

# نکاتی برجسته از فلسفه ملاصدرا

## در مقایسه با نظریات فلسفی قرون اخیر در غرب

دکتر جوهر دلوری

مقدمه

اندیشه و هنر قدیم یونان.

در این مرحله تاریخی متفکران اسلامی بمثابه حلقه واسط بین دنیای قدیم یونان و جهان اروپای غربی و جنوبی نقش عظیمی بازی می‌کنند. آثار و منابع عربی که هم شامل ترجمه‌های میراث علمی، فلسفی و هنری یونانیان و هم تألیف و دستاورد خود اندیشمندان و فلاسفه اسلامی بوده‌اند، تقریباً در مجموعه کامل خویش به زبان لاتین ترجمه شده و مورد مطالعه و تحقیق متفکرین اروپایی قرار می‌گیرد. البته باید به این مطلب نیز اشاره نمود که در این دوران چندصد ساله زمینه ارتباطات عملی از طریق جنگهای صلیبی، حکومت مسلمانان در اسپانیا و امپراطوری عثمانی در برخورد با اروپائیان مسیحی، میان دنیای اسلام و جهان باصطلاح - مسیحی فراهم شده بود و بشکلی موجب تبادل فرهنگی و فکری گردیده بود. ولی شکل هدفمندانه این ارتباط در انتقال متون و مضمون علمی آنهاست که بدان اشاره شد.

ما بموازات این حرکت معنوی در اروپا با یک مرحله کاملاً متضاد در تاریخ فکری مسلمانان سروکار داریم که خیلی مختصر از نظر می‌گذرد.

بعد از ابن سینا تا دوران پیدایش حکمت الهی در قرون ۱۶ و ۱۷ میلادی می‌توان در مجموع و در خطوط کلی از یک دوران رکود فلسفی و نقصان متدولوژی تجربی سخن گفت. در اینجا دو جریان معنوی اسلامی به رشد و گسترش بیسابقه رسیده‌اند: ۱ - علم کلام اسلامی که از نظر تاریخی قدیمتر از فلسفه اسلامی است و در جای خود ما را بیاد اسکولاستیک مسیحی قرون وسطی می‌اندازد.

با انتقادات غزالی (ه ۵۰۵ / ۱۱۱۱ میلادی) به مسائل مختلف مطرح شده در فلسفه اسلامی که در اثر جاودانی او تهافت الفلاسفه بیان گردیده، تنش میان کلام و فلسفه به اوج خویش رسیده بود. البته باید اذعان داشت که فرآیند انتقادات و حملات غزالی بر علیه فلاسفه اسلامی (و طبیعتاً یونانی) که حقیقتاً هوشمندانه انجام یافته تأثیر

در قرون نهم تا دوازدهم میلادی کشورهای اسلامی هر یک دانشگاهی محسوب می‌شدند و در آنجا دانشمندان و فلاسفه برجسته به تحقیق و تدریس مشغول بودند.

ایرانیان که پیشتر از این حرکت عظیم تاریخی بشمار می‌آیند، علوم و فنون و فلسفه را از یونانیان فراگرفته و بر میراث علمی و فرهنگی گذشته خویش افزودند.

آنان در تمام شعب آن به تحقیق و تألیف پرداختند و در بیشتر شعب علوم و فنون از جمله جبر و مثلثات و مقابله و جغرافیا و هیئت و طب و شیمی بوسیله اختراعات و اکتشافات و مطالعات تازه، دانش یونانیان را تکامل بخشیدند.

جالب اینجاست که در همین فاصله زمانی، در اروپا تحجر فرهنگی و رکود علمی و فلسفی حاکم و اندیشه فلسفی در خدمت کلام دینی مسیحی بود.

یکی از مشخصات بارز تفکر فلسفی مسلمانان در دوران نامبرده که در آثار اندیشمندانی نظیر ابن سینا (وفات ۱۰۳۷ میلادی) و رازی (وفات ۹۳۰ میلادی) بیان شده‌است، پیوند نزدیک و عمیق فلسفه با علوم طبیعی و تجربی و پزشکی است. روش تحقیقات علمی در این دوران، عقلگرایی و تجربه‌گرایی میباشد. شاید به این علت فلسفه کلاسیک اسلامی در عصر مذکور کمتر از روش و نظرات عرفانی و اشراقی متأثر است و مرز روشنی با کلام اسلامی دارد.

از قرن دوازدهم بعد مقدمات عصر "رنسانس" در اروپا فراهم می‌گردد که در قرن پانزدهم با شکوفایی کامل پا به عرصه میدان می‌نهد.

رنسانس که در اصل پدیده‌ای ایتالیایی است دارای دو مشخصه کلی است:

انسانگرایی و بازگشت مجدد و یافتن دوباره

متضادی از خود برجای گذاشته است که به نتایج و پیامدهای ناهمگونی رسیده است.

می‌دانیم که غزالی حملات خود را به فلاسفه اسلامی با سلاح منطق و تعقل تحلیلی و "فلسفی" به پیش می‌برد. این از سویی باعث تضعیف تفکر فلسفی بشکلی تئوریک می‌گردد ولی چون همین انتقادات دقیقاً با کمک استدلال‌ات عقلی، منطقی صورت گرفته است، به نظرات غزالی نوعی "قرام فلسفی" می‌بخشد.

این فرآیند دیالکتیکی، طبعاً یک نتیجه در بر خواهد داشت و آن نزدیکی درونی و مضمونی کلام به فلسفه اسلامی است. بعد از این می‌توان از نوعی کلام "فلسفی" سخن گفت. این جریان در قرون بعدی از بالندگی و رشد بیشتری برخوردار بوده است. این حقیقت را می‌شود با مطالعه آثار متکلمین سرشناس از جمله فخرالدین رازی (وفات ۱۲۰۹ میلادی) نصیرالدین طوسی (۱۲۷۳ میلادی) جلال‌الدین دوانی (۱۵۰۱ میلادی) و سید حیدر آملی (وفات قرن ۱۵ میلادی) اثبات نمود. در این میان تنش زدایی فلسفه و کلام مشهودتر می‌شود و عناصری بسیار از فلسفه اسلامی جذب آثار کلامی شده و با آن سازش داده می‌شوند. فلسفه

ابن سینا بیش از پیش مورد توجه نویسندگان نامبرده قرار گرفته و بعنوان مقدمه تحصیل علم کلام قلمداد می‌گردد.

۲ - دومین جریان و جنبش معنوی که در دوران همزمان، شکل‌گیری تئوریک و سازمان یافته است، تصوف یا عرفان اسلامی می‌باشد که دارای شعبه‌ها و گرایش‌ات متعددی در طی تاریخ خویش بوده است. اندیشه‌های بنیادینی که میان تمام گرایش‌ات عرفانی مشترکند، عبارتند از:

الف - "وحدت وجود" که در مطالعات علمی غرب به "مونیسم وجودی" معروف گردیده و از اشتراک ذاتی و مضمونی تمامی موجودات عالم که تجلی و ظهور مبدا باری می‌باشند سخن می‌گوید. در اینجا وجود حقیقی از آن ذات پروردگار (حق) می‌باشد که اشیاء عالم سراسر تجلی اویند.

ب - متدولوژی معرفت‌شناسی که نفی تجربه و استدلال‌ات عقلی و فلسفی است و به شناخت

باطنی و اشراقی توسل می‌جوید.

ج - نوعی کلام خاص عرفانی که استعارات و مفاهیم ویژه‌ای برای صفات خدا، معاد و فرشتگان و سایر تعبیرات کلامی قائل است و نوعی نمادگرایی خاص را معرفی می‌نماید.

درست است که عرفان اسلامی رسماً طریق مبارزه با تفکر فلسفی و استدلال منطقی و شناخت تجربی را در پیش گرفته است ولی ضمن این انتقادات به نظریه پردازی در اطراف مسائل گوناگون هستی، طبیعت، نظم عالم، انسان، حرکت و افلاک، علم‌النفس و غیره دست می‌یازد که خود مبین نوعی تعبیر فلسفی و جهانبینی با نکات ظریف و ویژه می‌تواند باشد. این نظریات در اصل متافیزیکی، انتولوژیکی و معرفت‌شناسی به سراسر دوران بعدی اندیشه فلسفی در ایران راه یافته است و به آن رنگ خاصی داده است.

