

پاسخ‌های ملاصدرا به پرسشهای فلسفی فیلسوف طوس

غلامرضا جمشیدنژاد اول

عضو هیئت علمی دایرةالمعارف بزرگ اسلامی

مقدمه

رسالة أجوبة المسائل التصيرية از آثار کوتاه ولی با ارزش صدرالدین محمد شیرازی معروف به ملاصدرا است.

در اصالت این اثر جای هیچ‌گونه تردیدی نیست. زیرا نه تنها در فهرست آثار صدرا بر وجود آن تصریح گردیده^۱، بلکه سبک نگارش و نیز محتوای فلسفی رساله مزبور این انتساب را تأیید می‌کنند.

در این رساله همان‌طوری که از عنوانش پیداست، ملاصدرا تلاش کرده تا به سه پرسش فلسفی خواجه نصیر پاسخ دهد.
این پرسش‌ها عبارت‌اند از:

* چگونه ممکن است که حرکت مشخصی، علت وجود زمان قرار گیرد؟

** چرا برخی از فیلسوفان با اینکه به فنای روح انسانی معتقد نیستند، به حادث بودن آن حکم کرده‌اند؟

*** چگونه از علت یگانه، موجودات چندگانه صادر می‌شوند؟

البته این سؤالات را خواجه طی نامه‌ای تحت عنوان: المسائل التصيرية از فیلسوف

۱. در این باره به مأخذ زیر رجوع شود: حامد ناجی اصفهانی، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین، تهران ۱۳۷۵ ش، ص بیست و پنج

معاصر خود شمس‌الدین خسروشاهی^۲ پرسیده بود.

به احتمال قوی فلسفه مشایی که نمایندگان برجسته آن ابن‌سینا و خواجه بودند، از حلّ اصولی این مسائل ناتوان بوده است.

پاسخ‌های خسروشاهی به دست ما نرسیده است و این در حالی است که متن نامه خواجه در حوزه‌های فلسفی ایران موجود بوده و دست به دست می‌گشته، تا این‌که به حوزه فلسفی اصفهان و بویژه به مکتب میرداماد می‌رسد.

البته چنین به نظر می‌رسد که از زمان خواجه نه تنها خسروشاهی بلکه فلاسفه دیگر نیز با مبانی فلسفی موجود در حوزه‌های فکری خود تا سدهٔ یازدهم هجری/هفدهم میلادی پاسخی برای پرسش‌های خواجه نمی‌یافته‌اند و گویا بایستی در مبانی فلسفه‌های مشاء و اشراق و عرفان زمینه‌هایی برای تحوّل و تکامل فراهم می‌آمد و با روش تلفیق سه مکتب مشایی و اشراقی و عرفانی، مسائل فلسفه مورد پژوهش قرار می‌گرفت، تا زمان پاسخ دادن پرسشها فرا برسد. به عبارت دیگر چند قرن، وقت و فرصت لازم بود، تا زمان پاسخگویی به پاره‌ای از معضله‌های فلسفی که فراروی فیلسوفان مسلمان پدیدار می‌گردید، از راه برسد و به فرمودهٔ مولای روم: «مهلتی بایست تا خون شیر شد».

در حقیقت، در حوزهٔ درسی میرداماد این فرصت فراهم آمد، از این رو می‌بینیم که برخی از شاگردان برجسته و ممتاز او به خود جرأت دادند و دامن همت به کمر زده پاسخنامه‌هایی برای پرسش‌های خواجه که تا آن زمان بی‌جواب به نظر می‌رسیدند، فراهم می‌سازند.

یکی از شاگردان ممتاز میرداماد که بدین مهم پرداخته و در پاسخ به پرسش‌های خواجه رساله‌ای تألیف کرده است، میرسید احمد علوی است که نسخه‌ای از رسالهٔ وی در ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۱۰۷۹ کتب اهدایی مشکوة به کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران موجود می‌باشد که در فرصتی مقتضی باید به معرفی و تصحیح آن پرداخت؛ شاگرد معروف دیگر میرداماد، یعنی ملاصدرای نیز این مسائل را در همین رساله‌ای که موضوع بحث ماست، مورد کند و کاوی عمیق قرار می‌دهد.

قطعاً مطالعهٔ تطبیقی این دو رسالهٔ جوابیه، هم به شناخت بیشتر مکتب میرداماد و هم به‌شناسایی بهتر سیر تکاملی فلسفه اسلامی ایران یاری خواهد کرد.

۲. دربارهٔ این فیلسوف و عالم الهی به ضمیمه مراجعه شود.

در این مقاله ما، از خلال تحلیل پاسخ‌های ملاصدرا، درمی‌یابیم که این پاسخ اگرچه حاصل غور و تعمق آن فیلسوف بزرگ شیراز در این مسائل است، اما با این حال از پشتوانه دلایل عقلی چندانی برخوردار نیستند و در مقابل نقد علمی و منطقی دوام نمی‌آورند. پس از این تحلیل فلسفی، متن منقح و انتقادی رساله را نیز همراه با ترجمه فارسی آن به دست خواهیم داد.

۱. چاپها و نسخه‌های خطی رسالة أجوبة المسائل النصيرية

۱-۱. چاپها

قدیم‌ترین چاپ آن، در حاشیه کتاب شرح الهدایة الاثریة صدر در سال ۱۳۱۳ هـ ق به چاپ سنگی صورت گرفته است (صص ۳۸۳-۳۹۳)، بعد از آن چاپی است که در حاشیه کتاب المبدأ والمعاد صدر به صورت چاپ سنگی در ۱۳۱۶ ق انجام گرفته است (صص ۳۷۳-۳۹۲).

سرانجام سومین چاپ به اهتمام آقای حامد ناجی در سال ۱۳۷۵ ش صورت گرفته^۳ است

۲-۱. نسخه‌های خطی

علاوه بر چاپ‌های یاد شده، سه نسخه خطی نیز به شرح ذیل از آن موجود می‌باشد:

۱. نسخه مجموعه (شم: ۱۶۳۲) رضوی؛ ۲. نسخه مجموعه (شم: ۱۹۴۸) مرعشی؛
۳. نسخه شماره (۱۰۳۰) کتب اهدایی مشکوة در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.

۲. روش تصحیح رساله

نخست هر شش نسخه موجود چاپی و خطی رساله را به ترتیب ذیل رمزگذاری کردیم:

ا = چاپ سنگی ۱۳۱۳ ق تهران در هامش شرح الهدایة الاثریة؛ د = نسخه شماره (۱۰۳۰) دانشگاه تهران؛ ر = نسخه شماره (۱۶۳۸) کتابخانه آستان قدس رضوی؛ ع = چاپ سنگی ۱۳۱۶ ق تهران در حاشیه المبدأ والمعاد؛ م = نسخه شماره (۱۹۴۸)

۳. حامد ناجی اصفهانی ۱۳۷۵ صص ۱۶۳-۱۷۷

کتابخانهٔ آیه‌الله مرعشی؛ ن = چاپ ۱۳۷۵ ش. در تهران، انتشارات حکمت، به کوشش آقای حامد ناجی اصفهانی.

سپس، چون هیچ‌یک از نسخه‌ها بر دیگری رجحانی نداشت و نمی‌شد که یکی از آنها را به عنوان نسخهٔ اساس اتخاذ کرد، به روش استنباطی و مقایسه‌ای، هر عبارت را در جمیع آنها قرائت کرده، اگر اختلاف فاحشی میان آنها موجود بود، در پانویس در برابر رمز هر نسخه آن را ثبت نمودیم و در برخی عبارات‌ها که صدرا آنها را از منابع دیگری نقل کرده بود، به کمک خود منبع اصلی، تصحیح صورت پذیرفت و اگر افتادگی محسوسی در عبارت‌ها موجود بود، لغت، یا عبارات افتاده را به استنباط خود، بر متن در داخل دو چنگک‌ها، بدین شکل [...]، افزودیم، و پس از آن که متن تصحیح شدهٔ رساله، بدین ترتیب، آماده شد، به ترجمهٔ آن به زبان فارسی نیز پرداختیم، بدین امید که نفع این اثر شریف، برای خوانندگان ارجمند، عمومی تر باشد.

۳. تحلیل محتوای رسالهٔ أجوبة المسائل النصيرية

۳-۱. پیشگفتار صدرا

صدرا در ابتدای رساله، پس از ستایش خدا و ثناء درود بر حضرت رسول(ص)، در چند جملهٔ کوتاه به معرفی خواجه نصیرالدین طوسی می‌پردازد و از او به عنوان: «فرزانهٔ فاضل و استاد و اصل کامل...» یاد می‌کند و او را در بررسی کمال‌های بشری و در استخراج دانش‌های الهی و طبیعی و استنباط اصل‌های آموزشی و آفرینشی چیره‌دست، می‌شمارد.

سپس با ذکر صفت‌هایی، همچون: «فاضل دانشور و عالم بینشمند» از شمس‌الدین خسروشاهی یاد می‌کند و متذکر می‌گردد که خواجه در نامه‌ای که به شمس نوشته، سه مسألهٔ دشوار از او پرسیده و از او گره‌گشایی و حل آنها را درخواست کرده است و چون آن شخصیت هم‌عصر خواجه، به وی هیچ پاسخی نداده است، اینک خود صدرا می‌خواهد که به یاری خدا، بدان مسأله‌ها پاسخ دهد. او سپس متن نامهٔ خواجه را، به عینه، نقل می‌کند.

۴. نگاهی به متن رساله «المسائل النصيرية»

۴-۱. دیباچه نامه خواجه

خواجه نصیر نامه خود را با ذکر اهمیت نامه‌نگاری در حفظ پیوندها و ارتباط‌های فرهنگی - اجتماعی آغاز می‌کند و سپس به ذکر صفات و لقب‌هایی برای شمس‌الدین خسروشاهی می‌پردازد که نشانگر مقام استادی او می‌باشند. برخی از پژوهندگان و شرح حال‌نویسان گفته‌اند که شمس‌الدین خسروشاهی و خواجه نصیرالدین طوسی، هر دو از شاگردان فریدالدین داماد نیشابوری - دایی خواجه - بوده‌اند و رابطه میان آن دو بعدها نیز پابرجا مانده و خواجه به علت همان شناختی که از علامه خسروشاهی داشته است، در رساله «المسائل النصيرية»، این چند مسأله دشوار فلسفی و حکمی را از او پرسیده.^۴

از تعبیرهای خود خواجه نصیر نیز، در ابتدای همین رساله، به خوبی، هم بدین رابطه پی می‌بریم و هم به عظمت شخصیت علمی و فرهنگی و فلسفی خسروشاهی، از دیدگاه خواجه، واقف می‌شویم. خواجه در دیباچه رساله خویش، از سویی خود را «خدمت‌گذار و دعاگوی خسروشاهی» می‌نامد و از دیگر سو، از او با لقب‌های: «عالی‌جناب، فضیلت‌مآب، پژوهشگر صاحب دقت، خورشید آسمان کیش و آیین، برهان اسلام و مسلمین، مشاور شاهان و سلاطین، پیشوای دانشمندان دوران واپسین و سلطان فرزندان پژوهشگر» یاد می‌کند. و سپس از وجود پژوهش‌های فلسفی استاد خبر می‌دهد و از او، «ملتسمانه، درخواست می‌کند، تا وی را در حلقه طالبان علم خویش درآورد و او را از نعمت دانشجوی محروم نگرداند».^۵

ممکن است، کسی این تعبیرهای خواجه نصیر را بر شکسته نفسی و فروتنی و تواضعش حمل کند؛ اما با توجه به این امر که خواجه از نظر سنی حدود ۱۷ سال از شمس‌الدین کوچک‌تر بوده است، این تعبیرهای خواجه، اگر از روی شکسته نفسی هم بوده باشند، به هیچ روی خالی از حقیقت نیستند، بلکه نوعی حرمت‌گذاری به پیش‌کسوتی را می‌رسانند که در آیین‌های فرهنگ کهنمان جاری بوده است، به خصوص که نه خواجه اخلاق مجامله و تملق‌گویی داشته و نه در شمس‌الدین محملی برای این امر

۴. نک: مدرس رضوی، احوال و آثار خواجه طوسی، تهران، ص ۲۰۹.

۵. نک: همین مقاله، بخش ترجمه فارسی رساله

موجود بوده است.

۲-۴. مسأله‌های سه گانه خواجه

سپس خواجه مسأله‌های سه گانه خود را که از امهات مسائل فلسفه می‌باشند، مطرح می‌کند. اکنون بینیم که مسأله‌های سه گانه فلسفی خواجه طوسی، چه هستند و به کدام مسائل اساسی فلسفه ارتباط می‌یابند. نخستین مسأله، به «حرکت» مربوط می‌شود و خواجه رابطه حرکت را با زمان مورد پرسش قرار می‌دهد: «چگونه ممکن است که حرکت مشخصی، علت وجود زمان قرار گیرد؟». او می‌گوید: «چون وجود حرکت، بدون اینکه بر حد معینی از شتاب و کندی استوار باشد، نشدنی است، بایسته است که شتاب و کندی در وجود حرکت‌های مشخص، از آن لحاظ که مشخص هستند، مداخلت داشته باشند؛ و چون شتاب و کندی جز با زمان تحصیل ماهوی ندارند، پس در این صورت، زمان در علت حرکت‌های مشخص مداخلت می‌یابد. بنابراین، چگونه می‌شود که حرکت معینی، علت وجود زمان قرار گیرد؟». سپس خواجه در همین باب اشکالی را نیز طرح می‌کند و از شمس چنین می‌پرسد: «پس راه حل این اشکال چیست؟».

خواجه سپس دومین مسأله را بدین ترتیب مطرح می‌کند: «چرا برخی از فیلسوفان با اینکه فناء نفس انسانی (= روح) را روان شمرده‌اند، به حادث بودن آن حکم کرده‌اند؟»، به عبارت دیگر: «چرا معتقدان بدین اصل که: «هرچه برای امکان هستی و نیستیش حاملی وجود ندارد، نمی‌شود که پس از نیستی موجود شود، یا بعد از هستی معدوم گردد» به حادث بودن نفس انسانی (= روح) حکم کرده‌اند و از روا شمردن فانی بودن آن، سرباز زده‌اند؟». این مسأله هم در حقیقت به «حرکت» مربوط می‌گردد؛ زیرا حرکت پدیده‌ای که یک نقطه آغاز دارد، به همان علت داشتن نقطه آغاز، باید نقطه پایانی نیز داشته باشد، چگونه ممکن است که پدیده‌ای، ازلی نباشد، اما در عین حال ابدی باشد؟ خواجه سپس سومین مسأله را مطرح می‌کند که آن هم به مقوله «حرکت» ارتباط می‌یابد: «سبب صدور یافتن چندگانه، از علت یگانه چیست؟». بحث کیفیت صدور کثرت از وحدت از مباحث بسیار مهم فلسفی است که در ایران باستان، چه در اسطوره‌ها و چه در آیین‌ها نیز پیشینه‌ای کهن داشته است و مباحث مطرح شده در متنها و نقوش آیین‌های مهرپرستی، و زردشتیگری و بوژه در کیش زروانی از این مسأله تبیین‌هایی



(شکل ۱)

زروان دو همزاد را به دنیا می‌آورد:

او هرمزد و اهریمن که نمادی از صدور کثرت از وحدت

(کتابخانه ملی پاریس - نسخه‌های خطی پهلوی)

نکته کتاب ایران باستان، نوشته م. موله، ترجمه دکتر ژاله آموزگار چ ۳، تهران، انتشارات

توس، ۱۳۶۵ ش

صورت گرفته است، و خواجه در همین جا، همه وجوه ممکنه که در پاسخ بدین مسأله، آورده‌اند، یا می‌شود آورد را نیز مورد بررسی قرار داده است و محال بودن آنها را روشن ساخته و پس گفته است: «اینها همه نشدنی‌اند. سپس راه بیرون شدن از این تنگناها چیست؟».

خواجه در خاتمه نامه خود، «از کرم همگانی و لطف عظیم» حکیم خسروشاهی، انتظار می‌برد: «که عذر خدمتگزار دعاگو را براین گستاخی بپذیرند و او را در زمینه‌هایی که شایستگی دارد، به کار گمارند؛ زیرا وی هر دستوری بدهند، فرمان‌بردار آن است» و سپس با دعای خیر در حق شمس‌الدین به نامه‌اش پایان می‌دهد.

