوتی ارائه نموده‌اند. برخی گفته‌اند: «مراد از عرض ذاتی، فقط عرض ذاتی موضوع نیست، بلکه از آن عام‌تر است و شامل اقسام زیر می‌شود: عرض ذاتی موضوع، عرض ذاتی نوع موضوع، عرض عام نوع موضوع (به شرط اینکه در عمومیت از موضوع تجاوز نکند)، عرض ذاتی برای نوعی از عرض ذاتی موضوع، عرض عام برای نوعی از عرض ذاتی موضوع (با همان شرط فوق)». (ر.ک: اسفار، ج ۱، ص ۳۳ و ۳۰؛ التحصیل، ص ۲۲۱ و ۲۲۲).

صدر المتألهین ضمن ردّ این نظریه، در پاسخ به اشکال فوق می‌گوید: «ممکن است محمولی، عرض ذاتی برای نوعی از انواع موضوع باشد و در عین حال، عرض ذاتی موضوع نیز به حساب آید.» وی مثالهایی نیز بر این مطلب بیان می‌کند. (اسفار، ج ۱، ص ۳۴ - ۳۳).

بنابراین، عوارض ذاتی وجود واجب، عوارض ذاتی موجود نیز است و اشکال تعداد یا خروج برخی مباحث فلسفه از فلسفه، مرتفع می‌گردد. (ر.ک: حاشیه‌ی علامه طباطبائی؛ اسفار، ج ۱، ص ۳۲ - ۳۰) از این رو، صدر المتألهین بحث درباره‌ی علل عالی موجود معلول و علت العلل را از مسائل فلسفه می‌داند. استاد مصباح یزدی نیز معتقد است که اگر موضوع فلسفه‌اولی را موجود، از آن جهت که معقولات ثانیه فلسفی از آن انتزاع می‌شود، بدانیم و آن را علم مستقلی قرار دهیم که همان «امور عامه» است و علم الهی را مباحثی پیرامون خداوند و جدای از امور عامه، علم مستقلی به حساب آوریم، هیچ اشکال عقلی پیش نمی‌آید. تعلیقه‌ی علی نهاییه الحکمه، ص ۱۲.

جلسه دوم

کلیات فلسفه (۲)

اهداف درس

انتظار می‌رود در پایان این درس، دانشجو:

- ✓ بداند منظور از مسائل فلسفه چیست و آنها را نام ببرد؛
- ✓ به دیدگاهی روشن درباره روش فلسفه دست یابد و مراحل آن را بشناسد؛
- ✓ جایگاه مبادی فلسفه را بشناسد و تقسیمات آن را بداند.

مسائل فلسفه

مسائل فلسفه به مجموعه احکام و مباحثی گفته می‌شود که درباره موجود مطلق مطرح است. صدر المتألهین برای فلسفه سه دسته مسئله را مطرح کرده است:

۱- بحث از اسباب و علل همه موجودات معلول (مانند واجب الوجود).

۲- بحث از عوارض و احوال موجود بما هو موجود.

۳- بحث از موضوعات سایر دانشها که مانند عوارض ذاتی موجود مطلق اند.^{۱۱}

اگر بخواهیم در این باره روشن تر و مفصل تر سخن بگوییم، می‌توانیم مسائل فلسفه را به شرح زیر بیان کنیم:

الف) بحث از خود هستی: مشخص کردن اینکه چه چیزی حقیقتاً موجود و چه چیزی معدوم است؛ از این رو بحث اصالت وجود و ماهیت در فصل اول کتابهای فلسفی، به ویژه در کتابهایی که بعد از ملاصدرا نوشته شده است، مطرح می‌شود.

ب) تقسیمات هستی: مثل بحث از وجود عینی و ذهنی، واجب و ممکن، حادث و قدیم، ثابت و متغیر، واحد و کثیر، قوه و فعل، جوهر و عرض و ...؛ البته منظور، تقسیمات اولیه وجود است؛ یعنی تقسیماتی که بر هستی وارد می‌شود از آن جهت که هستی است، نه تقسیماتی که به ویژگیهای خاص موجودات باز می‌گردد.

ج) قوانین کلی حاکم بر هستی: مانند قانون علیت ضرورت حاکم بر نظام علت و معلول و سنخیت بین آنها.

د) اثبات مراتب و عوالم هستی: حکمای اسلامی معمولاً چهار عالم کلی را اثبات نموده‌اند:

۱- عالم طبیعت یا ناسوت: عالم ماده، حرکت، زمان، مکان و محسوسات است.

۲- عالم مثال یا ملکوت: عالمی برتر از طبیعت که دارای صورتهای و ابعاد است، اما فاقد حرکت، زمان و تغییر است؛ مانند صورتهای خیالی در ذهن ما.

۳- عالم عقول یا جبروت: عالمی فراتر از عالم ملکوت که به دور از تغییر و تطور است. عقول در این عالم قرار دارند. این عالم به طور کلی فاقد ویژگیهای ماده است.

۴- عالم لاهوت: عالم الوهیت و احدیت است و مربوط به ذات، اسما و افعال الهی است. در فلسفه یونان دو عالم اخیر را یکی می‌دانستند، اما فلاسفه اسلامی، بنا به دلایلی که در مباحث بعد مطرح خواهد شد، این عوالم را از هم جدا کردند.

۵) روابط عالم طبیعت با عوالم مافوق خود: یعنی بحث از سیر نزولی هستی از لاهوت تا ناسوت و سیر صعودی هستی از طبیعت به عوالم بالاتر؛ به ویژه در مورد انسان که به نام معاد خوانده می‌شود.^{۱۲}

روش فلسفه

فلسفه نوعی شناخت عقلانی درباره عالم است. این شناخت در قالبها و مکتبهای مختلف فلسفی ارائه شده است. تفاوت اصلی مکتبهای فلسفی در روش و شیوه راهیابی به واقعیت و نیز ناشی از تفاوت در مبادی و مقدمات آنها است.

چنان که خواهیم دید در میان مسلمانان تا کنون سه مکتب مهم فلسفی به ظهور رسیده است که به ترتیب تاریخی عبارت‌اند از: مشاء، اشراق و حکمت متعالیه. هرچند هر یک از این سه گرایش فلسفی از یک روش ویژه بهره می‌گیرد، اما لازم است قدر جامعی از روش فلسفی، که تقریباً هر سه مکتب پذیرفته‌اند، بیان شود. در اینجا سعی شده است که با تأمل بر کار فیلسوفان و شیوه بحث و بررسی آنها به یک انگاره روشن از روش فلسفی دست یابیم.

روش فیلسوف روش تجربی، عرفانی یا نقلی نیست؛ زیرا اساس در روش تجربی مشاهده و آزمون است. در عرفان نیز از روش تزکیه و تهذیب، و کشف و شهود استفاده می‌شود. در کلام علاوه بر قرآن و روایات از مباحث عقلی نیز استفاده می‌شود، اما روش فلسفی شامل دو بخش اصلی است و هر بخش دو مرحله دارد که می‌توان به اختصار این مراحل را چنین تصور کرد:

الف) تصورات: کشف تصورات و کلیات؛ انتقال از تصور معلوم به تصور مجهول در این مرحله برای رسیدن از تصور معلوم به تصور مجهول از تعریف استفاده می‌شود (مباحث مربوط به تعریف در درس منطق آمده است).

ب) تصدیقات: ساختن تصدیقات معلوم با استفاده از تصورات معلوم؛ انتقال از یک قضیه معلوم به قضیه مجهول با استفاده از قیاس منطقی.

از آنجا که فیلسوف و منطق‌دان سر و کاری با جزئیات ندارند و در فلسفه موجود خاصی مطرح نیست و همان‌طور که گفته شد موضوع فلسفه «موجود بما هو موجود» است فیلسوف ابتدا تصورات کلی فراهم می‌کند. تصور کلی با توجه به نقاط اشتراک و افتراق، انتزاع می‌شود. مفاهیم مشترک در میان افراد یک طبقه به صورت نوع و در میان انواع مختلف به صورت جنس انتزاع می‌گردد. همچنین حاصل انتزاع از وجه افتراق در میان انواع، فصل را تشکیل می‌دهد. این کلیات از سافل تا عالی طبقه‌بندی می‌شوند، به گونه‌ای که در رأس همه انواع و اجناس، مقولات عشر قرار می‌گیرد. این‌گونه تصورات کلی از سه مرحله احساس (تأثیر امور

۱۲. ر.ک: شهید مطهری، منطق و فلسفه، ص ۱۶۵ - ۱۶۱؛ بحث اخیر بیشتر در حکمت متعالیه مطرح است، هر چند در سایر گرایشهای فلسفی نیز به نوعی طرح می‌شود.

خارجی بر قوای حسی)، تخیل (صورت ذهنی از احساس در حافظه) و تعقل (مفهوم کلی منتزع) می‌گذرد^{۱۳} که در دو مرحله ابتدایی تصور جزئی و در مرحله آخر تصور کلی است.

افزون بر قوه انتزاع، عقل انسانی از توانایی دیگری به نام ترکیب برخوردار است؛ مثلاً از ترکیب دو تصور جنس و فصل (حیوان و ناطق) به تصور دیگری مانند ماهیت نوع (انسان) می‌رسد و در نهایت نوع را به وسیله جنس و فصل تعریف می‌کند.

پس از فراهم شدن تصورات، فیلسوف آنها را به شکل قضیه و تصدیق فلسفی معلوم درمی‌آورد. تصدیق معلوم قضیه‌ای است که از دو تصور روشن (موضوع و محمول)، که نسبت میان آنها نیز بدیهی یا معلوم باشد، تشکیل یافته است؛ آن‌گاه دو قضیه معلوم بر مبنای اشکال چهارگانه قیاس منطقی و رعایت شرایط انتاج، با هم ترکیب می‌شوند و در نهایت قضیه دیگری به دست می‌آید.

سرانجام با استفاده از تصور، تصدیق، انتزاع، ترکیب و قیاس تصورات و تصدیقات جدیدی فراهم می‌شود که به صورت منطقی و منظم در یک نظام فلسفی قرار می‌گیرند و شناخت عقلانی عالم را ممکن می‌سازند و یکی از تعریفهایی که برای فلسفه بیان شده عبارت است از مجموعه‌ای از تصورات و تصدیقات کلی نظام‌مند و هر فیلسوف یک نظام فلسفی دارد که آن را آینه جهان می‌داند و هستی را به وسیله آن تبیین می‌کند.

معقولات فلسفی

مفاهیم در یک تقسیم به دو دسته کلی و جزئی تقسیم می‌شوند. مفهوم جزئی تنها بر یک مصداق قابل حمل است، در حالی که مفهوم کلی بر افراد متعدد قابل صدق است. فلسفه علم کلی است و با مفاهیم کلی سر و کار دارد. این مفاهیم کلی خود به سه دسته تقسیم می‌شوند:

۱- مفاهیمی که به طور مستقیم از جزئیات انتزاع می‌شوند، بر طبق مراحل که توضیح داده شد، معقولات اولی یا کلی طبیعی نامیده می‌شوند این معقولات از ماهیات اشیا و حدود وجودی‌شان حکایت می‌کنند و به نوع یا جنس یا مقوله خاصی اختصاص دارند و صورتهای کلی اعیان خارجی‌اند؛ مثل مفهوم سفیدی که ذهن پس از دیدن چند شیء سفید مفهوم سفیدی را انتزاع می‌کند. اینها نخستین و ساده‌ترین معقولات‌اند^{۱۴} که از خارج انتزاع می‌شوند و در خارج فرد دارند.

۲- پس از این مرحله عقل انسان با کندوکاو بیشتر به حالات و احکام مختلف اشیا می‌رسد که «معقولات ثانیه فلسفی» نام دارند و به سادگی در خارج انتزاع نمی‌شوند، بلکه با ملاحظه و مقایسه برخی اشیا و روابط آنها و تأملی عقلانی به دست می‌آیند؛ مانند وحدت، کثرت، علت، معلول، حدوث، قدم، وجوب، امکان و امتناع. اینها صورتهای مستقیم اشیا نیستند، بلکه اوصافی‌اند که بر موجودات خارجی حمل می‌شوند، اما وجودی در عرض وجود آنها نداشته و دارای مصادیق مستقل نیستند. معقولات ثانیه جنبه عمومی دارند و به نوع، جنس و مقوله خاصی اختصاص ندارند؛ بنابراین از امور عامه به حساب می‌آیند و جنبه فلسفی دارند.

۱۳. برای توضیح بیشتر ر.ک: شهید مطهری، شرح منظومه، ج ۱، ص ۱۱۵ - ۱۱۰.

۱۴. ر.ک: همان، ص ۱۲۷-۱۱۶؛ محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۱۱۵ - ۱۱۰.

۳- عقل انسان با ملاحظه مفاهیم ذهنی، اوصافی مانند کلیت و جزئیت را میان این مفاهیم تشخیص می‌دهد که این اوصاف «معقولات ثانیة منطقی» نام دارند که نه تنها در خارج دارای افراد مستقلی نیستند، بلکه موصوفشان نیز مفاهیم ذهنی است؛ مفاهیم منطقی از این نوع‌اند.

چنان‌که دیدیم در روش فلسفی، که بر اساس قیاس منطقی شکل می‌گیرد، بدیهیات اولیه نقش اساسی را ایفا می‌کنند؛ زیرا اگر همه تصورات و تصدیقات، نظری و محتاج اثبات باشند، فیلسوف در یک سیر تسلسل‌وار ره به جایی نخواهد برد.

مبادی فلسفه

پیش از پرداختن به مسائل هر علم به سلسله‌ای از شناخته‌های قبلی نیاز است؛ مانند شناخت موضوع علم و تصدیق به وجود آن موضوع و اثبات مبانی و اصولی که به وسیله آنها مسائل علم ثابت می‌شود. این‌گونه مطالب را مبادی علوم می‌نامند و آنها را به مبادی تصویری و تصدیقی تقسیم می‌کنند. مبادی تصویری، تعریف‌های مفهومی مورد بحث در آن علم را گویند. مبادی تصدیقی نیز بر دو قسم است: یکی تصدیق وجود موضوع و دیگری تصدیق اصولی که برای اثبات مسائل علم از آنها استفاده می‌شود.

چنان‌که گذشت موضوع اصلی در فلسفه موجود است که معنای آن بدیهی و بی‌نیاز از تعریف است. سایر مفاهیم مورد بحث نیز در آغاز هر بحث تعریف می‌شود، اما در خصوص مبادی تصدیقی فلسفه باید گفت که تصدیق به وجود موضوع فلسفه محتاج اثبات نیست؛ زیرا اصل تحقق هستی در خارج امری بدیهی است و هر کس دست‌کم به وجود خودش آگاهی دارد و همین اندازه کافی است که بداند مفهوم موجود دارای مصداق واقعی است. اصول و مبانی فلسفی نیز اکثراً عقلی و بدیهی‌اند، مانند قضیه محال بودن تناقض.

مبادی تصدیقی معمولاً به دو بخش اصول متعارف و اصول موضوعه تقسیم می‌شوند؛ اصول متعارف و اصول موضوعه اصولی‌اند که دلایل و براهین علم بر روی آن بنا می‌شود؛ با این تفاوت که اصول متعارف، بدیهی و تردید ناپذیرند، اما اصول موضوعه بدیهی و قطعی نیستند و تنها صحت آن فرض گرفته می‌شود. اصول موضوعه معمولاً در علوم دیگر اثبات می‌شوند.

مهم‌ترین اصول متعارف فلسفی اصل «امتناع اجتماع» و «ارتفاع نقیضین» و اصل «اثبات واقعیت و هستی» است. اصول موضوعه فلسفی مطالبی است که علوم دیگر در اختیار فلسفه قرار می‌دهند. میزان صحت و استواری هر استدلال فلسفی که متکی بر مواد علوم دیگر باشد تابع میزان صحت و اعتبار آن مسئله علمی است. این مسائل مسائل متکی به علوم‌اند.

مسائل خالص فلسفی مسائلی‌اند که بر پایه بدیهیات اولیه و اصول متعارف بنا می‌شوند. در علوم دیگر اصول موضوعه فراوانی وجود دارد، اما در فلسفه این اصول موضوعه اندک است، به ویژه در حکمت متعالیه^{۱۵}. در این نحله فلسفی همه یقینات مورد قبول نیست؛ تنها از بدیهیات اولیه و وجدانیات استفاده شده است و بنابراین یقین فلسفی «یقین مضاعف» یا «یقین ریاضی» نامیده می‌شود.

۱۵. ر.ک: شهید مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۳۶۴ - ۳۶۱؛ دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، قواعد و اصول فلسفه اسلامی را در سه جلد با عنوان قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی گردآوری کرده‌اند.

البته در فلسفه مشاء از بسیاری از مبادی یقینی - مانند مجردات - و حتی از اصول موضوعه اثبات نشده که از طبیعیات گرفته شده - مانند هیئت بطلمیوسی - استفاده شده است.

جلسه سوم

کلیات (۳)

فلسفه مشاء (۱)

اهداف درس

انتظار می‌رود در پایان این درس، دانشجو:

- ✓ هدف و غایت فلسفه را بشناسد؛
- ✓ بتواند تعریف روشنی از فلسفه ارائه دهد و با تعریفهای فیلسوفان از این علم آشنا باشد؛
- ✓ تفاوت‌های علم کلام و فلسفه را در مبادی، منابع، روش و غایت بداند؛
- ✓ تاریخچه و زمینه پیدایش فلسفه مشاء را بداند.

هدف و غایت فلسفه

هر علم سه ویژگی مهم دارد:

- ۱- موضوع علم که از نظر قدما مهم‌ترین ویژگی علم است؛
- ۲- روش علم که امروزه بیشتر به این ویژگی توجه دارند؛
- ۳- غایت و هدف علم.

این سه ویژگی هویت علم را مشخص می‌کند.

صدر المتألهین در جلد اول *اسفار اربعه* فواید فلسفه را استکمال نفس، معرفت حقایق موجودات، اثبات برهانی موجود بودن آنها و تشبیه به خداوند می‌داند. وی فایده فلسفه نظری را نقش بستن صورت جهان در نفس آدمی می‌داند تا از این رهگذر نفس از لحاظ علمی با جهان عینی همسان شود؛ «صیورورها [نفس] مشابهاً للعالم العینی لا فی الماده بل فی صورته». و فایده فلسفه عملی را عمل خیر و تهذیب ظاهر و باطن از رذایل و اتصاف به فضایل و تسلط نفس بر بدن می‌داند.^{۱۶}

غایت هر علم باید به گونه‌ای تعریف شود که مخصوص همان علم باشد؛ همچنین باید میان غایت و فایده علم تفاوت قائل شد. غایت آن هدف اصلی علم است که به دلیل آن هدف، علم به وجود آمده است و مورد تعلیم و تعلم قرار می‌گیرد، اما فایده، آثار و اهداف فرعی دیگری است که بر علم مترتب است. بر این اساس می‌توان غایت اصلی فلسفه را ارائه تفسیری عقلانی و فراگیر از عالم دانست؛ چارچوبی که بتوان همه پدیده‌ها را در آن گنجانید و روابط میان آنها را تبیین نمود.^{۱۷} این بیان و بیان قبلی به هم نزدیک‌اند و می‌توان گفت نظام عقلانی همان تفسیر عقلانی است.

۱۶. صدر المتألهین، *اسفار*، ج ۱، ص ۲۲ - ۲۱.

۱۷. عبدالکریم سروش، *علم چیست؟ فلسفه چیست؟*، ص ۶۱.

تعریف فلسفه

برای فلسفه تعریف‌های مختلفی، با توجه به هر یک از ویژگی‌های فلسفه مانند: غایت، روش یا موضوع، بیان شده است. برای نمونه کندی شش تعریف بیان می‌کند: ۱- دوست داشتن دانایی؛ ۲- تشبیه به افعال خداوند به قدر توانایی انسان؛ ۳- عنایت به مرگ؛ ۴- دانش دانشها (چون همه علوم در اثبات موضوعاتشان به فلسفه نیازمندند)؛ ۵- معرفت انسان به نفس خویش؛ ۶- علم به هستی‌ها، ماهیات و علل اشیاء.^{۱۸}

محقق سبزواری فلسفه را با نگاه به غایت آن، این گونه تعریف می‌کند: «حکمت آن است که آدمی جهانی گردد عقلی بر طبق جهان عینی»^{۱۹}.

صدرالمآلهین می‌گوید:

فلسفه کامل شدن نفس انسانی است از طریق شناخت‌های حقایق موجودات، آن گونه که هستند و حکم کردن به واسطهٔ براهین و نه از روی ظن و تقلید، به وجود موجودات به اندازهٔ توانایی انسان.^{۲۰}

معروف‌ترین تعریف فلسفه بر پایهٔ موضوع فلسفه ارائه شده است. در این تعریف آمده است: «فلسفه علمی است که از احوال موجود بما هو موجود بحث می‌کند»^{۲۱}.

می‌توان فلسفه را با در نظر گرفتن همهٔ ویژگی‌های اصلی‌اش (موضوع، روش و غایت) این گونه تعریف کرد: «فلسفه دانشی است که با روش عقلی و قیاسی و با استفاده از مبانی بدیهی پیرامون موجود مطلق و احوال کلی وجود به بحث می‌پردازد و در نهایت تفسیری عام و عقلانی از هستی فراهم می‌آورد.»

کلام و فلسفه

تفاوت فلسفه با علوم دیگر غیر از کلام روشن است، اما تفاوت آن با کلام اندکی مبهم است. افزون بر اینکه بر اساس برخی تعاریف جدید از این دو علم تصور شده است که این دو با هم تفاوتی ندارند، اما با مقایسهٔ ویژگی‌های علم کلام و علم فلسفه می‌توان به تفاوت‌های آن دو پی برد. در اینجا تنها به چند تفاوت مهم میان این دو علم اشاره می‌کنیم:

همان گونه که گفته شد هر علم دارای مبادی تصویری و تصدیقی خاصی است. بخشی از مبادی تصدیقی اصول و مطالبی است که مسائل علم به وسیلهٔ آنها به اثبات می‌رسد.

روش فلسفه روش عقلی است و این گونه مبادی در فلسفه - دست کم در بیشتر موارد - مبادی عقلی و بدیهی اند^{۲۲} که عقل به طور بدیهی آنها را تأیید می‌کند؛ مانند اصل «امتناع اجتماع نقیضین» و اصل «هو هویت»، اما متکلم از مبادی تصدیقی متفاوتی استفاده می‌کند. وی هنگام تبیین و تنظیم مطالب و به دست آوردن عقاید دینی از شواهد نقلی - آیات قرآن و روایات - بهره می‌گیرد و در مقام اثبات عقاید دینی و دفاع از

۱۸. ر.ک: عبدالرحمن بدوی، موسوعة الفلسفة، ج ۲، ص ۲۹۹.

۱۹. ملاحادی سبزواری، شرح المنظومه، چاپ سنگی، بخش فلسفه، ص ۷.

۲۰. اسفار، ج ۱، ص ۲۰.

۲۱. بدایة الحکمه، ص ۷؛ ر.ک: ابن سینا، النجاه، ص ۴۹۳.

۲۲. وجدانیات و بدیهیات اولیه.

آنها از مسلمات - مطالبی که مورد قبول طرفین بحث است - استفاده می‌کند. این مسلمات با توجه به عقاید مخاطب متفاوت است که می‌توان به مواردی مانند اصول عقل نظری، قاعدهٔ حُسن و قُبْح، قاعدهٔ لطف، قاعدهٔ وجوب اصلاح بر باری تعالی اشاره کرد؛ به این ترتیب متکلم گاه از آیات و روایات نیز در اثبات مدعای خویش سود می‌جوید. به طور کلی در هنگام اثبات عقاید و جدال با مخالفان، هر اصلی که بتواند عقاید دینی را - عقایدی که متکلم از منابع دینی به دست آورده است - اثبات کند و مورد قبول مخاطب باشد مورد استفادهٔ متکلم قرار می‌گیرد.

تفاوت دیگر کلام و فلسفه در موضوع آنها است. گفته شد که موضوع فلسفه موجود است؛ در حالی که موضوع کلام عقاید دینی است.

از جمله تفاوت‌های فلسفه و کلام آن است که غایت فلسفه صرفاً تفسیر هستی است و بحث فیلسوفانه یک بحث آزاد است که نتیجهٔ آن را تنها برهان عقلی تعیین می‌کند، اما هدف متکلم غیر از تفسیر هستی، دفاع از حریم عقاید دینی است؛ بنابراین کلام و فلسفه حتی در آنجا که هر دو از روش عقلی و استدلالی بهره می‌جویند از یکدیگر فاصله می‌گیرند؛ یعنی در این موارد هر دو از روش قیاسی استفاده می‌کنند، اما در استفاده از نوع مبادی و مواد قیاس همیشه یکسان نیستند.

از آنجا که متکلم عقاید دینی را از کتاب، سنت و دیگر منابع به دست آورده است در مباحثه نیز سعی در اثبات همان عقاید دارد و استدلال را در خدمت دفاع از عقاید دینی به کار می‌بندد. موضوع کلام نیز عقاید دینی است؛ چه این عقاید پیرامون هستی مطلق باشد یا موضوعات دیگر نظیر نبوت، معاد، اخلاق و اعتباریات؛ البته تا آنجا که به دفاع از حقایق دین باز گردد.

فلسفهٔ مشاء (۱)

تاریخچه و زمینهٔ پیدایش

در قرون نخستین (اول تا سوم) در جهان اسلام فلسفه موجود نبوده است. فلسفه ابتدا در یونان و از زمان طالس به وجود آمد (قرن ششم قبل از میلاد). در مورد اینکه در این زمان در ایران و هند نیز فلسفه وجود داشته اختلاف است و اگر هم وجود داشته آثار آن در دست نیست.

در فلسفهٔ یونان مکتب‌های مختلفی وجود داشته است؛ مکتب ارسطو و مکتب افلاطون در آکادمیهای اول، دوم، سوم، چهارم، پنجم و آکادمی ششم که آکادمی نوافلاطونیان و در اسکندریه بوده است. فلسفه از یونان به اسکندریه^{۲۳} انتقال یافت^{۲۴} و همهٔ علوم و فنون (طب، ریاضیات و ...) نیز در این شهر متمرکز شد؛ همچنین فلسفه از اسکندریه به جهان اسلام وارد شد و از قرن سوم ترجمهٔ آن آغاز گردید. البته مباحث برهانی در اسلام مطرح بوده است. در قرآن آیات بسیاری راجع به مباحث اعتقادی (توحید، نبوت و ...) آمده و به شیوهٔ

۲۳. پیروان اسکندر پس از فتح مصر این شهر را در سواحل دریای مدیترانه ساختند و دانشمندان علوم مختلف را در آن جمع کردند؛ کسانی مانند «اقلیدس» و «ارشمیدس» در ریاضیات، «بقراط» و «جالینوس» در طب و «فیلون یهودی»، «آمونوس سکاس»، «فلوطين» و «فرفوروس» در فلسفه.