مسلم است که کلام جزمی امام غزالی و نیز گسترش عرفان باطنی با نمایندگان مشهوری مانند ابن عربی (وفات ۱۲۴۰ میلادی) و جلال‌الدین رومی (وفات ۱۲۷۳ میلادی) و رشد بیسابقه آنها تا دوران صفویه (در قرون ۱۲ تا ۱۶ میلادی) به علل و عوامل اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی آن دوران وابسته است که این مقاله گنجایش بررسی آنها را ندارد. ولی همین اشاره کوتاه که تشنه جهان اسلامی در قرون نامبرده (جنگهای صلیبی، حکومت سلجوقیان، فروپاشیدگی داخلی و بویژه حمله مغولان با نتایج وحشتناک آن) باعث رکود اقتصادی، سیاسی و اجتماعی و بحران سراسری گردیده بودند، در اینجا کفایت می‌کند.

این اوضاع، تأثیر مخرب خویش را بر تفکر فلسفی و شناخت تجربی و عقلی بر جای نهاده بودند. از دیدگاه تئوریک، کلام اسلامی و عرفان باطنی در حقیقت بیانگر دو نوع ایدئولوژی انتقادی دوران خویش می‌باشند، اولی از طریق نقادی بیشائبه و جسورانه اندیشه‌های غریب فلسفی خواستار رسیدن به علوم خالص اسلامی و احیای دین پاک است و دومی بوسیله رد و نقد تمامی مکاتب فکری موجود فلسفی و کلامی و فرقه‌ای برای نیل به وحدت عرفانی و نظری کوشش می‌کند.

این امر که وحدت اجتماعی و از بین بردن

❖ وجود از نظر ملاصدرا به مفهوم انتولوژیک آن حقیقتی عینی است که در خارج از ذهن متحقق است، حقیقتی بسیط و در عین حال محیط بر همه چیز عالم، و چون برای حقیقت وجود، وجود ذهنی نیست، بنابراین حقیقت وجود نه کلی، نه جزئی، نه عام و نه خاص، نه مطلق و نه مقید می‌باشد بلکه این اوصاف و عناوین، لازمه مراتب و درجات مختلف وجود است و یا لازمه ماهیات و عوارض ماهیاتی که بوسیله وجود، موجود می‌گردند.

امتیازات فردی را دستور روز خویش قرار می‌داد، از راه وحدت مستقیم و بلاواسطهٔ فرد با حق مطلق کسب می‌گردید.

همانطوریکه گفتیم علوم کلامی و اندیشه‌های عرفانی بیانگر ایدئولوژیک خواسته‌های بخشی از اقشار اجتماعی بنوع خاصی بودند که در بعضی موارد به تحکیم ایدئولوژیک حکام زمان کمک نموده‌اند. با این وجود نقش خلاقانه مجادلات عقلی کلام و تأملات و اندیشه‌های عرفانی با جهان بینی متنوع و سمبلیک خویش، در تاریخ تکامل فکری مسلمانان به غنای فرهنگی کمک نموده‌است و از جایگاه پراهمیت و جالبی برخوردار است. یکی از میدانهای نفوذ این دو حوزه از تاریخ اندیشه و حرکت معنوی، همان پیوند ارگانیک و منظم آنها با مکاتب فلسفی قرون بعدی است.

همانطوریکه اشاره گردید، بعد از دورهٔ شکوفایی فلسفه اسلامی در فاصله زمانی بین قرون ۹ تا ۱۲ - که در حقیقت دوران جذب و تکامل اندیشه‌های یونانی و اسکندرانی است، - ما با یک دوران رشد و بالندگی جریانات کلامی و عرفانی روبرو هستیم که تا اواخر قرن ۱۶ میلادی بخش عمدهٔ کارهای فکری نویسندگان متکلم و عارفان باطنگرا را

دربر می‌گیرد. بعد از این دوران ما با عصر جدیدی از نوزایی فلسفی و فکری آشنا می‌شویم که باصطلاح، یک دگرگونی کیفی در مکاتب فلسفی، کلامی و عرفانی موجود پدید آورده و کوشش نموده است که این سه جریان عمدهٔ اندیشه در جهان اسلامی را در یک سیستم منظم و منطقی به توازن و هماهنگی برساند و از آنها دستگاهی فلسفی بسازد. این سیستم فلسفی از اوایل قرن ۱۷ میلادی در ایران بوسیلهٔ ملاصدرا شیرازی تأسیس شده است و بنام حکمت متعالیه شهرت دارد.

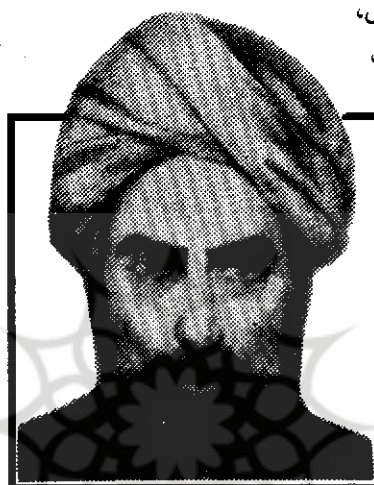
با پیدایش حکمت، عصر جدیدی از فعالیت‌های فکری آغاز شده که خود بطور کلی در نتیجهٔ ایجاد شرایط جدید تاریخی - اجتماعی آندوران شکل گرفته و امکان رشد یافته است. این شرایط جدید عبارتند از: ایجاد وحدت دوستی ایران، پایان جنگهای داخلی و تثبیت اوضاع داخلی و نیز بهبود اوضاع اقتصادی و فرهنگی و رشد ارتباطات با جهان خارج در دوران حکومت صفویه ( ۱۷۲۰ - ۱۴۹۹ میلادی).

عصر حکمت بطور کلی و فلسفه صدرالدین

شیرازی بالاخص متأسفانه در محافل تحقیقاتی و علمی غرب مورد استقبال قابل توجهی قرار نگرفته است.

موضوع بالا عمده‌تاً باین دلیل که محققین و مجامع علمی و بویژه محافل شرقشناسی و اسلام‌شناسی غربی نظر بدبینانه‌ای نسبت به نوعی احیای فلسفی بعد از دوران ابن‌سینا (و ابن رشد) دارند و تمام فعالیت‌های فکری این دوران را عمدتاً به کارهای کلامی (و فقهی) خلاصه می‌نمایند. و متفکرانی مانند صدرالدین شیرازی (وفات ۱۶۴۰ میلادی)، میرفندرسکی (وفات ۱۶۴۰ میلادی) و ملاهادی سبزواری (۱۸۷۸ میلادی) را در کنار متکلمین قرار می‌دهند.

در قرن اخیر از جمله دانشمندانی که اشاراتی مختصر به فعالیت‌های فلسفی قرون جدید در ایران نموده‌اند می‌توان از ماکس هورتن آلمانی (وفات ۱۹۴۸ میلادی) و هانری کربن فرانسوی (وفات ۱۹۷۸ میلادی) نام برد. ماکس هورتن که خلاصهٔ اسفار را با آلمانی ترجمه نموده و شرح داده است، اطلاعات زیادی دربارهٔ مجموعهٔ دوران حکمت و نمایندگان فکری آن ندارد و حتی صدرالدین شیرازی را



فیلسوف اشراقی معرفی می‌نماید. با اینحال وی نظرات مثبتی در مورد فلاسفه اسلامی و تاریخ تفکر مشرق زمین دارد. هورتن در مجموع، کوشش می‌نماید که نقش اندیشه و تفکر ایرانی در دوران قبل از اسلام را در آثار ملاصدرا بنوعی اغراق‌آمیز جلوه‌گر نماید. در عرفان اسلامی نیز بیش از پیش تأثیر فلسفه هند (بودا با شعبه‌های مختلف) را می‌بیند.

این‌گرایش هورتن متأثر از نظریهٔ نژادی جهان‌بینی‌هاست که تا گذشتهٔ نه چندان دور در تحقیقات دانشمندان اروپائی مشاهده می‌گردد. براساس این نظریه، جهان‌بینی‌ها ریشهٔ نژادی دارند، بطور مثال نژاد هند و ایرانی (آریائی) در فلسفه و عرفان و بطور کلی تاریخ اندیشه از بینش مشابهی برخوردارند.

آثار هانری کربن شرق شناس فرانسوی متأسفانه ناتمام مانده است، ایشان البته باز بیشتر جنبه‌های اشراقی، عرفانی و شیعی کلامی فلسفهٔ قرون اخیر را برجسته می‌کند.

