

میرداماد نقاد اندیشه‌های فلسفی فیلسوف طوس

حامد ناجی اصفهانی

پژوهشگر فلسفه اسلامی

اندیشه کلامی شیعه که به دست بزرگانی همچو سید مرتضی، شیخ طوسی، و شیخ مفید تناورگشته بود با نگارش کتاب تجرید الاعتقاد دانشمند طوس حرکت نوینی را آغاز کرد.

در کتاب‌ها و رسائل پیش از وی اندیشه کلامی تنها به بررسی گزاره‌های دینی‌ای می‌پرداخت که یا در صدد دفاع از حوزه دین بودند و یا در مقام تبیین باورهای مذهبی. ولی فیلسوف بزرگ طوس این روش را برنگزید، بلکه به تدوین منطقی و زیربنایی این اندیشه‌ها پرداخت. وی با بهره‌گیری از حکمت مشاء، بخش امور عامه فلسفه را در گزاره‌های کلامی وارد ساخت. زیرا می‌دانست که با فقدان یک مبنای صحیح فلسفی نمی‌توان به بررسی گزاره‌های کلامی پرداخت، و به تعبیر نوین در صدد ارائه یک «فلسفه علم کلام» برآمد.

وی در طی ساماندهی کتاب گران‌سنگ و کوچک تجرید از شیوه تدوین کتاب ارزشمند مباحث المشرقیه فخرالدین رازی در بخش امور عامه بهره‌ها برد و پایه اصول بحث امامت کتاب خود را از شافی سید مرتضی وام گرفت. و بالاخره توانست با طرحی نو بنیانی رفیع را در حکمت شیعی پای نهاد.

نگارش و شیوه بحث وی آن‌چنان مقبول تمام عالمان پس از وی قرار گرفت که حتی ترتیب متخذ در موافق و مقاصد در اهل سنت کاملاً از آن تبعیت می‌کند. سرانجام با بیش از دو قرن حاشیه و تعلیقه‌نویسی بر این اثر و گزارش‌های آن، رشته بحث به مکتب

اصفهان رسید.

در مکتب فلسفی اصفهان، ترتیب کتاب تجرید بر آثار حکمت متعالیه اثر ژرف نهاد، تا بدان جا که اثر جاودان حکیم صدرالدین محمد شیرازی یعنی *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه* ترتیب خود را از آن وام گرفت و همین شیوه تا کتاب شرح *غررالفوائد* (شرح منظومه حکمت) حکیم حاج ملاهادی سبزواری ادامه یافت.

اما پیش از ترتیب و چگونگی تدوین کتاب تجرید، روش کلامی - فلسفی خواجه تأثیر به سزایی در اندیشه مکتب اصفهان داشت.

در مکتب فلسفی اصفهان، سه حوزه فکری قابل شناسایی است:

الف: حوزه حکمت مشایی

ب: حوزه حکمت یمانی

ج: حوزه حکمت متعالیه

در میان این سه حوزه، حوزه اول کاملاً درگیر مباحث فلسفی است و دغدغه‌ای جز فهم گزاره‌های فلسفی ندارد، و بزرگان این نحله فکری همچون ملا رجبعلی تبریزی صرفاً در صدد تفهیم و تفهّم گزاره‌های فلسفی در بستر اندیشه مشائی اند.

و اما دو حوزه دیگر کاملاً سوبه‌ای متفاوت دارند، حکیم بزرگ مکتب اصفهان امیر محمد باقر داماد مشهور به میرداماد با وام گرفتن واژه «حکمت متعالیه» از اشارات بوعلی در صدد بنیان حکمتی برآمد که بتواند با تمام باورهای شرعی تطبیق یابد. از این رو سرآمد شاگردان وی، میر سید احمد علوی، ملا شمسای گیلانی ملاصدرای شیرازی هر یک به نوبه خود به تحریر مبانی حکمت متعالیه پرداختند، تا بدان جا که نام دو اثر بعینه همچو هم درآمد، حکمت متعالیه شمسای گیلانی و حکمت متعالیه صدرالدین محمد شیرازی.

در این میان توفیق رفیق صدرای شیرازی گشت تا بدان جا که وی توانست بنیان کامل فلسفی‌ای را در دستگاه حکمت متعالیه خود پی ریزد.