۲۴. فلسفه در منطقهٔ «یونیا» در سواحل آسیای صغیر به وجود آمد؛ سپس به یونان مرکزی و آتن انتقال یافت و بعد به شمال مصر (اسکندریه) رفت و از آنجا به جهان اسلام راه یافت.

عقلی و با استدلال و برهان درباره آنها سخن گفته شده است. در سخنان پیامبر (صلی الله علیه وآله) و ائمه (علیهم السلام)، که مفسران قرآن اند، مباحث عقلی و اعتقادی بسیار عمیقی وجود دارد؛ به ویژه در کلام امام علی (علیه السلام)، امام باقر (علیه السلام)، امام صادق (علیه السلام) و امام رضا (علیه السلام).

نخستین علمی که در حوزه فرهنگی اسلام پدید آمد و به اعتقادات مربوط می شد علم کلام بود. ائمه (علیهم السلام) افراد زیادی را به عنوان متکلم تربیت کردند که از دین و اعتقادات دفاع می کردند و پیامبر و ائمه در این مسیر پیشگام بودند.^{۲۰} پس از ائمه (علیهم السلام) و در زمان غیبت نیز متکلمانی همچون شیخ صدوق، شیخ مفید، شیخ طوسی و سید مرتضی این راه را ادامه دادند. علتها و انگیزه های بسیاری در نقل و ترجمه کتابهای فلسفی به عربی و توجه مسلمانان به آنها دخالت داشت. همان گونه که می دانیم در اثر گسترش جغرافیایی اسلام متکلمان و علمای مسلمان با علمای یهودی و مسیحی تماس پیدا می کردند. آنان با استناد به برهانهایی که از منطق و فلسفه یونان گرفته بودند از اصول دینی خود دفاع می کردند و گاه از همین طریق به اصول عقاید اسلامی حمله ور می شدند. این مسئله متکلمان مسلمان را بر آن داشت تا با منطق و فلسفه یونان آشنا شوند؛ بنابراین نخستین گروهی که به منطق و فلسفه یونانی متوسل شدند متکلمان معتزلی بودند.

علاوه بر این ترجمه آثار یونانی انگیزه های دیگری نیز داشت؛ از جمله اینکه خلفای بنی عباس در دربار خود و به خصوص در برخورد متکلمان سنی با ائمه (علیهم السلام) متوجه فقدان مباحث نظری و تئوریک شده بودند. وقتی اسکندریه به دست مسلمانان افتاد فلسفه افلاطونی جدید در آن رواج داشت. این فلسفه توسط «آمونئوس سکاس» تأسیس شد و توسط شاگردش «فلوطین» به اوج خود رسید.

مأمون در سال ۲۱۷ هجری مدرسه ای برای ترجمه تأسیس کرد که به «بیت الحکمة» معروف شد. وی گروهی از مترجمان را در آنجا جمع کرد و طیب نصرانی «یوحنا بن ماسویه» را به ریاست آنها برگزید. از زمانی که حنین بن اسحاق (م ۲۶۰ ه) ریاست بیت الحکمة را به عهده گرفت ترجمه به زبان عربی فزونی یافت. حنین علاوه بر زبان خودش (سریانی) یونانی، فارسی و عربی نیز می دانست. وی ابتدا کتابها را به سریانی و سپس از سریانی به عربی برمی گرداند، اما پسرش اسحق بن حنین (م ۲۹۸ ه) در جامعه عرب پرورش یافت و زبان اصلی اش عربی بود. وی کتابهای فلسفی و غیر فلسفی را مستقیماً از زبان یونانی به عربی برمی گرداند. هیچ کس به این اندازه در آشنا نمودن مسلمانان به فلسفه یونان سهیم نبوده است؛ زیرا وی بیشتر آثار ارسطو را به عربی ترجمه کرد.

روشن شد که ترجمه (قرن سوم و چهارم) مرحله اول آشنایی مسلمانان با فلسفه بود. پس از ترجمه کتب فلسفی به عربی دوره شرح و تفسیر این کتابها با تعلیمات گروهی مانند قویری، یوحنا بن حیلان، ابویحیی المروری، ابویشر متی بن یونس و ابوزکریا یحیی بن عدی آغاز شد. پس از این دوره فلسفه مشایی اسلامی پدید آید و فلسفه در معنای خاص آن در جهان اسلام پا به عرصه وجود گذاشت.

در مرحله سوم بنیانگذاران فلسفه اسلامی همچون کندی و فارابی ابتدا در پرتو تعالیم اسلام و با قابلیت که پدید آمده بود در فلسفه یونان تحقیق و تفکر کردند و به مقام اجتهاد در فلسفه رسیدند. آنان با دخل و تصرف در اصول و مبادی فلسفه یونان طرحی نو در فلسفه درآنداختند. فیلسوفان مسلمان پرسشهای فلسفه قدیم را طرح کردند، ولی پاسخهایشان همیشه یکسان نبود. همچنین با عنایت به معارف اسلامی، که در بر

۲۰. در کتاب احتجاج طبرسی موارد متعددی از مناظرات پیامبر (صلی الله علیه وآله) و ائمه (علیهم السلام) با اهل کتاب و دیگران آمده است.

گیرنده مضامین بکر و بلندی بود، مسائل تازه‌ای در فلسفه طرح کردند که سابقه نداشت و با روش فلسفی در حل این مسائل کوشش نمودند.

نخستین هدف فیلسوفان مسلمان تلاش برای آشتی دادن و هماهنگ ساختن فلسفه یونان با مبانی دین اسلام بود. بحث از وحدت فلسفه و دین هم در همین زمان مطرح شد.

هدف دیگر هماهنگ ساختن فلسفه‌های سقراط و افلاطون بود که در نوافلاطونیان شروع شده بود. از ویژگیهای مدرسه اسکندریه آن بود که بیشترین تلاش فیلسوفان اسکندریه و افلاطونیان جدید شرح و تفسیر آرای ارسطو و افلاطون و سازگاری میان آرای این دو فیلسوف بود و نظریه وحدت فلسفه و توافق میان فلسفه و دین^{۳۶} در این مدرسه رواج کامل یافت. فیلسوفان مسلمان نیز این کار را ادامه دادند. در این میان سهم فارابی از همه بیشتر بود. وی با نوشتن کتاب *الجمع بین رأی الحکیمین، افلاطون الالهی و ارسطوطالیس* سعی کرد حکمت افلاطون و ارسطو را با هم جمع کند.

۳۶. فیلون یهودی در مدرسه اسکندریه سعی می‌کرد میان فلسفه یونان و شریعت یهود هماهنگی ایجاد کند.

جلسهٔ چهارم

فلسفہٴ مشاء (۲)

اهداف درس

انتظار می‌رود در پایان این درس، دانشجو:

- ✓ معنای واژه مشاء و علت نامیدن فلسفه مشاء را به این نام بداند؛
- ✓ با کندی، آثار و افکارش آشنا باشد؛
- ✓ فارابی، آثار و افکارش را بشناسد؛
- ✓ بتواند اندیشه ابن‌سینا را درباره وجود، ماهیت و برهان وجوب و امکان تبیین نماید.

تعریف فلسفه مشاء

مقصود از فلسفه مشاء همان فلسفه‌ای است که به وسیله ارسطو (۳۸۴ - ۳۲۲ ق. م)، شاگرد برجسته افلاطون در یونان بنیان گرفت و به وسیله پیروان و شارحان او بسط و گسترش یافت؛ البته فیلسوفان مشاء، اعم از فیلسوفان اسکندرانی و قرون وسطی و فیلسوفان مشایی اسلامی از افلاطون، نوافلاطونیان، فلوطین و دیگر فیلسوفان و همچنین از معارف ادیان آسمانی بهره می‌گرفتند، اما به هر حال روش آنان بیشتر ارسطویی بود.

جوهری نیز برای نامیدن این فلسفه به «مشاء» مطرح شده است؛ نخست آنکه کلمه مشاء به معنای «راه‌رونده» یا «بسیار راه‌رونده» است. علت اینکه ارسطو و پیروانش را «مشائین» خواندند، این بود که ارسطو عادت داشت در حال قدم زدن و راه رفتن تدریس کند. وجه دیگر آن است که از آنجا که عقل و اندیشه فیلسوفان مشایی به جهت به کار بردن عقل و فکر پیوسته در مشی و حرکت است فلسفه آنان به فلسفه مشاء نامیده شده است؛ زیرا «الْفُكْرُ حَرَكَةٌ إِلَى الْمَبَادِيِّ وَمِنَ الْمَبَادِيِّ إِلَى الْمُرَادِ».^{۳۷}

از دیدگاه این مکتب آدمی می‌تواند تنها از راه تفکر و استدلال بر مبنای منطق صوری به حقیقت دست یابد و اعیان موجودات را آن‌چنان که در عالم واقع هستند بشناسد.

بزرگ‌ترین نماینده این فلسفه در فرهنگ اسلامی ابن‌سینا است و بهتر است مباحث این فلسفه از زبان وی بیان شود، اما از آنجا که پیش از ابن‌سینا دو تن از چهره‌های درخشان فلسفه اسلامی یعنی کندی و فارابی در این طریق گام برداشته‌اند و راه را برای ابن‌سینا هموار نموده‌اند، ابتدا به آرای این دو فیلسوف می‌پردازیم.^{۲۸}

۲۷. برخی مفسران ارسطو، وجه دیگری در این باره بیان کرده‌اند. ر.ک: مارتا نوسبام، ارسطو، ص ۲۳.

۲۸. اکثر فلاسفه اسلامی، به خصوص فیلسوفان اولیه مانند کندی، فارابی و ابن‌سینا، در رشته‌های مختلف علمی و فلسفی متخصص بودند و کتابهای زیادی در علوم مختلف نوشته‌اند. در این کتاب تنها به بخشی از نظریات مهم آنان پیرامون ما بعد الطبیعه اشاره می‌کنیم.

کندی

همان‌گونه که گذشت پس از ترجمه کتابهای فلسفی به زبان عربی اندیشمندان مسلمان در این ترجمه‌ها دقت نمودند و نظامهای جدیدی بر مبنای فلسفه‌های پیشین و با بهره‌گیری از معارف اسلامی و به کارگیری نبوغ و دقت خویش ایجاد کردند.

نخستین کسی که در این طریق گام نهاد ابویوسف یعقوب کندی (۲۵۲ - ۱۸۵ هـ) معروف به «فیلسوف العرب» بود. وی آرای فلسفی متعددی را بیان نموده است و پیش از او تلاش دیگران حداکثر در حد شرح و تفسیر بوده است. کندی در تفکراتش از عقاید اسلامی و به ویژه اصول عقاید معتزلیان متأثر بوده است؛ بنابراین باید وی را نخستین فیلسوف مسلمان دانست؛ البته او نتوانست آن‌گونه نظام فلسفی کامل و تمام‌عیاری که فارابی موفق به ایجاد آن شد تأسیس کند و به همین دلیل نیز لقب «مؤسس فلسفه اسلامی» برای فارابی مناسب‌تر است. کندی فلسفه را «شناخت حقیقت اشیا به قدر توانایی انسان» می‌داند؛ پس موضوع فلسفه «حقیقت اشياء» است. از نظر وی فلسفه به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌شود:

- ۱- بخش نظری که شامل طبیعیات، ریاضیات و مابعدالطبیعه است و در فلسفه ارسطو نیز مطرح بوده است.
- ۲- بخش عملی که شامل اخلاقیات، اقتصادیات و سیاسیات است. در فلسفه ارسطو بخش عملی فقط شامل سیاست بالمعنی الأعم بوده است.^{۲۹}

کندی در فلسفه، به مکتب آتنی نوافلاطونی نزدیک‌تر بود، تا به مکتب اسکندرانی که فارابی به آن گرایید و قیاس استثنایی و شرطیۀ منفصله را که ابرقلس (پروکلس) نوافلاطونی آتنی به کار می‌برد ترجیح می‌نهاد. این شکل استدلال بعدها مورد انتقاد فارابی قرار گرفت.^{۳۰} در افکار کندی تمایلاتی به مکتب نوفیثاغورثی نیز دیده می‌شود؛ با این حال کندی یک فیلسوف مشایی است. وی در رساله کمیۀ کتب ارسطوطالیس و ما یحتاج الیه فی تحصیل الفلسفه اعلام می‌کند که هر کس بخواهد به فلسفه دست یابد، چاره‌ای ندارد جز اینکه کتب ارسطو را مطالعه کند. با این وصف، کندی یک مسلمان و فیلسوف مستقل است. وی «قدم زمانی عالم» را، که ارسطو به آن معتقد بود، انکار می‌کند و به حدوث زمانی عالم معتقد است؛ همچنین برخلاف فیلسوفان یونان بر این باور است که خداوند جهان را از عدم خلق کرد. این نظریۀ کندی بعدها توسط فارابی و ابن‌سینا مورد انکار قرار گرفت.

در عقاید کندی نوعی ارتباط میان فلسفه و دین بود که در نزد فارابی و ابن‌سینا دیده نمی‌شود. وی به دو نوع علم و معرفت باورمند بود؛ یکی علم الهی که خدای متعال به پیامبران می‌بخشد و دیگری علم بشری که از طریق تعقل، تفکر، تجربه و به کار بردن قوای ادراکی انسان به دست می‌آید و عالی‌ترین شکل آن فلسفه است. علم الهی عالی‌تر از علم بشری است؛ زیرا از این راه دست یافتن به معرفتی میسر می‌شود که هرگز علم بشری نمی‌تواند به تنهایی به آن برسد.

یکی دیگر از تفاوت‌هایی که کندی میان علم الهی و بشری بیان می‌کند آن است که علم الهی بی‌واسطه است و از طریق الهام بر پیامبر نازل می‌شود و نیازی به زمان ندارد، اما علم فیلسوف از راه منطقی و برهان، با تحقیق و تلاش و به مرور زمان به دست می‌آید. علم دین بنا به مشیت خداوند و پس از طی طریق تزکیۀ نفس به وسیله پیامبر به او اعطا می‌شود و راه رسیدن دیگران به این علم، ایمان به خدا و وحی الهی است.^{۳۱}

۲۹. ر.ک: م. م. شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، ص ۵۹۷.

۳۰. ر.ک: سید حسین نصر، سه حکیم مسلمان، ص ۱۲.

۳۱. ر.ک: تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، ص ۶۰۱ - ۵۹۸؛ سه حکیم مسلمان، ص ۱۳.

به نظر کندی دلایل قرآنی به سبب الهی بودنشان مطمئن تر، یقینی تر و قانع کننده تر از دلایل فلسفی است؛ وی از جمله دلیل قرآن درباره معاد جسمانی را متذکر می‌شود^{۳۲}؛ بنابراین باید حقایق عالم وحی را همچون آفرینش جهان از نیستی یا رستاخیز جسمانی مردمان پس از مرگ حتی اگر با علم و فلسفه اثبات‌شدنی نباشد و یا مخالف باشد، بی‌چون و چرا پذیرفت؛ به این ترتیب فلسفه و علم، تابع وحی می‌شود. برخی دیگر از عقاید مهم کندی، که بیانگر طرز تفکر وی و میزان تأثیرش از فلسفه ارسطو و کلام معتزلی است، عبارت است از:

- ۱- موضوع فلسفه اولی، موجود معقول است و موضوع علم طبیعی، موجود محسوس.
 - ۲- اثبات وجود خدا از راه برهان حدوث و برهان نظم، که براهین کلامی محسوب می‌شوند، صورت می‌گیرد.
 - ۳- خداوند را تنها با صفات سلبی می‌توان توصیف کرد؛ وی در این باور متأثر از فلوطین است: زیرا وی نخستین کسی است که الهیات سلبی و تنزیهی را در فلسفه مطرح کرد.
 - ۴- موجودات جهان بالفعل متناهی‌اند، ولی جایز است بالقوه نامتناهی باشند (نظریه مشهور ارسطو).
 - ۵- زمان جهان متناهی است و لذا جهان حادث زمانی است و از عدم خلق شده است (نظریه متکلمان).^{۳۳}
- کندی در رساله‌ای که درباره عقل نوشته است عقل را چهار نوع می‌داند:
- ۱- عقلی که همیشه بالفعل است.
 - ۲- عقل بالقوه که از آن نفس است.
 - ۳- عقل نفس که از حالت بالقوه به حالت بالفعل منتقل شده است (عقل بالملکه).
 - ۴- عقل بیانی؛ تفاوت این عقل با عقل بالملکه در آن است که عقل بالملکه صرفاً به معقولات دست یافته است، اما عقل بیانی گذشته از اینکه به معقولات رسیده است، با معقولات ممارست دارد و آنها را به کار می‌گیرد.^{۳۴}

فارابی

ابونصر فارابی در حدود سال ۲۵۷ هجری در دهکده «وسیج» از ناحیه «فاراب» در ترکستان متولد شد و حدود سال ۳۳۹ هجری در شهر حلب درگذشت. وی در مغرب‌زمین و نزد فیلسوفان مدرسی قرون وسطی «الفارابیوس»^{۳۵} نامیده می‌شد و دانشمندان مسلمان او را «المعلم الثانی» می‌خواندند. با اینکه نخستین بار کندی راه فلسفه اسلامی را گشود نتوانست مکتب فلسفی منسجمی تأسیس کند و میان مسائل مورد بحث وحدت فلسفی ایجاد کند، اما فارابی، که به قول ابن‌خلکان بزرگ‌ترین فیلسوف

۳۲. وَ ضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَ نَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ* قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ؛
یس / ۷۸ - ۷۹.

۳۳. درباره عقاید کندی، ر.ک: یوحنا قمیر، *الکندی فیلسوف بزرگ جهان اسلامی*؛ عبدالرحمن بدوی، *موسوعة الفلسفة*، ج ۲، ص ۳۱۱ - ۳۰۰؛ *تاریخ فلسفه در اسلام*، ج ۱، ص ۵۹۳ - ۶۱۱؛ سعید شیخ، *مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی*، ص ۹۰ - ۱۰۲.

۳۴. ر.ک: رسائل فلسفیه للکندی و الفارابی و ابن‌باجه و ابن‌عدی، ص ۵ - ۱؛ *موسوعة الفلسفة*، ج ۲، ص ۳۰۸.

۳۵. Alfarabi.

مسلمان است^{۳۶}، موفق به انجام این کار شد؛ از این رو او را بعد از ارسطو، که ملقب به «معلم اول» بود، «معلم ثانی»^{۳۷} لقب دادند؛ به عبارت دیگر در میان مسلمانان اولین فیلسوف مشائی مطرح بعد از ارسطو فارابی است.

فارابی فیلسوفی مشایی است که به روش استدلالی ارسطو وفادار مانده است. همچنین او فیلسوفی مستقل و صاحب رأی بود و اصول تازه‌ای طرح نمود و از این اصول نتایجی جدید به دست آورد و نظام فلسفی وی گرچه وامدار ارسطو است، ولی با نظام ارسطویی متفاوت است.

وی به نظریه وحدت فلسفه سخت باورمند بود و سعی کرد تا حکمت افلاطون و ارسطو را با هم جمع کند؛ در نتیجه کتاب *الجمع بین رأیی الحکیمین، افلاطون الالهی و ارسطو طاليس* را نوشت و در آن نشان داد که نظرات این دو فیلسوف جمع‌شدنی است.

فارابی نظریه عقل و وحی (دین و فلسفه) را نیز پذیرفته بود این نظر در میان نوافلاطونیان و فیلسوفان یهودی - همچون فیلون - نیز مطرح بوده است. به نظر او فیلسوف و پیامبر از دو راه مختلف حقیقت واحد را از عقل فعال، که همان روح الامین یا جبرئیل است، دریافت می‌کنند^{۳۸}.

او حکمت را شناخت عالی‌ترین علل و اسباب جهان، که همه اشیا عالم در نهایت به آن باز می‌گردد، می‌داند^{۳۹}؛ بنابراین حکمت، معرفت واجب الوجود یا خدا است و حکیم کسی است که باید به نحو کامل ذات الهی را بشناسد و چون غیر خدا ناقص است، پس حکیم کامل فقط خدا است و دیگران به واسطه افاضه او به حکمت می‌رسند^{۴۰} و از آنجا که شرافت هر علم به موضوع آن است و موضوع فلسفه برترین موجود یعنی واجب الوجود است فلسفه علم برتر است. فارابی حکمت را علم به اسباب بعید و قریب اشیا جهان و علم به صفات سبب نهایی عالم و چگونگی صدور اشیا از او و نیز علم به چگونگی سلسله مراتب اشیا و ارتباط علی و معلولی موجودات می‌داند^{۴۱}.

یکی از ابتکارهای مهم فارابی این است که وی بین وجود و ماهیت از یک سو و ماهیتهای مختلف از سوی دیگر تمایز قائل شد و اشیا و ماهیتهای را به سه قسم ممکن الوجود، ممتنع الوجود و واجب الوجود تقسیم کرد و موجود ممکن را مخلوطی از وجود و عدم دانست به این معنا که حد وسط میان واجب الوجود و ممتنع الوجود است و ذاتاً فاقد وجود و عدم است؛ بنابراین ممکن الوجود برای تحقق و بقا نیازمند واجب الوجود است^{۴۲}. این مطلب اثبات واجب الوجود از راه برهان وجوب و امکان است که ابن‌سینا آن را پروراند و مورد شرح و تفصیل قرار داد. این برهان را فیلسوفان اشراق و حکمت متعالیه نیز پذیرفتند و هر یک تقریر جدیدی از آن ارائه دادند.

۳۶. «و اکبر فلاسفة المسلمين و لم یکن فیهم من بلغ رتبه فی فنونه، و الرئیس ابوعلی ابن‌سینا - المتقدم ذکره - بکتبه تخرج و بکلامه انتفع فی تصانیفه.» ابن‌خلکان، *وفیات الأعیان*، ج ۵، ص ۱۵۳.

وجه دیگری نیز درباره این لقب، ذکر شده است. ر. ک: *فارابی مؤسس فلسفه اسلامی*، ص ۶۲ - ۶۱.

۳۷. *فارابی، السیاسة المدنیة*، ص ۸۰، ۷۹، ۳۵ و ۳۲؛ *فصول منتزعه*، ص ۹۸.

۳۸. *فصول منتزعه*، ص ۶۱.

۳۹. *فارابی، التعليقات*، ص ۴۶؛ *التنبیه علی سبیل السعادة*، رسالتان فلسفیتان، ص ۱۳۶.

۴۰. *فصول منتزعه*، ص ۵۴ - ۵۲.

۴۱. *السیاسة المدنیة*، ص ۶۰ و ۵۶.

۴۲. *التعليقات*، ص ۳۷ و ۱۲۷؛ *فصول منتزعه*، ص ۵۳.

فارابی به منظور توجیه رابطه واحد (خدا) و کثیر (عالم) به نظریه صدور یا فیض، که نخستین بار توسط فلوطین و نوافلاطونیان مطرح شد، تمسک می‌جوید و سلسله عقول را واسطه فیض خدا بر عالم معرفی می‌کند.^{۴۳} این نظریه بعد از وی مورد قبول همه مشائیان مسلمان و مسیحی قرار گرفت. توضیح بیشتر درباره این نظریه و نیز برهان وجوب و امکان در بخش مربوط به ابن‌سینا ارائه خواهد شد.^{۴۴}

ابن‌سینا

ابوعلی سینا به سال ۳۷۰ هجری در بخارا به دنیا آمد و در سال ۴۲۸ هجری در همدان از دنیا رفت. در جهان غرب به نام «اوینسنا»^{۴۵} و به لقب «امیر پزشکان» شناخته شده است و در مشرق‌زمین القابی مانند «شیخ الرئيس»، «حجة الحق» و «شرف الملک» به او داده‌اند. وی تقریباً در همه دانشهای زمان خویش متخصص بود و در بسیاری از آنها کتابهایی نگاشته است. عدد تألیفاتش به ۲۵۰ بالغ می‌شود. از میان آثار فلسفی او می‌توان به کتاب *شفاء*، *نجات* و مهم‌تر از همه *الإشارات و التنبیها* اشاره کرد.

ابن‌سینا کاری را که کندی و به ویژه فارابی آغاز کردند به پایان رسانید. نظام فلسفی وی، که با دقت و انسجام کامل طراحی شده است، عالی‌ترین نوع فلسفه مشاء است. وجودشناسی ابن‌سینا بر پایه دو تمایز اساسی شکل می‌گیرد؛ یکی تفکیک میان ماهیت و وجود و دیگری تمایز میان سه مفهوم وجوب، امکان و امتناع.

وجود و ماهیت؛ وجوب، امکان و امتناع

هرگاه کسی درباره شیئی به تفکر می‌پردازد در ظرف ذهن خود میان دو جنبه آن شیء تمایز قائل می‌شود؛ یکی چیستی و ماهیت شیء و دیگری هستی و وجود آن. حال اگر ماهیت شیء را در ذهن نسبت به وجود آن بسنجیم از سه حالت بیرون نیست:

- ۱- یا وجود برای ماهیت ضروری است که در این صورت واجب الوجود است. واجب الوجود همان خدا است که ماهیت و وجودش یکی است؛ بنابراین در وجود یافتن محتاج دیگری نیست.
- ۲- یا آن ماهیت نمی‌تواند موجود باشد و عدم برای او ضروری است که در این صورت شیء ممتنع الوجود است.

۴۳. *التعلیقات*، ص ۳۷ و ص ۱۲۷. *فصول منتزعه*، ص ۵۳.

۴۴. درباره آرای فارابی، گذشته از کتابهای او که به برخی از آنها در یادداشت‌های قبل ارجاع داده شد، ر.ک: موسوعه الفلسفه، ج ۲، ص ۱۱۸ - ۹۳؛ تاریخ فلسفه در جهان اسلامی؛ تاریخ فلسفه در اسلام؛ مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی؛ فارابی مؤسس فلسفه اسلامی؛ سه حکیم مسلمان.

۴۵. Avicenna.

۳- یا وجود و عدم وجود برای ماهیت مساوی است؛ یعنی هم می‌تواند موجود باشد و هم می‌تواند نباشد که در این صورت ممکن الوجود است؛ ممکنات از آنجا که وجودشان عین ماهیت آنها نیست و وجود و عدم برای آنها مساوی است در وجود یافتن محتاج واجب الوجودند.

برهان وجوب و امکان

برهان وجوب و امکان، که به شکل کامل آن برای نخستین بار در آثار ابن‌سینا دیده می‌شود، به ویژه از آن رو اهمیت دارد که بیش از سایر برهانها اعتبار فلسفی خود را حفظ کرده است و در فلسفه غرب نیز آثار دیرپایی از خود بر جای گذاشته است.