اینجانب در رساله دکتری خویش که بوسیلهٔ

شرکت انتشاراتی پترلانگ نشر یافته کوشش نموده این کمبود علمی و تحقیقاتی را تا حدودی رفع نماید. در آنجا بخصوص عصر حکمت تا دوران ملاحادی سبزواری بوسیله ترجمه مستقیم از آثار خود حکمای اسلامی به خوانندگان آلمانی زبان معرفی گردیده است، عنوان کتاب مذکور «فلسفه ایرانی از زرتشت تا سبزواری» می باشد. در این اثر کوشش شده با براهین و استدلالات و شواهد تاریخی و عینی مستند نظرات ناآگاهانه و گاه مغرضانه بعضی محافل غربی در مقابله با سیر فلسفی و پویایی اندیشه اسلامی در دوران قرون متأخر، نقد و بی اثر گردد. همانطوریکه در بالا اشاره شد، یکی از موارد انتقاد محافل غربی به فلسفه اسلامی بویژه بعد از دوران ابن سینا، ادغام باصطلاح این مکتب در اندیشه های کلامی و مقوله های مختلف آن است. باید توجه داشت که این محافل دیدگاهی سطحی نسبت به موضوعات مطرح شده در این دو جریان فکری دارند و دیواری عظیم میان این دو می کشند. در حالیکه باید دانست مسائلی که در فلسفه مطرح بوده اند، در اصل کم و بیش موضوع بحث در آثار متکلمین بوده و برعکس آثار کلامی نیز با مقولات و مجادلات فلسفی در آثار حکما آمیخته شده است.

قرآن و وحی و نبوت و بطور کلی معارف اسلامی محل تلاقی این دو مکتب و پیوسته از موضوعهای مورد بحث و جدل و نیز منبع مراجعه هر دو طریق بوده است، هر چند متکلمین در موضوعات نظری ظاهراً این جنبه را مورد توجه بیشتری قرار داده اند و روی آن تأکید شدیدتری نموده اند. ماکس هورتن نیز در اثر تاریخی و وزین خویش بنام «فلسفه اسلام» چاپ ۱۹۲۴ میلادی به این موضوع اشاره می کند و محافل علمی غرب را از پیشداوری و یک جانبه نگری برحذر داشته است.

او اتهام برخی دانشمندان شرق شناس را در مورد «متکلم» شمردن فلاسفه اسلامی، غیر علمی دانسته و آنرا نشانه ضعف فرهنگ علمی این افراد می داند (کتاب نامبرده ص ۱۴).

متکلم و فیلسوف اسلامی آیت الله مطهری نیز درباره پیوند تاریخی کلام با فلسفه اسلامی در سیر تکاملی خویش مطالب جالبی در «مقالات فلسفی» جلد سوم، (ص ۴۸ و ۴۹) بیان داشته اند که بنحوی با موضوع ذکر شده از جانب هورتن ارتباط دارد، ایشان می نویسند: «تصور بعضی این است که فلسفه اسلامی تدریجاً به جانب کلام گرانیده است و در فلسفه صدرا این دو با یکدیگر یکی شده اند، بنابراین از نظر این دسته راه چهارمی که صدرا در فلسفه خود میان آن و فلسفه

مشاء و اشراق و طریق عرفا ارتباط برقرار کرد روش متکلمین بوده است. باید بگویم که این تصور غلط است، فلسفه اسلامی یک قدم بطرف کلام نیامد، این کلام بود که بتدریج تحت نفوذ فلسفه قرار گرفت و آخر کار در فلسفه هضم شد.»

استاد مطهری سپس به نقش خلاقانه متکلمین و تأثیر آنان بطور غیر مستقیم در فلسفه اسلامی اشاره می کند و می نویسد:

«متکلمین در فلسفه اسلامی خیلی اثر کردند، اما نه به این نحو که توانستند قسمتی از مدعاهای خود را به فلاسفه بقبولانند، بلکه به این نحو که فلاسفه را همیشه به مبارزه می طلبیدند و به گفته های آنان ناخن می زدند و تشکیک و انتقاد می کردند، و احياناً بن بستهایی برای فلاسفه ایجاد می کردند، این ناخن زدن، و تشکیکها و انتقادها فلاسفه را وادار به عکس العمل و ابتکار و جستجوی راه حل برای اشکالات متکلمین می کرد. عکس العمل نشان دادن فلسفه اسلامی نسبت به کلام، مسائل جدیدی را بمیان آورد که در فلسفه های قدیم یونانی و اسکندرانی سابقه نداشت.»

مسائل فلسفی چندی که بشکلی نو و پویا در حکمت اسلامی جای گرفتند از جانب استاد بر شمرده می شوند که از جمله اصالت وجود، وحدت وجود، مسئله حدوث و قدم عالم، تشکیک و وجود ذهنی، اینکه آیا مناظ احتیاج به علت چیست؟، آیا حدوث است یا امکان؟، و مسائل علت و معلول، معاد و اعاده معدوم می باشند.

البته اینکه در مکاتب فلسفی، بعضی مسائل کلامی و عرفانی موضوع بحث بوده اند یا در بخشی از جهان بینی این یا آن فیلسوف جای خاص خویش را داشته اند، نه چیز جدیدی است و نه ویژه حکمت ملاحظه است. در تمام تاریخ تفکر بشری از عهد قدیم تا دوران حاضر ما شاهد عینی این امر هستیم. بخصوص گرایش عرفانی و متدولوژی ذوقی در خیلی از آثار فلاسفه اروپائی هم یافت میشوند (برگسون، وفات ۱۹۴۸).

از سویی این نشانه وسعت دید فلاسفه و خلاقیت گسترده فلسفه است که بررسی عامترین قوانین حاکم بر طبیعت، جامعه انسانی و تفکر بشری و انطباق مشخص آنان بر شرایط موجود را موضوع جهان بینی خویش قرار داده اند.

در بخش دیگر این مقاله و پس از گزارش مقدماتی که تصویری از اوضاع قبل از پدید آمدن حکمت را بدست

داده، وارد بحث اصلی شده و موضوع عنوان شده را مد نظر قرار می‌دهیم.

### نکاتی برجسته از فلسفه ملاصدرا در مقایسه با نظرات فلسفی قرون اخیر در اروپا

در این مقاله نگاهی اجمالی به نظریات اصلی صدرالدین شیرازی (وفات ۱۰۵۰ هجری / ۱۶۴۰ میلادی)، بزرگترین فیلسوف قرون اخیر ایران می‌اندازیم ضمن آن در حد امکان به موارد مشابه و معتنا به معتقدات ایشان که گاهی در چهارچوب ویژه دستگاه فلسفی برخی از متفکرین اروپایی از جمله جان لاک (وفات قرن هفدهم)، اسپینوزا (وفات ۱۶۷۷)، کانت (۱۸۰۴ وفات)، هگل (۱۸۳۱ - ۱۷۷۰)، فویرباخ (اواسط قرن ۱۹ وفات)، مارکس (۱۸۱۸ وفات)، برگسون (۱۹۴۶ وفات)، هایدگر (۱۹۷۹ وفات) و بعضی دیگر از دانشمندان علوم طبیعی نظیر داروین و انیشتین یافت می‌شوند، اشاره‌ای نقادانه خواهد شد.

شیرازی با نبوغ خاص به جذب، تکامل و هماهنگ کردن اندیشه‌های متفکرین و مکاتب عقلی و عرفانی قبل از خویش بویژه نظریات فلاسفه و متکلمین اسلامی و نیز تصوف و فلسفه اشراق پرداخته است. او با پیوند دادن تعقل منطقی و شناخت عرفانی و آمیختن آنها در یک سیستم منظم، به وحدت فکری و نظری رسیده و مونیسم فلسفی خویش را به سراسر این دستگاه گسترش داده است.

از دیدگاه معرفت شناسی و متدولوژی شناخت حکمت را به چهار نوع مختلف تقسیم بندی می‌کنند:

- ۱ - حکمت استدلالی ۲ - حکمت ذوقی ۳ - حکمت تجربی ۴ - حکمت جدلی (۱)

در نظام فلسفی ملاصدرا مسائل خاصی وجود دارد که ویژگی حکمت متعالیه او را تشکیل می‌دهند و باعث تمایز او از مکاتب پیشین بشمار می‌روند. این موضوعها در پایین، مورد بررسی و مقایسه قرار داده می‌شوند:

**۱ - انتولوژی و متافیزیک:** هسته اصلی نظرات متافیزیکی و انتولوژیک (وجودی) او نظریه وحدت و تشکیک وجود است. در اینجا وجود بمثابه واحدی از درجات و مراتب مختلف با اشتداد و درجه متفاوت در پلکان هستی تلقی شده که در پیوند تکاملی و ذاتی نزدیک قرار دارند. عالم هستی از وجود مطلق (واجب الوجود) متجلی شده است و در تمامی اجزایش مظهر اوست. طبیعت و خدا در یک رابطه ذاتی و ماهوی قرار دارند و از پیوند جوهری بر خوردارند. "شمول وجود بر اشیاء، از قبیل شمول کلی بر جزئیات خود چنانکه قبلاً اشاره کردیم

نیست. بلکه شمول او بر کلیه اشیاء بطریق انبساط و سریان و ظهور در هیاکل ماهیات (یعنی کلیه موجودات) است؛ سریان است صعب التصور و غیر قابل ادراک ... در عین حال دارای حقایقی است مختلف بحسب اختلاف ماهیاتی که با وی متحدند. بطوری که هر یک از آن ماهیات بمرتبه‌ای از مراتب وجود و درجه‌ای از درجات وجود متحد شده‌اند... ما معتقدیم که حقیقت وجود حقیقتی است واحد و در عین حال دارای مراتبی است مختلف باختلاف تقدم و تأخر و تأکد و ضعف." (۲)

ملاصدرا بعد از این، سعی در آن دارد که ذات خداوند را از ماهیات و اعراض دور و پاک نگه دارد و برای او وجود نامتناهی و جاودان قائل گردد.