آنچه که در تمام نگارش‌های این دوران از میرداماد تا شاگردان حکمت متعالیه صدرایی، یعنی حکیم سبزواری، آقا علی مدرس زنوزی، آقا محمد رضا قمشه‌ای و... به چشم می‌خورد، دل‌مشغولی ایشان به حوزه دین و گزاره‌های دینی است. به دیگر سخن، اگرچه حکمت یمانی میرداماد و حکمت متعالیه صدرایی دو نظام فلسفی‌اند اما بیش از

آن که دو نظام فلسفی به معنی مصطلح باشند، دو نظام کلامی اند، زیرا میرداماد و صدرا شیرازی چون به تقارن شرع و عقل پای بندند در صدد توجیه تمام گزاره‌های دینی با دستگاه فلسفی خودند، هر دو بر این باورند که دستگاههای فلسفی پیشین قاصر از تبیین و توجیه گزاره‌های دینی اند، مثلاً در باب حدوث عالم میرداماد بر این باور است که اجماع ملیون دال بر حدوث عالم است و در این مقام علت افتقار معلول به علت نمی‌تواند در امکان ذاتی، مصحح بیان ملیون باشد، و حدوث زمانی هم که به ادله فلسفی نمی‌تواند ملاک افتقار باشد، پس باید در دستگاه جدیدی این حدوث مورد اجماع در بوطه بحث قرار گیرد که مآلاً طرح حدوث دهری می‌تواند به این مسأله انتظام دهد.

از آن رو که بررسی تأثیر اندیشه حکیم طوس در مکتب اصفهان به مباحث دراز دامنی خواهد انجامید، بحث خود را به چگونگی برخورد سرآمد مکتب اصفهان، محمد باقر داماد، با خواجه نصیرالدین طوسی معطوف می‌سازیم.

بزرگ حکیم مکتب فلسفی اصفهان، میرداماد با آن که در ذکر بزرگان فلسفه خود را هم‌پایه آنها قلمداد می‌کند و از شیخ الرئیس به «شریکنا فی الریاسة» و از فارابی به «شریکنا فی التعلیم» و از بهمنیار به «التلمیذ» تعبیر می‌کند، ولی از خواجه طوسی مکرراً تمجید نموده و از وی به عظمت یاد می‌کند. پاره‌ای از تعبیرات او عبارتند از:

الحکیم القدوسی المحقق الطوسی، خاتم المحصلین البرعة^۱، خاتم البرعة المحصلین^۲، خاتم المحققین البرعة^۳، بارع المحققین^۴، خاتم المحصلین^۵، خاتم المحققین^۶، المحقق البارع^۷، بارع المحصلین^۸، خاتم الحکماء^۹.

■ وی در مقام تمجید از خواجه در تحلیل وی از معنای دهر و سرمد گوید:

«ولقد رمز بانیق اسلوب الکلام الی کشف اسرار المقام وانها لمن لطائف الخفیات.»^{۱۰}

■ و دربارهٔ دقت نظر خواجه در تصحیح علم خداوند به جزئیات گوید:

«ما ألفت ما اورد لتلخیص عرض المرام و تحصیل غرض المقام، أعنی کلام خاتم الحکماء فی شرح رسالة مسألة العلم، فلا بأس بأن يتلى

۱. میرداماد، القبسات، صص ۹۲، ۳۱۰

۲. همان کتاب، صص ۲۳، ۱۰۴، ۳۲۰

۳. همان کتاب، صص ۹، ۱۰۶، ۱۶۴

۴. همان کتاب، صص ۶۶، ۱۰۷، ۱۱۲-۱۱۱

۵. همان کتاب، صص ۱۰۷، ۱۰۸

۶. میرداماد، الصراط المستقیم، صص ۱۰۷

عليك لما فيه من عظيم النفع و لطيف القول مع ما في المطلب من
غوامض الفكر و مداحض الوهم...»^{۱۱}
در جایی دیگر در همین مبحث گوید:
«إن خاتم المحققين البرعة رضوان الله تعالى عليه، احسن و اصاب في
شرح مسألة العلم...»^{۱۲}