ابن‌سینا در تقریر برهان وجوب و امکان می‌گوید: اگر به ذات هر موجود دقت شود، از دو حال خارج نیست: یا وجود برای آن واجب است که همان واجب الوجود است؛ یا وجود برای آن واجب نیست که ممکن الوجود است، زیرا فرض ما این بود که در موجود دقت کرده‌ایم و ممتنع الوجود نمی‌تواند موجود شود. پس ثابت شد که هر موجود ذاتاً یا واجب الوجود است یا ممکن الوجود و چون ممکن الوجود ذاتاً موجود نیست در تحققش محتاج غیر است و علت می‌خواهد؛ چون ترجیح بلامرجه محال است. این غیر (علت) اگر به واجب الوجود منتهی نشود، دور یا تسلسل پیش می‌آید و دور و تسلسل باطل است.^{۴۶}

این نظریه با آنچه ارسطو می‌گوید متفاوت است. ارسطو عالم را در اصل وجود، محتاج خداوند نمی‌دانست و برای اشیا چهار علت قائل بود. از نظر او علت مادی و صوری، که علل درونی اشیاءند، ذات شیء و ماهیت آن را تشکیل می‌دهند. ماده، قوه پذیرش صورت است و صورت، فعلیت شیء را می‌سازد. در واقع ماده به وسیله حرکت، صور مختلف را می‌پذیرد و به خود می‌گیرد. حرکت نیز توسط علت فاعلی انجام می‌شود و متوجه غایت معینی است؛ به این ترتیب وی علت فاعلی را مساوی محرک می‌دانست که در نهایت به محرک اول (خداوند) منتهی می‌شود. فعلی که محرک اول انجام می‌دهد ایجاد حرکت است نه وجود اما اگر محرک اول بخواهد مستقیماً به عالم حرکت دهد، عکس العملی از متحرک بر محرک واقع می‌شود و محرک اول نیز متحرک خواهد شد و محتاج محرک دیگر. محرک بودن محرک اول نباید مستلزم تغییر و حرکت در ذات او باشد. پس محرک اول، که همه حرکتها از او آغاز می‌شود، تنها از طریق علت غایی باعث حرکت ماده به سوی صورتهای می‌گردد؛ یعنی محرک اول تنها معشوق عالم است و نه دیگری (نظریه شوق و حب)، اما فلاسفه اسلامی و از جمله ابن‌سینا با عنایت به تقسیم سه‌گانه مذکور (واجب، ممکن و ممتنع) بر این باورند که ماده و صورت هر دو ممکن الوجودند و در اصل وجودشان محتاج واجب الوجودند و ماده و صورت به خودی خود نمی‌توانند وجودی عینی را نتیجه دهند، بلکه لازم است نسبتی با خدا پیدا کنند و از طریق همین نسبت تحقق یابند.

۴۶. اشارات، ج ۳، ص ۲۰ - ۱۸ و ۲۸؛ ملاصدرا و به تبع ایشان شهید مطهری، تقریرات مختلف «وجوب، امکان و امتناع» را بیان کرده‌اند. ر.ک. اسفار، ج ۱، ص ۸۴ به بعد؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، ص ۴۲۵، ۴۱۳ و ۴۱۲. همچنین مراجعه کنید به همین کتاب، مبحث «وجود واجب و ممکن» در بخش حکمت متعالیه.

جلسه پنجم

فلسفہ مشاء (۳)

فلسفہ اشراق (۱)

اهداف درس

انتظار می‌رود در پایان این درس دانشجو:

- ✓ اصولی را که ابن‌سینا برای تبیین نظریه فیض به کار گرفته است بشناسد؛
- ✓ بتواند نحوه ارتباط واجب و ممکن (نظریه فیض) از دیدگاه ابن‌سینا را به درستی تبیین کند؛
- ✓ تاریخچه و زمینه پیدایش فلسفه اشراق را بداند؛
- ✓ تعریف فلسفه اشراق را بداند و روش آن را بشناسد؛
- ✓ منابع فلسفه اشراق را بشناسد.

نظریه صدور و فیض

در جلسه پیشین گفته شد که ابن‌سینا با قائل شدن به تمایز میان وجود و ماهیت از یک سو و تمایز میان ماهیات از سوی دیگر خداوند را به عنوان فاعل هستی‌بخش اثبات کرد.

مسئله بعدی برای ابن‌سینا نحوه ارتباط واجب و ممکن و به عبارت دیگر تفسیر چگونگی اعطای وجود از واجب به ممکن است. در این باره سؤالاتی مطرح بود که ابن‌سینا باید به آنها پاسخ می‌داد؛ از جمله:

خدایی که واحد محض است و کثرتی در آن نیست چگونه می‌تواند مادیات را بیافریند؟

خدایی که قدیم ذاتی است چگونه می‌تواند عالم را، که حادث ذاتی است، خلق کند؟

چگونه می‌توان رابطه عالم با خدا را تبیین کرد؟

وی برای تبیین این رابطه از نظریه صدور یا فیض استفاده کرد. این نظریه اصلی نوافلاطونی است که

نخستین بار فلوطین (پلوتینوس) آن را به صورتی منسجم و در نظامی فلسفی بیان کرد و پیش از ابن‌سینا فارابی نیز آن را پذیرفته بود.^{۴۷}

۴۷. اگر چه اصل نظریه صدور و فیض توسط فلوطین بیان شده است، اما در نحوه تقریر و جزئیات آن میان ابن‌سینا و فلوطین تفاوت‌هایی دیده می‌شود. مهم‌ترین تفاوت این است که ابن‌سینا معتقد است صدور عقل اول از خدا به واسطه تعقل خدا درباره خویش رخ می‌دهد. در حالی که فلوطین تعقل و اصولاً هرگونه علمی را از خدا سلب می‌کند و تعقل را به عقل نسبت می‌دهد. بنابراین به اعتقاد فلوطین واسطه فیض، تعقل نیست. تفاوت دیگر این است که فلوطین به عقول ده‌گانه معتقد نیست، بلکه به یک عقل اعتقاد دارد. تفاوت سوم این است که به نظر فلوطین از عقل، نفس صادر می‌شود و نفس منشأ صدور جهان مادی است نه عقل. کاپلستن، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۶۵۰ - ۶۴۵.

ابن سینا به منظور تبیین و تقریر چگونگی صدور ممکنات از واجب تعالی به جز برهان وجوب و امکان از چند اصل دیگر نیز استفاده کرد:

۱- یکی از این اصول قاعده «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» است که بر پایه آن از واحد و بسیط تنها یک چیز می‌تواند صادر شود.^{۴۸} اگر از موجود واحد دو موجود صادر شود، واحد باید دو جهت داشته باشد و این محال است.

۲- اصل دیگر تعقل خدا در ذاتش است. ابن سینا بر این باور است که تنها کار خداوند تعقل است و این باور را از ارسطو گرفته است. ارسطو و به تبع آن ابن سینا بر این باورند که اگر خداوند چیزی را اراده کند، این اراده مستلزم تغییر در ذاتش خواهد بود؛ زیرا کسی که اراده معطوف به غایت دارد می‌خواهد با آن اراده به غایت و کمال خود برسد در حالی که خداوند کمال مطلق است.

تعقل خداوند در ذاتش علت صدور عقل از او است، بدون اینکه چیز دیگری در این میان ورود داشته باشد.^{۴۹}

۳- اصل دیگری که ابن سینا از آن بهره می‌گیرد و آن را واسطه فیض قرار می‌دهد عقول است. ابن سینا این اصل را از فلوطین گرفته است.

۴- یکی دیگر از پایه‌های نظریه او هیئت بطلمیوسی است. محتوای این نظریه این است که فلک وجود دارد و زمین در وسط آنها قرار گرفته است. دور زمین را فلک اول احاطه کرده و فلک دوم فلک اول را احاطه کرده است و

در آن زمان هنوز نظریه افلاک نه‌گانه هیئت بطلمیوسی در نزد همگان پذیرفته بود و ابن سینا در تصویر نحوه صدور جهان خود را ملزم به رعایت آن می‌دید و از این رو افلاک در جهان‌شناسی او جایگاه ویژه‌ای یافت.

در مجموع تصویر ابن سینا از نظام هستی و ارتباط میان واجب و ممکنات، که بر اساس اصول مذکور بیان شده است به شرح زیر است:

خدا ذات خود را تعقل می‌کند و عقل اول از او فیض می‌یابد و موجود می‌شود؛ توضیح اینکه خداوند خودش را تعقل می‌کند و لازمه تعقل در ذات، تعقل نظام احسن است و لازمه تعقل نظام اصلح صدور این نظام می‌باشد. این عقل در ذات خود ممکن‌الوجود است، ولی به واسطه فیض حق واجب شده است (واجب‌الوجود بالغیر). چون عقل اول خدا را تعقل کند عقل دوم از او صادر می‌گردد و چون خود را تعقل کند از آن جهت که واجب‌الوجود بالغیر است، نفس فلک اول صادر می‌شود و چون خود را تعقل کند، از آن جهت که ممکن‌الوجود است، جرم فلک از او صادر می‌شود؛ به این ترتیب اولین کثرت پدید می‌آید. عقل دوم نیز به ترتیب مشابهی به تعقل می‌پردازد تا سلسله عقول، نفوس و افلاک تا عقل دهم و فلک نهم به وجود می‌آید.^{۵۰} پس در عقل دهم یا عقل فعال، که به جبرئیل هم تطبیق داده می‌شود، به اندازه‌ای جهات کثرت رخ داده است که جهان طبیعت یا عالم کون و فساد از آن صادر می‌شود.

عقل فعال در جهان طبیعت عمل می‌کند و تدبیر آن را بر عهده دارد از این عقل ماده نخستین (هیولا) افاضه می‌شود که منشأ عناصر اربعه (آب، خاک، هوا و آتش) است؛ همچنین عقل فعال، هنگامی که زمان

۴۸. ر.ک ابن سینا، *التعلیقات*، ص ۱۰۰ و ۶۵۲ - ۶۴۹؛ *الهیات شفا*، ص ۴۰۲.

۴۹. ر.ک *النجاه*، ص ۶۵۱؛ *الهیات شفا*، ص ۴۰۳؛ *اشارات*، ج ۳، ص ۱۵۱ - ۱۵۰.

۵۰. *النجاه*، ص ۶۴۸ و ۶۵۶؛ *الهیات شفا*، ص ۴۰۶.

پیدایش اشیاء فرا می‌رسد، صورتی به آن می‌دهد - مثلاً صورت یخ را به آب یا صورت بوته را به دانه می‌دهد - تا موجود شود؛ بنابراین عقل فعال در عالم واقعاً فعال است و هر فعلی در عالم منتسب به او است. عقل فعال عقل آدمی را نیز کمک می‌کند و او را در درک کلیات یاری می‌دهد. انسان می‌تواند صورتهایی را که با ماده ترکیب شده است در ذهن خود تجرید کند و از طریق اشراقی که از عقل فعال دریافت می‌کند آن صورتهای را کلی کند؛ پس کلیات در عقل فعال وجود دارند و سپس به عالم ماده هیبوط می‌کنند تا به شکل صور اجسام مادی درآیند و جزئی شوند، و بعد بار دیگر در ذهن آدمیان از طریق اشراقی عقل فعال صعود پیدا می‌کنند و دوباره به درجه کلیت می‌رسند. هنگامی که فیلسوف به جزئیات توجه می‌کند و سعی می‌کند کلی را از این افراد انتزاع کند عقل فعال این صورتهای را به ذهن فیلسوف افاضه می‌کند. پیامبر هم شرایع و معارف را از طریق عقل فعال، که جبرئیل است، دریافت می‌کند.^{۵۱} ابن سینا و پیش از او فارابی رسیدن وحی به پیامبران را نیز به وسیله عقل فعال توجیه می‌کردند؛ به همین دلیل عقل دهم را واهب‌الصور نیز می‌نامند. چون صورتهای هم از حیث وجودشناسی (آنتولوژی) و هم از حیث معرفت‌شناسی (اپیستمولوژی) به وسیله عقل فعال افاضه می‌شود؛ به این ترتیب عقل فعال نه تنها سبب آفرینش و فیض وجودی است، بلکه وسیله اشراق و فیض معرفتی نیز هست.^{۵۲}

فلسفه اشراق

فلسفه اشراق دومین مکتب فلسفی است که در تاریخ تفکر اسلامی به ظهور رسید و راهی نو در تکاپوی فلسفی بر جامعه اسلامی گشود. در این قسمت زمینه پیدایش، ویژگیها و آرای اساسی این مکتب به اجمال بررسی خواهد شد.

تاریخچه و زمینه پیدایش

فلسفه مشاء، که با ابن سینا به اوج کمال خود رسید، از همان آغاز مورد انتقاد بعضی فقیهان و متکلمان و نیز متصوفان قرار گرفت. مخالفت فقها و متکلمان از آن رو بود که این فلسفه با برخی از اصول اسلامی تغایر داشت مانند حدوث زمانی عالم، معاد جسمانی، علیت ضروری و علم خدا به جزئیات (ابن سینا بر این باور بود که خدا به کلیات علم دارد) متصوفان از این رو بر فیلسوفان می‌تاختند که روش خشک عقلی و استدلالی را بی‌حاصل و ناکامیاب می‌دانستند.

۵۱. درباره عقاید ابن سینا، گذشته از کتابهای او که در یادداشتهای قبل به برخی از آنها ارجاع داده شد، ر.ک: موسوعه الفلسفه، ج ۱، ص ۶۷ - ۴۰؛ سالم مرشان، الجانب الالهی عند ابن سینا؛ جمیل صلیبا، من افلاطون الی ابن سینا؛ سه حکیم مسلمان؛ محمد خوانساری، مقاله «ابن سینا و حکمت مشائی در کتاب فلسفه در ایران»؛ تاریخ فلسفه در جهان اسلامی؛ تاریخ فلسفه در اسلام؛ مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی.

۵۲. ر.ک: النجاه، ص ۶۴۸.

در قرن چهارم کلام اشعری به عنوان دشمنی دیگر به صف مخالفان فلسفه مشاء پیوست. کلام اشعری برای حمله به کلام معتزلی و فلسفه شکل گرفت. این مکتب به تدریج مورد تأیید محافل مذهب تسنن قرار گرفت. در قرن پنجم سلجوقیان، که به ظاهر قهرمانان و مدافعان مذهب سنی بودند و از هواخواهان خلافت عباسیان به شمار می‌آمدند، توانستند تمامی اراضی آسیای غربی را تصرف کنند و حکومت مرکزی نیرومندی برقرار سازند که به لحاظ سیاسی در تسلط سلاطین سلجوقی و به لحاظ دینی در پناه خلافت بغداد بود. در همین زمان بود که تأیید محافل رسمی از مکتب کلامی اشاعره قوت گرفت و مراکزی برای تعلیم و انتشار عقاید این مکتب تأسیس شد و استقرار یافت. مدارس نظامیه در بغداد، نیشابور و سایر بلاد اسلامی نیز بیشتر در همین سو شکل گرفت. کلام معتزلی کمرنگ شد و مکتب اشعری حاکم گشت؛ البته منشأ اصلی این تحولات رقابت سرسختانه خلافت عباسی با خلافت فاطمی در مصر بود. دولت فاطمی در مصر با تأسیس «جامعه الأزهر» و آموزشهای گسترده اندیشه‌های اسماعیلی تا قلب خلافت عباسی پیش رفت و خطری جدی برای دولت سنی عباسی به حساب می‌آمد. نظامیه بغداد در واقع به عنوان پایگاهی در مقابل الأزهر تأسیس شد.

از درون مکتب اشعری حمله‌های زیادی به فلسفه شد که از همه مهم‌تر حمله‌های مشهور غزالی است. غزالی فقیه و متکلم اشعری بود که فلسفه را نیز می‌فهمید؛ از طرفی چنان که خود می‌نویسد، زمانی که به دام شبهه‌های دینی درافتاده بود برای شفای بیماری روحی خود به تصوف گرایید و یقین و رستگاری را در آن یافت؛ در نتیجه بر آن شد که قدرت مذهب صرفاً استدلالی را از جامعه اسلامی براندازد. برای این منظور نخست فلسفه مشائیان را در کتاب خود مقاصد الفلاسفه، که یکی از بهترین تلخیصهای فلسفه مشاء در جهان اسلام است، خلاصه کرد و سپس در کتاب بسیار معروف خود تهافت الفلاسفه به آن دسته از باورهای فلسفه مشاء، که با تعلیمات وحی اسلامی مخالف بود، حمله کرد. غزالی نه تنها قدرت پیروان فلسفه را کاست، بلکه تصوف و عرفان را در نظر متکلمان و فقیهان اهل تسنن پذیرفتنی و شایسته احترام جلوه داد و سرانجام چنان شد که تعلیم تصوف آزادانه در مدارس دینی رواج یافت.

با روی کار آمدن غزالی انحطاط فلسفه مشایی در سرزمینهای شرقی جهان اسلام آغاز شد و این فلسفه به جانب مغرب و اندلس روی آورد و در آنجا دسته‌ای از فیلسوفان نامدار - همچون ابن‌باجه و ابن‌طفیل و ابن‌رشد - مدت یک قرن به تعالی و توسعه آن پرداختند.

ابن‌رشد کوشید تا ضربه غزالی را در کتاب خود تهافت التهافت جبران کند، ولی دفاع وی از فلسفه در جهان اسلام چندان مؤثر واقع نشد^{۵۳}؛ از این رو در شرق اسلام (بغداد) فلسفه از رونق افتاد؛ به این ترتیب تقریباً هم‌زمان با طرد فلسفه مشایی در جهان اسلام این فلسفه از راه ترجمه آثار مشائیان مسلمان - مانند فارابی، ابن‌سینا و ابن‌رشد - و یا تلاش ابن‌باجه و ابن‌طفیل به مغرب‌زمین راه یافت.

از نظر مستشرقان فلسفه اسلامی با کندی، فارابی و ابن‌سینا آغاز می‌شود و با ابن‌رشد، ابن‌باجه و ابن‌طفیل پایان می‌یابد. سایر نویسندگان و مورخان غرب و عرب نیز این سخن را پذیرفته‌اند. ابن‌باور درباره اهل سنت درست است، اما واقعیت این است که در همان زمان که قدرت فلاسفه مشاء رو به سستی می‌رفت و تمایل به تصوف و عرفان گسترش می‌یافت مکتب فلسفی جدیدی به نام حکمة الإشراف در ایران و جهان اسلام متولد

۵۳. در غرب مکتبی به نام «مکتب ابن‌رشدی لاتینی» تأسیس شد که هدف آن پیروی از تعلیمات ابن‌رشد و مستقر ساختن آن در جهان مسیحی بود.

شد که برزخی میان فلسفه مشاء و عرفان خالص بود^{۵۴}. بنیانگذار این مکتب شهاب‌الدین سهروردی، ملقب به شیخ اشراق بود. وی در تاریخ ۵۴۹ هجری در قریه سهرورد زنجان به دنیا آمد. تحصیلات مقدماتی را در مراغه نزد مجدالدین جیلی، فقیه اصولی و متکلم به پایان رسانید. در محضر همین استاد با امام فخر رازی آشنا شد. پس از آن به اصفهان، که در آن زمان از مهم‌ترین مراکز علمی به شمار می‌رفت، سفر کرد و در این شهر با افکار و آرای ابن‌سینا آشنا شد.

سهروردی پس از پایان تحصیلات رسمی به سیر و سفر در داخل ایران پرداخت و با بسیاری از مشایخ تصوف و عرفان ملاقات کرد و بسیار مجذوب آنان شد و مدتی را به عبادت و ریاضت پرداخت. مسافرت‌های وی رفته رفته گسترده‌تر شد و به آناتولی و شامات نیز رخت سفر بست. در یکی از سفرها از دمشق به حلب رفت و در آنجا با ملک‌ظاهر، پسر صلاح‌الدین ایوبی، قهرمان جنگ‌های صلیبی و کسی که قدس را از دست مسیحیان و یهودیان رها ساخت، ملاقات کرد. ملک‌ظاهر، که محبت شدیدی نسبت به صوفیان و دانشمندان داشت، مجذوب سهروردی حکیم جوان شد و از وی خواست که در دربار وی در حلب ماندگار شود. وی در این شهر با فقیهان اهل تسنن به مناظره می‌پرداخت و عقاید باطنی خود را بی‌باکانه افشا می‌کرد. پس از مدتی آنان، به این دلیل که وی سخنانی بر خلاف اصول دین می‌گوید، از ملک‌ظاهر خواستند که او را به قتل برساند و چون وی از اجابت خواسته ایشان خودداری کرد از صلاح‌الدین دادخواهی کردند. صلاح‌الدین، که تازه سوریه را از دست صلیبیان بیرون آورده بود و برای حفظ اعتبار خود به تأیید علمای دین احتیاج داشت، ناچار به درخواست ایشان تسلیم شد و ملک‌ظاهر را در فشار قرار داد. او ناگزیر سهروردی را در سال ۵۸۷ هجری به زندان افکند و او سرانجام در زندان شهر حلب در ۳۸ سالگی به نحو مرموزی درگذشت. وی با وجود کمی عمر حدود پنجاه کتاب به فارسی و عربی نوشته است که بیشتر آنها به دست ما رسیده است. مهم‌ترین اثر او کتاب *حکمة الاشراق* است که در تبیین فلسفه اشراقی نگاشته شده است.

تعریف و روش فلسفه اشراق

واژه اشراق مصدر است و در لغت به صورت متعدی و لازم به معنای روشن کردن و روشن شدن آمده است^{۵۵}. اشراق در اصطلاح اهل حکمت به معنای کشف و شهود یا ظهور انوار عقلی و فیضان آنها بر نفس است^{۵۶}. مقصود از فلسفه اشراق فلسفه‌ای است که شیخ اشراق آن را تأسیس کرده است و اساس آن تجلی و ظهور انوار عقلی بر نفس حکیم است که از طریق تهذیب و تصفیه نفس میسر می‌شود؛ گرچه استدلال و برهان نیز در آن نقش دارد.

سهروردی در مقدمه کتاب *حکمة الاشراق*، در توصیف شیوه کتاب خود، می‌نویسد:

من پیش از این کتابهایی به روش مشائیان نگاشتم و قواعد آنها را خلاصه کردم، اما این کتاب سیاق دیگری دارد. مطالب این کتاب از راه فکر و اندیشه برایم حاصل نشده

۵۴. ر.ک: سه حکیم مسلمان، ص ۶۱.

۵۵. «أشرفت، إذا أضاءت، أشرفت عليه الشمس فأضاء، و أشرق الرجل أي دخل في شروق الشمس.» ابن منظور، *لسان العرب*، ج ۷، ص ۹۵ - ۹۴.

۵۶. قطب‌الدین شیرازی، مقدمه شرح *حکمة الاشراق*، چاپ سنگی، ص ۱۲.

است، بلکه از راه دیگری آنها را به دست آوردم و سپس در جستجوی دلیل و برهان برآمدم.^{۵۷}

در جای دیگر می‌گوید که روح القدس این مطالب را به وی افاضه کرده است. روش فلسفه اشراق روشی عرفانی - استدلالی است. به این معنا که هم بر مجاهده و تصفیه نفس و کشف و شهود مبتنی است و هم به استدلال فلسفی پایبند است. چنان که سهروردی خود تأکید کرده است کتاب او مرجع طالبان حکمت بحثی و حکمت ذوقی است و شرط فهم آن تابش بارقه الهی بر قلب خواننده است. او می‌نویسد:

این کتاب ما برای کسانی است که تالّه و بحث را طالب‌اند. کم‌ترین رتبه برای خواننده این کتاب آن است که بارقه‌ای از نور الهی در قلبش وارد گردد و برای او ملکه شود؛ در غیر این صورت هیچ نفعی از آن نخواهد برد. پس کسی که تنها در پی حکمت بحثی است باید به روش مشائیان مشی کند و ما با او سخنی در باب قواعد اشراقی نداریم؛ زیرا کار اشراقیان بدون سوانح نوری سامان نمی‌یابد. همان‌طور که ما ابتدا محسوسات را مشاهده می‌کنیم و سپس علوم تجربی صحیح مانند علم هیئت را بر پایه آنها بنا می‌کنیم امور روحانی را نیز شهود می‌کنیم و بر پایه آنها علمی را تأسیس می‌کنیم.^{۵۸}

ایشان بر این نظر است که برای نامیدن این علم به فلسفه باید محتوای آن را بر اساس استدلال و برهان اثبات کرد. در انتهای کتاب *حکمة الاشراق* می‌نویسد:

این کتاب را جز به اهلش، یعنی کسانی که طریقه مشائیان را به خوبی آموخته‌اند و دوستدار نور خدای‌اند، ندهید. پیش از مطالعه این کتاب باید چهل روز ریاضت کشید

۵۹
...

۱- منابع فلسفه اشراق

منابع اصلی فلسفه اشراق را می‌توان به شرح زیر برشمرد:

۱- فلسفه مشاء

سهروردی نه تنها از حکمت مشاء آگاهی داشت و از متبحران در آن بود، بلکه تا پایان عمر نیز نسبت به بسیاری از اصول آن وفادار ماند. وی بحث و استدلال را مقدمه فلسفه اشراقی می‌دانست؛ از این رو می‌نویسد:

کسی که در علوم بحثی مهارت نیافته است راهی برای درک مطالب کتاب حکمة الاشراق من ندارد.^{۶۰}

۵۷. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۰.

۵۸. همان، ص ۱۳.

۵۹. همان، ص ۲۵۸.

۶۰. مقدمه کتاب المشارع و المطارحات، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۱۹۴.

نقد او بر فلسفه مشاء بیشتر به دلیل غفلت مشائیان از دریافتهای شهودی و اعتماد مطلق و نابجا بر عقل استدلالی بود.

۲- فلسفه ایران باستان

شیخ اشراق به حکمت ایران باستان به شدت علاقه داشت و خود را احیاگر آن می‌دانست. شاید به همین دلیل بود که پاره‌ای از واژه‌های کیش زردشت را در آثار خویش به کار برده است. علاقه شیخ اشراق به حکیمان ایران باستان ظاهراً از آن رو بود که به نظر وی آنان نیز به حکمت اشراقی و به وحدت مبدأ باورمند بوده‌اند.^{۶۱}

۳- فلسفه یونان

شیخ اشراق نسبت به فیلسوفان الهی یونان احترامی فوق‌العاده قائل بود. او هرمس را پدر حکیمان، افلاطون را امام حکمت، انبازقلس و فیثاغورث را اساطین حکمت و آغاثادیمین و هرمس و اسکلینوس را رسولان حق معرفی می‌کند.^{۶۲}

۴- عرفان اسلامی

ارتباط و اتصال حکمت اشراق با عرفان و تصوف به حدی است که می‌توان گفت روش حکمت اشراق در نهایت به روش عرفانی منتهی می‌شود؛ با این تفاوت که در عرفان متعارف، برای رسیدن به حقیقت تنها سیر و سلوک معنوی و ذوقی مورد عنایت است و بحث و استدلال در این حوزه چندان اهمیت و تأثیر ندارد، اما در حکمت اشراق سیر فکری و استدلال، هرچند به عنوان مقدمه، اهمیت دارد.