ملاصدرا در ادامه بحث فلسفی خویش به یک مسئله اساسی در تاریخ مجادلات عقلی و عرفانی در جهان اسلام یعنی تفاوت بین وجود و ماهیت می‌پردازد و به حل نهائی آن موفق می‌شود. او می‌نویسد:

بین وجود و ماهیتی که بدان وجود، موجود است ملازمتی است عقلی نه صرف همراهی اتفاقی، بلکه اگر همراهی یا مصاحبتی ما بین وجود و ماهیت باشد بدان معنی است که معهود مابین حکماست. و لذا ناچار

صدرالمآلهین بر این عقیده است که مفردات و اشیاء عالم قادرند مراحل مختلف درجات وجود از پایینترین تا بالاترین مرتبه را براساس حرکت جوهری طی نمایند. این نظر خلاف رأی ازسطو و ابن‌سیناست که برای ماهیات اشیاء و موجودات درجات بالاتر و پایینتری در تکامل هستی قائل نیستند. مطابق این نظریه ملاصدرا، نفس انسانی ابتدا از ماهیت فیزیکی و مادی برخوردار است. سپس در چنین بصورت نفس نباتی، بعد از آن بصورت نفس حیوانی و در نهایت به نفس انسانی تبدیل می‌گردد. نفس انسانی قادر است با اشتغال به تفکر فلسفی و عرفانی پله‌های تکامل معنوی را تا رسیدن به درجه وجودی فرشتگان پیماید.

1 - JOHARDELVARI, A. Iranische Philosophie Von Zarathustra - Bis Sabzewari, Bern / 1994 / S. 162

مرتضی مطهری، آشنایی با علوم اسلامی، انتشارات صدرا، ص ۱۶۰.  
۲- شواهد الربوبیه، ترجمه و تفسیر جواد مصلح ص ۸ و ۹.

بایستی یکی از دو امر (متلازم به تلازم عقلی) در تحقق تابع دیگری بوده و بوسیله آن متحقق گردد، یا اینکه هر دو باهم بوسیله امر ثالثی تحقق یابند که آن امر ثالث مابین دو امر متلازم ارتباط برقرار سازد (یعنی علت ارتباط هریک از این دو امر با دیگری باشد).

در مسئله ملازمت بین وجود و ماهیت، شق دوم صحیح نیست، زیرا یکی از دو طرف ملازمه، یعنی ماهیت، نه معمول است و نه در حد ذات خویش و به ذات خویش موجود است. پس باقی می ماند شق اول ولی جایز نیست که بگوییم ماهیت، متحقق بالذات و علت تحقق وجود است و گرنه ماهیت قبل از وجود، موجود خواهد بود و این امری است محال. بنابراین حق این است که آنچه از این دو امر (یعنی ماهیت و وجود) متقدم بردیگری است همانا وجود است. و ماهیت در تحقق و ثبوت، تابع اوست نه بدانگونه که موجودی تابع موجود دیگری باشد بلکه همانند تبعیت سایه از شیء و تبعیت شمع از صاحب شمع. پس وجود و ماهیت، هر دو متحدند بدین اتحاد.<sup>(۳)</sup>

در این رابطه وی به این نکته اشاره می کند که وجود و ماهیت در عقل و عالم تجرید متفاوت و در عالم ماده و دنیای خارج و مشخص عین هم بوده اند. بتبع این نظریه موجودات و اشیاء عالم، وجوه مختلف وجود واحدی می باشند. ماهیات، پدیده ها و نمودهای خارجی اشیاء حقیقی و موجودات هستی بوده و اموری منطقی و ذهنی هستند. فقط در تعقل و تجرید منطقی است که فهم انسانی بین کل (ماهیت) و جزء (شیء حقیقی) تفاوت می نهد. در دنیای خارج و واقعی این دوگانگی وجود ندارد. باین ترتیب اصالت وجود یکی از نظریات بنیادین فلسفه ملاصدرا را تشکیل می دهد، او در عین حال از اعتباری بودن ماهیت سخن بمیان می آورد.

ملاصدرا با دفاع از وحدت و تشکیک وجود و پیوند سریان مراحل و درجات مختلف آن در نظام هستی، بیانگر نوعی جهان بینی مونیستی (وحدت گرا) است. از دیدگاه طبقه بندی جهان بینیها، بطور کلی توحید (مونیسیم وجودی) وحدت جهان حقیقی و اجزاء آنرا بمثابه امر اساسی و بنیادین می پذیرد.

این مونیسیم ملاصدرا تا اینجا برای بیان موضع او در قبال مکاتب دوآلیستی (ثنوی، دوگرا) یا پلورالیستی (چندگرا) می باشد و هنوز توضیحی در باره اینکه آیا این مونیسیم (وجودی) به کدامیک از دو جهت گیری اصلی در تاریخ فلسفه، یعنی ایده آلیسم یا ماتریالیسم مربوط می باشد داده نشده. فقط از ادامه گفتار ایشان در بررسی

مسائل انتولوژیکی (وجودی) و مستافیزیکی (ماوراء الطبیعه ای) به این گرایش نوعی خصلت پانته ایستی (همه خدایی) می بخشد. چرا که ملاصدرا وجود اشیاء و موجودات عالم را تجلی وجود مطلق واجب الوجود تلقی می کند که در عین حال از استقلال و موجودیت نسبی برخوردارند.

بیانی دیگر، دنیای کثرت، یگانگی و وحدت خود را در واحد مطلق و بسیط که واجب الوجود (خداوند) باشد می یابد.

نظریه وحدت وجود بشکل پیگیر و عمیقتری از فلسفه در مکاتب عرفانی سراسر جهان دیده می شود. در تاریخ عرفان اسلامی، ما بطور کلی با دو گرایش معتدل و افراطی وحدت وجود آشنا هستیم. اولی به شباهت و پیوند نسبی ذات موجودات و خداوند معتقد است و از وحدت جوهری و ماهوی مخلوق و خالق سخنی نمی گوید.<sup>(۴)</sup>

دومی طرفدار نوعی وحدت وجود افراطی است و هویت یکسانی برای ذات واجب الوجود و موجودات عالم قائل است و امکان وحدت ذاتی و اتحاد بین خداوند و موجودات عالم را بیان می کند.<sup>(۵)</sup>

در تاریخ اروپا نیز- بویژه بین قرون ۱۳ تا ۱۷ میلادی - از سوی عارفان آلمانی نظیر اِکهارت<sup>(۶)</sup> (۱۲۰۶ - ۱۳۲۷)، تیلر<sup>(۷)</sup> (۱۳۶۱ - ۱۳۰۰) و بوهمه<sup>(۸)</sup> (۱۶۲۴ - ۱۵۷۵) و در فلسفه کوزانوس<sup>(۹)</sup> (۱۴۶۴ - ۱۴۰۱) یک نوع وحدت وجود (پانته ایسم) ایدآلیستی فرموله گردیده است.

کاملترین و رشد یافته ترین نوع پانته ایسم بطور کلاسیک در اندیشه های فلسفی برونو<sup>(۱۰)</sup> (ایتالیایی وفات ۱۶۰۰) و باروخ اسپینوزا<sup>(۱۱)</sup> (هلندی وفات ۱۶۷۷) یافت می شود.

نظریات وحدت وجودی اسپینوزا در قرون بعد تأثیرات گوناگونی بر تفکر و اندیشه عصر روشنگری در فرانسه و آلمان و نیز فلسفه کلاسیک آلمان (SCHELLING, GOETHE, HERDER, LESSING, HEGEL) نموده است.