۳-۴. پاسخ‌های صدرالمتألهین به مسأله‌ها

چون دریافته‌ایم که هر سه پرسش خواجه، در حقیقت، به مقوله «حرکت» ارتباط دارند، و پاسخ‌های صدرالمتألهین بدان‌ها نیز بر محور شناخت «حرکت و انواع آن» دور می‌زنند ناگزیریم که در اینجا، پیش از ورود به تحلیل پاسخ‌های او، اندک کاوشی در مسأله حرکت در مکتب فلسفی مشایبان داشته باشیم و سپس به ارزیابی و تحلیل پاسخ‌های صدرا بپردازیم؛ زیرا در این صورت هم به درک و فهم بهتر نویافته‌های فلسفه متعالی صدرایی قادر خواهیم شد و هم تفسیر و تحلیل پاسخ‌های صدرا به هر سه مسأله که بر محور «حرکت و انواع آن» می‌چرخند، آسان‌تر صورت خواهد پذیرفت:

۵. حرکت و انواع آن در فلسفه مشاء و تفسیر جدید صدرا از آن

شناخت حرکت در فلسفه مشاء، خود همان شناخت طبیعت است؛ زیرا حرکت صفت مشترک در میان تمامی جسم‌ها است و تنها پیوند دهنده میان آینده، و گذشته، یا جهانی است که در پیش‌رو داریم و جهانی که در پشت سر گذارده‌ایم.

بنابراین، هرکس حرکت را بشناسد، به‌طور کلی، جهان را شناخته است و از همین‌رو است که معلم اول، ارسطو، نه تنها، کتاب طبیعت و قسمتی از کتاب حیوان خود را بدان اختصاص داده، در کتاب *ماوراءالطبیعة* خویش نیز، بارها و بارها، به بحث از حرکت پرداخته است.

حرکت، عبارت است از هر دگرگونی که بر حالت‌های موجودها در طبیعت عارض می‌گردد. بدین جهت، ملاحظه می‌کنیم که صدرا پیش از پاسخ دادن به نخستین پرسش خواجه، بحثی در اقسام عارض‌شونده‌ها را به عنوان مقدمه، مطرح می‌کند و سپس با توجه بدان بحث، به نخستین مسأله پاسخ می‌دهد. و می‌دانیم که عروض خود نوعی حرکت است.

* * *

حرکت، در میانه ضدّها پدید می‌آید، به‌طور مثال: هرگاه، سنگی به پایین می‌افتد، بدین خاطر است که در بالا بوده؛ و هرگاه کودکی بزرگ می‌شود، بدین جهت است که کوچک بوده؛ و هرگاه چیزی سیاه می‌شود، از آن رو چنین می‌شود که سفید بوده است. این ضدّها باید از یک جنس باشند و بدین جهت هیچ حرکتی نیست، مگر اینکه از جایی است به جایی دیگر؛ یا از نوعی بزرگی است به نوعی دیگر؛ یا از رنگی است به رنگی دیگر.

پس نوع‌های عمومی حرکت با شمار مقوله‌هایی که پذیرنده ضدّها می‌باشند، همسویی می‌یابند که عبارت‌اند از مقوله‌های: کجایی (:أینیت)، و چندی (:کمیت)، و چونی (:کیفیت). حرکت مکانی، یعنی: نقل و انتقال، و حرکت کمی، یعنی: بیشی و کمی، و حرکت کیفی، یعنی: استحاله یا تنوع.

حرکت تنوع، حرکت پدیداری و ناپدیداری، یا زایش و میرش، یا آن‌طور که فیلسوفان مسلمان اصطلاح کرده‌اند - کَوْن و فساد را به دنبال دارد. این حرکت، انتقال یافتن از نیستی به هستی و سپس از هستی به نیستی است؛ لیکن درحقیقت، دگرگون شدن چیزی است به چیزی دیگر: هرگاه، گیاهی یا جانوری زایش می‌یابد، از همان چیزهایی است که از قبل بوده‌اند، نه از نیستی یا عدم، و زمانی هم که همان گیاه یا جانور می‌میرد، به نیستی یا به عدم باز نمی‌گردد، بلکه به عنصرهایی باز می‌گردد که از آنها ترکیب یافته است؛ زیرا هیچ‌گاه، هیچ چیزی از ناچیز پدید نمی‌آید، و هرگز هیچ چیزی به ناچیز باز نمی‌گردد. جز این نیست که این تنوع، به جوهرهای چیزها برخورد می‌کند (حرکت جوهری)، در حالی که تنوع کیفی، جز عرضها، یعنی: صفت‌های زاید بر جوهر را در بر نمی‌گیرد.

* * *

از پیش گفته‌ها، نتیجه می‌گیریم که در فلسفه مشایی، وجود - آن‌طور که فیلسوفان ایلیایی ادعا می‌کرده‌اند - امر واحد ثابتی نیست، بلکه وجود امری دگرگون شونده و متحرک است، جز اینکه حرکت، به خودی خود، وجود ندارد، بلکه در موضوعی که حامل آن است، یعنی: در ذات متحرک وجود دارد. به اعتقاد فیلسوفان مکتب مشایی تا زمان صدرا، موضوع حرکت، چه قبل از آن و چه بعد از آن، همان است که هست و جز به همان صفت یا حرکت دگرگون نمی‌شود: انسانی که گندمگون یا سیاه‌پوست شده است، همان است که سفیدپوست بوده، زیرا رنگش دگرگون شده است، نه ذاتش. بنابراین، چیزها - آن‌طور که هراکلیتوس افسوسی می‌پنداشته است - در «جریان همیشگی» نیستند، بلکه هرکدام جوهر ثابت مستمری دارند که: «این چیز را همانی می‌گرداند که هست، نه چیزی دیگر؛ اما صدرالمتهلین به خود وجود برای حرکت، موضوعیت می‌بخشد و حرکت جوهری را به نوعی «شدت یافتگی جوهری» تفسیر می‌کند و بدین ترتیب برای حرکت جوهری نیازی به حامل نمی‌بیند. صدرا در همین رساله، به‌خصوص در پاسخ به سؤال دوم خواجه، این حقیقت نو یافته خود را بدین‌گونه اعلام می‌دارد:

«اما آن قاعده‌ای که فیلسوفان یادکرده و گفته‌اند که: «هرآنچه برای امکان وجود و عدمش حاملی نباشد، ممکن نیست که بعد از عدم وجود یابد، یا بعد از وجود معدوم گردد»، مستلزم این امر نیست که هرآنچه برای امکان وجود و عدمش حاملی نباشد، ممکن نباشد که بعد از عدم وجود یابد، یا بعد از وجود معدوم گردد؛ زیرا بسا باشد که همان وجود پیشینش، بدون هیچ‌گونه حاملی، برای رجحان وجود پسینش بر عدم آن، کفایت کند و در این صورت در وجود بقایش به هیچ فاعلی و حاملی برای امکانش نیاز نخواهد داشت».

صدرا، همچنین در خلال پاسخ به همین پرسش خواجه، حرکت جوهری را چنین تبیین می‌کند:

«در جای خود به اثبات رسیده است^۷ که این کمال یافتن‌های پی‌درپی و این تحول‌ها چیزی نیستند، مگر نوعی از شدت یافتگی جوهری، و بدین‌گونه نیست که صورتی تباہ گردد و یک صورت دیگر جدای از اولی حادث شود، چگونه چنین بشود؟! در حالی که

فرزانگان، برای طبیعت‌ها، حرکتی فطری به سوی هدف‌هایی ذاتی، و برای هر ناقصی، اشتیاقی غریزی به سوی کمالات اثبات کرده‌اند. هر ناقصی چون به کمال خویش برسد، با آن یگانگی می‌یابد و وجودش، وجود دیگری می‌گردد».

بدین ترتیب، صدرا با تحقیق در حرکت جوهری، بسیاری از مسأله‌های پیچیده فلسفه را که تا آن زمان بی‌جواب و غیرقابل حل به نظر می‌رسیدند، حل نمود و البته، بسیاری از مبانی فلسفی مشهور فرزانگان را نیز برهم زد.^۸ مسأله صدور کثرت از وحدت را نیز که یکی از همان مسائل خواجه طوسی است، او به همین طریق و بر مبنای فهم جدید خود از حرکت جوهری حل کرده است که بعد از این به تحلیل یکایک آنها خواهیم پرداخت.

* * *

۶. پاسخ صدرا به نخستین پرسش خواجه نصیر

صدرا المتألهین به مسأله نخستین خواجه، پس از آوردن مقدمه‌ای که در آن انواع عرض‌ها را بیان می‌کند، پاسخ داده است. او در این مقدمه، عرض را به دو قسم: ۱. عارض شونده بر وجود؛ ۲. عارض شونده بر ماهیت، تقسیم می‌کند و پس از ارائه مثال‌های متعددی برای هر کدام، می‌گوید: «عارض شدن زمان معین برای حرکت معینی که بدان تقوم یافته است، از قبیل عارض شدن عارض شونده وجود برای معروض خود نیست؛ بلکه از قبیل عارض شونده ماهیت برای ماهیت است. پس حرکت مخصوص، به زمان معین در وجود تقوم می‌یابد؛ ولیکن زمان معین عارض شونده ماهیت حرکت است از لحاظ اینکه حرکت می‌باشد، بنابراین، آن [حرکت] همچون علت پدید آورنده آن [زمان معین] می‌باشد به حسب وجود و همچنین علت پذیرنده آن است به حسب ماهیت. اینها، سراسر در ظرف تحلیل عقلی‌اند، ولی در خارج هردویشان، در ذات و در وجود یک چیزاند که میانشان نه علیتی است و نه معلولیتی، و نه عارض شونده‌ای وجود دارد و نه معروض واقع شده‌ای».

برای تحلیل پاسخ صدرا بدین پرسش خواجه که: «چگونه ممکن است که حرکت مشخصی علت وجود زمان قرار گیرد؟»، مروری بر بخش‌های دیگری از مباحث

۸. آشتیانی، جلال‌الدین، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، مشهد، چاپخانه خراسان، ۱۳۴۰ ش، صفحه

حرکت، ضرورت دارد. به خصوص، بدین منظور، باید: بیرون آمدن از قوه به فعل، و قالب زنی صورت‌ها بر ماده، و رابطه حرکت با زمان و مکان در فلسفه مشایی و نیز در نو یافته‌های صدرایی در این زمینه‌ها مورد مطالعه قرار گیرند و سپس پاسخ صدرا تجزیه و تحلیل گردد:

۶. حرکت، بیرون آمدن از قوه به فعل

هر حرکتی، آغازی و پایانی دارد، و آن زمانی به پایانش می‌رسد که به همه امکان‌هایی که در موضوعش بوده‌اند، تحقق بیخشد، حتی می‌توان گفت که: «حرکت خود، همان فعل ممکن است، بدین جهت که ممکن است». پس کودک که بزرگ می‌شود، به جهت آن است که در او امکانیت رسیدن به درجه معینی از رشد هست و هرگاه این امکانیت، تحقق ییابد، حرکتش متوقف می‌گردد و ساکن می‌شود.

در نقطه رهایش هر حرکتی، از دست دادن صفتی از صفت‌ها هست، و در نقطه رسیدن، به دست آوردن همان صفت و دارا شدن آن وجود دارد و بنابراین، حرکت انتقال یافتن از حالتی به حالتی دیگر است، یا بیرون آمدن از قوه به فعل می‌باشد. قوه در اینجا، همان امکان شدنی است که هنوز تحقق نیافته و پدید نیامده، و فعل، تحقق همان شدن و پدید آمدن آن است: چوب تا چوب است، به قوه یک دُر است، اما وقتی که چوب به صورت دُر ساخته شد، به فعل، همان چیزی است که به قوه بود.

۷. حرکت، قالب زنی صورت‌ها بر ماده

حرکت، یا به تعبیری شایسته‌تر، وجود متحرک چهار علت دارد که به یکی از اصول عمومی و شناخته شده، یعنی: به اصل علیت باز می‌گردند:

۱-۷. علت مادی

عبارت است از: «چیزی که پیدایش ذات از آن است»، یعنی: چیزی که ذات از آن پدیدمی‌آید، مثل: سنگ رخام در ساختن مجسمه؛

۲-۷. علت صوری

عبارت است از: «چیزی که ذات بدان است»، یعنی: صفت، یا صفت‌هایی که ماده را چیز مشخصی می‌سازند، مانند: شکل آپولون در ساختن مجسمه؛

۳-۷. علت فاعلی

عبارت است از: «چیزی که کار ذات از آن است»، یعنی: چیزی که صورت را بر ماده می‌اندازد، مثل: سنگ تراش در ساختن مجسمه؛

۴-۷. علت غایی

عبارت است از: «چیزی که ذات به خاطر آن است»، یعنی: چیزی که پدیده، برای آن پیدایش یافته، یا رخ داده، یا فاعل آن را به انجام رسانیده است.

علت‌های سه‌گانهٔ اخیر: صوری، و فاعلی، و غایی، به یک علت که همان صوری باشد، باز می‌گردند؛ زیرا در این یکی، معنای فاعلی و غایت هم نهفته است: صورت مجسمه، در ضمن معنای سنگ‌تراش و هدفش را هم، علاوه بر معنای خاص خود، دربر دارد. بدین ترتیب، فقط دو علت اساسی خواهیم داشت: ماده، و صورت، و این هر دو ذاتی هستند که در ترکیب جسم‌ها دخالت دارند؛ اما دو علت: فاعلی و غایی، بیرونی هستند که از متن ذات‌ها و درونشان نیستند. ماده و صورت، هرگز از یکدیگر جدا نمی‌شوند، مگر در تصور ذهنی ما، بدان گونه که شکل‌های هندسی با عملیات عقلی از اشیا جدا می‌گردند. هیچ ماده‌ای بدون صورت نیست. چنان که هیچ صورتی بدون ماده نمی‌باشد؛ زیرا درست است که به عنوان مثال: هسته، مادهٔ این یا آن درخت می‌باشد، لیکن صورت مخصوصی هم دارد که آن را هستهٔ معینی می‌گرداند تا سنگ، یا آب یا چیزی دیگر نباشد.

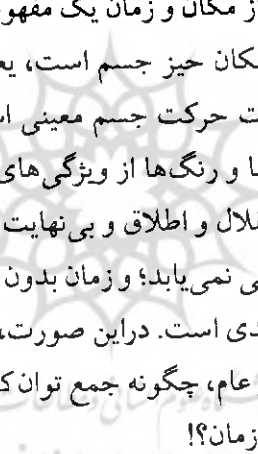


جسم‌ها، یک اصل عمومی نامحدود دارند که از آن پیدایش می‌یابند: آن اصل عمومی نامحدود ماده است، با معنای پذیرندگی و انفعال که در آن است؛ همچنین هر جسمی، یک اصل خاص دارد که آن را محدود و مشخص می‌گرداند و آن همان صورت است، با معنای چگونگی و فعالیت که در آن می‌باشد؛ لیکن همهٔ ماده‌ها، یک ماده نخستین مشترک دارند که هیولاست و هرچیز از آن پیدایش می‌یابد و پس از نابودیش بدان باز می‌گردد. این هیولا، جز به قوه وجود ندارد و تا صورتی از صورت‌ها را نپذیرد، به فعل، موجود نمی‌شود. ارسطو می‌گوید: «منظورم از هیولا، آن چیزی است که به فعل چیز معینی نیست، بلکه به قوه چیز معینی است».

بنابراین، در هر جسمی یک معنای ثابت هست که همان مادهٔ موضوع حمل

صورت‌هاست و یک معنای دگرگون شونده هست که یکی از صورت‌هایی می‌باشد که پی‌درپی بر ماده در می‌آیند. تا با آن جوهریت یابد، و این یا آن جسم شود، و حرکت جز قالب زنی صورت‌ها بر ماده نیست و بدین جهت، هر نوعی از حرکت ماده‌ای دارد: ماده حرکت مکانی امتداد است، و ماده حرکت کمی بیش و کم‌پذیری جسم است، و ماده حرکت کیفی انقلاب‌پذیری جسم از حالتی به حالت دیگری است، و ماده کون و فساد، همان هیولاست که اصل وجود تمامی جسم‌ها می‌باشد.

۸. مکان، صحنه حرکت و زمان، مقیاس آن

حرکت به مکانی نیاز دارد، تا در آن رخ دهد، و به زمانی، تا در آن به انجام رسد و مقیاسش باشد. هرکدام از مکان و زمان یک مفهوم فیزیکی دارد و یک مفهوم ریاضی. در مفهوم فیزیکی، مکان چیز جسم است، یعنی: امتدادی محدود به نهایت‌های همان جسم، و زمان مدت حرکت جسم معینی است، بدون جزء‌های ثابت و هردو در این معنی، مانند: شکل‌ها و رنگ‌ها از ویژگی‌های جسم‌هایند؛ اما در مفهوم ریاضی، مکان و زمان، معنی استقلال و اطلاق و بی‌نهایت دارند: مکان گستره‌ای نامحدود است که به هیچ چیزی وابستگی نمی‌یابد؛ و زمان بدون در نظر گرفتن این حرکت یا آن حرکت، یک پیایی شدنِ ازلی - ابدی است. در این صورت، چگونه میان این دو مفهوم، سازگاری تواند بود؟! میان خاص و عام، چگونه جمع توان کرد؟! میان محدود و نامحدود چطور؟! در هردو اندیشه مکان و زمان؟! 