۵- قرآن مجید و روایات اسلامی

شیخ اشراق به تفسیر قرآن و اخبار نیز پرداخته و در کتابهایش از آیات قرآن و روایات استفاده کرده است و در موارد بسیار در تأیید و تثبیت آرا و اندیشه‌های خویش به آنها استناد جسته است.

۶۱. ر.ک: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۱.

۶۲. همان، ص ۱۱ - ۱۰.

جلسه ششم

فلسفه اشراق (۲)

اهداف درس

انتظار می‌رود در پایان این درس دانشجوی:

✓ بتواند اصول و مبانی فلسفه اشراق را تبیین کند.

ارتباط شیخ اشراق و افلاطون

معمولاً سرسلسله فلسفه اشراق را افلاطون می‌دانند و اشراقیان را پیروان افلاطون به شمار می‌آورند.^{۶۳} خود شیخ اشراق نیز روش خود را، که بر پایه استدلال و کشف و شهود درونی است، به افلاطون نسبت می‌دهد و او را امام حکمت اشراق می‌خواند.^{۶۴}

فلسفه اشراق را از دو جنبه به افلاطون نسبت می‌دهند؛ یکی از جنبه منابع و مضامین و دیگر از جنبه روش و شیوه‌های بحث و تفکر فلسفی، اما هر دو محل تأمل و دقت است.

در مورد اولی باید گفت اگر منظور این است که یکی از منابع این فلسفه آرا و نظریات افلاطون است، این سخن درست است؛ اما باید توجه داشت که سهروردی تنها در برخی از آرا، مانند نظریه مُثُل و ارباب انواع، از افلاطون متأثر است (در واقع فلسفه افلاطون یکی از منابع فلسفه اشراق است) و از بسیاری از آرای شیخ اشراق و اشراقیان مانند اصالت ماهیت، بساطت اشیا، تقسیم ماهیت به نور و ظلمت و عَرَض بودن صورت شیء - در آثار افلاطون اثری به چشم نمی‌خورد. اصولاً می‌توان گفت که صورت کلی فلسفه اشراق ابتکار و ابداع شخص او است؛ شاهد آنکه سهروردی در انتهای کتاب *حکمة الاشراق* ادعا می‌کند که محتوای کتاب را از روح القدس دریافت کرده است و دانایان خلف و سلف از محتوای کتاب وی آگاه نبوده‌اند.^{۶۵}

اما در مورد روش حکمت اشراق باید گفت که روش افلاطون با روش شیخ اشراق از جهاتی متفاوت است. افلاطون معرفت را یادآوری و شهود عقلانی مثالهای مجرد می‌دانست و این شهود را از طریق جدال عقلی و دیالکتیک میسر می‌دانست، نه از طریق تهذیب نفس و ریاضت. از نظر افلاطون مقدمات شهود عقلی و جدال نیز اموری مانند ریاضیات و هندسه است که ذهن آدمی را تقویت می‌کند.^{۶۶}

۶۳. شریف جرجانی، *التعريفات*، ص ۴۱، وی می‌گوید: «الحکماء الاشراقیون، رئیسهم افلاطون».

۶۴. رک: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۰.

۶۵. او می‌نویسد: «پژوهنده این کتاب آگاه خواهد شد که متقدمان و متأخران را حقایقی که خداوند بر زبان من جاری ساخت، فوت شده است. این حقایق را روح القدس در روزی عجیب به یکباره بر نفس و روان من القا کرد.» *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۲، ص ۲۵۹.

۶۶. برخی از مفسران افلاطون، مثل استیس و ریتز، تصریح کرده‌اند که مثالهای مجرد، عقلانی‌اند و توسط عقل درک می‌شوند. رک: کاپلستن، *تاریخ فلسفه*، ج ۱، ص ۲۷۱ به بعد.

اما اشراق و شهودی که شیخ اشراق مطرح می‌سازد سلوک قلبی است؛ بنابراین مقدمه آن عبارت از مجاهده، تهذیب نفس و آماده‌سازی قلب برای اشراق نور معرفت است.

اصول و مبانی فلسفه اشراق

الف) اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود

فلاسفه مشاء به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت اعتقاد داشتند، اما شیخ اشراق ماهیت را اصیل و منشأ آثار خارجی می‌دانست. وی بر این نظر است که اثر جاعل، ماهیت شیء است و وجود امری اعتباری است. آنچه خداوند موجود کرده است و آنچه از واقعیت حکایت می‌کند ماهیت است.^{۶۷}

ب) نور و ظلمت

سهروردی اشیای عالم را به نور و ظلمت تقسیم می‌کند.^{۶۸} مقصود از نور ظهور است و مقصود از ظلمت نبود نور و ظهور است. از ویژگیهای نور این است که خیر محض، بدیهی و بی‌نیاز از تعریف است.^{۶۹} نور حقیقت واحد است، اما درجاتی از شدت و ضعف و تقدم و تأخر را دارا است. در درجات مختلف نور جهت اشتراک همان جهت امتیاز است؛ یعنی اشتراک نورها با یکدیگر در نورانیت است و امتیازشان از یکدیگر نیز به نورانیت باز می‌گردد.

از مطالب شیخ اشراق درباره نور روشن می‌شود که وی به نوعی وحدت تشکیکی حقیقت نظر داشته که از آن به نور تعبیر می‌کرده است. از سوی دیگر وی وجود را اعتباری و ماهیت را اصیل می‌دانست؛ بنابراین، طبیعی است که او نور را بر ماهیت تطبیق کند، نه بر وجود؛ از این رو، وی تشکیک و وحدت تشکیکی را به ماهیت نسبت می‌دهد و برای ماهیتها قسم چهارمی از تمایز و اشتراک قائل است. تمایزهای سه‌گانه‌ای که

۶۷. مشهور است که شیخ اشراق قائل به اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود بوده است و بسیاری از عبارات وی نیز در همین معنا ظاهر است. (برای مثال ر.ک: حکمة الاشراق، ص ۶۴ و ۱۸۶) صدر المتألهین در مواضع متعددی از کتاب *اسفار*، اشکالات او را بر اصالت وجود نقل کرده و رد می‌کند. (برای مثال ر.ک: *اسفار*، ج ۱، ص ۴۰ - ۳۹، ص ۵۴ و ص ۶۲ - ۶۰) اما ملاصدرا کلامی از اواخر کتاب تلویحات شیخ اشراق نقل می‌کند که ظاهرش این است که شیخ اشراق در مجردات، به اصالت وجود معتقد است و در مادیات به اصالت ماهیت. از طرف دیگر او تفاوت مجردات را تفاوت تشکیکی (شدت و ضعف، کمال و نقص) می‌داند. بنابراین شیخ اشراق نیز به نوعی اصالت وجود و وحدت تشکیکی آن معتقد بوده است. شایان ذکر است که ملاصدرا هنگام نقل این عبارات از شیخ اشراق، از او با احترام و با القابی نظیر شیخ الهی، صاحب الأنوار یاد می‌کند. (*اسفار*، ج ۱، ص ۲۵۴ - ۲۵۲ و ص ۴۲) برخی از مفسران فلسفه اشراق، نور را در نوشته‌های سهروردی، همان وجود به تعبیر ملاصدرا می‌دانند و معتقدند که درباره اصالت وجود، میان این دو مکتب اختلاف اساسی وجود ندارد. (سه حکیم مسلمان، ص ۱۸۴) در قسمت حکمت متعالیه، بخش «سیر تاریخی اصالت وجود» توضیح بیشتری در این باره ذکر خواهد شد.

۶۸. ر.ک: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۰۷.

۶۹. ر.ک: همان، ص ۱۰۶.

پیش از شیخ اشراق مطرح شده بود عبارت است از: تمایز و اشتراک در تمام ذات، در جزء ذات و در امر خارج از ذات.^{۷۰}

بعدها ملاصدرا همه مطالب فوق را پذیرفت، جز اینکه اصالت را از آن وجود دانست؛ بنابراین همه اوصافی را که شیخ اشراق درباره نور بیان می‌کرد - از جمله وحدت تشکیکی - او به وجود نسبت داد.

ج) تقسیم نور به جوهر و عرض

ماهیت نور به دو قسم جوهری و عرضی تقسیم می‌شود. مقصود از نور جوهری نوری قائم به ذات است که مجرد از ماده و عاری از جهت و مکان است و اشاره حسی به آن ممکن نیست (نور مجرد)، اما نور عرضی قیامش به جسم است، جهت و مکان دارد و به ادراک حسی درمی‌آید (نور مادی).

د) اقسام نور جوهری

نور جوهری به سه قسم تقسیم می‌شود:

۱- نور الأنوار

نور الأنوار یعنی واجب‌الوجود و پروردگار جهان که نور بی‌پایان و مصدر همه انوار است و قیام همه به او است و او از همه صفات نقص و امکان عاری است. بالاترین و والاترین نور است و بر انوار دیگر مسلط است. سهروردی از خدا با تعبیرهایی چون نور الأنوار، نور محیط، نور قیوم و غنی مطلق یاد می‌کند.^{۷۱}

۲- عقول یا انوار قاهره

عقول با اینکه جوهرند و ویژگیهای جوهر را دارند، از صفت نقص و امکان منزّه نیستند، ممکن‌الوجود و محتاج نور الأنوارند و از او صدور و ظهور می‌یابند. نور الأنوار بسیط است و طبق قاعده "الواحد"، که پیش‌تر ذکر آن رفت، از بسیط تنها یک چیز صادر می‌شود،^{۷۲} پس از نور الأنوار مستقیم و بدون واسطه تنها یک نور قاهر صادر می‌شود که آن را نور اقرب و نور عظیم می‌نامند.^{۷۳} زردشت و فهلویون این نور را بهمن و مشائیان عقل اول نامیده‌اند. سایر انوار و عقول به ترتیب از یکدیگر صادر می‌شوند تا سلسله طولی عقول کامل گردد.

یکی از اختلافهای میان مشائیان و اشراقیان این بود که گروه نخست تعداد عقول طولی را در عدد ده منحصر می‌کردند، اما شیخ اشراق تصریح می‌کند که تعداد عقول طولی بیش از ده و بیست و صد و دویست است.^{۷۴} او بر این نظر است که در فلک ستارگان ثابت، کواکب بسیاری وجود دارد و چون برای هر یک از این کواکب مرجعی لازم است تعداد عقول بسیار بیشتر از ده خواهد بود.^{۷۵}

۷۰. اقسام چهارگانه تمایز و اشتراک ماهیات، در بحث از حکمت متعالیه در ذیل عنوان «تمایز ماهیت» بررسی خواهد شد. ر.ک: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۲۱.

۷۱. همان، ص ۱۲۵.

۷۲. همان، ص ۱۲۹ - ۱۲۶.

۷۳. همان، ص ۱۵۹ و ۱۶۰.

۷۴. همان، ص ۱۳۹.

۷۵. ر.ک: همان، ص ۲۰۶.

همچنین عقول یک سلسله عرضی نیز دارد. در سلسله عرضی، عقول از یکدیگر صادر نمی‌شوند و میان آنها رابطه علت و معلولی وجود ندارد. این رشته عرضی مطابق با عالم ارباب انواع یا مثل افلاطونی است و هر چیز در این عالم پایین مصداقی از آن مثالهای عالم بالا است.^{۷۶}

مسئله عقول عرضی یا ارباب انواع یکی از اختلافهای مهم میان فلسفه مشاء و اشراق است. افلاطون به وجود ارباب انواع یا مثل اعتقاد داشت و ارسطو آنها را انکار می‌کرد. در جهان اسلام نیز مشائیان از نظریه ارسطو حمایت کردند و اشراقیان رأی افلاطون را پذیرفتند.

۳- نفوس یا انوار اسفهبده

نفوس ناطق، با اینکه منطبع در اجسام نیستند، در اجسام تصرف می‌کنند، ولی نفس نمی‌تواند به طور مستقیم در جسم تصرف کند؛ چون جسم مادی و نفس مجرد است و این تصرف به وسیله جوهر جسمانی لطیفی به نام روح حیوانی است که محل آن در قسمت چپ قلب است.^{۷۷} نفوس ناطق ازلی نیستند و پیش از بدن موجود نبوده‌اند، بلکه با حدوث بدن حادث می‌شوند،^{۷۸} اما آنها ابدی‌اند و پس از زوال تن باقی می‌مانند و معاد و حیات دارند.

سهروردی مانند مشائیان عالم را موجود زنده می‌دانست و برای افلاک نفوسی قائل بود که تدبیر آنها را برعهده دارند این نفوس انوار اسفهبده نام دارند.^{۷۹}

۵) صور معلقه و اشباح مجرد

سهروردی به چهار عالم باورمند است. او می‌گوید:

من تجربه‌های معتبری دارم که بر این چهار عالم دلالت می‌کند: عالم انوار قاهر، عالم انوار مدبر، عالم برزخیات و عالم صور معلق.^{۸۰}

عالم انوار قاهر، عالم مجردات و عقول است. عالم انوار مدبر، عالم نفوس و انوار اسفهبده است. عالم برزخیات عالم اجسام و محسوسات است. این سه عالم را فیلسوفان مشاء نیز مورد بحث و بررسی قرار داده بودند و به آنها باور داشتند، اما سهروردی عالم چهارمی را نیز مطرح کرد که از آن به عالم صور معلق، عالم مثال اعظم، عالم خیال منفصل و عالم اشباح مجرد، تعبیر می‌شود.

این عالم در میان عالم برزخیات و دو عالم نخست قرار دارد؛ زیرا از ماده مجرد است، ولی از آثار ماده مانند کم و کیف برخوردار است (عالمی میان مادیات و مجردات). سهروردی بر این نظر است که صور خیالی جزئی در عالم مثال اعظم موجودند و نفس به وسیله ارتباط با این عالم به آنها دست می‌یابد؛ بنابراین همان‌گونه که صور کلی در عالم عقل مستقرند صور خیالی جزئی در عالم مثال اعظم موجودند؛ مثل تصور

۷۶. همان، ص ۱۴۰.

۷۷. ر.ک: همان، ص ۲۰۶.

۷۸. همان، ص ۲۳۲.

۷۹. ر.ک: همان، متن و حاشیه ص ۱۴۷؛ اسفهد در لغت پهلوی، به معنای زعیم و فرمانده سپاه است. از آنجا که نفس، فرمانده بدن و قوای آن است، به آن اسفهد بدن می‌گویند.

۸۰. همان، ص ۲۳۲.

درخت خاص یا آتش خاص؛ در این صورت ماده و جسم آنها در ذهن نیست، بلکه صورت آنها در ذهن است و دارای شکل و اندازه است، برخلاف معنای درخت یا آتش.

البته فیلسوفان پیشین نیز درباره صورت‌های خیالی مباحثی داشته‌اند، اما سهروردی برای صورت‌های خیالی عالمی ساخت. فیلسوفان پیشین پذیرفته بودند عالمی به نام عالم خیال متصل موجود است که صورت‌های بدون شکل و اندازه دارد، اما سهروردی به عالم خیال منفصل هم قائل شد. از نظر وی صورت‌ها در این عالم توسط نفس ادراک می‌شود همان‌طور که صورت‌های عقلی توسط عقل در عالم عقول ادراک می‌شود و عقل معنای کلی اجسام را می‌فهمد.

و) بساطت جسم

اصل اساسی حکمت مشاء این است که جسم مرکب از هیولا (ماده) و صورت است. از نظر مشائیان جوهر به پنج قسم تقسیم می‌شود: ماده، صورت، جسم، نفس و عقل که جسم مرکب از صورت و ماده است، اما شیخ اشراق این اصل را نمی‌پذیرد و جسم را جوهری بسیط می‌داند که حقیقت آن مقدار است و قابل ابعاد سه‌گانه - طول، عرض و ارتفاع - است و تا بی‌نهایت تقسیم‌شدنی است.^{۸۱} سهروردی اجسام را بر اساس درجات نورپذیری آنها تقسیم می‌کند؛ بنابراین جوهر چهار قسم خواهد داشت: جسم، نفس، عقل و صور معلق.^{۸۲}

۸۱. ر.ک: همان، ص ۷۴ به بعد؛ ارسطو و مشائین برای توجیه حرکت، که به معنای خروج شیء از قوه به فعل و پذیرش صورت و فعلیت جدید بود، به نظریه ترکیب شیء از ماده و صورت روی آوردند. اما شیخ اشراق در این مورد می‌گوید: «حقیقت جسم مطلق، مقدار مطلق است و حقیقت اجسام خاصه، مقادیر خاصه است و جسم مطلق که مقدار مطلق است، به این اعتبار که استعداد قبول صورت‌های نوعی و اعراض را دارد، ماده و هیولا نامیده می‌شود.» به این ترتیب ضمن انکار ترکیب جسم، چگونگی ایجاد صورت‌های مختلف در شیء واحد توجیه می‌شود.

۸۲. همان، ص ۱۸۸ - ۱۸۷.

جلسه هفتم

حکمت متعالیه (۱)

اهداف درس

انتظار می‌رود در پایان این درس دانشجوی:

- ✓ زمینه تاریخی و فلسفی حکمت متعالیه را بداند؛
- ✓ منابع حکمت متعالیه را بشناسد؛
- ✓ بداند روش صدرالمتألهین در استفاده از فلسفه‌های دیگر چگونه است.

حکمت متعالیه

زمینه تاریخی و فلسفی

بنیانگذار حکمت متعالیه محمد بن ابراهیم معروف به صدرالدین شیرازی است که او را صدرالمتألهین و ملاصدرا نیز می‌خوانند. این مکتب فلسفی در حوزه فکری اصفهان و شیراز در دوره صفویه پایه‌گذاری شد و پس از آن، به ویژه در دوره قاجار، رشد و گسترش یافت. پیش از تأسیس سلسله صفویه و به ویژه پس از حمله مغولها و سرنوینی خلافت عباسی نظام ملوک‌الطوایفی بر سراسر ایران حکم‌فرما بود؛ تا آنکه شاه اسماعیل با تار و مار کردن حکمرانان محلی سراسر ایران را یکپارچه نمود. وی در سال ۹۰۵ هجری در شهر تبریز تاج‌گذاری کرد و سلسله صفویه رسماً تأسیس شد. حکومت این خاندان بیش از دو قرن به درازا کشید؛ تا آنکه در سال ۱۱۳۳ هجری افغانها بر ایران هجوم آوردند و اصفهان، پایتخت صفویه را تاراج کردند و شاه حسین، آخرین پادشاه این سلسله را به قتل رساندند.

شاه اسماعیل صفوی برای نخستین بار مذهب رسمی ایران را شیعه اثنی‌عشری اعلام کرد و به این ترتیب ایران رسماً به عنوان بزرگ‌ترین پایگاه تشیع شناخته شد. در این دوران بار دیگر علوم مختلف اسلامی رشد و کمال یافت و سخت تحت تأثیر فرهنگ تشیع و آموزه‌های ائمه طاهرین (علیهم السلام) قرار گرفت. حوزه خاص فلسفی، که در این دوران عمدتاً در اصفهان پا گرفت و پیش رفت، اصطلاحاً مکتب اصفهان خوانده می‌شود. در این مکتب افزون بر فلسفه مشاء، فلسفه اشراق و عرفان نیز مورد توجه بود.

از افراد برجسته مکتب اصفهان می‌توان از شیخ بهاء‌الدین عاملی، میرفندرسکی، میرداماد ملقب به معلم ثالث و شاگردش، صدرالمتألهین نام برد.

پیش‌تر اشاره شد که پاره‌ای از مستشرقان و مورخان عرب بر این نظرند که فلسفه اسلامی با نقادی غزالی به افول گرایید و پس از ابن‌رشد، در قرن ششم هجری، دیگر فلسفه در شرق جان نگرفت. این تلقی هرچند در جهان تسنن تا حدودی درست می‌نماید، اما در فرهنگ شیعی - ایرانی تحلیلی کاملاً غلط و دور از

واقعیات تاریخی است؛ زیرا همان زمان که فلسفه مشاء در مغرب اسلامی رو به افول می‌نهاد در مشرق اسلامی نهضتی آغاز شد که از شیخ اشراق شروع شد و با ملاصدرا به اوج رسید و پس از آن تا کنون نیز ادامه دارد.

در این دوره طولانی همواره دو جریان موازی به چشم می‌خورد؛ یکی فلسفی شدن عرفان و دیگری عرفانی شدن فلسفه.

شخصیت بارز گروه نخست، محی‌الدین بن عربی، پدر عرفان نظری است. پیش از ایشان مطالب عرفانی در قالب مقامات و احوال و شطحیاتی چون «أنا الحق» و «سبحانی» و «ما أعظم شأنی» به وسیله عرفایی چون حلاج، بایزید بسطامی، جنید، شبلی و دیگران مطرح می‌شد، اما ابن عربی و شاگردان او بر این باور بودند که معارف عرفانی را باید از راه شهود به دست آورد، اما در مقام تعبیر و تبیین مطالب و نیز برای آماده ساختن افراد برای پذیرش مطالب عرفانی از زبان عقلی استفاده می‌کردند. به این ترتیب عرفان به سمت فلسفی شدن پیش رفت؛ البته فلسفی شدن در مقام بیان؛ زیرا، چنان که پیش‌تر آمد، عرفا بر این باور بودند که راه اصلی برای رسیدن به حقایق کشف و شهود است، اما در مقام بیان برای دیگران می‌توان از روش عقلی و استدلالی استفاده کرد.

جریان دوم - عرفانی شدن فلسفه - با شیخ اشراق آغاز می‌شود و در حکمت متعالیه به اوج می‌رسد. این جریان بر دو قوه تعقل و شهود به طور هم‌زمان تأکید دارد، اما به واقع در پی پایه‌ریزی یک نظام فلسفی با بهره‌گیری از ذوقیات عرفانی است.

گروه اول یگانه‌راه دست‌یابی به حقیقت را تهذیب نفس و مکاشفات عرفانی می‌دانستند و گروه دوم عقل را نیز یکی از منابع به شمار می‌آوردند، ولی در مجموع برای تهذیب و شهود ارزش بیشتری قائل بودند؛ بنابراین وجه مشترک این دو جریان استفاده از شهود در مقام کشف و بهره‌گیری از استدلال در مقام اثبات و بیان بود؛ البته در فلسفه مشاء و در افکار ابن‌سینا هم رگه‌هایی از این تفکر دیده می‌شود، اما به صورت یک فلسفه به آن پرداخته نشده است. سهروردی این مسئله را به عنوان یک مکتب فلسفی مطرح کرد.

با همه تلاشهایی که در مکتب اشراق صورت گرفت این فلسفه در مجموع نه فقیهان و دینداران را راضی کرد و نه به مذاق عارفان خوش آمد؛ زیرا شیخ اشراق نتوانست بیش از ابن‌سینا به اندیشه‌های کلامی نزدیک شود و نیز با تأکید بر اندیشه‌های فلسفی از جان‌مایه بینش عرفانی به دور ماند؛ بنابراین مخالفت‌های پیشین با فلسفه مشاء فلسفه اشراق را نیز گریبان گیر شد.

ملاصدرا در زمان شکوفایی علوم مختلف می‌زیست و در شرایط فرهنگی و سیاسی بهتری نسبت به شیخ اشراق قرار داشت. ملاصدرا تفاوت‌هایی با سهروردی داشت؛ از جمله اینکه وی ضمن غور در علوم پیشینیان، اندیشه‌های فلسفی، کلامی و عرفانی عصر خویش را به خوبی فرا گرفت و در ضعفها و کمبودهای آن سخت اندیشه کرد. او همچنین آیات و روایات اسلامی را بیشتر از سهروردی مورد توجه قرار داد و کتابهایی در تفسیر و شرح احادیث نوشت و سیر و سلوک عرفانی را در عمل تجربه نمود؛ از این رو فلسفه صدرایی حاصل دانش فراوان، تأملات عقلی و تجربه‌های عرفانی این فیلسوف مسلمان است.

فلسفه وی، به دلیل وسعت منابع بی‌تردید غنی‌ترین مکتب فلسفی در جهان اسلام به شمار می‌رود و از این نظر بی‌نظیر است و همین امر موجب شد تا مسائل و مباحث حکمت متعالیه بسی بیشتر و متنوع‌تر از مکاتب دیگر فلسفی باشد. وی از هر مکتب فکری تنها مطالبی را برمی‌گزید که میزان استدلال عقلی و شهود قلبی بر آن صحه گذارد. ملاصدرا با این کار هم به غنا و صحت فلسفه خویش افزود و هم تلاش کرد

مخالفتها با فلسفه را کاهش دهد؛ بنابراین ملاصدرا را می‌توان در جریان دوم قرار داد چرا که مهم‌ترین منبع فلسفه او عرفان ابن عربی است؛ البته حکمت متعالیه یک نوع فلسفه است؛ یعنی تنها مطالبی را در خویش جای می‌دهد که بر آن برهان عقلی یافت شود. هرچند عرفان یکی از مهم‌ترین منابع ملاصدرا است، اما به مقتضای قاعده معروفش، «البرهان الحقیقی لا یخالف الشهود الکشفی»^{۸۳} در مقام اثبات و داوری، مطالب عرفانی را با استدلال عقلی به اثبات می‌رساند؛ از این رو حکمت متعالیه نوعی فلسفه است، نه عرفان، نه کلام و نه چیز دیگر.

پس از پایه‌گذاری حکمت متعالیه به دست صدرالمآلهین واکنش‌های متفاوتی در برابر آن ظاهر گشت؛ برخی نظام فلسفی او را پذیرفتند و به تقریر و توضیح آن پرداختند، گروهی نیز از همان ابتدا به مخالفت برخاستند. برای مثال رجبعلی تبریزی و شاگردانش، به خصوص قاضی سعید قمی، که شاخه دیگری از مکتب اصفهان هستند، از مخالفان هم‌عصر ملاصدرا به شمار می‌روند. البته مخالفتها و اشکالات وارد بر حکمت متعالیه همگی از موضع واحد نبوده و نیستند. برخی از موضع فلسفه مشاء به مخالفت با آن برخاستند؛^{۸۴} برخی دیگر از موضع عرفانی اشکالاتی بر آن وارد کردند؛^{۸۵} بسیاری نیز از موضع دینی به مخالفت با آن پرداختند.^{۸۶}

منابع حکمت متعالیه

صدرالمآلهین برای حصول معرفت دو راه معرفی می‌کند؛ یکی کسبی و دیگری موهوبی. روش کسبی یا از خارج انسان است و یا از داخل. کسب خارجی، تعلّم از استاد و کتاب است و کسب داخلی، تفکر. علم موهوبی همان علم کشفی وجدانی و بدون واسطه است که از دو راه وحی و الهام حاصل می‌شود. آدمی در صورت ترک معاصی و تصفیة رذایل مورد عنایت خداوند قرار می‌گیرد و از طریق عقل کلی، که به منزله قلم است، علوم را بر لوح نفس او می‌نگارد؛ این نگارش همان وحی است. در این صورت نفس انسان متعلّم و عقل کلی مانند معلّم است (معلّم اصلی خدا است). در الهام، نفس انسانی به میزان پاکی و استعدادش از نفس کلی علوم را دریافت می‌کند. عقل کلی شریف‌تر و برتر از نفس کلی است و نفس کلی از آن ناشی شده است؛ بنابراین افاضة عقل کلی بر انسان، وحی و اشراق نفس کلی، الهام است و بدیهی است که وحی افضل از الهام است.^{۸۷} ایشان میان وحی و الهام تفاوت قائل است و این تفاوت را به مبدأ برمی‌گرداند. شاید این موضع‌گیری در برابر نظریة فارابی باشد. فارابی بر این باور است که هم فیلسوف و هم نبی توسط عقل کلی به حقایق می‌رسند.