اِکهارت آلمانی اگر چه در اندیشه های عرفانی در جزئیات تحت تأثیر تثلیث مسیحیت است ولی در جهان بینی کلی مبین وحدت وجود خاص خویش می باشد او از "واجب قدیم بمثابه ذات تمامی موجودات

۳- شواهد، ص ۱۰. ۴- بطور مثال در عرفان غزالی.

۵- مانند ابن عربی و حلاج

6 - Eckhart.

7 - Tauler.

8 - Bohme.

9 - Cusanus.

10 - Bruno.

11 - Spinoza.

و اشیاء عالم یاد می‌برد. هر چیز در عالم هستی، وجود خویش را فقط در خدا باز می‌یابد. دنیا بدون خدا عدم است.<sup>(۱۲)</sup>

یک اندیشه اساسی دیگر در عرفان ایشان از "وحدت خدا و نفس انسانی" صحبت می‌کند.<sup>(۱۳)</sup>

"نفس انسانی به این معرفت دست می‌یابد که همه چیز خارج از خدا نه تنها بی‌ارزش بلکه فی‌نفسه هیچ است و همه چیز فقط تا زمانی موجود است، که در خدا مکان دارد."<sup>(۱۴)</sup>

کوزانوس فیلسوف آلمانی قرن ۱۵

میلاادی، مطالعات زیادی در

مذاهب جهانی دارد و از

پیشگامان علوم نجوم و

ریاضی جدید است و معتقد

است که نظم و هماهنگی

عالم به دلیل این است که

خداوند جهان را بدون برنامه

و بدون هدف خلق ننموده،

بلکه آنرا براساس اصول ریاضی

بوجود آورده است. وی یکی از اولین

متفکرین آلمانی است که شخصاً با قرآن و اسلام

آشنائی دارد. ضمن تحقیق در این مورد به این نتیجه

می‌رسد که تمام مذاهب توحیدی دنبال حقیقتی واحد و

خدا یکسان هستند. او بدفاع از همزیستی مسالمت‌آمیز و

گفتگوی بین مذاهب می‌پردازد و اندیشه دگرپذیری (سه

صدر) را تبلیغ می‌کند.

نظریات وحدت وجودی کوزانوس که خدا را بمثابه

موضوع اعلائی تفکر بشر می‌نامد و آن را امر مطلق

می‌نامد که در او تمامی اضداد عالم به وحدانیت و

یگانگی می‌رسند. خداوند کل و جزء عالم، بزرگترین و

کوچکترین است که درک آن برای عقل ما غیر ممکن

است.

جوردانو برونوی شهید که در آتش برافروخته از سوی

کلیسا جان باخت، خدا را بمثابه اصل کلی حاکم و

جانبخش تلقی می‌کند که نقطه پایانی همه اضداد است، او

لایتنهائی و وحدت امکان و حقیقت است. خداوند نه در

فوق این جهان و نه در خارج از آن بلکه در بطن آن جای

دارد. او بمثابه اصل جانبخش در تمامی اجزای جهان

فعلیت یافته است. روح خدا در تمامی عالم دمیده شده و

در درون و باطن آدمی مکان دارد. این اندیشه برونو، که

خدا و طبیعت را در یک پیوند ارگانیک می‌بیند و برای آنها

هویتی یکسان قائل است، بیان روشن تفکر پانته‌ایستی

اوست که صدای مخالفت فقیهان کلیسای وقت را برانگیخته بود.<sup>(۱۴)</sup>

اسپینوزا فیلسوف هلندی که در قرن ۱۷ میلادی حیات

داشته نوعی مونیسم وجودی را ارائه می‌دهد که از

تمایلات ماتریالیستی بیشتری نسبت به جوردانو برونو

برخوردار است. دو عنصر اساسی، مشخصه فلسفه

اوست: یکی عقلگرایی و دیگری کاربرد علوم ریاضی.

براساس نظام او تمامی اشیاء وجوه مختلف وجود

حقیقی واحد می‌باشند که ذات یا جوهر (Substant)

نسامیده می‌شود. او قائم بذات و علت

وجودی خویش است. این ذات یا

جوهر همان طبیعت یا خداست که

نامتناهی و قدیم است. تنها

وجود حقیقی از آن اوست،

فقط اشیاء عالم که مظاهر این

وجود حقیقی می‌باشند

محدود و متأثر و معلول هستند

و می‌توانند معدوم باشند.

مفهوم ذات واحد در فلسفه

اسپینوزا اساس مونیسم اوست که تعبیر

کیفی جدیدی از نظریه تعالی در هستی

(TRANZENDENZ) و میتولوژی خلقت بدست داده و با

معرفی تفکر و بعد بعنوان خواص ذاتی جوهر واحد نه

فقط ثنویت دکارت بلکه جدایی روح و ماده، نفس و

جسم را تبلیغ می‌نمود، بی‌اعتبار نمود بلکه به این نظریه

که توضیح طبیعت بوسیله مشاهده خود طبیعت ممکن

است، پروبال داد. از دیدگاه اسپینوزا تأثیر متقابل تک تک

پدیده‌های طبیعی براساس قانون علیت انجام می‌گردد که

جوهر، علت العلل آنهاست. ارتباط و وابستگی جبری

(دترمینیستی) بین تمام پدیده‌ها و حوادث حتی بر احساس

و رفتار انسانها نیز حاکم است.

در اینجا نظریه کمال و غائیگرایی (Teleologie) و

تشبیه ذهنی (Anthropomorphism) جایی در فلسفه اسپینوزا

ندارد،<sup>(۱۵)</sup> این خلاف نظریه ملاصدرا است که کمالی غائی

و هدفی عالی برای تمامی اشیاء و موجودات عالم قائل

است. از آنجایی که تفکر، یکی از خواص عالم است،

ارتباط و نظم ایده‌ها اصولاً عین ارتباط و نظم اشیاء است،

### ملاصدرا

#### با دفاع از وحدت و تشکیک

وجود و پیوند سریانی مراحل و درجات

مختلف آن در نظام هستی، بیانگر نوعی

جهانبینی مونیستی (وحدت‌گرا) است.

از دیدگاه طبقه‌بندی جهان‌بینی‌ها، بطور کلی

مونیسم (وجودی) وحدت جهان حقیقی و

اجزاء آنرا بمثابه امر اساسی و

بنیادین می‌پذیرد.

12 - HANS STORIG, Weltgeschichte der Philosophie, S. 274.

۱۳- همانجا، ص ۲۷۴

14 - Bruno, Uber die Ursache usw. S. DiALOG, Eingang.

15 - Philosophenlexikon, Westberlin 1987, S. 859 - 862.

دقیقاً بهمین دلیل، امکانات شناخت جهان بوسیله انسان نامحدود است. یقینتیرین متد شناخت وجود واحد، همانا راه عقلی - اشراقی است. نظریات متافیزیک - انتولوژیکی این فیلسوف هلندی حداقل در چند نقطه در اساس خود شباهت به فلسفه ملاصدرا دارد. ۱ - اینکه سراسر هستی و پدیده‌های آن از ذاتی واحد که نامحدود و لایتناهی است، نشأت می‌گیرند. ۲ - میان دنیای مادی و روحی رابطه‌ای تنگاتنگ و ارگانیک وجود دارد و آنها از هم جدا نیستند.

۳ - برای ملاصدرا و اسپینوزا اطمینان بخشترین و یقینتیرین راه شناخت جهان و معرفت به ذات وجود از راه اشراق و مشاهده مستقیم و بلاواسطه می‌باشد. (۱۶)

در این رابطه بدون اینکه بخواهیم مرزهای تفاوت و تمایز فلسفه ایدئالیستی هگل آلمانی (وفات ۱۸۳۱) و ملاصدرا را مخدوش نمائیم، اشاره به مونیسم فلسفی هگل در این مورد که دنیای کثیر و عینی در جریان سیورورت (شدن) وحدت خویش را در روح مطلق که بمثابة هدف غائی عالم اشیاء و موجودات است، لازم و جالب می‌نماید (۱۷)

در پایان این بحث ذکری کوتاه از مقایسه فلسفه اصالت وجود صدرالمتألهین و مفهوم "اصالت وجود یا موجود در فلسفه" وجودی (اگزیستانسیالیسم) اروپایی، قبل از هر چیز نزد هایدگر آلمانی (وفات ۱۹۷۹) بجای خواهد بود.

قبل از هر چیز تأکید بر این نکته لازم است که مفهوم اصالت وجود که در آثار ملاصدرا ملاحظه می‌گردد هیچ وجه مشترکی مضمونی با معنی وجود و تعبیرات متفاوتی از آن که نزد فلاسفه اروپایی از جمله هایدگر (وفات ۱۹۷۹)، سارتر (وفات ۱۹۶۸) و یاسپرس (۱۹۶۶) یافت می‌شود ندارد.