۹. آیا مکان و زمان وجود حقیقی دارند؟

دموکریتوس، به وجود نوعی تهیمندی یا خلأ معتقد شده و به مکان در معنای عمومی وجودی حقیقی داده است؛ لیکن ما توانایی تصور وجودی را که ماهیت نداشته باشد، یعنی: وجود چیزی را که چیزی نباشد، مثل: تهیمندی، نداریم.

گیریم که تهیمندی، به فعل، موجود باشد، باید جسمی باشد، همچون موجودهای حسی دیگر، و در نتیجه، نامحدود نخواهد بود، زیرا از ویژگیهای جسم، این است که بعدها معینی داشته باشد که در درازا و پهنا و ژرفا محدودش کنند؛ لیکن هرگاه وجود جسمی در بزرگی نامحدود مُحال باشد، آیا اعتقاد به نامحدود، به طور مطلق، نیز مُحال

خواهد بود؟

نامحدود، به قوه، موجود است، نه به فعل و اعتقاد بدان از روی نگرستن به موجودهای محدود معین پدید می‌آید، بدین معنی که براین موجودها می‌توان موجودهای دیگری افزود که حدی نداشته باشند، جز اینکه مکان با موجود در یک وقت موجود می‌گردد، زیرا حدهای محدود ثابت‌اند و در صورتی که موجود به وجود نیاید، مکان موجود نمی‌شود و تهیمندی وجود ندارد، زیرا متحرک‌ها حلقه‌ای تشکیل می‌دهند که این جسم در محل آن جسم و آن یکی در محل آن دیگری، به تسلسل، در آن حلقه‌گونه جا می‌گیرد، تا اینکه حجم جهان بر وضعیتتی که دارد، باقی بماند.

اما زمان، جزء‌هایش، باهم موجود نمی‌شوند، زیرا آن یک مسجرا و یک زنجیره از لحظه‌هایی است که پی‌پی می‌شوند. برخیشان که سپری شده‌اند، گذشته است و برخی که هنوز نیامده‌اند، آینده است و برخی دیگر، خود مرز جداگر گذشته و آینده است که همین لحظه کنونی (: دَم) است.

بدین جهت، زمان با حرکت در پیوند است؛ بلکه خود چیزی از حرکت است: کافی است که از ادراک حرکت بازایستیم، به‌طور مثال، در خواب، یا در حواس‌پرتی، یا در هر کدام از حالت‌های بیهوشی، تا در همان وقت، هر اندیشه‌ی زمانی را از دست بدهیم. زمان باروزها و سال‌ها سنجیده می‌شود، لیکن تابع حرکت فلک نیست، بلکه صفت هر حرکتی است که در آن، قبل و بعدی وجود داشته باشد و بدین ترتیب جداسازی زمان از جوهرهای متحرک ممکن نیست و نمی‌شود که آن را با صرف‌نظر از آن جوهرها، نامحدود اعتبار کرد، جز اینکه باید به ازلیت زمان و به ابدیتش اعتقاد یافت، زیرا ماده متحرک ازلی - ابدی است.

در این مسأله خواجه نصیر می‌گوید:

«چون وجود حرکت، بدون اینکه بر حد معینی از شتاب و کندی استوار باشد، نشدنی است، بایسته است که شتاب و کندی در وجود حرکت‌های مشخص، از آن لحاظ که مشخص هستند، مدخلیت داشته باشند و چون شتاب و کندی جز با زمان تحصیل ماهوی ندارند، پس در این صورت، زمان در علیت حرکت‌های مشخص مدخلیت دارد، و بنابراین، چگونه می‌شود که حرکت معینی، علت وجود زمان قرار گیرد؟».

صدرا پاسخ می‌دهد:

«عارض شدن زمان معین برای حرکت معینی که بدان تقوم یافته است، از قبیل عارض شدن عارض شونده وجود برای معروض خود نیست، بلکه از قبیل عارض شونده ماهیت برای ماهیت است. پس حرکت مخصوص، به زمان معین در وجود تقوم می‌یابد؛ ولیکن زمان معین، عارض شونده ماهیت حرکت است از لحاظ اینکه حرکت می‌باشد، بنابراین، آن [حرکت] همچون علت پدید آورنده آن [زمان معین] می‌باشد به حسب وجود و همچون علت پذیرنده آن است به حسب ماهیت. اینها، سراسر، در ظرف تحلیل عقلی‌اند، ولی در خارج هردویشان، در ذات و در وجود یک چیزاند که میانشان نه علیتی است و نه معلولیتی و نه عارض شونده‌ای وجود دارد و نه معروض واقع شده‌ای».

۱۰. پاسخ صدرا به دومین پرسش خواجه نصیر

صدرا به دومین سوال خواجه نصیر، از دو راه پاسخ داده است. او نخست بر مبنای حکمت مشایی و به خصوص باتکیه بر معرفت نفس در فلسفه ابن‌سینا، بدان پاسخ داده و صد البته، در این پاسخ احاطه کامل خود را بر فلسفه سینایی نشان داده است، زیرا در جوابش در حد مبنای این مکتب، از هیچ نکته‌ای فروگذار نکرده است و بر آن اصلاحات تازه‌ای نیز وارد کرده است؛ سپس بر مبنای حکمت متعالیه و با تکیه بر حرکت جوهری و به خصوص با الهام‌گیری از آیات روحی قرآن مجید به سؤال خواجه پاسخ گفته است.

* * *

کندوکاوهای ابن سینا در باب نفس خیلی زیاداند و نوشته‌هایش در این زمینه، از اندیشه‌ای پرمایه و دقتی باریک‌اندیشانه و ژرف برخوردار می‌باشند. او بیشتر آنها را از کتاب نفس ارسطو و از کتاب‌های افلاطون و از تاسوعات افلوپین و تألیف‌های فارابی اقتباس کرده است. افزون بر آنها گفتارهای پزشکان در باب نفس را نیز که از آنها آگاهی داشته، آورده و براین همه، آزموده‌های شخصیش را که در خلال تداویهای پزشکی اندوخته بود، نیز افزوده است. راز موفقیت پژوهش‌های معرفت‌نفسی ابن‌سینا نیز در همین امر نهفته است. او در این زمینه، مکتب مشایی را به اوج کمال ممکن رسانیده است.

ابن سینا چندین برهان در اثبات اینکه نفس جوهری است به غیر از جوهر تن اقامه کرده است که برخی از فیلسوفان گمان کرده‌اند که قسمتی از آنها به اثبات وجود نفس

مربوط‌اند و تعدادیشان به اثبات روحانی بودن آن ارتباط می‌یابند؛ اما در حقیقت، فیلسوف ما تنها به اثبات وجود ذاتی برای انسان می‌پردازد که با تن مغایر است، و این امر خود در عین حال، اثبات حقیقت روحانی بودن آن نیز هست؛ زیرا روحانی بودن و با بدن مغایرت داشتن باهم هیچ تفاوتی ندارد، چون ذات مغایر با بدن چیزی به جز همان جوهر روحانی نیست، و هیچ شق سومی که حد وسطی در میانه جسم و روح یا بین مادی و غیرمادی باشد، وجود ندارد.

به عقیده شیخ‌الرئیس نفس که مغایر با تن است، تنها به پرنده بلندپروازی می‌ماند که فقط در تن چند صباحی آشیانه می‌گزیند، یعنی: پیوند نفس به بدن یک پیوند عرضی است، درست مانند پیوند پرنده با آشیانه‌اش. بنابراین، او باید توضیح دهد که نفس از کجا به بدن می‌آید و بعد از فنای بدن به کجا می‌رود؟! نظرش در تمامی این زمینه‌ها چه بوده است؟ او مسأله حدوث نفس و در عین حال، جاودانگی و بقای آن را چگونه تشریح کرده است؟ نظر او درباره سرنوشت نفس پس از مرگ و انحلال بدن چیست؟ آیا سؤال دوم خواجه نصیر، از نقطه ضعف‌هایی که در برهان‌های ابن سینا بر جاودانگی نفس موجود بوده‌اند، منشأ گرفته است؟

۱۱. مسأله حدوث و بقای نفس در فلسفه ابن سینا

۱۱-۱. پیدایش روان

«نفس خرد ورزند، صورتی است که از عقل فعالِ بخشنده صورت‌ها، در هنگام آمادگی ماده بدن برای پذیرش آن، فیضان می‌یابد؛ لیکن نه در بدن نقش بسته می‌باشد و نه بدان تقوم دارد، و آن مانند همه صورت‌های دیگر هر زمان بدنی شایسته به کارگمارش پدید آید، پدیدار می‌گردد.

روان آدمیان، در معنا و در نوع یک نواخت است. پس اگر پیش از بدن موجود شده باشد، یا این است که دارای ذات‌های چندگانه باشد و یا دارای ذاتی یگانه. اینکه ذات‌هایی، به شماره، چندگانه باشند، نشدنی است. بنابراین تفاوت آنها با یکدیگر، یا از لحاظ ماهیت و صورت است، که البته این هم نشدنی است، زیرا صورتشان یگانه است و ماهیتشان اختلافی ذاتی نمی‌یابد، و یا از جهت عنصر و ماده است که با مکان‌ها و زمان‌ها

و علت‌ها چندگانگی می‌یابند و این امر، پیش از ورود نفس‌ها در بدن‌ها، روا نمی‌باشد. همچنین روانیست که ذاتی یگانه باشد؛ زیرا هرگاه دو بدن پدید آید، در دو بدن دو نفس پدید می‌آیند. در این صورت یا آن هر دو، بخش‌هایی از همان نفس یا ذات یگانه‌اند که در این حال یک چیز که هیچ‌گونه بزرگی و حجمی ندارد، به قوه، تقسیم پذیرفته است که باطل بودن این امر، آشکار است، و یا اینکه یک نفس، به شماره، در دو بدن می‌باشد که، البته، درک بطلان این امر نیز، مستلزم زحمت زیادی نیست.

اما پس از جدایی روان از تن، پس هر یک از نفس‌ها ذاتی منحصر به خود یافته خواهند بود؛ زیرا اختلاف ماده‌هایی که داشته‌اند و اختلاف زمان‌های پیدایش و حدودشان و اختلاف شکل‌هایشان که به سبب بدن‌های گوناگون خود، ناگزیر، بر اثر حالت‌های آنها یافته‌اند، موجب این امر تواند بود.

۱۱-۲. جاودانگی روان

نفس جوهری روحانی است که بر قالب جسمانی درآمده و بدان زندگی بخشیده است، جوهر روحانی بسیط است و تباهی نمی‌پذیرد؛ زیرا تباهی، دامنگیر چیزهای مرکب می‌شود که، به ناگزیر جدایی و انحلال می‌پذیرند؛ اما چیزهای بسیط که ذاتی مجرد دارند، پس هرگز تباهی نمی‌پذیرند.

نفس با مرگ بدن نمی‌میرد، زیرا هر چیزی که با تباهی چیزی دیگر تباه می‌شود، به گونه‌ای بدن وابستگی دارد: یا در وجود با آن برابری دارد، و یا اینکه در وجود از آن متأخر است، یا در وجود بر آن تقدم دارد. اگر وابستگی نفس به بدن وابستگی برابری در وجود باشد، نسبت هر کدام به دیگری نسبتی عَرَضی است، نه ذاتی، زیرا هر دو شان دو جوهراند، نه یک جوهر بنابراین، نفس با تباه شدن بدن تباه نمی‌شود؛ و اگر وابستگی نفس به بدن در وجود از آن متأخر باشد، پس یا بدین‌گونه است که بدن علت فاعلی نفس باشد که بدن وجود می‌بخشد و این شدنی نیست؛ زیرا بدن به ذات خود، کاری نمی‌کند، بلکه با نیروهای نفسانیش کار می‌کند؛ یا این است که بدن علت پذیرندگی (مادی) نفس باشد از گونه ترکیب، مانند: عنصرها برای بدن‌ها، یا از راه بساطت، مانند: فلز روی برای تندیس که البته هیچ‌کدام درست نمی‌باشد؛ زیرا نفس، به هیچ روی، صورتی نقش بسته در بدن نیست، زیرا ذاتی مغایر با بدن دارد؛ و یا این است که بدن علت صوری یا کمالی

(غایی) نفس باشد که این هم نشدنی است؛ زیرا سزاوارتر آن است که حقیقت امر برعکس فرض باشد، چون که بدن مادی است و بنابراین وابستگی نفس به بدن، وابستگی معنول به علتی ذاتی نمی‌باشد و بنابراین با بطلان آن ابطال نمی‌یابد، باقی می‌ماند اینکه وابستگی نفس به بدن از نوع وابستگی متقدم در وجود باشد که یا تقدم زمانی است و در این صورت نمی‌شود که وجود نفس به بدن وابسته باشد؛ زیرا فرض براین است که نفس در زمان بر بدن تقدم دارد، یا تقدم به ذات است که در این صورت باید بدن با تباه شدن نفس تباه گردد، نه اینکه نفس با تباه شدن بدن تباهی پذیرد. بنابراین، همه گونه‌های وابستگی باطل شدند و این امر، باقی ماند که نفس به بدن، در وجود هیچ‌گونه وابستگی ندارد، بلکه وابستگی به مبداهای ممکن ابطال‌ناپذیر دیگری است، از قبیل: عقل‌های مجرد و جوهرهای آسمانی.

۳-۱۱. سرنوشت روان پس از مرگ تن

هر بدنی با پیدایش مزاجش، استحقاق می‌یابد که برای نفسی پیدایش یابد، و چنین نیست که برخی از بدن‌ها، این استحقاق را بیابند و برخی دیگر نیابند؛ زیرا شخص‌های نوع‌ها در چیزهایی که بدان‌ها تقوم می‌یابند، باهم تفاوتی ندارند. حال اگر فرض کنیم که نفس را بدن‌هایی به تناسخ دریافت کنند، چون هر بدنی به ذات خود، استحقاق نفسی را دارد که برایش پیدایش بیابد و بدان وابسته باشد، پس در یک بدن، دو نفس خواهد بود و این نشدنی است، و بنابراین به هیچ‌روی هیچ‌گونه تناسخی وجود ندارد.

اما معاد، پس برخی از عقیده‌های مربوط بدان از سوی دین پذیرفته شده است و هیچ راهی به اثبات آنها وجود ندارد، مگر از همان راه دین. این بخش‌ها همان چیزهایی هستند که به برانگیخته شدن بدن (معاد جسمانی) مربوط‌اند و حکیمان بدین قسمت توجه چندانی ندارند. اما برخی دیگر قسمت‌هایی هستند که با عقل و قیاس درک می‌شوند و پیامبران هم آنها را تصدیق دارند. اینها همان خوشبختی و بدبختی نفس‌هایند. حالت‌های معاد جسمانی در دین، بدون چون و چرا پذیرفته شده‌اند، اما حالت‌های معاد روحانی چهار وضعیت‌اند:

۳-۱۱-۱. خوشبختی همیشگی:

این حالت برای نفس‌هایی است که به شایسته‌سازی بخش کرداری خود پرداخته‌اند و

نیروی عقلانشان به حد ممکن خود از کمال، در هنگام جدایی از بدن رسیده است و این کمال مخصوص آنها بدین گونه است که به عالمی عقلی تبدیل شوند که در آنها صورت کل نقش بندد. پس این گونه نفس هایی، هر کدام، عالمی عقلی می شود، به موازات تمامی عالم موجود که حسن مطلق و خیر مطلق و زیبایی حق را تماشا می کند و با آن یگانه می گردد و نقش مثال و شکل او را به خود می گیرد و در رشته او سامان می پذیرد و از جوهرش می شود و لذت بردنش از جنس لذت بردن حسی و جانوری نیست، بلکه التذادی است همگون التذاذ حیات طبیعی که جوهرهای برخوردار از زندگانی محض دارند و از هر لذتی شکوه مندتر و والاتر است؛

۱۱-۳-۲. بدبختی همیشگی:

این حالت برای نفس هایی است که تا در بدن بوده اند، نسبت به کمال خود که همان معشوقشان باشد، آگاهی یافته اند، اما سرگرم شدن آنها به بدن، ذاتشان و معشوقشان را از یادشان برده است.