۸۳. اسفار، ج ۲، ص ۳۱۵.

۸۴. از این دست می‌توان از علامه حائری مازندرانی و کتاب معروفش، حکمت بوعلی سینا، نام برد. شاید بتوان رجبعلی تبریزی و شاگردانش را نیز در همین دسته وارد کرد؛ زیرا او نماینده جریانی متفاوت با جریان اشراقی است که از سهروردی تا ملاصدرا و پیروان آنان اشاعه داشته است. اما به دلیل اختلاف نظرهای عمده او با مشائیان، او را به سادگی نمی‌توان یک مشائی دانست؛ ر.ک: هانری کوربن، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ص ۱۰۳ - ۹۷.

۸۵. از این قسم می‌توان به «مکاتبات عرفانی بین سید احمد حائری کربلائی و شیخ محمدحسین غروی» و مصاحبات علامه سید محمدحسین حسینی طهرانی و علامه طباطبایی در کتاب مهر تابان اشاره کرد.

۸۶. علامه مجلسی یکی از افراد برجسته همین موضع است.

۸۷. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ص ۱۴۶ - ۱۴۳؛ ایشان مانند همه فلاسفه به سه عالم عقل، نفس و جسم قائل است. (همچنین عالم مثال که در میان فلاسفه اختلاف است). ر.ک: همین مأخذ، ص ۴۵۴ - ۴۵۰.

حقیقی که به نبی می‌رسد تنزل پیدا می‌کند و در مرتبه خیال واقع می‌شود و به مردم ابلاغ می‌گردد؛ بنابراین به یک معنا مرتبه نبی پایین‌تر از فیلسوف است؛ اگرچه وی باورمند است که پیامبر اسلام هم حکیم بوده است و هم نبی، اما ملاصدرا این باور را اصلاح می‌کند. به نظر وی فیلسوف برای دریافت حقایق از نفس کلی استفاده می‌کند و نبی از عقل کلی و از آنجا که مرتبه نفس کلی از مرتبه عقل کلی پایین‌تر است مرتبه فیلسوف از مرتبه نبی پایین‌تر است.

از مطالب یادشده می‌توان نتیجه گرفت که معرفت از چهار طریق برای انسان حاصل می‌شود؛ بنابراین منابع حکمت متعالیه را می‌توان در این چهار طریق منحصر کرد:

۱- علوم مدون؛ مانند فلسفه یونان، فلسفه اسلامی، علم کلام و علم عرفان. گرچه این علوم از راههای مختلف حاصل شده‌اند، ولی مراجعه به سخنان عالمان به منزله مراجعه به استاد و کتاب تلقی می‌شود؛ این همان کسب خارجی است.

۲- تعقل و استدلال خواه از خود باشد خواه از دیگران که با تفکر به صحت آنها پی برده می‌شود و ملاصدرا خود به آن رسیده است؛ این همان کسب داخلی است.

۳- آیات و احادیث که به وسیله آنها از وحی استفاده می‌شود (موهوبی).

۴- تهذیب نفس و ریاضت که تلاشی برای دریافت الهام محسوب می‌شود (موهوبی).

از میان علوم مختلف، عرفان ابن عربی بیش از همه مورد توجه و استفاده ملاصدرا بوده است و در واقع عرفان، روح حکمت متعالیه است.^{۸۸}

صدرالمتألهین و آرای پیشینیان

با توجه به اینکه ملاصدرا از آرای پیشینیان در فلسفه خویش بهره برده است این سؤال مطرح می‌شود که آیا فلسفه وی یک فلسفه جدید است یا ترکیب و التقاطی است از فلسفه‌ها و نظریه‌های پیش از وی؟

در پاسخ این سؤال باید گفت اصولاً مراجعه و بهره‌برداری از آرای دیگران به دو صورت تقلیدی و تحقیقی انجام می‌پذیرد. هر یک از این دو روش دارای ویژگیهای خاصی است. در روش تقلیدی آرای دیگران بدون فهم عمیق و هضم کامل پذیرفته می‌شود و مقلد فاقد نظام و اندیشه ابتکاری است. نتیجه چنین روشی فلسفه‌های التقاطی است، اما در روش تحقیقی و اجتهادی، فیلسوف عناصر فکری دیگران را کاملاً هضم می‌کند و تنها آن را که مطابق برهان می‌یابد می‌پذیرد. در این شیوه فیلسوف دارای یک دستگاه فکری ابتکاری است و عناصر متناسب با نظام خویش را برمی‌گزیند و در صورت لزوم آنها را به نحوی تغییر می‌دهد که با اصول و مبانی خود متناسب گردد.

روش صدرالمتألهین در استفاده از فلسفه‌های دیگر روش اجتهادی است؛ از این رو هرچند پاره‌ای اندیشه‌های او به نظریه فیلسوفان و متکلمان گذشته شبیه است و حتی عبارتهای موجود در آثارش بعضاً از کتابهای

۸۸. ر.ک: اسفار، ج ۲، ص ۳۱۵؛ استاد حسن‌زاده آملی معتقدند که اساس حکمت متعالیه فتوحات و فصوص ابن عربی است و اگر مکاشفات و تحقیقات ابن عربی را از اسفار ملاصدرا برداریم، این کتاب شبیه دیگر کتب فلسفی رایج خواهد بود نه حکمت متعالیه، ر.ک: دومین یادنامه علامه طباطبایی، ص ۱۶ و ۳۶.

پیشینیان گرفته شده است، اما این شباهتها غالباً جنبهٔ صوری و ظاهری دارد و مطالب، از نظر محتوا، به گونه‌ای دگرگونی یافته است که با چارچوب کلی حکمت متعالیه هماهنگ گردد.

جلسه هشتم

حکمت متعالیه (۲)

اهداف درس

انتظار می‌رود در پایان این درس دانشجوی:

- ✓ با تقسیم‌بندی علوم از منظر ملاصدرا آشنا باشد.
- ✓ مهم‌ترین کتابهای ملاصدرا را بشناسد و محتوای آنها را بداند.
- ✓ با مباحث مقدماتی وجود (مباحث مربوط به مفهوم وجود) آشنا باشد.
- ✓ سیر تاریخی بحث اصالت وجود را بداند.

تقسیم‌بندی علوم از منظر ملاصدرا

ملاصدرا تقسیمات مختلفی برای علم بیان کرده است. در فصل مقدماتی از کتاب *اسفار*، به پیروی از مشائیان، علوم را به حکمت نظری (ریاضیات، طبیعیات و فلسفه الهی) و عملی (اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن) تقسیم کرده است؛ البته ایشان در شرح و حاشیه *شفا* حکمت نظری را به چهار قسم تقسیم می‌کند و فلسفه اولی (مباحث کلی وجود) را از فلسفه الهی (مباحث مربوط به واجب‌الوجود) جدا می‌کند. در کتاب *مفاتیح‌الغیب* ابتدا علم را به علم شرعی و عقلی و سپس علم شرعی را به اصول و فروع دین تقسیم می‌کند و در تقسیم علم عقلی تقسیم مشائیان را ذکر می‌کند،^{۸۹} اما در *اکسیر‌العارفین* تقسیم کاملاً متفاوتی برای علم بیان کرده که قابل توجه است. در این تقسیم نخست معرفت، به علم اخروی، که به خدا، ملائکه، نبوت و معاد می‌پردازد، و علم دنیوی تقسیم می‌شود. علم دنیوی به علم‌الأقوال، علم‌الأفعال و علم‌الأحوال (الأفکار) تقسیم می‌شود. این سه قسم نیز به تقسیمات فرعی تقسیم می‌شود. ادبیات و منطق در علم‌الأقوال آمده است. علم شریعت، طریقت و اخلاق جزء علم‌الأفعال است. علم حساب، هندسه، طبیعت، طب و علم حدود و براهین در بخش علم‌الأحوال مندرج شده است.^{۹۰}

۸۹. *مفاتیح‌الغیب*، ص ۱۴۳.

۹۰. *اسفار*، ج ۱، ص ۳۰۰، ۳۰۲، ۳۰۶، ۴۱۱ و ۴۴۰.

مهم‌ترین کتابهای ملاصدرا

صدرالمتألهین برای معرفی و اثبات حکمت متعالیه کتابهای بسیار نگاشته که اهم آنها/سفار است. در اهمیت این کتاب همین بس که برخی حکمت متعالیه را همان کتاب/سفار دانسته‌اند و دیگر کتابها و رساله‌های ملاصدرا را از شعبه‌های آن تلقی می‌کنند.^{۹۱} نام کامل این کتاب *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة* است.

پیش از وی ابن‌سینا از حکمت متعالیه نام برده بود و خواجه طوسی در توضیح آن را فلسفه‌ای معرفی کرد که غیر از بحث و نظر دارای کشف و ذوق نیز هست و نسبت به فلسفه مشاء، که تنها از بحث و نظر استفاده می‌کند، برتر و متعالی است.^{۹۲} به نظر می‌رسد ملاصدرا با توجه به همین نکته فلسفه خویش را حکمت متعالیه نامیده است. وی در مقدمه/سفار می‌گوید: «پس از توجه به خداوند و دستیابی به شهود و عیان ملهم به حقایق متعالیه شدم»^{۹۳}.

او در وجه نامیدن کتابش به *سفار عقلیه* می‌گوید:

عرفا در سیر و سلوک از چهار سفر یاد کرده‌اند:

۱- السفر من الخلق إلى الحق؛

۲- السفر بالحق فی الحق؛

۳- السفر من الحق إلى الخلق بالحق؛

۴- السفر بالحق فی الخلق.

من این کتاب را بر طبق چهار سفر عرفا به صورت چهار سفر عقلی مرتب ساختم: سفر نخست درباره وجود و عوارض ذاتی آن (امور عامه یا الهیات بالمعنی الأعم)، سفر دوم درباره علم طبیعی و طبیعیات (جواهر و اعراض)، سفر سوم در علم الهی (الهیات بالمعنی الأخص) و سفر چهارم در علم‌النفوس و مبدأ و معاد آن؛ البته میان این چهار سفر و سفرهای چهارگانه عرفا مطابقت کامل وجود ندارد.^{۹۴}

روش ملاصدرا در کتاب/سفار به این شرح است که در ابتدای هر مبحث به شیوه رایج در فلسفه، به ویژه فلسفه مشاء، به ذکر و نقد اقوال فیلسوفان و متکلمان می‌پردازد و در انتهای مباحث از شیوه رایج فاصله می‌گیرد و مطالب خویش را به صورت رمزی و اجمالی بیان می‌کند و در بخشهای بعدی مطالب خود را تفصیل بیشتری می‌دهد. از آنجا که نظر نهایی وی در مباحث مهم مطابق با نظر عرفا است در موارد بسیاری کلمات عرفا را در انتهای مباحث ذکر می‌کند و در برهانی کردن آنها سعی دارد. ظاهراً کتاب/سفار به تدریج و هم‌زمان با تألیف سایر کتابها نگاشته شده است.^{۹۵} کتاب *الشواهد الربوبیه* حالت تلخیص و تلفیق گونه‌ای از مباحث کتاب/سفار است. در اینجا وی نظریات نهایی خویش را همراه با براهین لازم به اختصار (و گاهی با توضیح بیشتر) بیان می‌کند و تفصیل مطالب و براهین مفصل و نقد آرای دیگران را به کتاب/سفار واگذار می‌کند.

۹۱. ر.ک: دومین یادنامه علامه طباطبایی، ص ۱۲.

۹۲. ابن‌سینا، اشارات، ج ۳، ص ۳۹۹ و ۴۰۱.

۹۳. سفار، ج ۱، ص ۹.

۹۴. برای توضیح بیشتر در مورد مقایسه میان سفرهای عرفانی و عقلی، ر.ک: حاشیه سفار، ج ۱، ص ۱۸ - ۱۳.

۹۵. ر.ک: آیت‌الله جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، ج ۶، بخش یکم، ص ۶۶ - ۶۵.

کتاب *مفاتیح الغیب* نیز تلخیص مباحث اصلی حکمت متعالیه است؛ گرچه در آن جنبه‌های قرآنی و استشهاد به آیات و روایات بیشتر است. هدف این کتاب کشف و بیان معارف قرآن به نحوی که مطابق عرفان و برهان باشد. صدرالمتألهین در این کتاب به تطبیق فلسفه، عرفان و قرآن پرداخته است و سعی دارد نظریه مهم «انطباق قرآن و برهان و عرفان» را نشان دهد. از مقدمه کتاب برمی‌آید که کتاب مذکور نزد ایشان اهمیت زیادی داشته و آن را مانند *الشواهد الربوبیه* به فرمان سروشی غیبی نگاشته است. کتاب *مبدأ و معاد* و شرح *اصول کافی* از دیگر کتابهای مهم او به شمار می‌روند.

مبانی و آرای مهم حکمت متعالیه

مسائلی که در حکمت متعالیه مورد بحث قرار گرفته بسیار گسترده و از موضوعات طرح شده در فلسفه مشاء و اشراق بیشتر است؛ زیرا ملاصدرا، افزون بر طرح مسائل رایج فلسفه، با بررسی کلام و عرفان مسائل دیگری را نیز در فلسفه خویش وارد کرد. در اینجا تنها به چند مسئله از مبانی مهم این مکتب و ابتکارهای ملاصدرا اشاره می‌شود و احیاناً با برخی از آرای فیلسوفان گذشته مقایسه می‌گردد.

مباحث کلی وجود

برداشت ملاصدرا از وجود، اساس فلسفه او را تشکیل می‌دهد و بر این پایه کاخ اندیشه‌های خویش را برپا می‌سازد. این مبحث برای صدرالمتألهین آن اندازه اهمیت دارد که می‌توان گفت جوهره حکمت متعالیه در نظریه وجودشناختی او خلاصه می‌شود. مهم‌ترین مسائل مربوط به وجود، مفهوم وجود، اصالت وجود و وحدت تشکیکی آن است که بر چند مسئله مقدماتی درباره مفهوم وجود استوار است.

از نظر ملاصدرا مفهوم وجود مفهومی بدیهی است و همه انسانها بدون کمک گرفتن از مفاهیم دیگر تصور روشنی از مفهوم وجود و وجود داشتن دارند؛ بنابراین مفهوم وجود نیازمند تعریف نیست؛ اگرچه تعریف آن اساساً محال است؛ زیرا مفهومی روشن‌تر از مفهوم وجود در دست نیست تا با آن وجود را تعریف کنیم.

نکته دیگر آنکه مفهوم وجود، مشترک معنوی است نه مشترک لفظی؛ یعنی به معنای واحدی بر همه موجودات حمل می‌شود. هنگامی که یک لفظ بر موارد و مصادیق مختلف اطلاق می‌شود دو حالت دارد یا آن لفظ معانی متعددی دارد و در هر مورد مفهوم خاصی از آن قصد می‌شود؛ مانند لفظ شیر در فارسی که در این صورت مشترک لفظی نامیده می‌شود و یا اینکه لفظ تنها یک معنا دارد، ولی آن معنا و مفهوم می‌تواند بر اشیای متعدد صدق کند؛ مانند لفظ حیوان که مشترک معنوی نامیده می‌شود. نظر صدرالمتألهین آن است که در ذهن ما در برابر لفظ وجود مفهوم یگانه‌ای وجود دارد که با لفظ وجود از آن حکایت می‌کنیم و همه واقعیتهای را فرا می‌گیرد که البته در موجودات مختلف دارای شدت و ضعف می‌باشد؛ بنابراین مفهوم وجود یک مفهوم مشترک معنوی مشکک است. مفاهیم مشترک معنوی که دارای شدت و ضعف نیستند متواطی‌اند. ملاصدرا پس از بیان این دو نکته مقدماتی به بحث اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت می‌پردازد، اما پیش از تقریر نظریه او بهتر است اشاره‌ای به سیر تاریخی بحث داشته باشیم.

سیر تاریخی اصالت وجود

مسئله اصالت وجود و ماهیت به گونه‌های مختلف در تاریخ علوم عقلی مطرح بوده است، اما آنچه امروزه با این عنوان از آن یاد می‌شود در دوره مکتب اصفهان و به وسیله میرداماد و به ویژه شاگرد وی، ملاصدرا مطرح گشته است. سیر تاریخی این مسئله را در هفت دوره می‌توان بیان داشت^{۹۶}:

۱- در فلسفه یونان مسئله اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت مطرح نشد. پیش از پارمیندس فیلسوفان یونان مطالب خویش را با طبیعت آغاز می‌کردند، اما وی فلسفه خویش را با وجود آغاز می‌کند. نخستین باری که مباحث وجود مطرح شد در قطعات و اشعار پارمیندس است. افلاطون عبارتهایی راجع به وجود دارد. گاهی وجود را در مقابل عدم به کار می‌برد و گاهی وجود را به عالم مثل اطلاق می‌کند.

ارسطو درباره وجود به بحث پرداخته است، اما از میان مباحث وجود تنها به مسئله اشتراک معنوی و لفظی وجود و احتمالاً مسئله بداهت معنای وجود پرداخته است. وی وجود را نه مشترک لفظی می‌داند و نه مشترک معنوی، بلکه وجود را مفهومی میان این دو می‌داند. آنچه ارسطو در آثارش به آن اشاره می‌کند مشترک معنوی متواطی است. وی وجود را مفهومی میان مشترک معنوی متواطی و مشترک لفظی می‌داند که در واقع همان مشترک معنوی مشکک است که بعداً فلاسفه اسلامی آن را مطرح کردند؛ بنابراین نظر ملاصدرا و ارسطو درباره مفهوم وجود مانند هم است، ولی اصطلاحات ایشان با هم متفاوت است؛ البته وجودشناسی ارسطو خود حاصل تلاش فلاسفه یونان از هراکلیتس و پارمیندس تا افلاطون است.

۲- در آثار فارابی مسئله مغایرت وجود با ماهیت در ذهن، که به زیادت وجود بر ماهیت معروف است، مطرح گردید. این مسئله ظاهراً در مقابل نظریه برخی متکلمان درباره عینیت وجود و ماهیت در ذهن مطرح شده است^{۹۷}.

۳- در آثار ابن سینا تأکید می‌شود که وجود جزء ماهیت نیست؛ بنابراین وجود نه عین ماهیت است و نه جزء آن.

۹۶. ر.ک: شهید مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، ص ۴۰۰ - ۳۹۶ پاورقی.

۹۷. این نظر به ابوالحسن بصری و ابوالحسن اشعری نسبت داده شده است، اما برخی آن را رد کرده‌اند، ر.ک: اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۳۹۷ پاورقی؛ لاهیجی، سوارق الالهام، ج ۱، ص ۲۵.

جلسهٔ نهم

حکمت متعالیه (۳)

اهداف درس

انتظار می‌رود در پایان این درس دانشجو:

- ✓ بتواند مبحث «اصالت وجود در حکمت متعالیه» را تبیین کند؛
- ✓ به دیدگاهی اجمالی و روشن درباره بحث «وحدت تشکیکی وجود» دست یابد.

سیر تاریخی اصالت وجود (۲)

در جلسه گذشته مباحث کلی وجود، یعنی مفهوم بدیهی وجود و همچنین سه مرحله از مراحل تاریخی مسئله اصالت وجود مطرح شد و مفهوم وجود مشکک بررسی گردید. حال ادامه مراحل را بررسی می‌کنیم.

۴- پس از اینکه معلوم شد وجود و ماهیت در ذهن مغایر یکدیگرند این سؤال - بیشتر از ناحیه متکلمان - پیش آمد که آیا وجود در خارج نیز مغایر ماهیت است یا عین آن؟ پاسخ فلاسفه به این سؤال این بود که وجود و ماهیت در خارج عینیت دارند:

إِنَّ الْوُجُودَ عَارِضُ الْمَهِيَّةِ تَصَوُّراً وَاتِّحَاداً هُوِيَّةً

این بحث در آثار ابن‌سینا نیز به چشم می‌خورد.

۵- سؤال بعدی این بود که چگونه ممکن است دو چیز در ذهن با یکدیگر مغایر و در خارج عین یکدیگر باشند؟ شیخ اشراق به این پرسش پاسخ داده است. او انتزاعی بودن وجود (معقول ثانیة فلسفی) را تبیین کرد و به نظر او مفهوم انتزاعی غیر از منشأ انتزاعش (ماهیت) مصداقی ندارد و در نتیجه، وجود امری اعتباری است و در خارج نه عین ماهیت خارجی است و نه غیر آن.^{۹۸} البته او از اصالت وجود یا ماهیت سخن نگفت، بلکه در مقابل دو نظریه رایج آن روزگار، یعنی قول به زائد بودن وجود بر ماهیت در خارج و قول به عینیت وجود و ماهیت در خارج، اعتباری بودن وجود را مطرح نمود.

۶- در این مرحله بحث اصالت وجود و ماهیت مطرح می‌شود. در اینجا این پرسش مطرح شد که آیا موجود خارجی مصداق حقیقی مفهوم وجود است یا ماهیت؟ هرچند میرداماد و شاگرد او، ملاصدرا، هر دو همین پرسش را طرح کردند، ولی پاسخشان یکسان نبود. میرداماد به اصالت ماهیت گرایید؛ ملاصدرا نیز ابتدا از استادش پیروی می‌کرد،^{۹۹} اما پس از مدتی از این نظر عدول کرد و از طرفداران اصالت وجود گردید. پس از آن اصالت وجود به صورت یک نظریه پذیرفته شد و بیشتر فلاسفه اسلامی از آن پیروی کردند.

۷- این مرحله را می‌توان جزئی از مرحله قبل دانست. در این مرحله اصالت وجود زیربنای نظام فلسفی قرار

۹۸. ر.ک: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۶۴.

۹۹. أسفار، ج ۱، ص ۴۹.

می‌گیرد و تمام مباحث از آن استخراج و تبیین می‌گردد. صدرالمآلهین خود تا حدود زیادی این کار را به انجام رساند، و پس از او پیروانش این راه را ادامه دادند و امروزه نیز این مسیر همچنان ادامه دارد.

اصالت وجود در حکمت متعالیه

ما در رویارویی با اشیاء خارجی دو مفهوم از آنها به دست می‌آوریم؛ یکی وجود و هستی، که در میان همه موجودات مشترک است و بیانگر تحقق شیء است (اشتراک معنوی وجود)، و دیگری چیستی و ماهیت که فقط به بخش خاصی از اشیاء اختصاص دارد؛ مانند انسان، اسب، درخت و آب. به عبارت دیگر، از یک سوی همه اشیاء موجودند و از طرف دیگر این اشیاء اموری گوناگون‌اند؛ یعنی ذهن ما دو حیثیت اشتراک و وحدت (هستی) و تفاوت و اختلاف (چیستی) را تشخیص می‌دهد. در اینجا این مسئله مطرح می‌شود که کدام یک از این دو مفهوم ذهنی اصالت دارد و کدام یک اعتباری است؟ به این مسئله چهار پاسخ داده شده است:

۱- هر دو اعتباری‌اند و حقیقت ندارند. این پاسخ صحیح نیست، چون لازمه‌اش این است که یا در جهان خارج واقعیتی وجود ندارد و یا نسبت به جهان خارج شناختی نداشته باشیم که هیچ کدام پذیرفتنی نیست.

۲- هر دو اصیل‌اند. این پاسخ مستلزم آن است که در خارج دو امر موجود باشد؛ یکی وجود و دیگری ماهیت؛ یعنی یک واقعیت به دو واقعیت تبدیل می‌شود و این محال است.

در دو نظریه دیگر عده‌ای ماهیت را اصیل دانسته‌اند و عده‌ای وجود را، اما از نظر فلسفی و عقلی فقط یکی از آنها حقیقی است و دیگری مجازی است؛ زیرا اشیاء خارجی تنها یک واقعیت دارند؛ پس فقط یکی از دو مفهوم وجود یا ماهیت در ازای آن واقعیت خارجی قرار می‌گیرد.

مدعی حکمت متعالیه آن است که وجود اصیل است؛ یعنی واقعیت خارجی ماب‌ه‌زای مفهوم وجود است و ماهیت تنها نمایانگر حدود و قالبهای وجود عینی است که در ذهن منعکس می‌شود.^{۱۰۰} این حدود و تعینات چیزی غیر از خود شیء نیست.

در مقابل اصالت وجود و اصالت ماهیت نظریه دیگری را نیز محقق دوانی مطرح کرده است. او معتقد است در واجب‌الوجود، وجود اصیل است و در ممکنات، ماهیت. از نظر وی ماهیات امکانی به سبب انتساب به وجود واجب، واقعیت می‌یابند.

وحدت تشکیکی وجود (۱)

در عنوان بالا دو مطلب نهفته است؛ یکی وحدت وجود و دیگری مشکک بودن وجود که بیانگر نوع خاصی از وحدت وجود است. روشن شد که آنچه در عالم خارج تحقق دارد و اصیل است، وجود است. مسئله بعدی این است که این وجودها و حقیقت‌های خارجی چه نسبتی با هم دارند؟ آیا یک حقیقت واحدند یا حقیقت‌های مابین؟

۱۰۰. درباره دلایل اصالت وجود رک: *أسفار*، ج ۱، ص ۴۴ - ۳۸؛ شرح منظومه، ص ۱۵ - ۱۱؛ *بداية الحکمه*، ص ۱۳ - ۱۲؛ *آموزش فلسفه*، ج ۱، ص ۳۰۸ - ۳۰۶.