وجود از نظر ملاصدرا بمفهوم انتولوژیکی آن حقیقتی عینی است که در خارج از ذهن متحقق است، حقیقتی بسیط و در عین حال محیط بر همه چیز عالم. و چون برای حقیقت وجود، وجود ذهنی نیست، بنابراین حقیقت وجود نه کلی، نه جزئی، نه عام و نه خاص، نه مطلق و نه مقید می‌باشد. بلکه این اوصاف و عناوین، لازمه مراتب و درجات مختلف وجود است و یا لازمه ماهیات و عوارض ماهیاتی که بوسیله وجود، موجود می‌گردند. (۱۸) همانطوریکه قبلاً اشاره شد، ماهیات مرز تعین و

تشخص موجودات نسبت به وجود و نیز در تقابل با همدیگر است و امری ذهنی می‌باشند. فقط وجود است که حقیقی و اصیل است. این است مفهوم اصالت وجود ملاصدرا.

اما جریانات فلسفی اگزیستانسیالیستی از مفهوم وجود (EXISTENZ) بطور کلی، وجود فردی انسان را می‌فهمند که حداکثر از نظر شباهت لفظی همان "موجود" است که در آثار ملاصدرا دارای ماهیت تلقی شده است.

اگزیستانسیالیستها وجود حقیقی را فقط از آن انسان می‌دانند و نه اشیاء دیگر. گذشته از این این "وجود" بالفعل به انسانها داده نشده بلکه ابتدا نوعی وجود بالقوه و ممکن است. در اصل انسان خود، خود را خلق می‌کند. وجود او طرح خود اوست. فلاسفه اگزیستانسیالیستی از جمله هایدگر معتقدند که نماینده یکنوع انتولوژی بنیادی هستند که تمام نظریات مکاتب فلسفی سابق از افلاطون به بعد را تخریب می‌کند. از دیدگاه هایدگر، ما برای اینکه چیزی از وجود بدانیم باید از خود موجود انسانی شروع کنیم و از او بپرسیم.

موجودی که نه از راه تفکر بلکه فقط از راه شهود (Erleben) و علم حضوری (مشاهده) به ذات خویش پی می‌برد. این مشاهده فقط در حالات ویژه‌ای از جمله تجربه کردن مرگ (هایدگر) و یا تهوع (سارتر) و یا شکست انسان در حالت مرزی (مرگ، غم و اندوه، گناه) (یاسپرس) بدست می‌آید. نیروی محرکه این جریان علم حضوری (Erleben) ترس است. در اینجاست که انسان جایگاه محدود خود را در عالم می‌یابد. یعنی بوسیله ترس، عدم امنیت خویش، عزلت و سرشکستی هستیش را که از آغاز مرگ، مرگی که راه گریزی از آن ندارد معین شده است. (۱۹)

براساس نظریات هایدگر، تنها موجودی که قادر است در باره وجود اظهار نظر کند، موجود انسانی است، تنها موجودی که با محیط اطرافش (وجود) مناسباتی برقرار

16 - SPINOZA, B... Abhandlung über die lantereydes verstandes, Leipzig 1947, S. 12

17 - F. Hegel : System der wissenschaft, Erstr Teil: Die Phenomenologie des Geistes, 1807.

۱۸- شواهدالربوبیه، ص ۸

۱۹- هایدگر البته بمانند ملاصدرا مفهوم وجود (یعنی بودن، شکل مصدری) را بدیهتیرین مفهوم می‌داند و بین وجود (مصدری، بود) (EXISTENZ) و موجود (هستی DASEIN) تفاوت می‌نهد.



می‌کند، همان هستی (DASEIN) انسانی است. در یک نکته می‌توان از علم حضوری ملاصدرا که درک وجود را بلاواسطه و مستقیم مشاهده می‌کند و مفهوم (Esleben) که مشاهده مستقیم و ذوقی موجود را بوسیله خودش میسر می‌داند و نوعی برتر از تعقل است، شباهتی دید.

اصطلاحات شهود و خودآگاهی برتر را نیز می‌توان بکاربرد. همانطوریکه توشیهیکو ایزوتسو در مقایسه شهود عرفانی ملاصدرا با پدیده ناگهانی الهامی تجربه وجود از جانب سارتر اشاره می‌کند یکباره در سطح و مرتبه غیرعادی وجدان و آگاهی، بعنوان چیزی بکلی متفاوت با آنچه افراد عادی از "وجود" می‌شناسند به او داده شده است.

## ۲ - نظریه حرکت جوهری:

ملاصدرا نظریه سنتی مربوط به حرکت را که در متافیزیک ارسطو و ابن سینا مطرح گردیده و براساس آن، حرکت، فقط در چهار مقوله کمیت، کیفیت، وضع و این رخ می‌دهد، تکامل داده است. بنظر او حرکت نه تنها چهار مقوله فوق را در بر می‌گیرد بلکه در جوهر اشیاء و عالم هستی جریان دارد.

ملاصدرا در شواهد الربوبیه ص ۱۵۶ می‌نویسد: «بعضی گمان کرده‌اند که حرکت همان طبیعت است یعنی همان جوهر صوری که در سیر و سلوک است اما این گمان غلط است، بلکه حرکت عبارت است از متحرکیت طبیعت. و بنابراین، حرکت، صفت متحرک و حالت اوست نه نفس او، پس حرکت عبارتست از نفس خروج قوه به فعل نه آن چیزی (یعنی مقوله‌ای) که متحرک، بدان چیز از قوه به فعل می‌رسد.»

در ادامه بحث ملاصدرا با استدلال منطقی و نقد نظرات فلاسفه مشائی در جهت اثبات نظریه خویش مطالب جالبی را اظهار می‌دارد که از نقل تمامی آنها در اینجا خودداری می‌شود.

در پایان تجدد، او نوزایی را در طبیعت بررسی می‌کند و دو وجه ثبات و تغییر را بیان می‌دارد که بعنوان دو جهت حرکت جوهری محسوب می‌گردند، در اینباره می‌نویسد: «طبیعت جوهری است که هیچگاه در ذات و جوهر خویش قرار و ثبات ندارد و همواره در تغییر و تجدد و حرکت است و چون طبیعت، جوهری است مادی الوجود و از خصوصیات ماده، امکان و استعداد قبول هر صورتی است پس هر قدر که بوسیله حرکت از قوه به فعلیت برسد

باز امکان و استعداد قبول صورت جدیدی در وی الی غیرالنهاییه باقی است و مبدأ تغییر و تحرک و همچنین مبدأ قوام و بقای ماده، همان طبیعت است. زیرا خود در ذات و جوهر خویش نیز ثابت و بر یک حال باقی نیست. پس طبیعت، حادث و متجدد بالذات است و حرکت زمان در حدود و تجدد تابع طبیعتند.» (ص ۲۴۴).

براساس این نظریه حرکت و ماده، حرکت و طبیعت جدایی ناپذیرند.

زمان، نیز در این بین کمیت جوهر است و مانند حرکت یکی از خواص ذاتی ماده می‌باشد. این نکته خلاف نظر کانت (وفات ۱۸۰۴) آلمانی است که زمان و مکان را فقط امری ذهنی شمرده و ناشی از تصورات انسانی میدانند و برای آنها واقعیت خارجی قائل نیست. اضافه بر این رد نظریه نیوتن انگلیسی است که برای زمان، خاصیت مطلق قائل است. صدرالدین شیرازی زمان را بعد چهارم ماده نامیده و بر ابعاد شناخته شده، طول و عرض و ارتفاع اضافه نموده است. انیشتین دانشمند فیزیکدان آلمانی (۱۹۵۵ - ۱۸۷۹) که کاشف تئوری نسبیت می‌باشد، ضمن تحقیقات دامنه‌دار در ابعاد و کمیت عالم و امتداد اجسام، ضمن کاربرد قوانین ریاضی به این نتیجه رسیده که: اصل عالم جز حرکت چیزی نیست و تنوع حرکت، اجسام متنوع بوجود آورده، و امتداد زمانی، از امتداد مکانی جدایی ناپذیر است و حجم عالم طبیعت از چهار بعد تشکیل یافته که بعد چهارم آن زمان می‌باشد. (۲۰)

در اینجا، دو فیلسوف شرق و غرب بر مبنای دو جهانبینی به یک نتیجه علمی فوق‌العاده مدرن دست می‌یابند. (۲۱)

فلاسفه مادی و مارکسیستی عصر اخیر، کشفیات فیزیک مدرن را که از پیوند ذاتی حرکت ماده و زمان دفاع می‌کنند، بعنوان ضربه‌ای به ایده‌آلیسم فلسفی و مذهبی تلقی می‌نمایند که پیوسته حرکت و طبیعت را جدا از هم تصور نموده تا از آن بنتایج متافیزیکی و مذهبی برسد و در نهایت نظریه خلقت را توجیه نمایند.