■ میرداماد تحلیل سلب نقائض از مرتبه ماهیت را از خواجه طوسی می داند:
«ثم ان هنالك مذهباً ثالثاً ربّما استفيض خاتم المحصلين البرعة في
شرح الاشارات، و هو: أن توصف بالوحدة و لا بالكثرة، لانها من حيث
هي هي، لا جزئية و لا كلية... فلو سُئل عن طرفي النقيض كان الجواب
السلب المطلق لثبوت كل شيء من تلك الحيشية...»^{۱۳}
■ میرداماد بر این باور است که خواجه بهترین تحلیل را از امکان استعدادی ارائه
کرده است:

«و ليعلم أن الامكان الاستعدادي المحوج الى سبق المادة على الحدوث
معنى مختلف بالشدة و الضعف، فاما الامكان الذاتي فليس يجرى فيه
شيء من ضروب التشكيك، و لا يلزمه التعلق بالمادة اصلاً. و بارع
المحصلين في نقد المحصل و في شرح الاشارات قد بلغ الاملد الاقصى
في بذل المجهود في هذا الموضوع.»^{۱۴}
بنابراین امکان استعدادی به جهت دو صفت لزوم اختصاص به ماده و عروض شدت
و ضعف بر آن از امکان ذاتی متمایز است.

نقد‌های حکیم استرآباد بر خواجه طوسی :

حکیم استرآباد اگر چه خود از ستاینندگان خواجه طوسی است، ولی با این حال در
مواضع متعددی به مصاف وی رفته و اشکالاتی بر او وارد ساخته است. پاره‌ای از این
موارد بنا به استقصای آثار چاپ شده وی عبارتند از:

۱۱. همان کتاب، ص ۱۳۶
۱۲. میرداماد، القیسات، ص ۳۲۰
۱۳. همان کتاب، ص ۱۵۵
۱۴. همان کتاب، ص ۲۶۶

● نقد نگرش خواجه به مسألهٔ بداء

پیش از ورود به این بحث به ناچار اشارتی کوتاه به جایگاه عقل در نزد خواجه طوس خواهیم داشت. در بررسی گزاره‌های کلامی به ویژه با اتخاذ مبانی امور عامه در طی بحث، در برخی از موارد گزاره‌های نقلی در مقابل گزاره‌های عقلی قرار می‌گیرند، که در این مقام به نظر خواجه طوسی می‌بایست گزاره‌های نقلی تأویل گردد.

خواجه طوسی در پی بحث از مسأله جبر و اختیار بر این باور است که اختیار به پشتوانه ادله‌ای که صحت آن به مباحث امور عامه برمی‌گردد برای انسان ثابت است، پس ادلهٔ نقلی بیانگر جبر باید تأویل شده و از معنای ظاهری خارج گردند. «و المسموع متأول».^{۱۵}

وی دربارهٔ رؤیت جسمی خداوند بالصرحة باب تأویل را می‌گشاید چه رؤیت حسی موجب جهتمند بودن خداوند است، حال آن‌که بنابه ادله عقلی خدا دارای جهت نیست. «و النظر لا يدل على الرؤية مع قبوله التأویل».^{۱۶}

علامه حلّی نیز در پی این عبارت تجرید: «و يجب تأويله عند التعارض» می‌فرماید:

«إذا تعارض دليلان نقليان أو دليل عقلي و نقلي و جب تأويل النقل. اما

مع تعارض النقلين فظاهر لامتناع تناقض الأدلة، و اما مع تعارض العقلي

و النقلی فکذلک أيضاً. و إنما خصصنا النقلی بالتأویل لامتناع العمل

بهما و الغائهما و العمل بالنقلی و ابطال العقلي؛ لأنّ العقلي اصل للنقلی؛

فلو أبطلنا الاصل لزم ابطال الفرع أيضاً، فوجب العدول الى تأویل

النقلی و ابقاء الدليل العقلي على مقتضاه».^{۱۷}

و حکیم الهی میر محمد اشرف علوی عاملی در تحریر آن گوید: «هرگاه معارضه کند

دو دلیل نقلی با هم، با دلیل عقلی و نقلی به هم، واجب است تأویل نقلی».^{۱۸}

بنابه مطلب فوق، در مقام مواجهه تعارض نقل و عقل، باید باب تأویل گشوده شود، و

گزارهٔ نقلی به مقتضای قواعد عقلی توجیه و اثبات شود. مبنای فوق که دقیقاً مورد توجه

حکیم تیزیبن استرآباد بوده، وی را به کشف یک تناقض در آراء خواجه طوسی رهنمون

ساخته است.