مسئله وحدت و کثرت از کهن‌ترین مباحث فلسفی است. آدمی در نگاه نخستین تنها کثرت و تعدد را در اشیا تشخیص می‌دهد، اما ذهن فلسفی به دنبال یافتن وحدت در میان اشیا است تا با آن عالم را تفسیر کند؛ از این رو، این مسئله از آغاز توجه فیلسوفان را به خود جلب کرده است.^{۱۱}

مسئله اصلی در میان عرفا نیز وحدت حقیقت بوده است که به صورتهای مختلفی از جمله وحدت شهود و وحدت شخصی وجود مطرح شده است. بحث اصلی ما وحدتی است که ملاصدرا مطرح می‌کند و آن همان وحدت تشکیکی وجود است. این وحدت اولاً درباره وجود است و نه شهود و ثانیاً به صورت تشکیکی است و نه شخصی. در مقابل این نظریه نظریه تباین وجودها است که به مشائین منسوب است. در اینجا برای روشن شدن نظریه وحدت تشکیکی وجود ملاصدرا، این نظریه را با دو نظریه دیگر - یعنی وحدت شخصی وجود و تباین وجودها - مقایسه می‌کنیم.

بر اساس نظریه تباین، وجودهای خارجی میان‌اند و هیچ وجه اشتراکی با هم ندارند. وجود اصیل است، اما آنچه در خارج است وجودهای میان است و وجودهای میان اصیل‌اند. درست در نقطه مقابل این نظریه نظریه وحدت شخصی وجود است. بر اساس این نظریه یک موجود در خارج بیشتر موجود نیست. این نظریه ابن‌عربی و دیگر عرفای بعد از او است که معتقدند وجود در خارج تنها یک مصداق دارد که آن هم خدا است و بقیه تجلیهای وجود است.

ملاصدرا در *اسفار* نظریه‌ای میان این دو نظریه ارائه می‌دهد. ایشان به وحدت وجود معتقد است و نظریه تباین را نمی‌پذیرد، اما وحدت وجود را تشکیکی می‌داند؛ یعنی وجودها در عین حال که با هم اشتراک دارند اختلاف نیز دارند. ایشان وجود را به نور تشبیه می‌کند. همان‌طور که تفاوت نورها به شدت و ضعف است تفاوت وجودها نیز به شدت و ضعف آنها است؛ بنابراین، این نظریه از یک سو، برخلاف نظریه عرفا، به وجودها قائل است و از سوی دیگر، برخلاف نظریه مشائین، این وجودها با هم میان نیستند و حقیقت آنها یکی است. ملاصدرا در تأیید این نظریه دلایلی اقامه می‌کند؛ از جمله اینکه اگر دو گزاره زیر را در کنار هم قرار دهیم، به این نظریه می‌رسیم:

۱- وجود مشترک معنوی و مشکک است.

۲- این مفهوم مشکک در خارج اصیل است. بر اساس این دو مقدمه وجود خارجی نیز مانند وجود ذهنی وحدت تشکیکی خواهد داشت؛ چون مفهوم وجود وحدت تشکیکی دارد و خارج مابهازای همین مفهوم است. البته در مراحل بعدی ملاصدرا بحث را به سمت وحدت شخصی، که عرفا مطرح می‌کنند، پیش می‌برد و در نهایت وی نیز نظریه وحدت شخصی وجود را می‌پذیرد.

نوع بحث صدرالمآلهین درباره وحدت وجود از ابتکارهای او است. او ابتدا مسئله اصالت وجود را مطرح می‌کند و واقعیت را به وجود تحلیل می‌کند، سپس در این بحث وارد می‌شود که آیا وجود خارجی، همانند مفهوم وجود، امری واحد است یا در خارج وجودهای متباین داریم؟ پس از اثبات اینکه وجود خارجی نیز امری واحد است چگونگی وحدت وجود را بررسی می‌کند. به اعتقاد او از آنجا که در خارج چیزی جز وجود محقق نیست و ماهیت امری اعتباری است، پس وحدت موجودات را باید بر اساس وجود تفسیر کرد نه بر اساس ماهیت؛ از طرف دیگر کثرت و تمایز موجودات امری بدیهی و مشهود است؛ بنابراین، کثرت نیز نیازمند توجیه و تفسیر است و چون ماهیت اعتباری است نمی‌توان کثرت خارجی را به کثرت ماهوی بازگرداند، بلکه کثرت را نیز باید بر اساس وجود تفسیر کرد. به این ترتیب وحدت و کثرت هر دو به وجود بازمی‌گردد و وجود هم

۱۰۱. ر.ک: کاپلستن، *تاریخ فلسفه*، ج ۱، ص ۲۸.

بیانگر وحدت موجودات است و هم توجیه‌کننده کثرت آنها. در واقع، مابه‌الامتیاز و مابه‌الاشتراک اشیا امری واحد است که همان وجود است. همان‌طور که اشتراک نورهای مختلف در نور بودن است و اختلاف آنها نیز به شدت و ضعف نور بازمی‌گردد اشتراک موجودات مختلف نیز در حقیقت وجود است و اختلاف آنها نیز به شدت و ضعف وجودی آنها بازمی‌گردد؛ بدین‌سان موجودات به عنوان درجات مختلف حقیقت واحد وجود در نظر گرفته می‌شود و مراد از وحدت تشکیکی وجود همین است.

جلسهٔ دهم

حکمت متعالیه (٤)

اهداف درس

انتظار می‌رود در پایان این درس^{۱۰۲} دانشجوی:

✓ بتواند بحث وحدت تشکیکی وجود از منظر حکمت متعالیه را به درستی تبیین کند؛

✓ معنای وجود رابط و مستقل در حکمت متعالیه را بداند.

وحدت تشکیکی وجود (۲)

بحث وحدت تشکیکی زیرمجموعه بحث وحدت و کثرت است و از نظر تاریخی، نخستین بحثی است که در فلسفه مطرح شده است. مسئله وحدت و کثرت از کهن‌ترین مباحث فلسفی است. آدمی در نگاه نخستین تنها کثرت و تعدد را در اشیا تشخیص می‌دهد، اما ذهن فلسفی به دنبال یافتن وحدت در میان اشیا است تا با آن عالم را تفسیر کند؛ از این رو، این مسئله از آغاز توجه فیلسوفان را به خود جلب کرده است. توضیح اینکه ما در عالم موجودات کثرتهایی را می‌بینیم. فیلسوفان این پرسش را مطرح کردند که آیا در ورای این کثرتها وحدتی هم وجود دارد یا خیر؟ و این چنین بحثهای وحدت و کثرت در فلسفه آغاز شد. اساساً چشم فلسفی چشم وحدت‌بین است و در وحدت بخشیدن به کثرتها سعی دارد. این بحث در فلسفه ابتدا به صورت ساده و بسیط مطرح شد که آیا این کثرتها عنصر واحدی دارند یا عناصر متکثرند؟ و هر کدام از فیلسوفان درباره این عنصر واحد نظر خاصی داشت، اما به تدریج این بحث تکامل یافت.

بعد از اینکه اثبات کردیم وجود اصیل است این مسئله مطرح می‌شود که آیا وجود اصیل واحد است یا خیر؟ عرفا معتقدند که وجود واحد است و تنها خداوند موجود است و سایر موجودات و کثرتها تجلیهای موجود واحدند؛ این نظریه وحدت شخصی وجود است. در مقابل این نظریه نظریه تباین موجودات است که منسوب به مشائین است. بر اساس این نظریه اصالت با وجود است، ولی موجودات در خارج مابین‌اند و هیچ اشتراکی با هم ندارند.

نظریه ملاصدرا میان این دو نظریه است. بر اساس این نظریه ما موجوداتی در خارج داریم، اما این موجودات مابین نیستند و در اصل موجود بودن با هم مشترک‌اند. این وحدت، وحدت در سنخ است نه وحدت در شخص. به عبارت دیگر وحدت در سنخ و کثرت در شخص دارند؛ بنابراین، در این نظریه وحدت و کثرت به رسمیت شناخته شده است. وی بر اساس اصالت وجود کثرت را هم با وجود تبیین می‌کند؛ یعنی مابه‌الاشتراک عین مابه‌الاختلاف است. ملاصدرا برای اثبات نظریه تشکیک وجود از دو مقدمه استفاده می‌کند:

۱۰۲. تذکر: به دلیل اهمیت بحث وحدت تشکیکی وجود در حکمت متعالیه این بحث با شرحی مفصل‌تر در این درس تکرار شده است.

یکی اصالت وجود و دیگری مشترک معنوی بودن وجود. در بحثهای پیشین گفته شد که وجود دارای معنای واحد است که این معنای واحد با شدت و ضعف بر مصادیق متعدد اطلاق می‌شود. از طرفی اثبات شد که مفهوم وجود اصیل است؛ بنابراین، همان‌طور که مفهوم وجود واحد، اصیل و مشکک است، حقیقت وجود نیز واحد، اصیل و مشکک است.

نوع بحث درباره وحدت وجود از ابتکارهای صدرالمآلهین است. او ابتدا مسئله اصالت وجود را مطرح می‌کند و واقعیت را به وجود تحلیل می‌کند؛ سپس به این بحث می‌پردازد که آیا وجود خارجی همانند مفهوم وجود امری واحد است یا در خارج وجودهای متباینی داریم؟ پس از اثبات اینکه وجود خارجی نیز امری واحد است چگونگی وحدت وجود را بررسی می‌کند. به اعتقاد او از آنجا که در خارج چیزی جز وجود محقق نیست و ماهیت امری اعتباری است، وحدت موجودات را باید بر اساس وجود تفسیر کرد نه بر اساس ماهیت. از سوی دیگر کثرت و تمایز موجودات امری بدیهی و مشهود است؛ بنابراین، کثرت نیز نیازمند توجیه و تفسیر است و چون ماهیت اعتباری است نمی‌توان کثرت خارجی را به کثرت ماهوی بازگرداند، بلکه کثرت را نیز باید بر اساس وجود تفسیر کرد؛ به این ترتیب وحدت و کثرت هر دو به وجود بازمی‌گردد و وجود هم بیانگر وحدت موجودات است و هم توجیه‌کننده کثرت آنها. در واقع مابه‌الامتیاز و مابه‌الاشتراک اشیا وجود است. همان‌طور که اشتراک نورهای مختلف، در نور بودن است و اختلاف آنها نیز به شدت و ضعف نور بازمی‌گردد اشتراک موجودات مختلف نیز در حقیقت وجود است و اختلاف آنها نیز به شدت و ضعف وجودی آنها بازمی‌گردد. بدین‌سان موجودات به عنوان درجات مختلف حقیقت واحد وجود در نظر گرفته می‌شود و مراد از وحدت تشکیکی وجود همین است.

تذکر: تشکیک در مقابل تواطی است. متواطی مفهومی است که صدق آن بر همه افراد یکنواخت باشد و افراد آن اولویتی در مصداق بودن برای آن مفهوم نداشته باشند؛ مانند مفهوم جسم که بر همه مصادیقش به طور یکسان حمل می‌شود، اما مشکک مفهومی است که صدق آن بر افراد و مصادیقش متفاوت باشد؛ مانند مفهوم خط و سیاهی. به این‌گونه مفاهیم مشکک می‌گویند؛ زیرا انسان را به شک می‌اندازد که آیا یک معنا دارد یا معانی مختلف؟ مفهوم وجود نیز مشکک است و با اینکه مفهوم واحدی است اتصاف اشیا به وجود یکسان نیست و میان آنها اختلافهایی مانند اولویت، اولیت و اشدیت وجود دارد.^{۱۰۳} در مقابل نظریه وحدت تشکیکی وجود و نظریه وحدت شخصی وجود، نظریه تباین موجودات قرار دارد که به مشائیان منسوب است؛ گرچه این نظریه اصالت را به وجود می‌دهد، اما از آن جهت که موجودات را اشیاء متباین و متکثر می‌داند به نظریه اصالت ماهیت شبیه است.

وجود مستقل و رابط

یکی دیگر از امتیازات حکمت متعالیه تبیین وجود رابط و تمایز آن با وجود مستقل است. این تقسیم هم درباره مفهوم وجود و هم درباره حقیقت عینی وجود می‌تواند مطرح شود. توضیح اینکه ما در ذهن خود یک معنای

۱۰۳. ر.ک: *أسفار*، ج ۱، ص ۳۶؛ صدرالمآلهین وحدت تشکیکی وجود را در اوایل جلد یکم *أسفار* بیان کرده است، اما در ادامه مباحث خود به خصوص در اواخر جلد دوم یعنی از فصل ۲۵ مرحله ششم (علت و معلول) به بعد، نظریه خود را به نظریه عرفا، یعنی وحدت شخصی وجود، نزدیک ساخته است (ر.ک: *أسفار*، ج ۲، ص ۲۹۴ - ۲۹۲).

اسمی و مستقل از وجود داریم که لفظ «هستی» در فارسی و لفظ «وجود» در عربی بر آن دلالت می‌کند. مفهوم «هستی» معنایی مستقل دارد و در قضیه یکی از دو طرف نسبت واقع می‌شود؛ برای مثال می‌گوییم: «انسان هست» یا «هستی اصیل است»؛ یک معنای دیگر این لفظ معنای حرفی و ربطی است که لفظ «است» به آن اشاره دارد، اما مفهوم «است» معنای مستقلی ندارد، بلکه برای ایجاد ارتباط میان دو مفهوم مستقل (موضوع و محمول) به کار می‌رود؛ برای نمونه می‌گوییم: «دیوار سفید است». واضح است که دیوار و سفیدی از نظر مفهوم و مصداق متحدند. این اتحاد در جهان خارج به وسیله لفظ «است» بیان می‌شود. به وجود مستقل وجود فی نفسه و به وجود رابط وجود فی غیره نیز گفته می‌شود. ملاصدرا بر اساس اصالت وجود، وحدت تشکیکی وجود و بحث علت و معلول معتقد است که تمام موجودات خارجی وجود رابط و عین‌الربط‌اند. «هستی»، که در ذهن مفهوم مستقل است، در خارج عین‌الربط است. در خارج تنها یک وجود مستقل وجود دارد و آن خدا است؛ بنابراین، اگرچه ملاصدرا کثرت موجودات را پذیرفته است، اما وجود آنها را عین‌الربط به واجب‌الوجود می‌داند.

اشیاء خارجی ظاهراً موجودات مستقل‌اند، اما بر اساس مبانی حکمت متعالیه وجود همه موجودات ممکن الوجود و معلول عین فقر و ربط به علت، یعنی خداوند، است.^{۱۰۴}

مقدمه‌ای بر وجود واجب و ممکن

همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد بحث وجوب و امکان و امتناع از همان ابتدای تکوین فلسفه اسلامی، مطرح شد و از ابتکارهای فلاسفه اسلامی، فارابی و ابن‌سینا، است. این بحث برای حل مسئله ربط حادث و قدیم خلق عالم، هستی‌بخشی و ... کاربرد دارد، اما این بحث تا زمان صدرالمتهلین با تلقی اصالت ماهیت سازگارتر بود. شرح تفصیلی این بحث در جلسه آینده خواهد آمد.

جلسه یازدهم

حکمت متعالیه (۵)

اهداف درس

انتظار می‌رود در پایان این درس دانشجوی:

- ✓ با سیر تاریخی بحث وجوب، امکان و امتناع در فلسفه اسلامی آشنا باشد؛
- ✓ بتواند بحث وجوب، امکان و امتناع در حکمت متعالیه را به درستی تبیین کند؛
- ✓ بتواند به تبیین روشنی از مسئله وجود ذهنی دست یابد.

وجود واجب و ممکن

همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد بحث وجوب، امکان و امتناع از همان ابتدای تکوین فلسفه اسلامی، مطرح شد، اما تا زمان صدرالمآلهین این بحث با تلقی اصالت ماهیت سازگارتر بود. این بحث در تاریخ فلسفه اسلامی چهار مرحله را پیموده است و در این مراحل تفسیرهای مختلفی از آن ارائه شده است:^{۱۰۵}

۱- در آغاز، مقسم وجوب، امکان و امتناع ماهیت بود و این سه را از ویژگیهای ماهیت به حساب می‌آورند؛ به این ترتیب واجب را ماهیتی می‌دانستند که مقتضی وجود است، ماهیت ممتنع مقتضی عدم است و ماهیت ممکن نسبت به وجود و عدم بی‌اقتضا است. فلاسفه جدید مانند دکارت و اسپینوزا این مسئله را، که در فلسفه اسلامی به شکل ابتدایی مطرح شده بود، به همین شکل مطرح می‌کنند و سعی می‌کنند اشکالات این نظریه را پاسخ دهند، اما موفق نمی‌شوند.

فلاسفه اسلامی متوجه این اشکال شدند که ماهیت واجب‌الوجود علت وجود او است یا ماهیت ممکن‌الوجود علت عدم او است. بی‌تردید این سخن نادرست است؛ چون معنا ندارد که شیء به خودش وجود بدهد یا علت عدم خودش باشد. عدم، علت نمی‌خواهد؛ از این رو، فلاسفه اسلامی این تعبیر را در مرحله دوم به عنوان اصطلاح به کار بردند.

۲- بعدها فلاسفه پی بردند که محال است چیزی به خودش وجود بدهد یا خود را معدوم کند؛ بنابراین، در تعریف این سه گفتند: ممتنع‌الوجود ماهیتی است که عدمش معلول علت خارجی نیست؛ یعنی اگر عقل ماهیتش را تصور کند، معدومیت را از ذات آن انتزاع می‌کند؛ چنان‌که واجب‌الوجود ماهیتی است که اگر عقل آن را تصور کند، موجودیت را از ذات آن انتزاع می‌کند؛ همچنین ممکن‌الوجود ماهیتی است که وجود و عدم از آن انتزاع نمی‌شود. «الماهية من حيث هي ليست إلاً هي؛ لا موجودة ولا معدومة»؛ نه وجود در ذات آن است نه عدم. عدم در ممتنع‌الوجود علت نمی‌خواهد، همان‌طور که وجود واجب‌الوجود علت نمی‌خواهد و ذاتی آن است؛ «والذاتي لا يعلل».

۱۰۵. درباره این مراحل، ر.ک: ملاصدرا، *أسفار*، ج ۱، ص ۸۴ به بعد؛ *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۳، ص ۴۱۲، ۴۱۳ و ۴۲۵.

۳- سپس فلاسفه متوجه شدند که واجب‌الوجود وجود محض و نامحدود است؛ پس دارای ماهیتی نیست و حقیقتی است که وجود صرف و قائم به ذات خویش است.

۴- این مرحله به حکمت متعالیه متعلق است؛ پس از طرح مسئله اصالت وجود و دقت در لوازم آن معلوم شد که علیت و معلولیت یا وجوب و امکان جملگی از شئون وجود است و تا چیزی ذاتاً واجب نباشد یا از ناحیه علتش واجب نشود، موجود نمی‌گردد. ماهیت اعتباری است و مجازاً موجود است؛ در نتیجه به وجود و وجوب نیز حقیقتاً متصف نمی‌شود؛ بنابراین، ملاصدرا مقسم بحث وجوب و امکان را از ماهیت به وجود تغییر داد و مدعی شد موجود یا واجب است یا ممکن. وجود واجب وجود بسیط و بی‌نیاز از غیر است؛ در حالی که وجود ممکن وجود فقیر و نیازمند به غیر است. ممتنع نیز اعتبار عقلی است و در خارج موجود نیست؛ البته باید توجه داشت که وجوب وجود بر دو قسم است؛ وجوب ذاتی و وجوب غیری. وجوب ذاتی تنها در واجب‌الوجود هست که ضرورت ازلی خوانده می‌شود و وجوب غیری در معلولهای واجب‌الوجود هست. این معلول از آن جهت که در اصل وجود و وجوب وجود به واجب‌الوجود نیازمند است، فقیر است. در حکمت متعالیه به این فقر وجودی امکان فقری گفته می‌شود که با امکان ماهوی متفاوت است. امکان ماهوی، وصف ماهیت و امری اعتباری است، اما امکان فقری وصف وجود است و خود نیز موجود است.

وجود ذهنی

مسئله اصلی در این باره اثبات نوعی وجود به نام وجود ذهنی است. در فلسفه یونان مطالب زیادی درباره علم و آگاهی و نحوه مطابقت علم با خارج مطرح بود. در فلسفه غرب نیز این بحث میان عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان بحثی اساسی و ریشه‌ای بود. مسئله این بود که ملاک معرفت حقیقی چیست؟ معرفت حسی یا معرفت عقلی؟ ولی بحثی با عنوان وجود ذهنی هرگز مطرح نشد. اصل این بحث به نزاع میان متکلمان و فیلسوفان اسلامی بازمی‌گردد.

فیلسوفان نخستین اسلامی نیز بابتی با عنوان وجود ذهنی نداشتند؛ گرچه اصل مدعا، بدون آنکه مباحث زیادی پیرامون آن مطرح باشد، به عنوان تعریف علم مطرح بود.^{۱۰۶} برای نمونه ابن‌سینا ادراک را تمثیل حقیقت شیء نزد مدرک می‌داند.^{۱۰۷} او تخیل را تمثیل صورت شیء محسوس هنگام غیبت آن شیء و تعقل را تجرید ماهیت می‌داند.^{۱۰۸} ظاهراً نخستین بار فخر رازی و سپس خواجه نصیرالدین طوسی از عنوان «وجود ذهنی» استفاده کردند و بابتی را با این عنوان گشودند.^{۱۰۹}

برخی متکلمان، از آنجا که ادعای فلاسفه را در مورد تعریف علم قبول نداشتند، بحث وجود ذهنی را به تفصیل کاویدند، نظریه فلاسفه را نقد و نظر خویش را تبیین کردند. فلاسفه مشاء علم را حصول ماهیت شیء نزد عالم می‌دانستند. فلاسفه در این باره دو ادعای اصلی داشتند: نخست آنکه در ذهن انسان صورتی از شیء

۱۰۶. ر.ک: شهید مرتضی مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۲۷۵ - ۲۷۰.

۱۰۷. ر.ک: ابن‌سینا، اشارات، ج ۲، ص ۳۰۸.

۱۰۸. ر.ک: همان، ص ۳۲۲ و ۳۲۳.

۱۰۹. ر.ک: فخرالدین رازی، المباحث المشرقیه، ج ۱، ص ۴۱؛ علامه حلی، کشف المراد، ص ۲۸.

خارجی موجود می‌شود و دیگر آنکه این صورت همان ماهیت شیء خارجی است که به ذهن انتقال یافته است. ادعای نخست به وجودشناسی و مابعدالطبیعه مربوط می‌شود و جنبه دوم به معرفت‌شناسی ارتباط دارد.

ایرادهای اصلی متکلمان را می‌توان در قالب دو اشکال عمده مطرح کرد:

۱- اگر ماهیت خارجی به ذهن منتقل شود، باید آثار خارجی نیز به ذهن راه یابد؛ هنگام تصور آتش، ذهن انسان باید بسوزد یا هنگام تصور حرارت و برودت، ذهن به دو شیء متضاد متصف شود.

۲- اگر ماهیت خارجی با ذاتیاتش به ذهن منتقل شود، لازمه‌اش این است که در هنگام تصور جوهر، صورت ذهنی نیز جوهر باشد؛ در حالی که صورتهای ذهنی همگی عرض است.

با توجه به این مشکلات متکلمان در مقابل نظریه فلاسفه دو رأی دیگر ارائه کردند؛ یکی نظریه اضافه است که بر طبق آن حقیقت علم نسبتی است که میان نفس انسان و شیء خارجی برقرار می‌شود. بنا بر نظریه اضافه، وجود ذهنی به طور مطلق انکار می‌شود؛ زیرا انسان به طور مستقیم و بدون واسطه صورت ذهنی با اشیاء خارجی مواجه می‌گردد. از طرف دیگر علم انسان ناگزیر مطابق با خارج است؛ زیرا ما به طور مستقیم خارج را درمی‌یابیم. دیگری نظریه شبیح بود که بر طبق آن آنچه به ذهن می‌آید شبیح شیء خارجی است نه ماهیت آن.^{۱۱۰} این قول برای جمع میان ادله وجود ذهنی و رهایی از اشکالات وجود ذهنی مطرح شد، اما بر اساس نظریه شبیح، وجود ذهنی مورد قبول است؛ به این معنا که صورتی شبیح‌گونه از شیء خارجی به ذهن می‌آید که مطابق با خارج نیست.

اشکالات متکلمان فلاسفه را به تحقیق بیشتر درباره وجود ذهنی واداشت و همین امر به پیشرفت بحثهای فلسفی کمک کرد. پس از عصر خواجه نصیرالدین طوسی بحث وجود ذهنی میان متکلمان و فلاسفه گرم بود و پاسخهایی که به متکلمان داده می‌شد و نظریاتی که در این زمان مطرح می‌شد در واقع راه‌گریزی در مقابل اشکالات مذکور بود.

صدرالمتألهین نظریه فلاسفه درباره وجود ذهنی را پذیرفت و با استفاده از مبانی خود در اصالت وجود، وجود ذهنی را اثبات و اشکالات متکلمان را دفع کرد.

بر اساس اصالت وجود آنچه در خارج تحقق دارد وجود است و ماهیت حد وجود است؛ بنابراین، آنچه اثر دارد وجود است نه ماهیت. بر این اساس در هنگام حصول معرفت، ماهیت خارجی به ماهیت ذهنی تبدیل می‌شود؛ یعنی از لباس وجود خارجی بیرون می‌آید و لباس وجود ذهنی را بر تن می‌کند؛ بنابراین، آثار وجود خارجی - مانند سوزاندن آتش - به ذهن منتقل نمی‌شود؛ زیرا ماهیت در ذهن وجود خارجی ندارد، بلکه وجود ذهنی دارد و وجود ذهنی آثار دیگری غیر از آثار خارجی را دارا است.

در واقع اشکال نخست متکلمان بر اساس اصالت ماهیت بوده است و بر اساس اصالت وجود وارد نیست. ملاصدرا این پاسخ را گاه بر اساس حقیقت حمل و تفکیک میان حمل اولی و شایع نیز بیان کرده است و در پاسخ به اشکال دوم نیز از همین تفکیک سود جسته است.

ملاصدرا اشکال دوم متکلمان را بر اساس تفکیک میان حمل اولی و شایع پاسخ می‌دهد. حمل یعنی حکم به اتحاد موضوع و محمول و صدق محمول بر موضوع. این اتحاد و صدق به دو شکل ممکن است:

۱- اتحاد مفهومی و ذاتی میان موضوع و محمول که آن را حمل اولی ذاتی می‌گویند؛ مانند: «مثلث شکلی است که سه ضلع دارد».

۱۱۰. ر.ک: ملاصدرا، پیشین، ص ۳۱۴؛ ابن‌سینا، پیشین، ص ۳۰۸، ۳۲۲ و ۳۲۳؛ علامه حلی، پیشین.

۲- اتحاد وجودی و خارجی میان موضوع و محمول. در این حمل اتحاد میان مصداق موضوع و محمول برقرار است نه مفهوم و ماهیت آن. این حمل را شایع صناعی می‌گویند؛ مثلاً می‌گوییم: «انسان نویسنده است».