برای دارندگان این نفس ها، شوق به معشوق پدید آمده، اما ملکه علمی که مبادیش فقط با بدن و نه با چیزی دیگر به دست می آیند، پدید نیامده است و از همین رو، آنان در این گونه از بدبختی بدی افتاده اند: اینان یا از تلاش ورزی در به دست آوردن کمال انسانی کوتاهی کرده اند و یا اینکه لجبازی و انکارپیشه نموده و بر نظرهای باطل متضاد با رأی های حقیقی درست تعصب ورزیده اند، و انکارکنندگان، حالشان از همه بدتر است، زیرا اینان شکل هایی متضاد با کمال به خود گرفته اند؛

۱۱-۳-۳. بدبختی موقتی:

این حالت از آن کسانی است که نفس هایشان به حد کمال مطلوب رسیده است، لیکن به شدت، به بدن پرداخته اند. تا جایی که در ایشان یک هیأت بدنی متضاد با جوهر خود بدن و آزار رساننده بدن، پدید آمده است. اینها پس از مفارقت از بدن، همان تضاد عظیم بدنی را احساس کرده، از طریق آن رنجی بزرگ می کشند، لیکن این رنج از یک امر لازم سرچشمه نمی گیرد، بلکه منشأ آن یک امر عارضی ناشناس است و عارضی ناشناس دوام و بقا ندارد، بلکه با ترک رفتارهایی که با تکرارشان، آن وضعیت تثبیت می شد، زایل و باطل می گردد. بنابراین نباید کیفری که برطبق آن می بینند، جاودانه باشد، بلکه، اندک اندک زوال می پذیرد و کم کم کاستی می گیرد، تا نفس پاکیزه گردد و به خوشبختی

مخصوصش برسد؛

۱۱-۳-۴. خوشبختی و بدبختی کم ارزش:

نفس‌های ساده، وقتی بدون اکتساب حالت‌های بدنی پست، از بدن مفارقت کنند، به گستره مهر خدا درمی‌آیند و از نوعی آسایش بهره‌مند می‌گردند؛ اما اگر هیأت‌های بدنی پستی به دست آورده باشند، با از دست دادن بدن و خواهش‌های آن، به شدت، عذاب می‌کشند، و وضعیتشان، درحقیقت به همان‌گونه‌ای خواهد مانست که به حق، برخی از دانشوران گفته‌اند که: این نفس‌ها همه آن وضعیت‌های اخروی را که مورد اعتقادشان بوده است، تخیل خواهند کرد، یعنی: همان اعتقادهایی که به ایشان گفته شده و می‌توان با آنها تودگان عامی را مخاطب قرار داد، و ابزار تخیلشان چیزی از قبیل: جرم‌های آسمانی خواهد بود که می‌توانند با آن بدان عقیده‌ها صورت تخیلی بدهند. البته، صورت خیالی، دست کمی از صورت حسی ندارد، بلکه در وضوح و اثرگذاری از آن نیرومندتر است.

۱۲. نگاهی به گفته‌های ابن‌سینا و تبیین جایگاه دومین پرسش خواجه نصیر

۱۲-۱. در پیدایش روان

سخنانی که ابن‌سینا دربارهٔ محال شماری وجود نفس‌هایی چندگانه از یک نوع، پیش از ورودشان به بدن‌ها گفته است، پذیرفتنی‌اند: حتی امروزه نیز معتقدان به روح‌های مجرد، هریک از آنها را یک گونه مستقل می‌شمارند، لیکن همین امر خود، موجب پدید آمدن اعتقاد به محال شماری وجود نفس‌ها پس از ترک بدن‌ها نیز می‌گردد، زیرا با مرگ بدن تمامی ویژگی‌هایی را که به اعتقاد ابن‌سینا موجب پیدایش ذاتی مستقل برای نفس می‌شدند، از قبیل: اختلاف ماده‌ها و زمان‌ها و هیأت‌ها که نفس در زندگی زمینی خود یافته بود، همه را از دست می‌دهد و برای آن تنها چیزی که می‌ماند، همان «جوهر روحانی» نامشخص و غیرشخصی است!

۱۲-۲. در جاودانگی روان

برهان شیخ‌الرئیس در این زمینه نقطهٔ ضعفی دارد که بر پژوهشگر باریک بین پنهان نمی‌ماند و برای خواجه نصیر نیز دومین سؤال از همین جا نشأت گرفته است:

هرگاه ثابت کنیم که فنای بدن به علت اینکه ارتباط نفس با آن تنها به طور عَرَضی است، موجب فنای نفس نمی‌شود، ما ثابت نکرده‌ایم، که این ارتباط عرضی موجب بقای نفس هم خواهد بود؛ زیرا هیچ مانعی در مسیر فنای نفس به علت یا به علت‌های دیگری به جز فنای بدن وجود ندارد. به علاوه، ممکن نیست که ارتباط نفس با بدن، یک ارتباط عرضی - آن هم از نوع عَرَضِ مفارق - باشد، از قبیل: وابستگی پرنده با آشیانه‌اش، یا کارگر با ابزار کارش، ما به خوبی درمی‌یابیم که میان بدن و نفس یک مشارکت جوهری وجود دارد، وگرنه، هرگز در آنها آن همخوانی را نمی‌یافتیم که حتی شخص ابن سینا نیز، آن را به آواز بلند، در هنگام برهان آوردن برای یگانگی «من» در همه رفتارها و دریافت‌های مختلفش و برای اثبات روحانی بودن نفس، فریاد زده است. بنابراین، نفس، حتی در اعتقادِ دوگانه‌انگازان آدمی، برای اینکه جدای از بدن (مفارق) باشد، آفریده نشده، بلکه برای این آماده شده است، تا در تنی باشد که آن را به حرکت درآورد و بدان حیات ببخشد: این موضوع، همان چیزی است که دین‌ها را برآن واداشته است تا معاد را به هر دوگونه روحانی و جسمانی معرفی کنند، نه فقط روحانی؛

۱۲-۳. در سرنوشت نفس پس از مرگ

ابن سینا خوشبختی همیشگی را مخصوص کمال یافتگان در علم و عمل قرار داده؛ و بدبختی همیشگی را به کمال نیافتگان در این هر دو اختصاص داده است؛ اما بدبختی موقتی را مخصوص کسانی دانسته است که در علم کمال یافته‌اند، نه در عمل، یعنی: فرزندان سهل‌انگار در کردار خود! و اما از خوشبختی و بدبختی کم ارزش، اولی را به نادانان ساده‌دل و پاک، مخصوص شمرده؛ و دومی را ویژه نادانان گنه‌کار، و در عین حال روا شمرده است که پاداش و پادافراه اخروی اینان به تخیل همان صورت‌هایی از ثواب و عقاب باشد که در آموزه‌های دینی آمده‌اند و از این گفته او نتیجه می‌گیریم که وی به معاد جسمانی حتی برای عامه مردم، جز به خیال و وهم، اعتقاد نداشته است.

ابن سینا، همچون: فارابی، پیش از خود، بسیاری از مباحث معرفت نفس خویش را از افلاطون، و ارسطو، و افلوطین، و از آموزش‌های دین‌های سماوی برگرفته، و با تمامی این‌گزینشی و انتخابی بودن، گفتارهای او درباره روح از ژرف اندیشانه‌ترین و دقیق‌ترین آثاری است که مسلمانان در تاریخ اندیشه فلسفی پدید آورده‌اند؛ با این وصف، همچنان

که گفته شد، مکتب فلسفی سینیایی، با همه نوآوری‌ها و اصلاحاتی که بر مکتب فلسفی مشایی وارد ساخته است، خالی از نقطه ضعف‌ها و تنگناهایی که بدان‌ها اشاره کردیم نبوده است.

۱۳. پاسخ صدرا به مسأله نفس بر مبنای حکمت سینیایی

صدرا در پاسخ به دومین مسأله، نخست با استفاده از مبانی حکمت مشایی ابن‌سینا - البته با تحریر و تقریری تازه - چنین می‌گوید:

«تن آدمی با آمادگی ویژه‌اش از بخشندگی صورت‌ها به پذیرنده‌ها، صورتی تدبیرکننده و کارگر در خود را درخواست کرد، تا با کار آن هم شخصش را نگهدارد و هم نوعش را پس صدور آن از واجب فیض بخش، وجوب یافت؛ اما وجود صورتی که سرچشمه تدبیرهای بشری و رفتارهای انسانی نگهبان این نوع بوده باشد، شدنی نیست، مگر با نیرویی روحانی که دارای دریافت و خرد و اندیشه و تشخیص باشد، و ناگزیر از مبدأ فیض بخش که در او نه خست موجود است و نه ممانعت و تنگ‌نظری، گوهر و حقیقت نفس، پرتووار، افاضه می‌شود. بنابراین وجود تن با امکان پذیرندگیش چیزی درخواست نکرده است؛ مگر صورتی مقارن با خود را که به لحاظ اینکه صورتی مقارن با آن است، کارگر در آن می‌باشد، و وجود مبدأ فیض بخش، صورتی کارگر و دارای حقیقتی مفارق: [جدایی‌پذیر و مجرد]، یا دارای مبدأ مفارقی را اقتضا کرد».

سپس صدرا با یک تفسیر جدید از نحوه وابستگی نفس به بدن، کیفیت مجرد بودن نفس و در عین حال مادی بودن آن را چنین توضیح می‌دهد: «همان‌طور که یک چیز رواست که از جهتی جوهر باشد و از جهتی دیگر عرض، مانند: ماهیت جوهرهای موجود در ذهن که، به حقیقت صورت‌های عقلیشان، به حسب ماهیت جوهراند، و به حسب وجود ذهنی عقلی، عرض، و بلکه کیفیت‌اند، و همان‌طور که رواست که یک چیز از جهتی مجعول باشد و از جهتی دیگر نامجعول، مانند: وجود و ماهیت؛ همچنان رواست که یک چیز مانند: نفس، از لحاظ اینکه ذاتی عقلی است، مجرد باشد و از لحاظ اینکه کارگر در تن است، مادی باشد».

صدرا، آن‌گاه، حیثیت‌های متضاد: فنا و بقای نفس را، بدین ترتیب تفکیک می‌کند و حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس را توضیح می‌دهد. او در این باره می‌گوید:

«بنابراین، در صورتی که نفس به لحاظ ذات و ماهیت مجرد باشد و به لحاظ کارکرد مادی، پس از نظر کارکرد مسبوق به آماده شدن تن است که با حدوث آن حادث و با نابودیش زایل می‌گردد؛ اما از نظر حقیقت و مبدأ خود، پس جز به عرض مسبوق به آمادگی تن نیست و با تباهیش تباہ نمی‌گردد، و هیچ کدام از کاستی‌های مادی‌ها بدان نمی‌پیوندند، مگر به عرض. پس بیاندیش.»

۱۴. پاسخ صدرا به مسأله نفس بر مبنای حکمت متعالیه و با تکیه بر آیات قرآنی صدرا سپس، توگویی، خود به ناکافی بودن پاسخ خویش بر مبنای مکتب مشایی و ابن سینا به مسأله نفس، توجه یافته است، پس طرحی نو در می‌افکند که در ضمن آن از آیات قرآن مجید الهام می‌گیرد و حرکت تکاملی وجود را مطرح می‌کند و نیز نوعی جهش وجود از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر را، و در این زمینه می‌گوید:

«این پاسخی است که در روزگار گذشته به روش اهل نظر به ذهنمان خطور کرده، اما آنچه اکنون در پژوهش موقعیت و حل مسأله می‌اندیشیم، این است که نفس آدمی مقام‌ها و مرتبه‌هایی ذاتی دارد که برخیشان در عالم امر و تدبیراند که: «قُلْ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي = بگو که روح از امر پروردگارم می‌باشد»^۹ و برخیشان در عالم خلق و صورت بخشی که: «وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ = و همانا که آفریدیمتان، سپس صورت بخشیدیمتان، سپس به فرشتگان گفتیم: برای آدم سجده کنید»^{۱۰}. بنابراین، حادث بودن و نوشدن، عارض برخی از مرتبه‌های آن می‌گردد.»

صدرا سپس از این آیه‌ها چنین نتیجه‌گیری می‌کند:

«در نتیجه می‌گوییم که نفس ترقی‌ها و تحول‌هایی از مرتبه‌ای نخست به مرتبه‌ای دوم و به مرتبه‌هایی پس از آن دارد؛ و چون ترقی کند و از عالم خلق به عالم امر تحول (جهش) یابد، وجودش وجودی عقلی و الهی می‌گردد که دیگر به تن و حالت‌ها و آمادگی‌هایش نیاز ندارد. پس زایل شدن آمادگی تن از آن، به دوام و بقایش زبان نمی‌رساند؛ زیرا وجود حدوثی آن، وجود بقایش نمی‌باشد، چون که آن یکی مادی است و این دیگری جدای از ماده، و بنابراین، وضعیت نفس در آغاز حادث شدنش، مانند وضعیت آن در هنگام کمال‌یابی و حرکتش به سوی عقل فعال است، پس نفس، در

حقیقت، در حدوث جسمانی است، ولی در بقا روحانی می‌باشد، و مثالش به سان مثال کودک است و نیازش به رحم در مرتبه نخستین و بی‌نیازیش از آن در سرانجام؛ و به سان مثال صید است و نیاز در شکار شدنش به دام در مرتبه نخستین و بی‌نیازی از دام برای باقی ماندنش در پایان. پس تباه شدن رحم و دام با بقای نوزاد و صید منافات ندارد و بدان هیچ زیانی نمی‌رساند.

سپس بدان که علت آماده‌ساز [مُعِدِّ]، در حقیقت به عَرَضِ علت است و علت بودنش مثل علت بودن علت‌های موجب نیست که بازایل شدن آنها، معلول اقتضای زوال می‌یابد».

صدرا، بعد از آن، بدون توجه بدین که همان نظریه عرض مفارق بودن بدن را برای نفس تکرار کرده است کلیت و شمول قاعده‌ای را که خواجه نصیر از فیلسوفان نقل کرده بود، انکار می‌کند و در عمومیت داشتن آن با ارائه چندین مثال، تشکیک وارد می‌سازد و آنگاه حرکت جوهری را مطرح و به روش خویش آن را تفسیر می‌کند:

«اما آن قاعده که فیلسوفان یاد کرده و گفته‌اند که: «هرآنچه برای امکان وجود و عدمش حاملی نباشد، ممکن نیست که بعد از عدم وجود یابد، یا بعد از وجود معدوم گردد»، مستلزم این امر نیست که هر آنچه برای امکان وجود و عدمش حاملی نباشد، ممکن نباشد که بعد از عدم وجود یابد، یا بعد از وجود معدوم گردد؛ زیرا بسا باشد که همان وجود پیشینش، بدون هیچ‌گونه حاملی، برای رجحان وجود پسینش بر عدم آن، کفایت کند و در این صورت، در وجود بقایش به هیچ فاعلی و حاملی برای امکانش نیاز نخواهد داشت.

[و] کسانی که در مرتبه‌های پیدایش‌های خلقتی آدمی در پیش از حادث شدن نفس، به دقت بنگرند، درمی‌یابند که ماده نطفگی، یعنی: همان حامل امکان صورت جمادی نطفگی پس از اینکه صورت خویش را یافته و با آن کمال پیدا کرده است، با اینکه آن امکان از وی زوال یافته، آن صورت از وی زایل نشده است، بلکه نیرومندتر و کامل‌تر از چیزی شده که از نخست بوده است، به طوری که بر حسب امکان آمادگی گیاهیش صورت گیاهی شده است و صورت گیاه [چنان که می‌دانیم] از کار جماد هیچ کمتر نیست».

آنگاه، صدرا، با مثال‌هایی، بیشترین استفاده از نظریه حرکت جوهری خود را در

اثبات مسأله جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس ارائه می‌دهد و بدین ترتیب کاربردهای این نظریه را در حل مسأله‌های معضل فلسفی و در بیرون شدن از تنگناهای موجود پیشین نشان می‌دهد و می‌گوید:

«همچنین است وضعیت صورت جانوری پیدا کردن آن، زیرا در جای خود به اثبات رسیده است که این کمال یافتن‌های پی‌درپی و این تحول‌ها چیزی نیستند، مگر نوعی از شدت یافتگی جوهری، و بدین‌گونه نیست که صورتی تباہ گردد و یک صورت دیگر جدای از اولی حادث شود، چگونه چنین بشود؟! در حالی که فرزندگان، برای طبیعت‌ها، حرکتی فطری به سوی هدف‌هایی ذاتی، و برای هر ناقصی، اشتیاقی غریزی به سوی کمالش اثبات کرده‌اند. هر ناقصی چون به کمال خویش برسد، با آن یگانگی می‌یابد. و وجودش، وجود دیگری می‌گردد».