۱۶. علامه حلّی، کشف المراد، ص ۴۱۲

۱۵. خواجه نصیرالدین طوسی، تجرید الاعتقاد، ۲۰۰

۱۸. محمد اشرف علوی عاملی، علاقة التجرید، ص ۵۸۸

۱۷. همان کتاب، ص ۲۴۴.

امام فخر رازی در کتاب محصل گوید:

«ان ائمة الرفضة وضعوا مقالاتين لشيعتهم لا يظفر معهما أحد عليهم. الاولى: القول بالبداء، فاذا قالوا: انه سيكون لهم أمر وشوكة ثم لا يكون الامر على ما أخبره، قالوا: بدا لله تعالى فيه... والثانية: التقية، فكلموا ارادوا شيئاً تكلموا به، فاذا قيل لهم هذا خطأ أو ظهر لهم بطلانه، قالوا: انما قلناه تقية»^{۱۹}

پس در واقع مسأله بداء و تقیه از آراء خاص شیعه دانسته شده است. اما خواجه طوس در مقام پاسخ گوید:

«انهم لا يقولون بالبداء.... و اما التقية فانهم لا يجوزونها الا لمن يخاف على نفسه أو على اصحابه، فيظهر ما لا يرجع بفساد في امر عظيم ديني، اما اذا كان بغير هذا الشرط فلا يجوزونها»^{۲۰}

در عبارت فوق خواجه منکر آموزه بداء در شیعه شده است که همین امر سبب برآشفته شدن میرداماد شده است چه روایات بسیاری از طریق شیعه و اهل سنت دال بر اصل بداء است.

«و اما ما قاله الناقد المحقق في الفصية عنه فمما يستغرب مثله عن مثله اشد الاستغراب، فهنا لك اخبار جمّة صبة متضافرة متظاهرة، متكررة الطرق، معتبرة الاسانيد، متفنتة المتون بلفظة البداء و تصارفيها... و القول بمعناها المصطلح عليه من طرح ضروری الدين»^{۲۱}

میرداماد با توجیه عقلی بداء و کاوش روایی آن نه تنها آنرا تجویز نموده، بلکه آن را از ضروریات دین دانسته است، و به طور خلاصه در مقام ثبوت عقلی بداء فرموده: «فالنسخ كافه بداء تشريعی و البداء كانه نسخ تكوينی»^{۲۲}

لذا در نظر میرداماد، فیلسوف طوس از مبنای خود در این مسأله عدول کرده؛ و با آن که مسأله بداء از جایگاه عقلی صحیحی برخوردار بوده حتی وی به تأویل عقلی آن مبادرت نکرده است.

۱۹. خواجه نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصل، ص ۴۲۱

۲۰. همان کتاب، ۴۲۲ و میرداماد، نبراس الضیاء، صص ۶-۷. ۲۱. همان کتاب، ۸۶

۲۲. میرداماد، القیسات، ص ۵۶، صص نگارنده این تحلیل را در مقدمه نبراس الضیاء، صص ۵۵-۵۷ به رشته نقد کشیده است.

- نقد تحقیق خواجه در چگونگی استناد صفت ازلیت و بقاء خداوند در *نقد المحصل*، چه خواجه چون حق را علت زمان می‌داند، اتصاف واجب را به بقاء نوعی تشبیه به زمانیات می‌داند. میرداماد گوید:

«قلت: لا يحوج الامر هنالك الى سلوك مسلك التشبيه، بل الحق أن يقال: وانما اطلق البقاء عليه سبحانه لكون ما هو ارفع و اعلى من ذلك في هذا الباب ثابتاً له سبحانه، فإنَّ له سبحانه انحفاظ الوجود و دوامه في متن الواقع و حاق السرمد، غير مرتفع عن الواقع اصلاً، و هو ارفع و اعلى في باب البقاء من انحفاظ الوجود و استمراره في امتداد الزمان...»^{۲۳}

پس عدم درک نسبت وعاء دهر به زمان موجب اعتبار تشبیه برای خواجه شده است.