صدرالمتألهین ضمن بیان این تفکیک بر این نظر است که در تناقض، غیر از هشت وحدت (موضوع، محمول، شرط، اضافه، جزء و کل، قوه و فعل، زمان، مکان)، وحدت حمل نیز ضرورت دارد؛ نتیجه اینکه اگر چیزی جوهر باشد به حمل اولی ذاتی و عرض باشد به حمل شایع صناعی تناقضی در کار نخواهد بود، زیرا وحدت در حمل برقرار نیست. او بر این اساس به اشکال دوم متکلمان به این صورت پاسخ می‌دهد که: جوهر تعقل شده، به حمل اولی جوهر است و به حمل شایع عرض. وجود ذهنی، به لحاظ مفهومی، با ماهیت خارجی متحد است و در نتیجه به لحاظ مفهوم هر دو جوهرند، اما وجود ذهنی، به لحاظ مصداقی، عرض است و با وجود خارجی، که جوهر است، تفاوت دارد.^{۱۱۱}

۱۱۱. ر.ک: ملاصدرا، پیشین، ص ۲۲۷ به بعد و ۲۹۴ به بعد.

جلسه دوازدهم

حکمت متعالیه (٦)

اهداف درس

انتظار می‌رود در پایان این درس دانشجو:

- ✓ چگونگی تحقق وجود ذهنی و تفاوت دیدگاه نحله‌های فلسفی در این بحث را بداند؛
- ✓ به دیدگاه روشنی درباره تعریفها و تفاوت‌های علم حصولی و علم حضوری دست یابد؛
- ✓ بتواند تبیین درستی از بحث اتحاد عاقل و معقول و ارتباط آن با علم حضوری ارائه دهد.

چگونگی تحقق وجود ذهنی

در جلسه گذشته درباره وجود ذهنی، ادعای فلاسفه، اشکالات متکلمان و پاسخ ملاصدرا به متکلمان بر اساس مبانی اصالت وجود، سخن گفتیم. آنچه در آن مقطع مورد بحث قرار گرفت، تحقق یافتن یا نیافتن وجود ذهنی بود. در این جلسه چگونگی تحقق وجود ذهنی را بررسی می‌کنیم.

ادله وجود ذهنی اثبات می‌کند که در علم حصولی، صور معلوم - اعم از صور معقول، متخیل و محسوس - در ذهن موجود است اما، درباره چگونگی ادراک صور، تفسیر خاصی ارائه نمی‌کند؛ در این باره مشائون و بیشتر فلاسفه معتقدند که صور از راه حواس به ذهن می‌آید (تصورات حسی) و سپس با تجرید و انتزاع به مفاهیم کلی (صورت عقلی) تبدیل می‌شود. در مرحله بعد صرفاً می‌توانیم این صورتهای را به یاد آوریم یا اینکه علاوه بر یادآوری در آن دخل و تصرف کنیم که این مرحله به تخیل مربوط است و این صورتهای صورتهای خیالی نامیده می‌شوند. در دو مرحله ابتدایی (تصورات حسی و صور خیالی)، صورتهای جزئی است و در مرحله سوم - یعنی صورتهای عقلی - کلی است. صورت کلی بر افراد مختلف صدق می‌کند؛ برخلاف صورتهای جزئی که فقط بر یک مصداق صادق است.

چنان که در بحث صور معقول در فلسفه اشراق دیدیم، شیخ اشراق، در مقابل رأی مشائون، معتقد است که صور کلی و معقول در عالم عقل موجود است و صور جزئی در عالم مثال اعظم یا خیال منفصل^{۱۱۲} قرار دارد و نفس به سبب سفر به عالم عقل و عالم مثال به صور کلی و جزئی علم پیدا می‌کند و فعالیت قوای نفسانی

۱۱۲. عالم مثال یا برزخ از ماده مجرد است، ولی آثار ماده مانند کم و کیف را دارد. این عالم به دو قسم منفصل و متصل تقسیم می‌شود که خیال منفصل و متصل نامیده می‌شوند. خیال منفصل عالمی است که قائم به خود است، ولی خیال متصل به نفوس جزئی، قائم است و در مخیله انسانها ظهور می‌یابد. عالم مثال را نباید با عالم مثل افلاطونی خلط کرد؛ زیرا مثل افلاطونی صور عقلی محض است و در عالم عقل قرار دارد. ر.ک: ملاصدرا، *أسفار*، ج ۱، ص ۳۰۲.

صرفاً نفس را برای اتحاد با آن صور آماده می‌کند، نه اینکه آنها را ایجاد و انشا کند. آنچه مشائون دربارهٔ مراحل علم برشمرده‌اند، معد و آماده‌کنندهٔ نفس است اما، حقیقت آن است که صورتهای ذهنی همه از عالم بالا به انسان افاضه می‌شود. ملاصدرا نظر دیگری در این باره ارائه کرد، وی دربارهٔ صور عقلی با شیخ اشراق موافق بود.^{۱۱۳} نظر او این است که چون صور عقلی از نفس قوی‌تر است، نفس قدرت انشا و ایجاد آنها را ندارد اما دربارهٔ صور جزئی، برخلاف شیخ اشراق، معتقد است که نفس صورت متخیله را در عالم مثال اصغر یا خیال انسانی ایجاد می‌کند. او صور حسی را انعکاس و سایهٔ موجودات خارجی در ذهن می‌داند.^{۱۱۴} دربارهٔ صورتهای خیالی ملاصدرا به خیال متصل قائل است نه به خیال منفصل.

علم حصولی و علم حضوری

علم در نخستین تقسیم به علم حصولی و علم حضوری تقسیم می‌شود که تقسیمی عقلی است. به این بیان که اگر واسطه‌ای میان عالم و معلوم وجود داشته باشد که آگاهی به وسیلهٔ آن به دست آید، آن را علم حصولی می‌گویند و اگر چنین واسطه‌ای موجود نباشد، آن علم حضوری است. در علم حصولی یا مفهوم و یا صورت معلوم نزد عالم حاضر است؛ صورت ذهنی معلوم بالذات و شیء خارجی، معلوم بالعرض است، اما در علم حضوری وجود خود معلوم نزد عالم حضور دارد؛ مانند علم انسان به خودش. این نکته را باید متذکر شویم که علم ما به شیء خارجی، علم حصولی است، اما به صورت ذهنی آن، حضوری است؛ یعنی صورت را به واسطهٔ صورت دیگری نمی‌شناسیم، بلکه نفس، به هر آنچه در درون خود دارد علم حضوری دارد. مباحثی که تا کنون به عنوان وجود ذهنی مطرح شد دربارهٔ علم حصولی و اثبات آن بود. در حکمت مشاء علم انسان به خارج از خویش تنها از طریق علم حصولی ممکن است اما، در فلسفهٔ اشراق و به ویژه در حکمت متعالیه، علم حضوری حداقل در دو مورد دیگر نیز مطرح است؛ یکی در علم علت تامه به معلول اش و دیگری در علم معلول به علت تامه؛ البته به این شرط که علت و معلول مجرد باشند. پیش‌تر گفته شد که وجود معلول به وجود علت وابسته و مرتبط است؛ در نتیجه وجود معلول نزد علت حاضر است و علت نیز در همان محدوده که با وجود معلول پیوند دارد، نزد معلول حضور دارد؛^{۱۱۵} به این ترتیب موجوداتی که رابطهٔ علت میان آنها برقرار نیست و پیوند وجودی با یکدیگر ندارند. تنها از راه علم حصولی و مفاهیم می‌توانند به یکدیگر علم داشته باشند.^{۱۱۶}

۱۱۳. ر.ک: همان، ص ۲۸۹.

۱۱۴. ر.ک: همان، ص ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۹۹، ۳۰۳ و ۳۰۴.

۱۱۵. ر.ک: *مفاتیح الغیب*، ص ۱۰۸ و ۱۰۹.

۱۱۶. برخی محققان بر این نظرند که دو معلول علت واحد نیز نسبت به همدیگر علم حضوری دارند؛ ر.ک: محمد محمدی گیلانی، دومین یادنامهٔ علامه طباطبایی، رسالهٔ علم، ص ۷۸.

اتحاد عاقل و معقول

این بحث سابقه تاریخی طولانی دارد. ظاهراً نخستین کسی که این نظریه را مطرح کرد فرفورئوس (۳۰۴-۲۳۲ م)، فیلسوف معروف اسکندرانی است. در میان فلاسفه اسلامی، برخی مخالف این نظریه و برخی موافق آن بوده‌اند. ابن سینا از مخالفان سرسخت و صدرالمتألهین از طرفداران و مفسران معروف این نظریه است. برای روشن شدن معنای اتحاد عاقل و معقول و تبیین محل نزاع باید مقدماتی را بیان کرد: به طور معمول در ادراک سه عامل وجود دارد: مُدرک، مُدرک و ادراک و یا عالم، معلوم و علم. تردیدی نیست که این سه، سه معنا و مفهوم مختلف دارند؛ منظور از معلوم یا مدرک در اینجا صورت ذهنی - یعنی معلوم بالذات - است، نه معلوم خارجی که معلوم بالعرض خوانده می‌شود.

اتحاد عاقل و معقول در مورد علم نفس به خودش، که علم حضوری است، محل تردید نیست؛ حتی ابن سینا نیز اتحاد را در این مورد قبول دارد؛ البته مراد از اتحاد در اینجا این است که نفس، خود یکپارچه ادراک است و با ذات خویش خود را می‌یابد و مفهوم عاقل و معقول از آن انتزاع می‌شود؛^{۱۱۷} به عبارت دیگر منظور از اتحاد، اتحاد مصداق است؛ پس به این نکات توجه داشته باشیم که:

۱- بحث درباره اتحاد مصداقی (حمل شایع) است، نه اتحاد مفهومی (حمل اولی)؛

۲- منظور از معلوم در این بحث، معلوم بالذات است (صورت شیء)، نه معلوم بالعرض که شیء خارجی است؛

۳- این بحث درباره علم حضوری نیست؛ ابن سینا، که مخالف نظریه اتحاد عالم و معلوم است، اتحاد را در علم حضوری می‌پذیرد. این بحث درباره علم حصولی است.

مخالفان اتحاد عاقل و معقول بر این نظرند که نفس در هنگام حصول معرفت دارای صورت ذهنی می‌شود و تغییری در ذات نفس رخ نمی‌دهد؛ به عبارت دیگر ماهیت نفس تغییر نمی‌کند، ولی صورت به آن اضافه می‌شود و به اصطلاح چیزی را به دست می‌آورد؛ بنابراین رابطه نفس و صورت ذهنی مانند رابطه جوهر و عرض است.

در مقابل، صدرالمتألهین ادعا کرد که نفس هنگام حصول معرفت به چیزی دست نمی‌یابد، بلکه خود او چیز دیگری می‌شود؛ یعنی نفس از حالتی به حالت دیگر متحول می‌شود. وی نسبت عاقل به معقول را از قبیل نسبت ماده و صورت می‌داند.^{۱۱۸} در حکمت متعالیه، قوای نفسانی از مراتب نفس به شمار می‌رود و نفس در همه مراتب حضور دارد.^{۱۱۹} نفس، با پذیرفتن صورت در هر مرتبه از مراتب ادراکی (حسی، خیالی و عقلی) عین آن صورت می‌شود و کمال می‌یابد.

اتحاد عاقل و معقول، اثباتاً و نفیاً، آثار و پیامدهای فلسفی بسیار دارد؛ برای مثال بنا بر رأی ابن سینا جوهر نفس انسان از ابتدای کودکی تا لحظه مرگ ثابت است و فقط چیزهایی به آن اضافه می‌شود، اما بنا بر رأی ملاصدرا نفس به هر اندازه که علم پیدا می‌کند، حقیقت وجودش گسترش می‌یابد؛^{۱۲۰} همچنین بنا بر رأی ابن سینا، جوهر نفس در همه انسانها یکسان است و اختلاف جوهرها به اعراض است؛ اما بنا بر رأی ملاصدرا اصل انسانیت و جوهر نفس متفاوت است و درجات مختلف دارد.^{۱۲۱}

۱۱۷. ر.ک: شرح مبسوط منظومه، ج ۲، ص ۱۵ و ۱۶.

۱۱۸. ملاصدرا، پیشین، ج ۳، ص ۳۱۹.

۱۱۹. معنای قاعده «النفس فی وحدته کل القوی» همین است؛ ر.ک: ملاصدرا، پیشین، ج ۸، ص ۲۲۱، پاورقی.

۱۲۰. این مطلب با حرکت جوهری، که در ادامه خواهد آمد، مناسبت کامل دارد.

۱۲۱. ر.ک: ملاصدرا، پیشین، ج ۳، ص ۳۲۷ و ۳۲۸.

ابن سینا این مباحث را دربارهٔ تعقل مطرح کرده بود،^{۱۲۲} ولی صدرالمتألهین آن را به تخیل و احساس نیز توسعه داد؛ یعنی بحث را به طور کلی به اتحاد علم، عالم و معلوم تبدیل کرد.^{۱۲۳}

۱۲۲. ر.ک: ابن سینا، *اشارات*، ج ۳، ص ۲۹۲ به بعد.

۱۲۳. صدرالمتألهین در جلد سوم *اسفار*، از صفحه ۳۱۲ به این بحث وارد می‌شود و پس از ذکر این مقدمه، که مسئله فوق از مشکل‌ترین مباحث فلسفی است و تا زمان وی کسی نتوانسته است آن را حل کند، مسئله را تبیین می‌کند و با طرح سیری استدلالی و چندمرحله‌ای آن را اثبات می‌کند.

جلسه سیزدهم

حکمت متعالیه (۷)

اهداف درس

انتظار می‌رود در پایان این درس دانشجو:

- ✓ اعتبارات ماهیت و کلی طبیعی را بشناسد؛
- ✓ به دیدگاه روشنی درباره بحث تمایز ماهیت دست یابد؛
- ✓ اقسام جوهر را از دیدگاه نحله‌های مختلف فلسفی بداند.

اعتبارات ماهیت

بحث از ماهیت، بحث از یکی از احوال و احکام کلی موجود است؛ زیرا موجود یا حد و ماهیت دارد و یا ندارد. پیش‌تر گفته شد که ماهیت، چیستی شیء است. ماهیت به این معنا دارای احکامی است که مسئله اعتبارات ماهیت از آن جمله است.

اگر ماهیتی، مانند انسان، را در ذهن خود تصور کنیم و آن را با مفهوم دیگری مقایسه کنیم، در مجموع سه حالت متصور است:

- ۱- ماهیت را مقارن و همراه با آن خصوصیت در نظر بگیریم که به این اعتبار «شرط شیء» می‌گویند؛
 - ۲- ماهیت را مجرد از آن خصوصیت و مشروط به عدم انضمام آن در نظر بگیریم که این اعتبار را «بشرط لا» می‌گویند؛^{۱۲۴}
 - ۳- ماهیت را به طور مطلق در نظر بگیریم؛ یعنی نه مشروط به مقارنت و نه مشروط به عدم مقارنت. این گونه اعتبار را «لا بشرط» می‌گویند.
- مقسم این سه قسم، مطلق ماهیت است که کلی طبیعی^{۱۲۵} است و «لا بشرط مقسمی» نامیده می‌شود.^{۱۲۶}

یکی از بحث‌های پرسابقه فلسفی، درباره کلی طبیعی است. این مسئله ابتدا در فلسفه یونان مورد بحث قرار گرفت و محور مباحث فلسفه مسیحی در قرون وسطی بود و در فلسفه جدید غرب، محرکه آرا شد؛ البته فلاسفه اسلامی نیز درباره آن بحث کرده‌اند.

این مسئله دو جنبه دارد؛ یکی وجود ذهنی کلی طبیعی است - که پیش‌تر طرح شد - و دیگری وجود خارجی کلی طبیعی است که هم‌اکنون آن را بررسی می‌کنیم.

۱۲۴. اعتبار «بشرط لا» معنای دیگری نیز دارد؛ ر.ک: *بداية الحکمه*، ص ۶۱؛ *نهایة الحکمه*، ص ۷۳؛ *آموزش فلسفه*، ج ۱، ص ۳۲۱.

۱۲۵. برخی فلاسفه کلی طبیعی را ماهیت مطلقه می‌دانند.

۱۲۶. ر.ک: افلاطون، *جمهور*، کتاب هفتم.

دیدگاه افلاطون چنین بود که ماهیت کلی در خارج، واقعیت عینی مجرد دارد. وی این کلیات مجرد را «مثل» یا «صور» می‌نامید و می‌گفت که در عالم عقل وجود دارد. وی موجودات عالم طبیعت را نمونه‌ها و سایه‌هایی از آن کلیات مجرد می‌دانست.^{۱۲۷} در مقابل، ارسطو وجود کلی طبیعی را در همین عالم و در ضمن افراد جزئی تصویر کرد.^{۱۲۸} نظریه افلاطون و ارسطو «اصالت واقع»^{۱۲۹} نامیده می‌شود. این رئالیسم در مقابل ایده‌آلیسم قرار نمی‌گیرد، بلکه در مقابل دو نظریه دیگر قرار می‌گیرد که عبارت است از اصالت تسمیه و اصالت مفهوم. برخی معتقد بودند که مفهوم کلی به هیچ وجه، نه در ذهن و نه در خارج، تحقق ندارد، بلکه صرفاً الفاظی است که بر اموری متعدد اطلاق می‌شود. طرفداران این نظریه به «اسمین» یا «طرفداران اصالت تسمیه»^{۱۳۰} (نومینالیسم) شهرت یافتند. ویلیام اُکامی در قرون وسطی^{۱۳۱} و بارکلی و پوزیتیویست‌ها در فلسفه جدید از حامیان این نظریه‌اند.

نظریه سومی نیز در این باره مطرح است که مفهوم کلی را تنها در ذهن موجود می‌داند نه در خارج. این نظریه در غرب «اصالت مفهوم»^{۱۳۲} نامیده می‌شود.

در میان فلاسفه اسلامی در اینکه کلی طبیعی هم در ذهن و هم در خارج وجود دارد، اتفاق نظر هست، اما در مورد نحوه تحقق آن در خارج، اختلاف نظر وجود دارد. بیشتر فلاسفه اسلامی نظر ارسطو را پذیرفته‌اند که کلی طبیعی در ضمن افراد خودش موجود است. فلاسفه اسلامی در این بحث طرفدار اصالت واقع‌اند. بر اساس اصالت وجود در حکمت متعالیه کلی طبیعی به خودی خود صرفاً اعتباری عقلی است که در خارج به تبع وجود، موجود است؛ با این حال هنوز این پرسش افلاطونی مطرح است که همین موجود خارجی آیا وجود مجردی در عالم مجردات دارد یا نه؟ ابن‌سینا و پیروانش، منکر مثل افلاطونی‌اند و شیخ اشراق و صدرالمتألهین به گونه‌ای به مثل باورمندند. البته تقریرهای شیخ اشراق و ملاصدرا با هم متفاوت است.

تمایز ماهیت

مراد از تمایز ماهیت آن است که دو ماهیت به نحوی با هم مغایرند که بر هم منطبق نمی‌شوند، مانند ماهیت انسان و اسب. تمایز میان دو ماهیت چند نوع است:

۱- دو ماهیت به تمام ذات خود از یکدیگر متمایز باشند و اشتراک آنها تنها در امور عرضی باشد؛ مانند اجناس عالیه؛

۲- دو ماهیت در جزئی از ذات مشترک باشند و در جزئی دیگر از یکدیگر متمایز باشند. انواع مندرج در یک جنس عالی از نظر جنس، مشترک و از نظر فصل، متمایزند؛ مانند انسان و اسب؛

۱۲۷. همان.

۱۲۸. ر.ک: ارسطو، *متافیزیک*، ص ۴۳ - ۴۴ و ۴۵.

۱۲۹. Realism.

۱۳۰. Nominolism.

۱۳۱. ر.ک: اتین ژیلسون، *نقد تفکر فلسفی غرب*، ص ۹۳ - ۶۸.

۱۳۲. Conceptualism.

۳- دو چیز در تمام ذات با یکدیگر مشترک باشند و در امور عرضی متمایز باشند، در این صورت، تمایز میان افراد یک ماهیت نوعی است؛ مانند انسان عالم و انسان غیر عالم؛

۴- همان طور که در بررسی نور و ظلمت از دیدگاه شیخ اشراق دیدیم، سهروردی هم ماهیت را اصیل می‌داند و به آن معتقد است و از سوی دیگر، هم گونه‌ای از وحدت تشکیکی را در ماهیت پذیرفته است؛ بنابراین وی به سه قسم تمایزی که تا آن زمان مشائیون مطرح کرده بودند، قسم چهارمی افزود و آن تمایز در شدت و ضعف بود؛ یعنی مابه‌الامتیاز و مابه‌الاشتراک به ذات ماهیت بازمی‌گردد؛ مانند اینکه انسانی در انسانیت شدیدتر از فرد دیگر است که در این صورت، اشتراک و اختلاف این دو فرد در انسانیت است، اما بر اساس اصالت وجود در حکمت متعالیه اصل ابتکار شیخ اشراق درباره تمایز تشکیکی درست است، اما این قسم تمایز فقط در وجود راه دارد و نه در ماهیت؛ بنابراین از اقسام تمایز ماهیت خارج است.

اقسام جوهر

فلاسفه مشاء جوهر را به پنج قسم تقسیم می‌کردند:

- ۱- عقل یا جوهر عقلانی که ذاتاً و فعلاً مجرد است؛
- ۲- نفس یا جوهر نفسانی که ذاتاً مجرد است، ولی در مقام فعل به بدن جسمانی تعلق دارد و به آن نیازمند است. نفس به گونه‌ای است که بدون بدن امکان پیدایش ندارد؛ گرچه پس از پدید آمدن می‌تواند بدون تعلق به بدن باقی بماند؛
- ۳- جسم یا جوهر جسمانی که ابعاد مکانی و زمانی دارد و مرکب از ماده و صورت است؛
- ۴- ماده یا هیولا که جوهری مبهم و بدون فعلیت است و تنها حامل قوه و استعداد است؛
- ۵- صورت که حیثیت فعلیت دارد و منشأ آثار در هر موجود جسمانی است.

در مقابل شیخ اشراق وجود هیولا را به عنوان قوه محض و جزئی از جسم، انکار کرد و صورت جسمانی را همان جوهر جسمانی دانست؛ بنابراین شیخ اشراق از میان پنج جوهر مشائیون، تنها سه جوهر عقل، نفس و جسم را پذیرفت، اما وی نوع دیگری از موجودات را به عنوان واسطه‌ای میان مجرد تام و مادی محض به نام «اشباح مجردة» یا «جواهر مثالی و برزخی» اثبات کرد.^{۱۳۳}

از طرفی سهروردی به غیر از عقول طولی، عقول عرضی یا مثل افلاطونی را نیز پذیرفته بود. در عقول طولی میان عقلها رابطه علیت برقرار است و هر عقلی علتی برای عقل مادون است تا اینکه به عقل دهم یا عقل فعال برسد که علت عالم عناصر است، اما در میان عقول عرضی هیچ گونه علیتی در کار نیست.

صدرالمتألهین هم، برخلاف شیخ اشراق، جوهرهای پنج‌گانه مشائیون را پذیرفت^{۱۳۴} و هم، مانند شیخ اشراق، جوهرهای مثالی و نیز عقول عرضی یا ارباب انواع را البته با تقریر خاص خود، اثبات کرد. ملاصدرا در بحث وجود ذهنی می‌گوید:

۱۳۳. توضیح این مطلب در قسمت فلسفه اشراق ذکر شد.

۱۳۴. گرچه ملاصدرا در نحوه تقسیم جوهر به پنج قسم با مشائیون مخالف بود؛ ر.ک: *أسفار*، ج ۴، ص ۲۳۴؛ *نهایة الحکمه*، ص ۹۴-۹۲.

حق آن است که نظریه افلاطون و حکمای پیش از او دربارهٔ مُثُل عقلی در نهایت استحکام و متانت است و هیچ یک از اشکالهای متأخران بر آن وارد نیست.^{۱۳۵}

۱۳۵. اُسْفَار، ج ۱، ص ۳۰۷؛ همان، ج ۲، ص ۵۲-۴۷ و ۶۲.

جلسه چہار دہم

حکمت متعالیہ (۸)

اهداف درس

انتظار می‌رود در پایان این درس دانشجو:

- ✓ تاریخچه بحث علیت و برخی نظرات مخالف با علیت را بداند؛
- ✓ بتواند تعریفهای ملاصدرا از علت و معلول را به درستی تبیین کند؛
- ✓ نظر ارسطو را درباره ملاک احتیاج به علت بداند.

علت و معلول

مسئله علیت یکی از نخستین مسائلی بود که فکر بشر را متوجه خود کرد و او را به جانب تفکر فلسفی و کشف معمای هستی سوق داد؛^{۱۳۶} تا جایی که ارسطو فلسفه را شناخت علتها و اصلهای نخستین اشیا می‌داند؛ زیرا به وسیله علتها همه چیز شناختنی است.^{۱۳۷} از دیدگاه ارسطو، حیرت و کنجکاوی بشر سبب به وجود آمدن تفکر فلسفی است و کنجکاوی نیز همیشه درباره علت شیء مطرح می‌شود و پس از کشف علل اشیا حیرت برطرف می‌شود؛ زیرا تبیین حقیقی اشیا به وسیله شناخت علل آنها میسر است. صدرالمتألهین هم در *اسفار* می‌گوید: «لَوْ صَحَّتِ الْعِلْيَةُ صَحَّ الْبَحْثُ»؛ یعنی اگر بحث علیت روشن شده باشد، سایر مسائل فلسفی نیز روشن می‌شود.

اصولاً طبع اولیه بشر، به اجمال، علیت را باور دارد و حتی می‌توان گفت که اصل علیت در فطرت عقل بشر به گونه‌ای نهاده شده است که از همان آغاز، کودک را به پرس‌وجو از علل اشیا وامی‌دارد. قانون علیت اساس و زیربنای فلسفه را تشکیل می‌دهد، اما متکلمان، عارفان و دانشمندان تجربی به این اصل تردید کرده و اشکالاتی به آن وارد دانسته‌اند.

شهید مطهری سه نظریه را مخالف حقیقی اصل علیت می‌داند:

نخست اینکه «وجود و عدم اشیا روی صُدفه و اتفاق صورت می‌گیرد.» این با عقل و فطرت انسانی مخالف است و نیست.

دوم اینکه، «جمیع موجودات وجوب ذاتی دارند و امکان، که لازمه معلولیت است، موهوم و باطل است.» قائلین به این نظریه مصداقی برای علت نمی‌یابند؛ چون به نظر آنها، در عالم ممکن الوجودی نیست که به

۱۳۶. ر.ک: ارسطو، *متافیزیک*، ص ۴۴ - ۱۱؛ شهید مطهری، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۳، ص ۴۹۰.