صدرا، این تبدیل‌های جوهری وجودی نفس انسانی را پس از حدوث دنبال می‌کند و آن را از حدوث و ماده، به تدریج مجرد می‌گرداند و به مرتبه‌ای می‌رساند که به بقای خدا، بدون تغییر و زوال باقی می‌ماند. او در این زمینه می‌گوید:

«همین حرکت طبیعی در این نوع انسانی، به سوی کرانه قداست، برای بینش‌مندان به عیان آشکار و مشهود است. پس زمانی که نفس انسانی در کمال یابی‌ها و رویکردهایش به سوی مقام عقل ترقی کند و با عقل فعال، پس از اینکه عقلی منفعل بود، یگانه شود، از ماده و از حدوث مجرد می‌گردد و همچنین از قوه و از امکان مجرد می‌یابد و به بقای خدا، بدون تغییر و زوال باقی می‌ماند».

۱۵. پاسخ صدرا به سومین پرسش خواجه نصیر

خواجه نصیر در سومین و آخرین سؤال خود، سبب صدور یافتن کثرت از وحدت را مطرح ساخته و تبیین فلسفی چگونگی پیدایش جهان ماده را که سراسر تکثر و چندگانگی است از مبدأ متعال که یگانه بسیط است، خواستار گردیده. او همچنین مُحال‌ها و تنگنایی را که بر هر پاسخ فرضی وارد خواهد شد، بیان کرده است و سپس گفته: «... راه بیرون شدن از این تنگناها چیست؟»

صدرا نخست برای حل این مسأله دو مقدمه بیان می‌کند. در مقدمه نخست، به نقل از ابن سینا می‌آورد که هر پدیده ممکن در عالم خارج، یک جفت ترکیب شده از وجود و

ماهیت می‌باشد؛ و در مقدمهٔ دوم اثبات می‌کند که آنچه از خالق یگانه صدور یافته یا فقط وجود است، نه ماهیت و به عبارت دیگر مُتعلقِ جعل وجود می‌باشد و ماهیت تابع صدور وجود و جعل آن است. او سپس با استنتاج‌هایی از همین دو مقدمه با استناد به مکتب ابن‌سینا و حتی با استفاده از سخنان خود خواهه در شرح اشارات، مسأله را تحلیل می‌کند و بدان پاسخ می‌دهد. برای بازتر شدن این مسأله، بهتر این است که در اینجا نخست در باب موضوع صدور کثرت از وحدت و کیفیت آن از دیدگاه ابن‌سینا تأملی داشته باشیم و سپس به تحلیل پاسخ صدرا، با وضوحی بیشتر، وارد گردیم:

۱۶. چگونگی صدور کثرت و جهان چندگانه از مبدأ یگانه به نظر ابن‌سینا

۱-۱۶. فیضان وجود از واجب متعال

واجب‌الوجود در سرآغاز ازلیت سامانه خوبی را در وجود که چگونه سزاوار است باشد، تعقل کرد. حقیقت تعقل شدهٔ او درست همان دانایی و توانایی و اراده است و تعقل کردنش علت وجود چیزهایی است که آنها را تعقل می‌کند. وجود چیزهایی که از او وجود می‌یابند، لازمه و تابع وجود اوست؛ بنابراین، واجب فاعل کل است. بدین معنی که او تنها موجودی است که هر وجودی از او صدور می‌یابد، به فیضانی کامل و مابین از ذاتش، زیرا هر وجودی به فعلی قدیم و ضروری از او سرچشمه می‌گیرد، بدان‌گونه که نور از خورشید، یا گرما از نور.

اما از آنجا که واجب، ذاتی بسیط و یگانه است، و از یگانه به لحاظ اینکه یگانه است، فقط ذاتی یگانه صادر می‌تواند شد، روا نتواند بود که نخستین صدور یابندگان از او چندگانه باشد، چه به شماره و چه به ماده و صورت. نیز روا نتواند بود که او مبدأ صدور دو چیز باشد، مگر به میانجیگری یکی از آن دو، و همچنین او مبدأ صدور هیچ جسمی روا نیست که باشد، مگر به نوعی میانجیگری، اما نخستین صدور یافتهٔ از او، می‌شود که مبدأ صدور دو چیز باشد، زیرا دارای دو حیثیت است: یکی اینکه با نظر به ذات خود ممکن‌الوجود است و دوم اینکه به ملاحظهٔ مبدأ متعال واجب‌الوجود است؛ این نخستین صادر شونده هم ذات خود را تعقل می‌کند و هم مبدأ یگانه متعال را.

۲-۱۶. صدور عالم افلاک

در سرآغاز ازلیت که واجب الوجود ذات خود را تعقل کرد، از او وجودی دومین صدور یافت که همان عقل نخستین می باشد و روشن است که نخستین موجودهای صدور یافته از علت نخستین، به شماره، یگانه است، اما ذات و ماهیتش، بدون هیچ ماده ای موجود است و آن عقل محض و یا خرد ناب است؛ جز اینکه نوعی دوگانگی، یا نوعی چندگانگی نسبی که نه در آغاز و وجودش می باشد و نه در اصل تقوم آن مدخلیتی دارد، در آن به عَرَض پدید می آید، زیرا به ذات خود ممکن الوجود است و نظر به ذات مبدأ متعال، واجب الوجود می باشد و نیز چون که هم به ذات خود داناست و هم به مبدأ متعال.

این عقل اول، با تعقلی که از مبدأ متعال می کند، وجود عقلی که در زیر دستش می باشد و عقل دوم است، از آن بایستگی وجود می یابد و با تعقلی که از خودش به عنوان ممکن الوجود با نظر به ذات خود انجام می دهد، وجود جرمیت دورترین فلک، یا فلک محیط از آن بایستگی وجود می یابد. سپس با تعقلی که از خودش به عنوان واجب الوجود شدن به ملاحظه واجب متعال انجام می دهد، وجود دورترین صورت فلکی و کمال آن که خود نفس آن فلک است، بایستگی وجود پیدا می کند.

همین طور عقل دوم، هم عقل اول را تعقل می کند و هم ذات خود را و به همین طریق از آن عقل سوم و هم فلک اختران ثابت و صورت آن فلک که خود نفس آن است، صدور می یابند.

همین گونه عقل دوم، هم عقل اول را تعقل می کند، هم ذات خود و از همین راه عقل سوم از او صادر می گردد و نیز فلک اختران ثابت و هم صورت آن فلک که در عین حال نفس آن نیز می باشد.

بدین ترتیب، به توالی از یک سه گانگی به یک سه گانگی دیگر، صدور ادامه می یابد: از عقلی به عقل دیگری که در زیر دست آن است و از فلکی به فلک دیگری که در میان آن می باشد و از نفس فلکی به نفس فلکی دیگر. از عقل چهارم و فلک کیوان (: زحل) و نفس آن، به عقل پنجم و فلک برجی بس (: مشتری) و نفس آن، به عقل ششم و فلک بهرام (: مریخ) و نفس آن، به عقل هفتم و فلک خورشید و نفس آن، به عقل هشتم و فلک ناهید (: زهره) و نفس آن، به عقل نهم و فلک تیر (: عطارد) و نفس آن، به عقل دهم و

فلک ماه (قمر) و نفس آن صدور ادامه پیدا می‌کند و این عقل آخری همان عقل فعال است که به تدبیر نفس‌های ما آدمیان می‌پردازد.

۱۶-۳. صدور عالم تحت قمر

با صدور عقل دهم و فلک ماه صدور عقل‌های مجرد و جرم‌های آسمانی متوقف می‌گردد؛ زیرا دیگر بایسته نیست که این امر تابی نهایت پیش برود تا در تحت هر پدیده مجردی مجرد دیگری صدور یابد. عقل دهم چون از عقل اول بسیار دور شده است، این امکان را پیدا کرده که ماده چنگانه از آن بتواند صدور یابد.

از عقل فعال هیولای جهان عنصری صدور یافت و سپس هیولا آمادگی قبول صورت‌ها را از همین عقل که صورت‌بخش است، به تأثیر حرکت جرم‌های آسمانی، پیدا کرد. نخست، اُسْطِقْس‌های^{۱۱} چهارگانه آب و هوا، و آتش و خاک تکوین یافتند. از درهم آمیختن اسطقس‌های چهارگانه و به تأثیر چرخش فلک‌ها معدن‌ها، سپس گیاهان و بعد جانوران و سرانجام انسان که عالم صغیر است تکوین پذیرفتند. این عالم صغیر با همه صنّف‌های موجودها: از جماد و گیاه گرفته تا فرشتگان، با همه مشارکت دارد. بدین ترتیب آفرینش، همان‌طور که با کامل‌ترین جنس آغاز گردیده بود، با کامل‌ترین نوع پایان می‌پذیرد... تا به عقل آغاز شده باشد و به عاقل خاتمه یافته باشد.

۱۷. تحلیل آرای ابن سینا در مسأله صدور کثرت از وحدت

ابن سینا نظریه فیضان وجود از واجب متعال را، به‌طور کامل، از فارابی گرفته و فقط آن را به سبک ویژه خود تعبیر کرده است، بدون اینکه در محتوا و مضمون آن تغییر چشمگیری داده باشد. او این نظریه را بدون نقد و ارزیابی پذیرفته و حتی به مطلب‌های باطل و بی‌اساسی که در آن موجود بوده، توجه نکرده است.

فارابی در این نظریه، ترکیبی شکوهمند ارائه کرده است که نه تنها وجود را با کثرت و وحدتی که دارد تفسیر می‌کند، بلکه مسأله‌های فلسفه، و علم، و دین، و اجتماع را نیز به تمامی توضیح می‌دهد. او با همین نظریه، هم روحانی بودن و یگانه بودن خدا و هم بلندمرتبتگی او را در خلقت به واسطه عقل‌های مجرد اثبات کرده است. همچنین وی

۱۱. اُسْطِقْس، از واژه یونانی اُسْطِخِیا، به معنای عنصر، تعریب شده است.

هر دو جهان فرازین و فرودین را از سرآغاز ازلیت و قدمت با آن نظریه استقرار بخشیده است و علاوه بر اینها مسأله شناخت را نیز به کمک فیضان عقل فعال بر عقل‌های بشری حل کرده است. او در این نظریه همه داده‌های دانش در سده‌های میانه را گرد آورده است که می‌گفتند: فلک‌های نه‌گانه، مانند: لایه‌های پیاز به یکدیگر و همگی آنها به زمین احاطه دارند و زمین در مرکزشان ثابت است و اختران جرم‌هایی آسمانی‌اند که نفس‌هایی دارند که آنها را می‌چرخانند و چرخش هر کدام از آنها در جهان عنصرهای چهارگانه که برگرد آن می‌چرخند، تأثیر می‌گذارد. فارابی به گمان خود، با اعتقاد بدین که جهان معلول خداست و عقل‌های ده‌گانه همان فرشتگان‌اند و نبوت نوعی اشراق از عقل فعال است که خود همان فرشته جبرئیل است که تدبیر امور زمین و موجودهای زمینی را برعهده دارد، به خشنودی دیانت نایل آمده است. فارابی با همین نظریه صدور و فیضان حتی اجتماع بشری را تشریح و تفسیر کرده است: «نظام اجتماع مانند نظام طبیعت است و رئیس در اجتماع اصل هرامری است، همچون خدا در طبیعت، و معاونان رئیس، همچون عقل‌های ده‌گانه‌اند، زنجیره‌وار...».

اگر شیخ‌الرئیس بدین نظریه ژرف‌تر می‌نگریست، به یقین، همان سخنی را می‌گفت که بعد از وی غزالی گفته است: «همه این چیزهایی که گفته‌اید، حکم‌هایی هستند بدون دلیل در حقیقت تاریکی‌هایی می‌باشند بر فراز تاریکی‌هایی دیگر اگر اینها را حتی شخص در خواب ببیند، دلیل بر بدمزاجیش نتواند بود».^{۱۲}

نظریه فیضان یا صدور چندگانه از یگانه فارابی یک سازواره کاملاً تخیلی است که به هیچ‌گونه برهان یا دلیلی، اتکا ندارد. این نظریه گذشته از اینکه تراد منجلاّب مغالطه‌های فراوانی می‌افکند، در مادگیری هم می‌اندازد. آفرینش تنها با علم خدا و تعقل او از پدیده‌ها، صورت نمی‌گیرد، بلکه با علم و با اراده‌اش - آن‌گونه که قرآن مجید راهنمایی کرده است - صورت می‌پذیرد. خدا هم آفرینش را می‌داند و هم نیستی آن را. پس چرا بخشی از علم او بدون بخش دیگری از آن، تحقق یابد؟! از اعتقاد بدین قاعده که از یگانه جز یگانه صدور نمی‌یابد، لازم می‌آید که همه موجودها، یگانه‌هایی باشند که در میانشان هیچ پدیده مرکبی از هر نوعی که باشد، موجود نباشد. تازه، هرگاه صدور ماده جز از عقل دهم، ممکن نباشد، خدا برای آفرینش مرکب و کثرت به معلول خودش

نیازمند خواهد بود که البته، این امر مُحال است. هر اندازه واسطه‌ها متعدد شوند، باز هم فیضان و صدور ماده، در نتیجه از یگانه نخستین خواهد بود؛ زیرا او اصل و علت نخستین عقل‌های دهگانه و همه چیزهایی است که از آنها صدور می‌یابند، از باشنده فقط چیزی که از آن است یا از چیزهایی است که در آن‌اند، صدور می‌یابد و از این‌رو، ماده هر اندازه بالا و پایین برود، صدورش از ذات یگانه نخستین می‌باشد.

افلاطون در رساله طیماوس به قدمت ماده معتقد بود، نه مانند فیلسوفان مسلمان به حدوث آن. او اعتقاد داشت که خدای سازنده، ماده را از بی‌سروسامانی بیرون آورده و بدان سامان بخشیده است. بدین ترتیب، او با خودش در توافق بوده است. ارسطو هم معتقد به قدمت هیولا بود و می‌گفت که خدای عقل، محرک نخستین آن است. پس وی هم با خودش در انسجام و توافق بوده است؛ اما فارابی و ابن‌سینا که خواسته‌اند اعتقاد به خلقت و قدمت، هر دو را باهم جمع کنند، طبیعی است که در همان ورطه‌ای گیر بیافتند که نوافلاطونیان افتاده بوده‌اند، یعنی: در ورطه نظریه فیضان و صدور که در آن نه خلقتی است و نه قدمتی.

میان خلقت و دهریگری هیچ حد وسطی وجود ندارد. این جهان در صورتی که خودش خودش را تبیین کند، پس وجودش از سرآغاز قدمت و ازلیت، به ذات خود یا به ماده نخستینش استوار است؛ لیکن هرگاه خودش خودش را تبیین نکند، پس نیازمند کسی است که ابداعش کرده باشد و در نتیجه، وجودش از وجود آن مُبدِع متأخر خواهد بود.

* * *
* * *
* * *

اینها، همان تنگناهایی هستند که خواجه نصیر از شمس‌الدین خسروشاهی درخواست می‌کند که راه بیرون آمدن از آنها را نشان دهد و ما اکنون، به خوبی، می‌دانیم که نه تنها پیمودن این راه نشدنی است، بلکه نشان دادن آن هم به نظر بسیار دشوار می‌آید؛ شاید هم نشدنی. ممکن است که حکیم خسروشاهی به همین علت – آن‌طور که صدرا در ابتدای رساله تصریح کرده است – هیچ پاسخی به پرسش‌های خواجه نداده است؛ اما صدرا با شهامت به میدان می‌شتابد و اعلام می‌دارد که: «ما به یاری و کمک خدا می‌خواهیم از آن تنگناهای دشوار باریک، با پاسخی بهبودبخش و بسنده که بدان

مسئله‌های مشکل عمیق می‌دهیم، بیرون آییم»^{۱۳}؛ لیکن، توگویی، عمق این پرتگاه‌های پر ژرفا و این تنگناهای بس تنگ و باریک و تاریک، در همان ابتدای راه‌پیمایی پشتش را، به شدت لرزانیده و از این‌رو، به لحن پرسشی انکاری، او را به چنین اعترافی کشانیده است: «... و صد البته، با این همه کوتاهی در آفرینش و ناتوانی در نیرو و ضعف بشری که با چون منی همراه است، بیرون آمدن از عهدهٔ چنین امری، کجا میسر تواند بود؟!؟»؛ اما با این وصف، ناامید نمی‌گردد و دل در گرو فضل الاهی می‌نهد و دامن همت به کمر می‌زند و می‌گوید: «فضیلت در اختیار اوست و قدرت از نزد اوست و فرزاندگی از فیضش و داوری از سویش...»^{۱۴}.