البته ما نمی‌خواهیم از این نکته ماتریالیستی در نظرات ملاصدرا بنتایج تئوریک دور از واقع برسیم. چرا

20 - Philosophenlexikon, Einstbin, s. 228, Westberlin

۲۱- حسینعلی راشد: دو فیلسوف شرق و غرب، صدرالمآلهین و انیشتین، تهران، فراهانی ۱۳۴۶.

که ملاصدرا در مطالب مربوط به ادامه بحث حرکت جوهری که در پایین به آن اشاره می‌کنم به مخلوق بودن ماده با حرکت در یک پیوند ذاتی اشاره می‌کند و مسئله را بشیوه‌ای کلامی حل می‌نماید و باصطلاح به نوعی ایدئالیسم مذهبی و خداجویانه توسل می‌جوید.

ملاصدرا که رساله‌ای بنام "فی حرکت الجوهریه" نوشته است، آنرا بمثابه یکی از ارکان اساسی حکمت خویش قرار می‌دهد. یعنی هم نظریه‌ای است پویا که به انسجام سیستم فلسفی او کمک می‌کند و هم متدولوژی خاصی است برای حل مسائل فلسفی چندی از جمله حدوث عالم، حدوث جسمانی روح، معاد جسمانی و نیز ربط حادث (متغیر) به قدیم (ثابت لامتغیر) که خود در رابطه با تئوری کمال غائی (Teleologie) از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و نوعی نظریه «تکامل طبیعی» را معرفی می‌کند.

به اعتقاد ملاصدرا حرکت جوهری علت و اساس سیر تکاملی اشیاء عالم و نفس انسانی است که در طلب کمالند و در این سیر صعودی و بالنده به سلب نواقص خویش و کسب جمال جدید ناائل می‌آیند، بدون اینکه انواع ثابتة تغییر نمایند، و این بعلمت اینست که هر موجودی دو وجه و جهت دارد، یکی ثابت که جهت او را به واجب‌الوجود نشان می‌دهد و دومی وجه متغیر است که مبدء تحولات ذاتی در ماده و جسم توجه دارد.

چهره متغیر موجودات را عالم طبیعت و ماده می‌خوانند و چهره ثابت موجودات را عالم ملکوت نامند. و واسطه ربط متغیرات به ثابت نیز، همان جوهر اساسی و ازلی عالم می‌باشد که در گردش مستدیر و دائمی است. اشیاء واقعی بترتیب درجات از واجب‌الوجود صادر می‌شوند (عقول، نفس، افلاک آسمانی، انسان، حیوان، نبات، جسم، عناصر و هیولا) که مجدداً در یک سیر تکاملی معکوس، ماده بیجان به نبات، نبات به حیوان، حیوان به انسان، در پایان، انسان در تکامل نهایی (با کسب معرفت) به روح خالص تبدیل شده که در نهایت به مبدء خویش (خداوند) که نور مطلق است برمی‌گردد.

در حقیقت روح، شکل نهایی و تکامل یافته و ظریف ماده است که بر بنیان حرکت جوهری پدید آمده است. انسان حلقه واسطه بین دنیای روحانی و دنیای مادی را تشکیل می‌دهد. (۲۲)

همانطوریکه اشاره گردید صدرالمتهلین بر این عقیده

است که مفردات و اشیاء عالم قادرند مراحل مختلف درجات وجود از پایبندترین تا بالاترین مرتبه را براساس حرکت جوهری طی نمایند. این نظر خلاف رأی ارسطو و ابن‌سیناست که برای ماهیات اشیاء و موجودات درجات بالاتر و پایبندتری در تکامل هستی قائل نیستند، مطابق این نظریه ملاصدرا، نفس انسانی، ابتدا از ماهیت فیزیکی و مادی برخوردار است. سپس در جنین بصورت نفس نباتی، بعد از آن بصورت نفس حیوانی و در نهایت به نفس انسانی مبدل می‌گردد. نفس انسانی قادر است با اشتغال به تفکر فلسفی و عرفانی پله‌های تکامل معنوی را تا رسیدن به درجه وجودی فرشتگان پیماید. (۲۳)

البته لازم به گفتن نیست که این اندیشه‌های تجدد و نوزائی مستمر عالم و نیز تکامل موجودات عالم بشکلی نزد عرفای اسلامی از جمله مولانا جلال‌الدین رومی بسیار یافت می‌گردند.

این نظریات تکاملی صدرالدین شیرازی البته در جای خود، بسی جالب است و از دیدگاه تئوریک نکاتی را بیان می‌دارند که از سوی دانشمندانی همچون لامارک (وفات ۱۸۲۹) و داروین (وفات ۱۸۸۲ میلادی) و شاگردان آنان نیز بنحوی خاص بدانها اشاره شده است.

البته این مقایسه باید خیلی محتاطانه انجام گیرد و براساس تجربه تاریخی و متدولوژی علمی به بحث پردازد، زیرا که نمی‌توان مضمون این نظریات را در جزئیات یکسان دانست. در این مورد ذکر این نکته لازم است که نظریه ملاصدرا کم و بیش تحت تأثیر میتولوژی صدور و فیض نوافلاطونی می‌باشد که اشیاء و موجودات عالم را تجلی مبدء باری می‌داند که بترتیب درجات بوجود آمده‌اند.

نتیجه تبعی و کلی این اندیشه، توضیح رابطه وحدت و کثرت عالم است. در واقع این سیر معکوس افاضه (یعنی رجعت) موجودات و اشیاء عالم که ضرورتاً از مدارج مختلفی می‌گذرد، مبنای نظریه تکاملی او شده است.

در این رابطه باید در نظر داشت که این نتایج تئوریک

۲۲- عبدالامیر جوهر دلوری: ملاصدرا و اوج تفکر فلسفی قرن هفدهم در ایران، در اشپکروم ایران، شماره ۲ سال ۱۹۹۶ - نشریه علمی فرهنگی رایزن فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در آلمان ص ۹۷-۹۹ فارسی و ۳۲ تا ۵۶ آلمانی.

۲۳- همانجا، ص ۹۸.

از سوی ملاصدرا هیچگونه پایه و اساس علمی و تجربی ندارد بلکه همانطوریکه گفته شد، توجیه عملی و کاربردی حرکت جوهری می‌باشد که از استنتاجات و استدلال‌ات کم و بیش عقلی و منطقی و ذوقی بدست آمده است. از این گذشته وی از تبدیل انواع بشکلی که نزد لامارک و داروین پیدا می‌شود، سخنی بمیان نمی‌آورد، بر عکس حتی وی ثبات انواع را جهت ثابت موجودات عالم در رابطه با حرکت جوهری می‌داند. بطور کلی در یک نکته و آنهم در جایی که برای حیات (روح) منشأ مادی و فیزیولوژیک قائل است بنظرات دانشمندان مذکور در مورد اینکه جاندار می‌تواند از ماده بیجان با طبعی یک فرآیند بفرنج و طولانی بوجود آید، نزدیک می‌گردد.

از این گذشته در جمع‌بندیهای ثوریک لامارک و داروین در مورد انتخاب طبیعی و تکامل و تبدیل انواع، عمداً محیط و ارث (ژنها) نقش برجسته‌ای بازی می‌کنند. (۲۴)

هردر (HERDER) (وفات ۱۸۰۳) دانشمند آلمانی، شاگرد کانت و هوادار مکتب اسپینوزا، نظریاتی دارد که از نظر محتوای تاریخی و طبیعی شباهت بیشتری با نقطه نظرات ملاصدرا دارد. او یکی از پیشگامان اولیه داروینسم بشمار می‌رود. او در اثر خویش "نظراتی درباره فلسفه تاریخ بشریت" (جلد دوم ص ۳۸) (۲۵)

بزرگان آلمانی، بطور غیر مستقیم به آن اشاره می‌کند که ما انسانها ابتدا نبات و سپس حیوان بوده‌ایم بعد از این، طبیعت چه چیزی از ما بوجود خواهد آورد، نزد ما روشن نیست. از دیدگاه او ماده و روح در یک پیوند لاینقطع تکاملی قرار دارند و بشکلی جدایی ناپذیر، بهم مرتبطند.