- خواجه در تحلیل عروض صفت وجود بر ماهیت همچون شیخ اشراق راه خطا را پیموده است. بدین توضیح که در عروض یک صفت بر ماهیت گاه ماهیت سبب یک صفت است و گاه این صفت خود سبب صفت دیگری است که بواسطه صفت اول عارض بر ماهیت می‌شود، مثل علیت فصل بر عرض خاص؛ و اما در عروض صفت وجود بر ماهیت مسأله دچار مشکل می‌گردد چه علت وجود یعنی ماهیت سبب وجود می‌شود حال آن که خود موجود نیست. از این رو برخی گفته‌اند عروض صفت وجود بر ماهیت صرفاً جنبه حکایتگری دارد، نه علیت. در این جا شبهه‌ای قابل طرح است که اگر خود ماهیت سبب وجود لازم‌شود، مستلزم این است که شیء بسیط از یک سو، فاعل باشد و از سوی دیگر قابل، که محال است.

میرداماد بر این مقام بر این باور است که در واقع اشتراک لفظی حاکم بر لفظ «قبول» و «فعل» موجب این شبهه شده، و قبول در این مقام به معنی قوه استعدادی است نه قابلیت که در مقابل فعلیت محض قرار دارد.^{۲۴}

- ردّ تحلیل خواجه در عدم موجب بودن خداوند، بنابر گفتار خواجه در فصول فلاسفه خداوند را فاعل موجب دانند که این مطلب باطل است؛ زیرا با فرض انعدام عالم یا

جزئی از عالم، باید خداوند ازین برود. خواجه در این مقام بر این باور است که بنابر رأی جمهور باید معدّ حین وجود معلول از بین رود، حال آن که حتی بنابر اشارت‌های شیخ در شفاء چنین امری لازم نیست، همچو اعداد حرارت در جسمی جهت حصول یبوست (خشکی)، که با حصول یبوست چه بسا حرارت باقی ماند و مزاج گرم و خشک را تولید می‌کند.^{۲۵}

میرداماد در مقام ردّ خواجه گوید:

«قلت فهذا مع ما فيه من الوهن....»^{۲۶}

● ردّ خواجه در قبول علم حصولی ارتسامی برای حق همچو شیخ اشراق. در این مقام میرداماد بر این باور است که معانی فاعلیت و قابلیت به طور کامل برای این محققان واضح نبوده، حال آن که با دریافت معانی آن می‌توان این معضل را حل نمود. معانی سه‌گانه قابلیت و فاعلیت:

۱- شیء قابل مفهومی باشد و بدان متصف گردد در حالی که خود فاعل این اتصاف است؛ در نتیجه، جدایی این اتصاف از ذات شیء امکان‌پذیر نیست، همچون لوازم ماهیت در نسبت با ماهیت.

۲- شیء بدین معنی قابل باشد که از مرحله ما فوق استفاده نموده و متأثر گردد و یا در مرحله فاعلیت در مرحله مادون تأثیر گذارد، همچون جواهر مجرده، در این مقام شیء می‌تواند به دو حیثیت هم فاعل باشد و هم قابل.

۳- شیء در قابلیتش دارای استعداد باشد که در تلبّس به وصف، به مرحله فعلیت رسد، در این مقام حتماً باید فاعل و قابل مغایر باشند.^{۲۷}

به طور خلاصه، میرداماد با ذکر این مقدمه بر این اعتقاد است که عدم دریافت ظروف وجود منجر به سوء برداشت در جواز علم حصولی برای حق شده؛ چه حق در مقام سرمد عاری از علم حصولی است و به جهت صدور سلسله زمانیات از وی به حسب ظرف زمان، تجدّد انفعالی بالعرض به علم او راه می‌یابد نه، بالذات که منجر به اجتماع نقیضین گردد. بنابراین سر اتصال ربط حادث به قدیم، علم متجدد انفعالی به علم

۲۶. میرداماد، القیسات، ص ۳۰۴

۲۵. میر سید احمد علوی، شرح کتاب القیسات، ص ۵۷۶

۲۷. همان کتاب، ص ۳۶۴

ذاتی، اراده متجدد به اراده ذاتی فقط با دریافت نسبت ظروف مختلف وجود قابل دریافت است.