۱۸. مروری بر پاسخ صدرا به سومین پرسش خواجه‌نصیر

همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، صدرا پیش از پاسخ به پرسش سوم خواجه‌نصیر، آوردن دو مقدمه را لازم می‌داند و می‌گوید:

۱. هر پدیدهٔ ممکن در عالم خارج - آن‌طور که شیخ‌الرئیس، ابوعلی سینا، در بخش الهیات کتاب‌الشفاء گفته است - یک جفت ترکیب شده می‌باشد. گفتار او این است که: «... و آنچه وجودش، همواره، از غیرش وجوب می‌یابد، نیز دارای حقیقتی است غیر بسیط؛ زیرا آنچه به اعتبار ذاتش دارد، غیر از چیزی است که از غیر خود دارد و آن، حاصل هویت آن هر دو در وجود است، و بدان جهت، هیچ چیزی، به غیر از واجب‌الوجود، به اعتبار ذات خود خالی از نوعی آمیختگی با قوه و امکان نیست»^{۱۵}.

صدرا سپس شرحی بر گفتار ابن سینا می‌افزاید تا آن زوج ترکیبی را به سوی ماهیت و وجود سوق دهد. او در این زمینه چنین توضیح می‌دهد: «و همان [جفت ترکیب شده] خود ماهیت کلی بودن است، و آنچه از غیرش دارد، همان وجود و تحصیل شخصیتش می‌باشد؛ پس هویتش از این دو جهت، به گونهٔ سامان یافتن جسم از ماده و صورت، سامان یافته است، و از این رو، قوه و امکان، به سان نسبتشان به ماده، به ماهیت نسبت داده شده‌اند؛ و فعلیت و وجوب به سان نسبتشان به صورت، به وجود نسبت داده

۱۳. نک: همین مقاله، ترجمهٔ فارسی رسالهٔ أجوبة المسائل النصریة، پیشگفتار صدرا المتألهین به رسالهٔ

نصیرالدین طوسی]؛ ۱۴. همانجا.

۱۵. ابن سینا، الشفاء، قسم‌الالهیات، ۴۷.

شده‌اند؛ هرچند که میان این ترکیب و ترکیب جسم از ماده و صورت تفاوت‌هایی می‌باشد که در جاهای خود ذکر شده‌اند.

صدرا با این تفسیر، جای چند واژه کلیدی فلسفه مشایی ابن سینا را با یکدیگر عوض می‌کند: از یک سو، به جای قوه، و امکان، و ماده «ماهیت» را می‌گذارد، و از دیگر سو، به جای فعلیت، و وجوب و صورت «وجود» را. بدین ترتیب، زمینه را برای آوردن مقدمه دوم خود فراهم می‌سازد تا در آن با اعلام اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، کثرت موجود در عالم را نیز امری اعتباری اعلام کند و بدین ترتیب از ورطه فیضان وجود یا به تعبیر خود او، سریان الوجود، بیرون آید. او در مقدمه دوم می‌گوید:

۲. صدور یابنده از جاعل و آنچه به ذات و به حقیقت از آن دو امر، یعنی: از ماهیت و وجود، جعل شده، همان وجود است، نه ماهیت؛ زیرا ماهیت، آن چیزی است که هر چیزی از خودش دارد، ولی وجود، آن چیزی است که از غیرش می‌باشد، و صدور یابنده، چیزی است که از غیرش می‌باشد، نه آن چیزی که از ذاتش است.»

صدرا در اینجا بر این امر، یعنی، بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، هیچ‌گونه برهان یا دلیلی اقامه نمی‌کند. فقط خواننده را برای برهان‌های قطعی بسیاری که در اثبات این مدعا لازم‌اند، به آثار دیگر خود، ارجاع می‌دهد و می‌گوید:

«... و ما در کتابها و تعلیقه‌ها و رساله‌هایمان با برهان‌های قطعی بسیاری، این مدعا را به اثبات رسانده‌ایم، به طوری که افزودن برهان دیگری بر آنها ممکن نیست.»

از این تعبیر صدرا روشن می‌شود که او رساله أجوبة المسائل النصيرية را بایستی در اواخر حیات خود نوشته باشد، یعنی: بعد از تألیف آثاری، همچون المشاعر، الأسفار، و رسالة أصالة جعل الوجود.

صدرا سپس برای تأیید و توضیح این مقدمه‌ها، به نقل گفتار یکی از عارفان فاضل سرزمین پارس^{۱۶} می‌پردازد که گفته است: «هر معلولی، در طبیعت خود، از دو جهت ترکیب یافته است: یکی جهتی که با فاعل همانندی دارد و آن را تقلید می‌کند، و دیگری جهتی که با آن از فاعل جدایی می‌یابد و با آن متفاوت می‌گردد؛ چون اگر، سراسر، از

۱۶. به نظر می‌رسد که این شخصیت شمس‌الدین فارسی باشد که صدرالمآلهین در عرفان از او بهره گرفته است.

جهت فاعل باشد، خود فاعل می‌باشد، نه صادر شده از آن، پس نوری ناب خواهد بود، و اگر، سراسر، از جهتی جدای از فاعل باشد نیز محال می‌باشد که صادر شده از آن و سرریز شونده از نزد آن باشد، زیرا نقیض هیچ پدیده‌ای صادر شده از آن نمی‌باشد، پس ظلمتی است ناب. جهت نورانیت، وجود نامیده می‌شود و جهت ظلمانیت ماهیت نام گرفته است».

سپس صدرا از قول همان عارف فاضل چنین ادامه می‌دهد:

«پس معلول نسبت به علت، مانند: سایه [نسبت] به روشنایی است که از لحاظ نورانیتی که دارد، به روشنایی شبیه است و از جهت آمیختگی به تاریکی که در آن است، با روشنایی شباهت ندارد. همان طور که جهت ظلمانیت سایه منشأ گرفته از نور نیست، زیرا آن با نور تضاد دارد و با همان است که میانشان جدایی برقرار می‌گردد، پس چطور از نور می‌تواند منشأ بگیرد؟ از این رو جهتی که در معلول، ماهیت نام یافته، از علت صادر نشده است؛ زیرا با آن در میانشان، مابینت می‌افتد. بنابراین، درستی نظر کسانی ثابت می‌شود که می‌گویند: ماهیت نام‌معمول است و از علت صدور نمی‌یابد، زیرا ماهیت چیزی نیست، مگر همان چیزی که هر پدیده به سبب آن، همان است که هست، در هر آن چه به کمک آن از دیگر چیزها، چه فاعل باشند و چه تمامی پدیده‌های دیگر جدایی می‌یابد.»

۱۹. نتیجه‌گیری‌های صدرا از مقدمه‌های پیش‌گفته

پس از آن، صدرا به نتیجه‌گیری از مقدمه‌های پیش‌گفته می‌پردازد و می‌گوید:

«از یکی از این مقدمه‌ها ثابت شد که ماهیت، در عالم خارج از نوعی تحصیل برخوردار است. این، به حکم نخستین مقدمه است، زیرا که آن، به هر حال، جزء پدیده‌ای است که وجود دارد، و جزء پدیده‌ای که، به هر حال، وجود دارد، نیز، به هر حال وجود دارد؛ و از مقدمه دوم، ثابت شد که ماهیت، نه صدور یافته است و نه جعل شده».

صدرا سپس می‌افزاید:

«بنابراین، ثابت شد که معلول نخستین، دارای دو جنبه است: یکی، وجود که امری بسیط است و از امری بسیط هم که مبدأ متعال باشد، صدور یافته است.

پس، از یگانه در ذات از تمامی جهت‌ها، به غیر از یگانه بسیط، صدور نمی‌یابد، لیکن این یگانه بسیط از چیزهایی است که در مرتبه‌اش دو امر تحقق می‌یابند: یکی از آنها خود آن است و دیگری همان ماهیت می‌باشد؛ زیرا هیچ کدامشان بر دیگری نه تقدم دارد و نه تأخر و گرنه بنا به تعریف هر یک از دو فرض، ماهیت مجعول می‌شود، بلکه وجود در غیر از واجب متعال، برحسب مرتبه ذاتش به ذات خود مجعول است و مصداق حمل ماهیت بر آن است و با حکم به وسیله ماهیت بر آن مطابقت دارد».

ملاحظه می‌شود که صدرا تا این جا اعلام داشته است که وجود اصیل است و ماهیت اعتباری؛ وجود یگانه است و بسیط و ماهیت چندگانه است و منشأ پیدایش چندگانگی و آن چه از وجود یگانه واجب متعال صدور می‌یابد، نیز چیزی به جز همان وجود یگانه نیست و آن چه حقیقت و اصالت دارد، فقط و فقط وجود است که بسیط و یگانه می‌باشد و صدور هم چیزی نیست، مگر جعل وجود. پس وجود وجود می‌آفریند. وجود که یگانه است هم علت است و هم معلول! اما ماهیت که نه اصیل است و نه از حقیقت برخوردار است، امری است اعتباری و خود کثیر و چندگانه و هم منشأ کثرت و چندگانگی می‌باشد. بنابراین، او تا این جا زمینه را برای اعتباری شمردن کثرت و غیر حقیقی بودن آن فراهم ساخته است. به عبارت دیگر، او منکر اصالت چندگانگی از عالم وجود می‌گردد و به زبان ساده‌تر، به پاک کردن صورت مسأله سوم خواجه نصیر: «سبب صدور یافتن چندگانه از علت یگانه چیست؟» می‌پردازد. یعنی: می‌گوید: اصلاً چندگانه‌ای از علت یگانه صدور نیافته و نمی‌یابد و اصلاً در عالم هیچ مرکب و متکثر و چندگانه‌ای در کار نیست، مگر به اعتبار، نه به اصالت! اکنون به دنباله سخن او گوش جان می‌سپاریم:

«بنابراین، معلول از لحاظ یگانگی وجودیش از علت نخستین صدور یافته است و از لحاظ چندگانگی رخ داده در آن، نه به جعل، واسطه صدور چندگانگی خارجی شده است. پس چندگانگی سبب چندگانگی است و یگانگی سبب یگانگی است، جز این که جنبه یگانگی در علت نیرومندتر است، و از این رو، چندگانگی عقلی، یعنی تحلیلی، در نخستین معلول منشأ چندگانگی تفصیلی در مابعد آن شده است و به میانجی وجودش از مبدأ متعال عقلی دیگر صادر گردیده و به میانجی ماهیت، از آن فلکی صدور یافته است. همچنان که ماهیت نوعی دربردارنده دو مفهوم: جنس و فصل است، هر پدیده‌ای هم که از سوی آن موجود شود، همچون: فلک، دربردارنده ماده و صورت است، و سخن در

صدور یافتن مرتبه سومین نیز به همین گونه است.»

صدرا، در این جا، کار حل مسأله را تمام شده می‌داند و چنین می‌گوید: «بدین روش، می‌شود مسأله صدور یافتن پدیده‌ها [ی چندگانه] را از مبدأ متعالی بسیط حل کرد»، اما به نظر نمی‌رسد که اگر آن: «دانشور پژوهشگر، نصیرالدین محمد طوسی» در محضر صدرا حضور می‌یافت و بدین سخنانش در حل مسأله صدور یافتن چندگانه از علت یگانه، گوش می‌داد، قانع می‌شد. شاید به همین علت باشد که صدرا در همین قسمت، به سراغ خود طوسی رفته، تا ببیند که او خود در باب حل این مسأله چه گفته است؟^{۱۷}

۲۰. بررسی صدرا از گفته‌های خود طوسی در حل این مسأله

صدرا چنین می‌گوید:

«اما روش‌هایی که جز این روش در کتاب ذکر کرده‌اند، پس بخشهایی از آنها خالی از کوتاهی و نارسایی نمی‌باشند و از این روست که این دانشور پژوهشگر، نصیرالدین محمد طوسی - خدا خرد گرامیش را با پرتو قدوسی روشن گرداند - با مطلبی که خودش در شرح مقاصد اشارت،^{۱۷} از این مبحث ذکر کرده، قانع نشده است، با وجود این که از آن چه دیگران ذکر کرده‌اند، مطلب وی از لحاظ ویراستگی و پاکیزگی روشن‌تر است.

اما مطلبی که وی در آنجا ذکر کرده، به طور خلاصه، چنین است: هرگاه مبدأ نخستی فرض کنیم و آن «آ» باشد و از آن پدیده‌ای صدور یابد و آن «ب» باشد، پس آن، در نخستین مرتبه‌های معلول‌هایش می‌باشد. سپس رواست که از «آ» به میانجی «ب» پدیده‌ای صدور یابد و آن «ج» باشد؛ و از «ب» به تنهایی نیز پدیده‌ای صدور یابد و آن «د» باشد، و از «ب» به ملاحظه «آ»، یک پدیده دیگر صادر شود، پس در مرتبه دوم سه پدیده خواهند شد.

سپس وی، به همین ترتیب سخن رانده است، تا این که جواز صدور پدیده‌های بسیاری آشکار شده است که در یک مرتبه، تعدادشان از شمار بیرون است.»

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، خواجه نصیر، بدون این که منکر وجود حقیقی کثرت در عالم بشود، در این قسمت از سخنان خویش در شرح اشارات ابن سینا به مسأله

پاسخی شسته و رفته داده که به قول صدرا: «از لحاظ ویراستگی و پاکیزگی روشن‌تر»، از مطالبی است که دیگران در حل مسأله صدور کثرت از وحدت ارائه کرده‌اند، به خصوص سبک بیان خواجه، و روش او در ارائه مطالب به زبان ریاضی، تعبیرهایش را از اتقان و استحکام و پختگی ویژه‌ای برخوردار می‌سازد که حتی تعبیرهای خود صدرا هم به گرد تعابیر وی نمی‌رسند؛ اما صدرا آنها را فقط به علت این پختگی در تعبیر و اتقان در استدلال، نقل نکرده است، بلکه صدرا پاسخ خواجه نصیر را بدین جهت نقل می‌کند، تا سپس روش اصالت ماهوی را که خواجه استدلال‌هایش را بر آن مبتنی کرده است، از آن بزداید و روش اصالت وجودی خود را در آن داخل سازد.

این امر در قسمت‌های بعدی اقوال خواجه، محسوس‌تر است. فیلسوف طوس مانند خیام نیشابوری در این قسمت‌ها، به اصالت ماهیت، تصریح کرده و وجود را به عنوان «صفت ماهیت»، امری اعتباری اعلام نموده و گفته است که: «از حیث فعلیت، وجود پیرو ماهیت است». بنابراین، صدرا از آوردن آن‌ها در این جا، دو هدف را دنبال می‌کند: یکی برخوردار ساختن پاسخ خود به مسأله، از پختگی و اتقان روش خواجه در ارائه مطالب؛ دیگری زدودن روش اصالت ماهوی خواجه از آن‌ها، و به نظر می‌رسد که این هدف دوم برای صدرا اهمیت بیشتری دارد. توجه به نقل سخنان خواجه و نقد صدرا از آنها، این حقیقت را، به طور کامل روشن می‌گرداند. او چنین می‌گوید:

«سپس [خواجه نصیر] بعد از مقدمه‌ای، چنین گفته است:

هرگاه از نخستین مبدأ پدیده‌ای صدور یابد، آن پدیده، به طور قطعی، هویتی مغایر با اولی دارد و مفهوم صدور یافتش از اولی، غیر از مفهوم نوعی هویت داشتن آن است. بنابراین در اینجا با دو امر معقول مواجه هستیم: یکی، امر صدور یافته از اولی که «وجود» نام دارد، و دوم، هویتی که لازمه همان وجود است و «ماهیت» نامیده شده است و این یکی از لحاظ وجودی پیرو همان «وجود» می‌باشد؛ زیرا مبدأ نخست، اگر پدیده‌ای را به فعلیت نرساند، هرگز ماهیتی نخواهد بود، لیکن از حیث فعلیت، وجود پیرو ماهیت است، زیرا وجود صفت ماهیت می‌باشد. سپس چون ماهیت، به تنهایی با آن وجود سنجیده شود، «امکان» فهمیده گردد، پس امکان، لازمه همان ماهیت در سنجش با وجودش می‌باشد، و هرگاه سنجیده شود، اما نه به تنهایی، بلکه با نظر به مبدأ نخستین، وجود به غیر نیز فهمیده شود، پس آن هم لازمه همان ماهیت در قیاس با وجودش به

ملاحظهٔ مبدأ نخستین می‌باشد و از این رو، موصوف شدن هر یک از ماهیت و وجود به امکان و وجوب روا می‌باشد. نیز هرگاه پیدایش وجود صدور یابنده از مبدأ، به تنهایی و قائم به ذات خود، ملاحظه شود، تعقل ذاتش لازمهٔ آن خواهد بود، و هرگاه همان پیدایش برایش با مبدأ نخست ملاحظه شود، لازمه‌اش این خواهد بود که مبدأ نخست را تعقل کند. پس اینها شش چیز می‌باشند: (۱) وجود؛ (۲) و هویت؛ (۳) و امکان؛ (۴) و وجوب؛ (۵) و تعقل ذات؛ (۶) و تعقل مبدأ. یکی از اینها در اولین مرتبه‌ها می‌باشد و آن وجود است و سه تایشان در دومین مرتبه‌هاست.