۱۳۷. ر.ک: ارسطو، *پیشین*، ص ۸.

علت نیاز داشته باشد و وجود نیز که برای واجب‌الوجود ضروری است و علت نمی‌خواهد. این نظریه هم پذیرفتنی نیست؛ چون وقتی به اشیای عالم می‌نگریم علائم حدوث و امکان را در آنها می‌بینیم. چیزی که نبوده و به وجود آمده است، نمی‌تواند واجب‌الوجود باشد.^{۱۳۸} نکته دیگر اینکه اشیا در حرکت و تغییر و واجب‌الوجود، متغیر و متحرک نیست.

سوم اینکه، «یک واحد شخصی من جمیع الجهات در عالم موجود است و هیچ‌گونه دوگانگی در عالم نیست تا میان آنها رابطه علیت برقرار باشد.» نظریه اخیر، به تعبیر شهید مطهری، از عرفای وحدت وجودی خالص است که از استعمال لفظ علت و معلول پرهیز دارند.^{۱۳۹} عرفا به تجلی قائل‌اند؛ پس از نظر آنان میان وجود واحد و تجلیات آن رابطه‌ای برقرار است و در نتیجه آنان به نوعی از علیت - متفاوت با علیت فلسفی - معتقدند.

این نظریه نیز، از نظر عقلی و فلسفی، پذیرفتنی نیست. ما کثرت را هم با عقل هم با وجدان و هم با حس درک می‌کنیم و نمی‌توانیم تنها به یک وجود قائل شویم؛ بنابراین مسئله علیت هم فطری است و هم وجدانی به علم حضوری.

علامه طباطبایی و شاگردان ایشان دریافت حضوری از اصل علیت را این‌گونه تبیین کرده‌اند:

ما وقتی به خودمان مراجعه می‌کنیم متوجه می‌شویم که نفس ما اراده می‌کند. اراده، کیفیتی نفسانی است، حالتی است که در نفس به وجود می‌آید و این اراده به من وابسته است. این جز این نیست که چیزی به شیء دیگر وابسته است و این را به علم حضوری در درون خودمان می‌یابیم.

بنابراین، علیت انکارشدنی و تشکیک‌پذیر نیست.

از میان مطالب بسیاری که درباره علیت مطرح شده است تنها به چند بحث مهم، که در حکمت متعالیه اهمیت بیشتری دارد، می‌پردازیم.

تعریف علت و معلول

صدرالمآلهین دو تعریف برای علت ارائه داده است: «موجودی که از وجودش وجود چیز دیگر (معلول) حاصل می‌شود و از عدمش عدم چیز دیگر»؛ یعنی موجودی که برای تحقق معلول کافی است. این معنا با علت تامه مطابقت دارد، اما معنای عام علت از این قرار است: «موجودی که وجود چیز دیگر (معلول) بر آن توقف دارد.» یعنی اگر آن موجود معدوم باشد، معلول نیز معدوم خواهد بود، ولی اگر موجود باشد، لازم نیست که معلول حتماً موجود باشد، بلکه می‌تواند موجود یا معدوم باشد. بر طبق تعریف دوم، علت هم شامل علت تامه است و هم علت ناقصه. ملاصدرا پس از بیان مطالب فوق علت ناقصه را به علل اربعه - یعنی علت مادی، علت صوری، علت غایی و علت فاعلی - تقسیم می‌کند.^{۱۴۰}

علت مادی و صوری علل داخلی و علل قوام اشیاء‌اند و علت غایی و فاعلی علل خارجی اشیا.

۱۳۸. ر.ک: شهید مطهری، پیشین، ص ۴۹۴.

۱۳۹. همان، ص ۴۹۶ و ۴۹۷.

۱۴۰. ر.ک: ملاصدرا، *أسفار*، ج ۲، ص ۱۲۷ و ۱۲۸.

علت مادی، جهت بالقوه شیء و منظور از علت صوری، جهت بالفعل شیء است. علت غایی، آن چیزی است که فاعل به علت آن کاری را انجام می‌دهد. بنابراین معلول، موجودی است که در تحققش محتاج علت است.

مقدمه‌ای بر ملاک احتیاج به علت

ارسطو، همچون بیشتر فیلسوفان یونان در صدد تبیین چگونگی تغییرات و حرکت‌های طبیعی بود؛ از این رو او علیت را تنها درباره حرکت و تغییر موجودات مطرح می‌کرد و ملاک احتیاج به علت را «متحرک و متغیر بودن» می‌دانست. او هیچ‌گاه از مبدأ اصل وجود سؤال نکرد؛ بنابراین علت هستی‌بخش در فلسفه ارسطو مطرح نیست. صفت اصلی خدای ارسطو محرک نخستین یا محرک نامتحرک است. اصل بحث یونانیان در علیت حرکت بوده است و فلاسفه یونان به دنبال علت حرکت بودند؛ بنابراین تقریر علیت از منظر ارسطو و سایر فلاسفه یونان این است که هر متحرکی به محرک نیاز دارد و بر اساس این تقریر، ملاک نیازمندی به علت، حرکت و تغییر است.

جلسه پانزدهم

حکمت متعالیه (۹)

اهداف درس

انتظار می‌رود که در پایان این درس دانشجو:

- ✓ نظرات مختلف دربارهٔ ملاک احتیاج به علت را بداند؛
- ✓ بتواند تبیین صحیحی از "ضرورت علی و معلولی" و "سختیت علت و معلول" ارائه دهد؛
- ✓ پیشینهٔ تاریخی بحث حرکت جوهری را بداند.

ملاک احتیاج به علت

ارسطو، همچون بیشتر فیلسوفان یونان، در صدد تبیین چگونگی تغییرها و حرکت‌های طبیعی بود؛ از این رو او علت را تنها دربارهٔ حرکت و تغییر موجودات مطرح می‌کرد و ملاک احتیاج به علت را «متحرک و متغیر بودن» می‌دانست. او هیچ‌گاه پرسش از مبدأ اصل وجود را مطرح نکرد؛ بنابراین علت هستی‌بخش در فلسفهٔ ارسطو مطرح نیست. صفت اصلی خدای ارسطو محرک نخستین یا محرک نامتحرک است.

برخی فلاسفهٔ غربی ملاک احتیاج به علت را «موجود بودن» می‌دانند؛ یعنی هر موجودی به علت نیازمند است. از میان این فیلسوفان برخی - مانند دکارت و اسپینوزا که الهی هستند - معتقدند که علت واجب الوجود خود است و برخی دیگر، که مادی مسلک‌اند، سلسلهٔ علل و معلولات را نامتناهی می‌دانند و به علت نخستین اعتقاد ندارند. در مقابل، برخی مادیون معتقدند که موجود بودن، ملاک نیاز نداشتن به علت است؛ البته به دکارت و اسپینوزا اشکالی وارد شد و آن اینکه اگر هر موجودی علت دارد، پس خدا هم باید علت داشته باشد؛ در حالی که خداوند علت‌العلل است.

آنها پاسخ می‌دهند که علت خداوند خود او است، در حالی که علت موجودات دیگر غیر از خود آنها است. این پاسخ دکارت را نیز چنین نقد کردند که اگر خدا علت خودش است، از آن جهت که علت است باید موجود باشد و از آن جهت که معلول است و نیازمند علت، باید معدوم باشد و این اجتماع نقیضین است. دکارت نتوانست به این اشکال و سایر اشکالات وارد بر عقیدهٔ خود پاسخ دهد. برخی از مادی مسلک‌ها با استفاده از نظریات دکارت و اسپینوزا گفتند که ملاک علت «موجود بودن» است، ولی سلسلهٔ این علل انتهایی ندارد. این نظریه مستلزم دور یا تسلسل است و پذیرفتنی نیست.

در مقابل این نظریه در همان غرب برخی موجود بودن را ملاک "نیاز نداشتن به علت" دانستند. اینها هم مادی مسلک بودند و می‌گفتند همین که شیء موجود است، به علت نیاز ندارد. این نظریه نیز هرگز محل اعتنا نیست و دلایل پذیرفتنی هم بر آن وجود ندارد.

به هر حال اینکه هر موجودی اعم از واجب و غیر آن به علت محتاج باشد، نظریه‌ای سست و بی‌پایه است. اصولاً موجود می‌تواند نیازمند یا بی‌نیاز باشد و وجود داشتن ملاک نیاز یا بی‌نیازی نیست؛ بنابراین موجود تنها با قیدی خاص به علت محتاج است. در تعیین این قید، که در واقع ملاک احتیاج موجود به علت است، متکلمان، فلاسفه و صدرالمتألهین سه نظر مختلف را بیان کرده‌اند.

۱- نظریهٔ حدوث

متکلمان ملاک احتیاج را حدوث و ملاک بی‌نیازی را قَدَم می‌دانند؛ یعنی اگر موجودی مسبوق به عدم باشد، به علت محتاج است و اگر همیشه موجود بوده است، به علت محتاج نیست؛ زیرا موجودی که نبوده و فاقد وجود خویش بوده است نمی‌تواند به خودش وجود دهد (فَاقْدُ الشَّيْءِ لَا يُعْطِي الشَّيْءَ)؛ پس در تحقق محتاج چیز دیگری خواهد بود؛ به همین دلیل است که متکلمان، قدیم را در ذات الهی منحصر می‌دانند. این گروه اقوال دیگری نیز دارند. برخی از آنها امکان و حدوث را در مجموع، ملاک احتیاج می‌دانند و برخی دیگر امکان را ملاک احتیاج و حدوث را شرط این ملاک می‌دانند.^{۱۴۱}

۲- نظریهٔ امکان ماهوی

بر طبق این نظریه، ملاک احتیاج، ماهیت داشتن است؛ زیرا ماهیت در ذات خود ممکن است و ممکن نسبت به وجود و عدم مساوی است؛ پس اگر بخواهد موجود شود، به علتی محتاج خواهد بود. این نظریه را بیشتر فلاسفه (مشاء و اشراق) ابراز کرده‌اند. چنان‌که پیدا است این قول با اصالت ماهیت سازگارتر است؛ هرچند معتقدان به اصالت وجود (مشائیون) نیز به این نظریه گراییده‌اند؛ حتی برخی از پیروان صدرالمتألهین نیز از روی تسامح از تعبیرهای فوق استفاده می‌کنند.^{۱۴۲}

۳- نظریهٔ امکان وجودی

صدرالمتألهین و پیروان او، بر اساس اصالت وجود و تشکیک آن، بر این باورند که ملاک احتیاج به علت، نحوهٔ وجود آن - یعنی فقر وجودی و ضعف رتبه‌ای - است. بر اساس اصالت وجود، ماهیت، امری اعتباری است؛ بنابراین امکان ماهوی نیز اعتباری است و نمی‌تواند ملاک احتیاج به علت باشد؛ پس ملاک احتیاج را باید در ناحیهٔ وجود، که امری حقیقی است، جستجو کرد و بر اساس تشکیک وجود تنها ویژگی‌ای که می‌تواند ملاک احتیاج باشد، فقر وجودی و ضعف در مرتبهٔ هستی است؛ بنابراین ویژگی معلولیت، ضعف مرتبهٔ وجود نسبت به علت و ویژگی علیت قوت و شدت مرتبهٔ وجود نسبت به معلول است؛ از این رو علیت، وصفی نسبی است؛

۱۴۱. ر.ک: ملاصدرا، *أسفار*، ج ۱، ص ۲۰۶.

۱۴۲. ر.ک: *بداية الحكمة*، ص ۸۴؛ *نهاية الحكمة*، ص ۱۵۶.

یعنی موجود می‌تواند نسبت به موجودی علت و نسبت به موجود دیگر معلول باشد. ویژگی «علت مطلق»، که همه هستی‌ها به او بازمی‌گردد، نامتناهی بودن در شدت و غنای وجودی است. ضعف مرتبه وجود آثار و نشانه‌هایی دارد که به وسیله آنها می‌توان معلولیت موجودی را شناخت؛ از جمله آنها می‌توان محدودیت زمانی و مکانی، محدودیت آثار، تغییرپذیری و فناپذیری را برشمرد.^{۱۴۳} از بحث بالا معلوم می‌شود که قانون علیت تنها در وجود جاری است. علیت نوعی پیوند وجودی میان علت و معلول است و اثر علت هستی‌بخش، اصل وجود معلول است.

لوازم علیت

از قانون علیت قواعد فلسفی زیادی استنتاج شده است که در اینجا به دو اصل مهم اشاره می‌شود:

۱- ضرورت علی و معلولی

بر اساس اصل علیت، تحقق معلول، بر علت متوقف است و در صورتی که علت، تامه باشد، وجود معلول آن ضروری است؛ زیرا معنای علت تامه این است که وجودش در تحقق معلول کافی است و همه نیازمندیهای معلول را تأمین می‌کند؛ پس فرض تحقق نیافتن معلول در ظرف تحقق علت تامه، فرض تناقض‌آمیزی خواهد بود. بر اساس همین برهان، وجود معلول کاشف از وجود علت تامه است؛ پس علت تامه و معلول با یکدیگر تلازم دارند، یعنی فرض تحقق یکی بدون دیگری محال است.^{۱۴۴} برخی اعتراضها و اشکالهایی که درباره اصل علیت مطرح می‌شود در واقع به ضرورت علی و معلولی بازمی‌گردد؛ برای نمونه متکلمان، که ضرورت فوق را با اختیار ناسازگار می‌بینند، با اصل علیت مخالف‌اند.

۲- سنخیت علت و معلول

بر طبق این اصل هر معلولی از هر علتی به وجود نمی‌آید، بلکه علیت رابطه خاصی میان موجودات معین است.

۱۴۳. ر.ک: آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۴۰.

۱۴۴. ملاصدرا در أسفار و علامه طباطبایی در نه‌ایة الحکمه این مسئله را بررسی‌ده‌اند. ر.ک: ملاصدرا، پیشین، ج ۲، ص ۱۳۵ -

۱۳۳؛ نه‌ایة الحکمه، ص ۱۶۳ - ۱۶۰.

از آنجا که علت هستی بخش، وجود معلول را افاضه می کند باید خودش وجود مزبور را دارا باشد؛ زیرا فاقد شیء نمی تواند معطی شیء باشد؛ بر این اساس، وجود معلول مرتبه نازلی از وجود علت خویش است و علت، وجود معلول را در رتبه بالاتر دارا است. این مطلب با وحدت تشکیکی وجود تناسب کامل دارد.

حرکت جوهری (۱)

پیش از صدرالمتهلین، فیلسوفان اسلامی، به پیروی از ارسطو، حرکت را تنها در چهار مقوله عرضی (کم، کیف، وضع و این) جاری می دانستند و حرکت جوهری را انکار می کردند. مثالهای این چهار نوع حرکت به ترتیب عبارتند از: رشد درخت، گرم شدن آب، گردش زمین به دور خود و انتقال شیء از مکانی به مکان دیگر. دلیل اصلی این فیلسوفان در رد حرکت جوهری این بود که حرکت به معنای «خروج تدریجی شیء از قوه به فعل» است؛ بنابراین در طول حرکت باید یک شیء ثابت وجود داشته باشد تا از حالت بالقوه - مانند دانه ای که استعداد بوته شدن دارد - به حالت بالفعل مانند تحقق بوته در خارج - برسد؛ در حالی که اگر جوهر شیء دستخوش تغییر و حرکت شود، موضوع و محل ثابتی برای حرکت وجود نخواهد داشت.

در مقابل این دیدگاه ملاصدرا حرکت در مقوله جوهر را پذیرفت و به وسیله براهین متعدد آن را اثبات کرد. مهم ترین دلیل او این است که هر دگرگونی و حرکت در عرض شیء، دگرگونی و حرکت در جوهر آن شیء را در پی دارد؛ زیرا اعراض، از جوهر وجودی مستقل ندارند. صدرالمتهلین در پاسخ به منکران حرکت جوهری، که به دنبال موضوع ثابتی برای حرکت بودند، بر آن شد که موضوع ثابت در حرکت جوهری «ماده متشخص با صورتی نامعین» است؛ به بیان روشن تر موضوع ثابت، ماده یا هیولای اولی است، اما چون ماده نمی تواند بدون صورت تحقق یابد و صورت به طور دائم تغییر می کند و صورت مشخص و معینی به همراه ماده وجود ندارد، می توان چنین فرض کرد که موضوع ثابت حرکت جوهری هیولای اولی همراه با صورتی نامعین است. از نگاه ملاصدرا، در حرکت جوهری همین ماده ثابت، که در نهایت با یکی از صورتها مشخص می شود، موضوع حرکت است.

جلسه شانزدهم

حکمت متعالیه (۱۰)

اهداف درس

انتظار می‌رود در پایان این درس دانشجو:

- ✓ بتواند تبیین روشنی از بحث حرکت جوهری در حکمت متعالیه ارائه دهد؛
- ✓ براهین صدرایی اثبات وجود خدا را بداند.

حرکت جوهری (۲)

در جلسه گذشته مقدماتی از بحث حرکت جوهری گفته شد. اینک نظر ملاصدرا را در این باره بررسی می‌کنیم.

پیش از ملاصدرا اهل عرفان، به خصوص ابن عربی، حرکت جوهری را مطرح کرده بودند و شاید صدرالمتألهین در این مسئله از ابن عربی تأثیر گرفته باشد، اما نظریه عرفا با نظریه ملاصدرا تفاوت عمده‌ای دارد که آن را توضیح می‌دهیم:

در حرکت جوهری صورتهای مختلف دائماً بر ماده پوشیده می‌شود. این تبدیل صور می‌تواند به دو صورت انجام شود:

۱- یا صورتی از ماده خلع و کنده و سپس صورت جدید بر ماده پوشیده شود؛ در این صورت هر لحظه عالم نابود و از نو خلق می‌شود. این نظریه از آن عرفا است و با تعبیرهای «الخلع و اللبس»، «اللبس بعد الخلع» یا «حرکت عرضی» از آن یاد می‌شود.

۲- ماده اولی پس از پذیرش صورت اول متحصل می‌شود و این ماده و صورت در مجموع برای صورت دوم، ماده دوم می‌شود. ماده دوم به اضافه صورت دوم برای صورت سوم ماده سوم، می‌شود و همین‌طور مختار صدرالمتألهین همین نوع حرکت جوهری است که «اللبس بعد اللبس» یا حرکت طولی و یا حرکت اشتدادی نامیده می‌شود.^{۱۴۵}

حرکت جوهری برای صدرالمتألهین کلید حل بسیاری از مسائل دشوار فلسفی است. در اینجا تنها به دو مسئله حدوث و قدم عالم و ربط متغیر و حادث اشاره می‌کنیم:

فیلسوفان اسلامی پیش از ملاصدرا، عالم را به لحاظ زمانی قدیم می‌دانستند، در حالی که متکلمان معتقد بودند که همه موجودات، به جز حق تعالی، حادث زمانی‌اند. ملاصدرا، بر اساس حرکت جوهری، راه میانه‌ای برگزید. او معتقد است که گرچه مجموع عالم، قدیم زمانی است و آغازی ندارد، اما موجودات مادی، چون به طور دائم در حرکت جوهری‌اند و در هر لحظه، وجودی غیر از وجود لحظه قبل و لحظه بعد خود دارند، حادث زمانی‌اند.

مسئله دیگر، ربط حادث به قدیم یا مسئله چگونگی ارتباط موجودات متغیر با خداوند لایتغیر است که از مسائل دشوار فلسفی است. صدرالمتألهین بر اساس حرکت جوهری سعی می‌کند این مسئله را حل کند. او معتقد است که اگر حرکت، ذاتی جوهر باشد و اعراض نیز به تبع حرکت جوهر تغییر کند، حرکت و تغییر علت نمی‌خواهد، بلکه موجود متغیر، تنها در اصل وجودش، به علت نیازمند است؛ بنابراین ارتباط خدا با موجودات مادی و متغیر تنها در افاضة وجود است؛ به این ترتیب موجودات متغیر از جنبه حرکت و تغییرشان با خدا ارتباط ندارند تا مشکل چگونگی ارتباط متغیر با ثابت پیش آید، بلکه تنها از جنبه ثابتشان، یعنی اصل وجود، با خدا مرتبط‌اند.^{۱۴۶}

در مسئله اخیر، دیدگاه صدرالمتألهین درست در مقابل نظریه ارسطو است؛ زیرا ارسطو عالم را تنها از جنبه حرکت و تغییرش محتاج خدا یا محرک نخستین می‌داند نه در اصل وجود.

خداشناسی

در بخش کلیات فلسفه اشاره شد که این دانش دو بخش امور عامه و الهیات بالمعنی الأخص را دارا است. آنچه تا کنون گفتیم همگی به امور عامه مربوط است. مباحث الهیات بالمعنی الأخص یا علم الهی در فلسفه اسلامی و به ویژه در حکمت متعالیه اهمیت زیادی دارد. صدرالمتألهین در کتاب *أسفار* این بخش را افضل اجزای حکمت معرفی می‌کند.^{۱۴۷}

مباحث زیادی درباره خداوند و اوصاف و افعال او در این بخش مطرح شده است که از آن میان تنها مسئله اثبات وجود خدا را بررسی می‌کنیم.

اثبات وجود خدا

راههای اثبات وجود خدا بسیار زیاد است و دلایل فراوانی در این باره اقامه شده است. این براهین در قالبهای مختلفی دسته‌بندی شده است. در نگاهی کلی می‌توان این راهها را به سه بخش تقسیم کرد: راه فطرت و دل، راه آیات و آثار و راه فلسفی و عقلی.^{۱۴۸} منظور از راه فلسفی دلایل فلسفی خالص است که از مقدمات عقلی محض تشکیل می‌شود و به مقدمات حسی، تجربی و قلبی نیازی ندارد.

۱۴۶. ر.ک: ملاصدرا، *أسفار*، ج ۳، ص ۶۸.

۱۴۷. همان، ج ۶، ص ۲ و ۷.

۱۴۸. درباره راه فطرت و دل و راه خلقت و آثار، کتاب *معرفت فطری خدا* و مقاله «شناخت آفریدگار از راه سیر آفاقی» مندرج در فرهنگ جهاد، شماره ۶، از همین قلم معرفی می‌شود.

برهان صدیقین

از کلمات ابن سینا، خواجه نصیرالدین طوسی و صدرالمآلهین استفاده می‌شود که ویژگی اصلی برهان صدیقین آن است که برای اثبات وجود خداوند، چیزی غیر از حقیقت وجود، واسطه قرار نمی‌گیرد؛^{۱۴۹} یعنی بدون توجه به پدیده‌های جهان و افعال خدا و تنها با نظر به اصل وجود و تقسیمات آن، واجب الوجود به اثبات می‌رسد. در این شیوه، پس از اثبات حق تعالی، از ذات الهی به صفات خدا و از صفات خدا به افعال او استدلال می‌شود. وجه تسمیه برهان صدیقین گفته شده است که این برهان صادق‌تر، یقینی‌تر و شریف‌تر از دیگر براهین است و چون صدیق با صدق ملازم است، این برهان، برهان صدیقین نام گرفته است.^{۱۵۰}

شایان ذکر است که ابن سینا و ملاصدرا هر دو، براهین خویش را برهان صدیقین نامیده‌اند که در اینجا این دو برهان را بررسی و مقایسه می‌کنیم:

برهان ابن سینا پیش‌تر در بخش فلسفه مشاء بیان شد و به اجمال چنین است: موجود یا واجب الوجود است یا ممکن الوجود. اگر واجب الوجود باشد، مطلوب ثابت است و اگر ممکن الوجود باشد، باید به واجب الوجود منتهی شود تا دور و تسلسل، لازم نیاید. از ویژگیهای این برهان آن است که به بررسی صفات مخلوقین - مانند حرکت، حدوث و غیره نیاز ندارد و اگر تنها، اصل تحقق موجودی پذیرفته شود، برهان تمام است؛ زیرا تقسیم موجود به واجب و ممکن بدیهی است. ویژگی دیگر این برهان آن است که از ابطال دور و تسلسل در آن استفاده شده است.

ملاصدرا، برهان ابن سینا را نزدیک‌ترین راه به روش صدیقین می‌داند، ولی آن را برهان صدیقین نمی‌داند؛ زیرا در برهان صدیقین باید از ملاحظه حقیقت وجود به اثبات واجب برسیم، حال آنکه در برهان ابن سینا مفهوم وجود لحاظ شده است؛^{۱۵۱} یعنی اگر مفهوم وجود را نسبت به حقیقت وجود بسنجیم، وجود برای او یا واجب است و یا واجب نیست. ملاصدرا خود، بر اساس قواعدی که در امور عامه فلسفه به اثبات رسانده است، این برهان را تقریر می‌کند. تقریر ملاصدرا بر اصول زیر استوار است:^{۱۵۲}

- ۱- وجود، اصیل است و ماهیت، امری اعتباری است؛
- ۲- موجودات وحدت تشکیکی دارند؛ یعنی حقیقت آنها واحد است و اختلاف آنها به شدت و ضعف یا کمال و نقص در وجود بازمی‌گردد؛
- ۳- کمال قبل از نقص است؛ همان‌طور که فعلیت قبل از قوه است؛ بنابراین، موجود کامل قبل از موجود ناقص تحقق دارد و هر ناقصی به کامل وابسته است.
- ۴- کامل‌ترین حلقه از سلسله موجودات، وجودی است که کامل‌تر از آن را نمی‌توان تصور کرد؛ این موجود خدا است.

چنان‌که پیدا است در این برهان بر مفاهیم وجودی تکیه شده و از ماهیت و امکان ماهوی ذکر به میان نیامده است؛ در نتیجه با اصالت وجود و دیگر مبانی حکمت متعالیه سازگار است. یکی از امتیازهای برهان

۱۴۹. ر.ک: ابن سینا، *اشارات*، ج ۳، ص ۶۶؛ ملاصدرا، پیشین، ص ۱۳.

۱۵۰. ر.ک: همان؛ ابن سینا، پیشین، ص ۶۷؛ البته این برهان در مکتب صدرالمآلهین به صورتهای مختلف تفسیر شده است، ر.ک: ملاصدرا، پیشین، ص ۱۶ - ۱۴ و مقایسه کنید با *بدایه الحکمه*، ص ۱۵۶؛ *نهایة الحکمه*، ص ۲۷۰ - ۲۶۸؛ شرح مختصر منظومه، ص ۱۵۳ - ۱۳۰؛ *آموزش فلسفه*، ج ۲، ص ۳۴۲.

۱۵۱. ر.ک: ملاصدرا، پیشین، ص ۲۷ - ۲۶.

۱۵۲. ر.ک: همان.

صدرالمতألهین این است که به ابطال دور و تسلسل نیاز ندارد؛ البته این برهان امتیازهای دیگری نیز دارد که در اینجا مجال پرداختن به آنها است.