● گفتار خواجه در تحلیل شرور جزئی بر این که این شرور در نسبت به کل عالم قلیل اند و قابل اعتنا نیستند، غیر صحیح است. زیرا بحث در این است که شرور اندک از حیث خیر بودن داخل در قضاء الهی و عنایت ربوبی اند نه از حیث شر بالعرض داشتن، لذا بحث اندک بودن آنها در مجموعه نظام عالم گفتار سنجیده‌ای نیست.

«کان خاتم المحصلین البرعة فی شرح الاشارات فی ذهول عن هذه الدقیقة.»^{۲۸}

● خواجه نصیر بر این باور است که اهل دوزخ بیشتر از رستگاران در آخرت نیستند، حال آن که میرداماد برخلاف این نظر دارد^{۲۹}:

«فاما ما آورده علی الوجه الثانی فلیس بمستقیم؛ اذ لا افتراء فی ان الناجین اقل عدداً من الهالکین.»^{۳۰}

● اشکال به پاسخ خواجه از فخر رازی، بدین توضیح که: فخر رازی در پاسخ این شبهه که اگر فعل عبد مورد علم خداست عبد توان ترک آن را ندارد، گوید: «ان الله تعالی لا یسأل عما فعل» است؛ پس پرسش جایز نیست.

خواجه طوسی در مقام پاسخ فخر فرموده: اگر در اصل شبهه علم حق منافی قدرت عبد باشد همین شبهه در قدرت حق نیز جاری است، چه در این صورت باید قدرت حق نیز از علمش تبعیت کند.

میرداماد در مقام محاکمه جواب خواجه گوید: «هذا الجواب سخیف جداً.»^{۳۱}

زیرا در پیشگاه وی این شبهه در زمانی جاری است که علم حق انفعالی باشد نه فعلی، چه علم انفعالی از معلوم تبعیت می‌کند نه فعلی. و مآلاً پاسخ حقیقی این شبهه در گرو فهم قاعده «الوجوب بالاختیار لاینافی الاختیار» است.

۲۸. همان کتاب، ص ۴۳۵

۲۹. این رأی به هیچ وجه با آموزه‌های عرفانی و برخی از اطلاعات نقلی - همچو: «سبقت رحمته غضبه» -

سازگار نیست. ۳۰. همان کتاب، ص ۴۴۳. ۳۱. همان کتاب، ص ۴۷۱

کتابشناسی

- ۱- حلی، یوسف بن مطهر: کشف المراد، تحقیق حسن حسن زاده آملی، ط ۲، مؤسسة النشر الاسلامی، قم ۱۴۱۷ هـ ق
- ۲- الطوسی، الخواجه نصیر الدین: تجرید الاعتقاد، تحقیق محمد جواد الحسینی الجلالی، مکتب الاعلام الاسلامی، قم ۱۴۰۷ هـ ق
- ۳- طوسی، خواجه نصیر الدین: تلخیص المحصل، تحقیق عبدالله نورانی، مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران ۱۳۵۹
- ۴- علوی عاملی، میر سید احمد: شرح کتاب القیسات، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، مؤسسه مطالعات اسلامی و مؤسسه بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی مالزی، تهران ۱۳۷۶
- ۵- علوی عاملی، میر سید محمد اشرف: علاقه التجرید، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، انجمن آثار و مفاخر ایران، تهران ۱۳۸۱
- ۶- میرداماد، محمد باقر استرآبادی: جذوات و موافقت، تصحیح علی اوجبی، مرکز نشر میراث مکتوب، تهران ۱۳۸۰
- ۷- —، —: تقویم الایمان، تصحیح علی اوجبی، مرکز نشر میراث مکتوب، تهران ۱۳۷۶
- ۸- —، —: الصراط المستقیم، تصحیح علی اوجبی، مرکز نشر میراث مکتوب، تهران ۱۳۸۱
- ۹- —، —: القیسات، تصحیح دکتر مهدی محقق، مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران ۱۳۵۶
- ۱۰- —، —: نبراس الضیاء و تسواء السواء، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، مرکز نشر میراث مکتوب، تهران ۱۳۷۴