۲۱. نقد صدرا بر استدلال‌های خواجه نصیر در مسألهٔ صدور کثرت از وحدت

صدرا پس از آوردن متن فوق بدین گونه به نقد آن می‌پردازد:

«اما کاستی‌ها و نارسایی‌هایی که بر او وارد می‌شوند، از چند جهت می‌باشند. بدین

ترتیب:

یکم، این که نخست گفته است که: «رواست از «آ» به میانجی «ب» پدیده‌ای صدور یابد و از «ب» به تنهایی، پدیده‌ای دیگر صدور یابد»، در این مقام، ممنوع و مردود است؛ زیرا حیثیت نخستین معلول نسبت به مبدأ نخستین و حیثیت میانجی بودنش میان آن و میان دومین معلول، یک امر می‌باشد که نه در ذات و نه در اعتبار، تعددی در آن نیست؛ همین سخن دربارهٔ روا شمردن این که از «ب» به ملاحظهٔ «آ» پدیده‌ای صدور یابد، نیز گفته می‌شود، وجود «ب» در ذات خود، همان وجودش به ملاحظهٔ «آ» می‌باشد؛ زیرا اگر وجود نخستین معلول در ذات خود از وجود ارتباطیش با مبدأ متعال تفاوت یابد، دو جعل موجود خواهد بود: (۱) جعل وجود در ذات خود؛ (۲) و جعل آن در ارتباط با حق متعال، در حالی که مفروض خلاف آن است.»

صدرا سپس دومین ایراد خود را بر کلام خواجه چنین می‌آورد:

«دوم اینکه گفته است: «تفاوت وجود و ماهیت به حسب فعلیت است و صدور یابنده همان وجود است به ذات، نه ماهیت»، اگر چه آن طور که گذشت - در حقیقت، درست می‌باشد، لیکن حکم به این که ماهیت تابع وجود و متأخر از آن است که در دومین مرتبه‌ها قرار دارد، درست نیست؛ زیرا در خارج، میان آنها هیچ‌گونه تقدم و تأخیری وجود ندارد، چون وجود صادر شونده از مبدأ در نفس خود و در مرتبهٔ ذاتش به حیثیتی است

که مصداق حمل ماهیت و حکم به وسیله ماهیت بر آن می‌باشد. چگونه چنین نباشد؟ حال آن‌که اگر ماهیت متأخر از وجود و تابع آن باشد، البته معلول آن خواهد بود و لازم خواهد آمد که یک چیز که همان وجود باشد - به یک لحاظ مبدأ صدور کثرت از آن باشد، کثرتی که عبارت است از ماهیت عقل نخستین، و وجود عقل دومین. همچنین است آن چه درباره پیدایش سه چیز در دومین مرتبه‌ها، از وجود صدور یابنده نخستین، به نحو صدور کثرت از بسیط به یک لحاظ بیان کرده است، که خود درست، عین افتادن در همان امری است که از آن گریخته است».

صدرا سومین و آخرین خرده‌گیریش بر طوسی را چنین می‌آورد که:

«سوم، این اعتبار که صادر شونده نخستین وجودی قائم به ذات خود باشد و این اعتبار که همان وجود قائم به ذات خود، تعقل‌کننده ذات خود باشد، به هر دو وجه و به ذات و به اعتبار، پدیده‌ای یگانه است که به هیچ روی، میان آن دو وجه، همان طور که خود طوسی - روانش پاک باد - و فرزنانگان دیگر پژوهیده‌اند، هیچ تقدم و تأخری وجود ندارد، بلکه وجود جوهر مفارق (مجرد از ماده) به عینه، و تعقل آن ذات خود را و عاقل و معقول بودنش، چیزی یگانه است، بی آن که تفاوت و تغایری در آن باشد، نه در ذات و نه در اعتبار تفاوتی نیست: همچنین این که او تعقل‌کننده مبدأ متعال است و این که او صدور یابنده از مبدأ متعال است، چیزی یگانه و حیثیتی واحد می‌باشد که از هیچ جهتی با جهت دیگر اختلاف و تفاوتی ندارد. آیا نمی‌بینی که مبدأ متعال در ذات خود و تعقل‌کننده بودنش ذات خود را به ذات خویش و این که مبدأ و اراده‌کننده چیزهاست، همگی اعتبارهای یک چیز به حیثیتی یگانه می‌باشند؟! زیرا چندگانگی این اعتبارها و اطلاقتها موجب هیچ رخه‌ای در احدیت حقیقی و بساطت نایش نمی‌باشد و مبدأ متعال از آن چندگانگی، بسیار بسیار برتر است».

صدرا در اینجا توضیحاتی درباره حیثیت‌ها و اعتبارهایی که نمی‌شود منشأ صدور امری در خارج بشوند، می‌آورد و می‌گوید که «مبدأ هر امر عینی (: هر پدیده خارجی)، ناگزیر، باید امری حصول یافته در عینها باشد» و می‌افزاید که بدین لحاظ: «حکیمان پژوهشگر در نخستین صدور یابنده، برای صدور کثرت از مبدأ نخستین، جز وجود و ماهیت را اعتبار نکرده‌اند».

او سپس سخنانی از ابن سینا را در باب صدور عقل‌ها و فلک‌ها آورده و سعی کرده

است که به آنها نیز رنگی از طریقت فلسفی اصالت وجودی خویش ببخشد و در همین راستا با این جمله به رسالهٔ أجوبة المسائل النصيرية، خاتمه می‌دهد: «ماهیت نه در ذهن تحصیل دارد، نه در خارج، مگر به وجود، مانند هیولا که در خارج جز به صورت تحصیلی ندارد؛ البته، میان این دو نمونه تفاوت زیادی، از جهت‌های گوناگون، وجود دارد که به خواست خدای متعال در جای خود بیان خواهند شد».

* * *

ضمیمه

شمس‌الدین عبدالحمید بن عیسی خسروشاهی که در سال ۵۸۰ ق / ۱۱۸۴ م در خسروآباد تبریز متولد شد، از فلاسفه برجسته ایران اسلامی است. او پس از فراگیری مقدمات ادب، تحصیل کلام و حکمت را نزد امام فخر رازی فراگرفت و بزودی، خود در حکمت و کلام اسلامی استاد گردید و به تألیف آثاری در این رشته‌ها پرداخت.

هنگامی که امام فخر درگذشت، خسروشاهی به قهستان سفر کرد و مدتی نزد شهاب‌الدین محتشم، حاکم اسماعیلی مذهب قهستان که خود از حکیمان و فیلسوفان این طایفه بود، به سر برد.

خسروشاهی سپس از قهستان به شام رفت و در نزد سلطان ملک ناصرالدین داوود حاکم کرک مقام و منزلت والایی یافت.

شمس‌الدین در اواخر عمر خود به دمشق بازگشت، تا آنکه در شوال ۶۵۲ هـ ق / ۱۲۵۴ م بدرود حیات گفت و در کوه قاسیون به خاک سپرده شد. از او آثاری در فقه و منطق به جای مانده است.

رسالة

أجوبة المسائل النصيرية

بسم الله الرحمن الرحيم

[١- مقدمة صدر المتألهين على رسالة نصير الدين الطوسي]

الحمدُ لمنوّر النفوسِ بأنوار العلم و الايمان، و هادي الخلائقِ بإرسال الرسول و إنزال القرآن، و صَلَّى اللهُ عَلَى سَيِّدِ الْإِنْسِ وَالْجَانِ، وَآلِهِ وَأَوْلَادِهِ الْمُطَهَّرِينَ عَنْ أَرْجَاسِ الْجَاهِلِيَّةِ وَالطُّغْيَانِ، الْمُقَدَّسِينَ عَنْ أَدْنَسِ الطَّبِيعَةِ وَالْعَصِيَانِ.

و بعدُ فَإِنَّ الْحَكِيمَ الْفَاضِلَ وَ الْإِسْتَاذَ الْوَاصِلَ الْكَامِلَ فِي تَتَبِعِ الْكَمَالَاتِ الْبَشَرِيَّةِ، وَ الْفَائِقَ فِي اسْتِخْرَاجِ الْعُلُومِ الْإِلَهِيَّةِ وَ الطَّبِيعِيَّةِ وَ اسْتِنْبَاطِ الْأَصُولِ التَّعْلِيمِيَّةِ وَ الْخَلْقِيَّةِ، نَصِيرُ الْمَلَّةِ وَ الدِّينِ مُحَمَّدُ الطُّوسِيُّ - نَوَّرَ اللهُ عَقْلَهُ الشَّرِيفَ بِالْفَيْضِ [القُدُّوسِي] - قَدْ بَعَثَ رِسَالَةً إِلَى بَعْضِ مَعَاصِرِهِ وَ هُوَ الْفَاضِلُ الْنِخْرِيُّ وَ الْعَالِمُ الْبَصِيرُ شَمْسُ أَلْدِينِ الْخُسْرُو شَاهِي، وَ سَأَلَ عَنْهُ ثَلَاثَ مَسْأَلَاتٍ مُغْضَلَةٍ، وَ طَلَبَ عَنْهُ الْكَشْفَ عَنْ وَجْهِ إِعْضَالِهَا وَ الْحُلَّ لِتُقَدِّ إِشْكَالِهَا؛ فَلَمْ يَأْتِ ذَلِكَ الْمَعَاصِرُ بِجَوَابٍ. وَ نَحْنُ نُرِيدُ، بِعَوْنِ اللَّهِ وَ تَأْيِيدِهِ، أَنْ نَنْقِصِي عَنْ تِلْكَ الْمَضَائِقِ الْمُغْضَلَةِ الدَّقِيقَةَ، وَ نَأْتِي بِجَوَابٍ شَافٍ وَ كَافٍ عَنْ هَاتِيكَ الْمَسْأَلَةِ الْمُشْكَلَةِ الْعَمِيقَةَ، وَأَتَى لِمَثَلِي مَعَ قُصُورِ الْخِلْقَةِ وَ عَجْزِ الْقُوَّةِ وَ ضَعْفِ الْبَشَرِيَّةِ الْخُرُوجُ مِنْ هَذِهِ الْعُهْدَةِ؟! كَأَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ، وَ الْقُدْرَةَ مِنْ عِنْدِهِ، وَ الْحِكْمَةَ مِنْ فَيْضِهِ، وَ الْحُكْمَ مِنْ لَدَيْهِ: « وَ إِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلِ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ »^١. فَلَيْتَ ذَكَرَ الرِّسَالَةَ بِالْفَاظِهِ الشَّرِيفَةِ، وَ عِبَارَاتِهِ اللَّطِيفَةِ؛ ثُمَّ تُزِدُفَ لَهَا مُسْتَمَدًّا بِالْجَوَابِ مِنْ فَضْلِ الْعَلِيمِ الْوَهَّابِ:

١. القرآن، آل عمران / ٧٤.

[٢ - نصّ الرسالة النصيرية]

[٢ / ١ تمهيد نصيرالدين الطوسي لرسالته]

«لما كانت الكتابة وسيلةً إلى تواصلٍ آمنٍ دانت أفئدتهم و تفاضلت أملكثهم، والسؤال ذريعةً إلى استفادة الخبر لمن كان حرصه عليه شديداً ممن كان باعه إليه مديداً، رأى الخادم الداعي محمد الطوسي التوسلَ بهما إلى جناب العالي الفاضل المحقق المدقق، شمس الملّة والدين، برهان الاسلام والمسلمين، مُشير الملوك والسلاطين، قدوة العلماء المتأخرين، سلطان الحكماء المحققين - أدام الله ميامن أيامه، وسهّل سبيل مرابه، وأغدق عليه صوب إنعامه، ووقّقه^٣ في افتتاح كل أمره وأختتامه، سيّما لادراك مبتغاه، ووصله^٤ إلى ما يتمناه؛ فهذا مبلغ التحية والخدمة والدعاء بدوام العزّ ومزيد النعمة.

ثم جعل مفتاح المباسطة مسائل علمية ومصباح المفاوضة مباحث حكيمية للشيخ - حرّس الله علوه، وقرن بالسعادة عشيّه و غدوه - بإفاضة ما لديه فيها، ويُنعم بإفاضة ما يقرُّ رأيه عليه منها. فإن من حق العلم أن لا يُخرم طلابه، ومن كرامة الفضل أن يتفضّل به أربابه؛ ورأيه الشريف أعلى وبالإضافة في ما يُحاوله أولى.

[٢ / ٢ - أسئلة نصيرالدين الطوسي عن الشيخ شمس الدين الخسرو شاهی]
والأسئلة هذه:

[٢ / ١ - الأوّل]: كيف يمكن أن تُجعل حركة معيّنة علّة لوجود الزمان؟

طرح إشكال

لما أمتنع وجود الحركة من غير أن يكون. على حدّ معيّن من السرعة والبطؤ، وجب أن يكون للسرعة والبطؤ مدخل في وجود الحركات الشخصية من حيث هي شخصية؛ والسرعة والبطؤ غير متحصلي الماهية إلا بالزمان، فإذن للزمان مدخل في علّة الحركات الشخصية، فكيف

٢. ن: تراسل - ظ [وفي النسخ]: تواصل. [والصحيح ما اثبتناه بالقرينة اللفظية المذكورة في النص نفسه، وهي: «...وتفاضلت أملكثهم». والعبارة مشتملة على صنعة التضاد من الصناعات البديعية؛ إذ جمع فيها بين التواصل والتفاضل].
٣. ن: ووق. ٤. ن: ووصلة.

يُمْكِنُ أَنْ تُجْعَلَ حَرَكَةٌ مُعَيَّنَةٌ عِلَّةٌ لَوْجُودِ الزَّمَانِ؟

ولا يمكن أن يقال: الحركة من حيث هي حركة علة للزمان، ومن حيث هي حركة ما، مُتَشَخَّصَةٌ [بد]؛ كما [أنه لا يُمكنُ أن يُقال:] إن الصورة من حيث هي الصورة سابقة على الهول، ومن حيث هي صورة ما، متشخصة بها؛ لأن الحركة ليست من حيث هي حركة، علة للزمان وإلا لكان لجميع الحركات مدخل في علية، إنما هي علة للزمان من حيث: هي حركة خاصة مُعَيَّنَةٌ في الخارج. فما وجه حل هذا الاشكال؟

٢ / ٢ / ٢ - الثاني: [لماذا حكّم بعض الفلاسفة بحدوث النفس الانسانية مع امتناعهم عن تجويز فنائها؟]

ما بال قائلين: بأن ما لا حامل لإمكان وجوده و عدمه فإنه لا يُمكنُ أن يوجد بعد العدم أو يعدم بعد الوجود، حكّموا بحدوث النفس الانسانية، وأمتنعوا عن نجويز فنائها؟! فإن جعلوا حامل إمكان وجودها ألبتن، فهلاً جعلوه حامل إمكان عديها أيضاً؟! وإن جعلوها لأجل تجزئها عن ما يحل فيه عديم حامل إمكان العدم كني لا يجوز عديها بعد الوجود، فهلاً جعلوها، لأجل ذلك بعينه، عديم حامل إمكان الوجود، فيمتنع وجودها بعد العدم في الأصل؟ وكيف ساع لهم أن جعلوا، جسماً مادياً، حاملاً لإمكان جوهر مفارقة مبادئ الذات إياه؟ فإن جعلوها، من حيث كونها مبدأ الصورة النوعية لذلك الجسم، ذات حامل لإمكان الوجود، فهلاً جعلوها من تلك الحيثية بعينها ذات حامل لإمكان العدم؟

بالجمله، ما الفرق بين الأمرين في تساوي التشتين؟

٢ / ٢ / ٣ - الثالث [ماذا هو سبب صدور الكثير عن العلة الواحدة؟]

إن كان سبب صدور الكثير عن العلة الواحدة كثرة في ذات المعلول الأول، كالوجوب والإمكان والتعقل على ما فعل، فمن أين جاءت تلك الكثرة؟ إن صدرت عن العلة، فلا يخلو، إما أن صدرت معاً، أو على الترتيب. وإن صدرت معاً، لم يكن سبب صدور الكثرة عن العلة الأولى كثرة في ذات المعلول الأول، وإن صدرت على ترتيب، لم يكن المعلول الأول معلولاً أولاً.