هردر هنوز به مونیسم پیگیر اسپینوزا، نپیوسته است، و در عین حال ثنویت دکارت را تعدیل می‌کند. او در این رابطه نیروهای آلی را حلقه واسط بین خدا و ماده می‌داند. (۲۶)

هردر نیز مانند صدرالدین شیرازی اندیشه را بالقوه با ماده در ارتباط می‌داند ولی می‌داند که فقط در مرحله تکامل یعنی در مورد زنده انسانی آنست که به فعلیت می‌رسد.

وی عالم را بمثابة یک فرایند تکاملی پیوسته می‌داند که بشکل قانونمندی مراحل ضروری و معینی را می‌پیماید. طبقات مختلف عالم که هردر ترسیم می‌کند در زیر بطور خلاصه ذکر می‌شود:

۱ - سازمان ماده: حرارت، آتش، نور، هوا، آب، خاک.

۲ - سازمان زمین: مطابق قوانین حرکت.

۳ - سازمان اشیاء بیجان: سنگ‌ها، عناصر، نمک و غیره

۴ - سازمان نباتات: ریشه، برگ، نیروها.

۵ - حیوانات: جسم و حواس

۶ - انسانها: عقل و فهم

۷ - عقل کل (نفس کل): عالم هستی (۲۷)

این تقسیمات عالم هستی شباهت زیادی به تشکیک و مراحل وجودی ملاصدرا دارد. از دیدگاه هر دو فیلسوف این اجزاء، حلقه‌هایی از زنجیر کمال غائی را تشکیل می‌دهد که به دنیای مافوق حسی (ملکوتی) منتهی می‌گردد. (۲۸)

### ۳ - نظریه شناخت:

در تاریخ تفکر اسلامی نظریه شناخت جایگاه پراهمیتی را اشغال نموده است. یکی از نکات بنیادین در متدولوژی شناخت فلاسفه اسلامی و بویژه متفکرین عصر حکمت این بوده که آنها امور حسی و عقلی را از هم جدا پنداشته‌اند، بشکلی که شناخت جزئیات را کار حواس انسانی و کلیات را مختص عقل می‌دانستند و در نتیجه دخالت در جزئیات را کار علم نمی‌دانستند و بیشتر به کلیات و مباحث مربوطه می‌پرداختند.

این فلاسفه بدینترتیب راه تحقیقات و اکتشافات علمی را پرروی خود می‌بستند. آنها از ارتباط ارگانیک بین ادراک حسی و عقلی، جزئی و کلی سخنی روشن بمیان نمی‌آوردند.

از همه اینها گذشته ادراک مفاهیم و معلومات کامل را در رابطه عقل مستفاد و عقل فعال (عقل دهم) ممکن می‌دانستند و به شناخت، جنبه غیبی و میتولوژیک می‌دادند. عقل را عامل مجردی می‌دانستند و به این مسئله پی نبرده بودند که مغز عضو اندیشیدن است. در دورانی که ملاصدرا نظریات ثوریک خویش را در این حوزه مهم از فلسفه در همان چارچوب کلی نوافلاطونی ارسطویی مطرح می‌نموده فلاسفه دقیقاً همعصر او مانند دکارت (وفات اواسط قرن ۱۷) و بیکن (وفات اواسط قرن ۱۷)

24 - G. Zirnstein, Charles Darwin, Leipzig 1974.

25 - IDEEN ZUR PHILOSOPHIEDER GESCHICHTE DER MENSCHHEIT/ SWS/ Bd.13.S.23- 48.

۲۶- همانجا، جلد ۱۶، ص ۴۵۱.

27 - J.G. HERDER, SWS, BD 13, S. 169. (مدرک همانجا، جلد ۱۳، ص ۱۶۹)

28 - J.G. HERDER/ SWS/ BD. 13/ S. 353.

انقلاب عظیمی در نظریه معرفت ایجاد کردند و با مطرح کردن متد ریاضی، تجربی، حسی و عقلی زمینه اکتشافات و پیشرفتهای فنی و علمی غرب را ریختند.

بعد از این مختصر نظری اجمالی به نظریه معرفت شیرازی می‌افکنیم.

همانطوریکه اشاره شد ملاصدرا شناخت را از ۳ طریق معتبر می‌داند:

۱- شناخت حسی (جزئی): که بوسیله پنج حس ظاهری و همان تعداد حواس باطنی که مُدرک معانی و امور جزئی است. (۲۹)

در حقیقت پنج حس باطنی اطلاعات داده شده را از طرف قوای ظاهری (باصره، لامسه، سامعه، ذائقه و شامه) جذب و شناسایی کرده و به رده بندی و ذخیره آنها می‌پردازند.

دماغ بعنوان عضو مادی این عملیات می‌باشد. (۳۰)

۲- شناخت عقلی: ملاصدرا نفس را در وجود انسان کمال اول متعلق به جسم طبیعی آلی دارای حیات اولیه بالقوه می‌نامد که قادر است به ادراک امور کلیه و انجام عمل فکریه و لذا برای این نفس باعتبار داشتن مزیت قبول و فراگیری علوم از مافوق خویش (یعنی عالم عقول) و قدرت بر تدبیر و تصرف بر مادون خویش، در قوه دیگری است به نام قوه علامه و قوه عماله که با قوه اول، تصورات و تصدیقات را ادراک می‌کند و حق و باطل را در مورد آنچه که تعقل و ادراک می‌کند تشخیص می‌دهد و این قوه بنام "عقل نظری" نامیده می‌شود. و با قوه دوم اعمال و صنایع مختص به انسان را استنباط می‌کند و عمل نیک و پسندیده و یا عمل زشت و نکوهیده و انجام یا ترک آنها را تشخیص می‌دهد و این قوه بنام (عقل عملی) نامیده می‌شود.

ملاصدرا برای هر یک از عقول نامبرده چهار مرتبه قائل است.

مراتب عقل نظری عبارتند از: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل، عقل مستفاد. عقل مستفاد در حقیقت همان عقل بالفعل است هنگامی که بتواند کلیه معقولات و صور علمیه را بوسیله اتصال به مبدء فعال در ذات وی مشاهده کند و در حقیقت عقل بالفعل حصول و حضور کلیه معقولات است در ذات عقل با حصول و حضور بالفعل و عقل مستفاد، مشاهده کلیه معقولات است در ذات عقل فعال.

عقل مستفاد را از آن جهت عقل مستفاد گفتند که نفس، آن معقولات را از مافوق خود یعنی عقل فعال استفاده می‌کند. (۳۱)

براساس اظهارات ملاصدرا معرفت انسان از اشیاء در نتیجه پیوند عقل انسانی با عقل فعال که با افلاک آسمانی مرتبط است، حاصل می‌گردد. در این رابطه عقل انسانی قدرت تصور اشکال و مفاهیم معرفت را می‌یابد، بدون اینکه تجرید مفاهیم کلی از اطلاعات داده شده توسط حواس انسانی، بوقوع پیوندد.

۳- شناخت اشراقی، شهودی: ملاصدرا در آثار خویش مدام نقش شهود را برجسته می‌کند و آنرا تنها راه معرفت به ذات وجود و جوهر اشیاء و روشترین و یقینترین راه شناخت می‌داند.

جان لاک (وفات ۱۷۰۴) فیلسوف انگلیسی براساس درجه یقینی سه مرحله شناخت قائل است: شهودی، حسی و برهانی که از میان آنها معرفت اشراقی (شهودی) روشترین و مطمئنترین نوع معرفت است چرا که نفس (روح) بعد از مقایسه دو ایده، در مورد انطباق یا عدم انطباق دو ایده را بلاواسطه از طریق شهود کسب می‌کند. (۳۲)

هانری برگسون (۱۹۴۱ - ۱۸۵۹) فیلسوف فرانسوی نیز در نظریه معرفت خویش می‌گوید: در حالیکه عقل، شناخت مکان را به زمان انتقال می‌دهد و آنرا بشیوه ریاضی محاسبه می‌کند، در شهود (جایی که عاقل تا اتحاد کامل ذاتی با معقول پیش می‌رود، و زمان بعنوان (امتداد دائم) ادراک می‌شود. حقیقت (واقعیت) بعنوان امری گوناگون، لایستق و بیپایان در حرکت خلاقانه‌اش مشاهده گردد. این مشاهده یا جریان روان آگاهی از هرگونه جبری خالی است و معنی واقعی آزادی انسانی است. (۳۴)

\*\*\*

۲۹- شواهد الربوبیه، ص ۲۸۹.

۳۰- شواهد الربوبیه، ص ۲۸۹.

۳۱- شواهد الربوبیه، ص ۳۰۸.

32 - Uber den menschlichen Verstand II 2, 1.2, 14.

33 - Henri Bergson.

34 - Philosophenlexikon, s. 95.