وإن لم يصدُر عن العلة الأولى، فمن الجائز أن يخلص كثرة من غير استناد إلى العلة الأولى. وكلها محال. فما وجه التقصي عن هذه المضائق؟

و المتوقع من كرمه العميم و لطفه الجسيم أن يغدّر الخادِمَ الداعي على التجاسر، فيستخِدمه فيما يستأهله، فإنه مُتَّيَلٌّ لما يأمره، واللّه تعالى، يُمدُّ في الأيام العالِيَةِ و يُقرُّها بِنِعْمَةِ المُتوالِيَةِ، إنّه على كلّ شيءٍ قديرٌ، و بإجابة الدعاء جديرٌ. و السلام.

٣- أجوبة صدر المتألّهين على المسائل [

أقول، و من اللّهِ العصمة و التوفيق، و بيده زمامُ الالهامِ في التّحقيق:

[٣ / ١- الجوابُ عن السؤالِ الأوّل]:

أما الجوابُ عن المسألة الأولى^٥، فهو بتمهيد:

[٣ / ١ / ١- تمهيدٌ في بيان أقسام العوارض]

إنّ العارضَ على ضربين:

(١) عارضُ الوجود؛ (٢) و عارضُ الماهية.

١- أما عارضُ الوجودِ لازمةٌ للوجود، فكالسواد، والحركة، و غيرها من عوارض الجسم و

غيره؛ سواء كانت مفارقة أو لازمة للوجود؛

٢- و أما عارضُ الماهية فكطبيعة الفصل لطبيعة الجنس المَقومُ بها في الوجود دون الماهية،

فإنّ ماهية الجنس لا يحتاج إلى الفصل بحسب المعنى و المفهوم، فيكون كالعرض اللاحق لها،

مع أنّه لا يوجد إلا بأحد الفصول المَحَصلة إليها في الكون، المُقومة لها في التّحقّق؛ و

كالمشخصات، فإنّ نسبة الشّخص إلى طبيعة النوع و الماهية، كنيابة الفصل إلى طبيعة الجنس،

وماهيته في ذاته مُتحدّ في الوجود مع الماهية، و عند التّحليل عارضٌ للماهية مقومٌ لتحصّلها.

و من هذا القبيل عروض الوجود للممكن، فإنّ وجود كلّ موجودٍ ممكنٍ من عوارض ماهيته

الكلّية، لا من عوارض هويته الشخصية، و عارضُ الماهية أيضاً كعارضُ الوجود، و قد يكون

لازماً كالأوزام الماهيات، و قد يكون مفارقاً، كالفصل للجنس و المشخص للنوع.

[٣ / ١ / ٢- جواب المسألة]:

إذا تفرّز هذا، فتقول:

عروض الزمان المُعيّن للحركة المُعيّنة التي يتّقوم^٦ بها، ليس من قبيل عروض عارض الوجود

لمعروضه، بل من قبيل عارض الماهية لتلك الماهية. فالحركة الخاصة يتّقوم بالزمان المُعيّن في

الوجود، ولكنّ الزمان المُعيّن عارضٌ لماهية الحركة من حيث هي حركة، فهو كالعلة المُفيدة لها

٥. قارن: الأنصار، ج ٣ / ١٩٩. ٦. في ارام: يقتدرن: يتقدّر. [و الصحيح ما أثبتناه في النص].

بحسب الوجود، وهي كالعلة القابلة له، بحسب الماهية. هذا كله في ظرف التحليل العقلي، و أما في الخارج كلاهما شيء واحد ذاتاً و وجوداً، لا علية و لا مغلوية بينهما، و لا عارض و لا معروض أصلاً^٧.



[٣ / ٢ - الجواب عن السؤال الثاني]

و أما الجواب عن المسألة الثانية ، فنقول:

إن البدن الانساني أشتدعى بأشتغاده الخاص من واهب الصور على القوابل، صورة مدبرة متصرفه فيه تصرفاً يحفظ بها شخصه و نوعه، فوجب صدورها عن الواجب الفياض، لكن وجود صورة تكون مصدراً للتدبيرات البشرية و الافاعيل الانسية الحافظة لهذا النوع لا يمكن إلا بقوة روحانية ذات إدراك و عقل و فكر و تمييز، فلا محالة، يفيض من المبدأ الفياض الذي لا بخل و لا منع و لا تقتير فيه، جوهر النفس و حقيقتها. فاذن وجود البدن بإمكانه الاستعدادي ما أشتدعى إلا صورة مقارنته له متصرفه فيه، بما هي صورته مقارنته، و وجود المبدأ الفياض اقتضى صورة متصرفه ذات حقيقة مفارقة أو ذات مبدأ مفارق.

و كما أن الشيء الواحد، يجوز أن يكون جوهراً من جهة، و عرضاً من جهة أخرى، كما هي الجواهر الموجودة في الذهن، لما تحقق أن صورته العقلية جوهر بحسب الماهية، عرض بحسب الوجود الذهني العقلي، بل كيف، و كذا يجوز أن يكون شيء واحد مجعولاً من جهة، و غير مجعول من جهة أخرى، كالوجود و الماهية، فكذلك يجوز أن يكون شيء واحد، كالنفس مجرداً من حيث كونه ذاتاً عقلية، و مادياً من حيث كونه متصرفاً في البدن.

فإذا كانت النفس مجردة من حيث الذات و الماهية، و مادية من حيث الفعل، فهي من حيث الفعل مسبوقه بأشتغاد البدن حادثه بحدوثه، زائلة بزواله. و أما من حيث حقيقتها أو مبدئها فغير مسبوقه بأشتغاد البدن إلا بالعرض، و لا فاسدة بفساده، و لا يلحقها شيء من متالب الماديات إلا بالعرض. فتدبر.

هذا ما سنح لنا في سالف الزمان على طريقه أهل النظر. و أما الذي نراه الآن^٨ في تحقيق أحوال و رفع الاغضال، فهو أن للنفس الانسانية مقامات و نشآت ذاتية، بعضها في عالم الأثر و

التَّذْيِيرُ: «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي^٩»، وَ بَعْضُهَا فِي عَالِمِ الْخَلْقِ وَ التَّضْوِيرُ: «وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ، ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ»^{١٠}. فَالْحُدُوثُ وَ التَّجَدُّدُ إِنَّمَا يَطْرُقُ إِنْ لَبِغَضِ نَشَاتِهَا. فَنَقُولُ:

لَمَّا كَانَتْ لِلنَّفْسِ تَرْقِيَاتٌ وَ تَحَوَّلَاتٌ مِنْ نَشَاةٍ أُولَى إِلَى نَشَاةٍ ثَانِيَةٍ وَإِلَى مَا بَعْدَهَا؛ فَإِذَا تَرَقَّتْ وَ تَحَوَّلَتْ مِنْ عَالِمِ الْخَلْقِ إِلَى عَالِمِ الْأَمْرِ يَصِيرُ وُجُودُهُ وَجُوداً عَقْلِيّاً إِلَهِيّاً لَا تَخْتَاجُ حِينِذٍ إِلَى الْبَدَنِ وَأَحْوَالِهِ وَاسْتِعْدَادِهِ. فَزَوَالُ اسْتِعْدَادِ الْبَدَنِ إِيَّاهَا لَا يَضُرُّهَا دَوَاماً وَ بَقَاءً، إِذْ لَيْسَ وُجُودُهَا الْخُدُونِي هُوَ وُجُودُهَا الْبَقَائِي، لِأَنَّ ذَلِكَ مَادِيٌّ وَ هَذَا مُفَارِقٌ عَنِ الْمَادَةِ، فَلَيْسَ حَالُ النَّفْسِ فِي أَوَّلِ حُدُوثِهَا كَحَالِهَا عِنْدَ الْاسْتِكْمَالِ وَ مَصِيرِهَا إِلَى الْعَقْلِ الْفَعَالِ، فَهِيَ بِالْحَقِيقَةِ جَسَمَانِيَّةُ الْحُدُوثِ وَ رُوحَانِيَّةُ الْبَقَاءِ. وَمِثَالُهَا كَمِثَالِ الطِّفْلِ وَ حَاجَتِهِ إِلَى الرَّجْمِ أَوَّلًا، وَ الْاسْتِغْنَاءِ عَنْهُ أَحْيَرًا؛ وَ كَمِثَالِ الصَّيْدِ وَ الْحَاجَةِ فِي اضْطِيَادِهِ إِلَى الشَّبَكَةِ أَوَّلًا، وَ اسْتِغْنَاءِ فِي بَقَائِهِ عَنْهَا أَحْيَرًا. فَفَسَادُ الرَّجْمِ وَ الشَّبَكَةِ لَا يَنَافِي بَقَاءَ الْمَوْلُودِ وَ الصَّيْدِ وَ لَا يَضُرُّهُ.

ثُمَّ أَعْلَمُ أَنَّ الْعِلَّةَ الْمُؤَدَّةَ، عِنْدَ التَّحْقِيقِ، عِلَّةٌ بِالْعَرَضِ، وَ لَيْسَتْ عَلَيْهَا كَعِلِّيَّةُ الْعِلَلِ الْمَوْجِبَةِ حَتَّى يَفْتَضِيَ زَوَالُهَا زَوَالُ الْمَقُولِ.

وَ مَا ذَكَرُوهُ مِنْ قَوْلِهِمْ: «كُلُّ مَا لَا حَامِلَ لِإِمْكَانِ وَجُودِهِ وَ عَدَمِهِ فَإِنَّهُ لَا يُمْكِنُ أَنْ يُوجَدَ بَعْدَ الْعَدَمِ، أَوْ يَعْدَمَ بَعْدَ الْوُجُودِ» لَا يَسْتَلْزِمُ الْقَوْلَ بِأَنَّ مَا لَا حَامِلَ لِإِمْكَانِ وَجُودِهِ وَ عَدَمِهِ، فَإِنَّهُ لَا يُمْكِنُ أَنْ يُوجَدَ بَعْدَ الْعَدَمِ، أَوْ يَعْدَمَ بَعْدَ الْوُجُودِ؛ إِذْ زُبُّمَا يَكُونُ وَجُودُهُ السَّابِقُ مِنْ غَيْرِ حَامِلٍ كَافِيّاً فِي رَجْحَانِ وَجُودِهِ أَلَّا حَاقِ عَلَى عَدَمِهِ، فَلَا يَخْتَاجُ فِي وَجُودِهِ الْبَقَائِي إِلَى فَاعِلٍ وَ حَامِلٍ لِإِمْكَانِهِ.

[وَ مَنْ نَظَرَ وَ أَمْنَعَ فِي مَرَاتِبِ الْأَكْوَانِ الْخَلْقِيَّةِ الْإِنْسَانِيَّةِ قَبْلَ حُدُوثِ النَّفْسِ، وَ جَدَّ أَنَّ مَادَّةَ النَّطْفِيَّةِ، أَيْ: حَامِلَ إِمْكَانِ الصُّورَةِ الْجَمَادِيَّةِ النَّطْفِيَّةِ بَعْدَ أَنْ تُصَوِّرَتْ بِصُورَتِهَا وَ اسْتَكْمَلَتْ بِهَا، زَالَ عَنْهَا ذَلِكَ الْإِمْكَانُ وَ لَمْ تَزَلْ عَنْهَا تِلْكَ الصُّورَةُ، بَلْ صَارَتْ أَقْوَى وَ أَكْمَلَ مِمَّا كَانَتْ أَوَّلًا، حَيْثُ صَارَتْ صُورَةً نَبَاتِيَّةً بِحَسَبِ إِمْكَانِهَا الْاسْتِعْدَادِي النَّبَاتِي، وَ صُورَةً أَلْتِبَاتِ لَا تَقْضُرُ عَنِ فِعْلِ الْجَمَادِ أَيْضاً.

وَ كَذَا الْحَالُ فِي صَيَّرَ وَرَافِقِهَا صُورَةً حَيَوَانِيَّةً، لِمَا حَقَّقَ فِي مَوْضِعِهِ، أَنَّ هَذِهِ الْاسْتِكْمَالَاتِ، الْمَرَادِفَةُ وَ الْإِقْتِلَابَاتِ لَيْسَ^{١١} إِلَّا ضَرْباً مِنَ الْاسْتِدَادِ الْجَوْهَرِي، لَا بِأَنَّ تَقْصُدُ صُورَةً وَ تَحْدُثُ صُورَةً أُخْرَى مُبَائِنَةً لِأُولَى، كَيْفَ؟ وَ الْحُكْمَاءُ أَثْبَتُوا لِلطَّبَائِعِ حَرَكَةً جَبَلِيَّةً إِلَى غَايَاتِ ذَاتِيَّةِ، وَ

لِكُلِّ نَاقِصٍ شَوْقًا غَرِيبًا إِلَى كَمَالِهِ، وَكُلِّ نَاقِصٍ إِذَا وَصَلَ إِلَى كَمَالِهِ اتَّخَذَ بِهِ وَصَارَ وُجُودَهُ وُجُودًا آخَرَ.

وَهَذِهِ الْحَرَكَةُ الْجَبَلِيَّةُ فِي هَذَا النَّوْعِ الْإِنْسَانِيِّ إِلَى جَانِبِ الْقُدْسِ، مُعَايِنٌ مَشْهُودٌ^{۱۲} لِصَاحِبِ الْبَصِيرَةِ. فَإِذَا تَرَقَّتْ النَّفْسُ الْإِنْسَانِيَّةُ فِي اسْتِكْمَالِهَا وَتَوَجَّهَاتِهَا إِلَى مَقَامِ الْعَقْلِ وَاتَّخَذَتْ بِالْعَقْلِ الْفِعَالِ، بَعْدَ أَنْ كَانَتْ عَقْلًا مُنْفَعِلًا أُخْلِعَتْ عَنِ الْمَادَّةِ وَالْحَدَثَانِ، وَتَجَرَّدَتْ عَنِ الْقُوَّةِ وَالْإِمْكَانِ، وَصَارَتْ بَاقِيَةً بِبَقَاءِ اللَّهِ مِنْ غَيْرِ تَغَيُّرٍ وَفَقْدَانٍ.

وَبِالْجُمْلَةِ، تَحْقِيقُ هَذَا الْمَبْحَثِ وَنَتِيجَتُهُ، إِنَّمَا يَتَسَيَّرُ لِمَنْ عَلِمَ كَيْفِيَةَ اتِّحَادِ النَّفْسِ بِالْعَقْلِ الْفِعَالِ وَصَبَّرَهَا إِلَى الْمَبْدَأِ الْمُتَعَالِ، وَ: «كُلُّ مُسَيَّرٍ لِمَا خُلِقَ لَهُ»^{۱۳}.



[۳ / ۳ - الْجَوَابُ عَنِ الْمَسْأَلَةِ الثَّلَاثَةِ]:

[۳ / ۳ - ۱ - مَقْدِمَتَانِ لِلْجَوَابِ عَنِ الْمَسْأَلَةِ الثَّلَاثَةِ]:

وَأَمَّا الْجَوَابُ عَنِ الْمَسْأَلَةِ الثَّلَاثَةِ، فَتَبَيَّنُ الْحَقُّ فِيهِ، يَخْتَاجُ إِلَى مُقَدِّمَتَيْنِ:

[۳ / ۳ / ۲]: الْأُولَى:

إِنَّ كُلَّ مُمَكِّنٍ فِي الْخَارِجِ رَوْجٌ تَرْكِيبِيٌّ، كَمَا أُوزِدَهُ الشَّيْخُ فِي الْإِهْيَابِ الشَّفَاءِ مِنْ قَوْلِهِ: «وَالَّذِي يَجِبُ وُجُودُهُ لِغَيْرِهِ دَائِمًا فَهُوَ أَيْضًا غَيْرٌ بَسِيطَةٌ الْحَقِيقَةُ؛ لِأَنَّ الَّذِي لَهُ بِإِعْتِبَارِ ذَاتِهِ فَإِنَّهُ غَيْرٌ الَّذِي لَهُ مِنْ غَيْرِهِ، وَهُوَ حَاصِلُ الْهُوِيَّةِ مِنْهُمَا جَمِيعًا فِي الْوُجُودِ، فَلِذَلِكَ لَا شَيْءَ غَيْرٍ وَاجِبِ الْوُجُودِ يَغْرِي عَنِ مُلَابَسَةِ مَا بِالْقُوَّةِ وَالْإِمْكَانِ بِإِعْتِبَارِ ذَاتِهِ»^{۱۴}.

هُوَ مَاهِيَةُ الْكَلِيَّةِ، وَالَّذِي لَهُ مِنْ غَيْرِهِ هُوَ وُجُودُهُ وَتَحْصُلُهُ الشَّخْصِيَّةُ؛ فَهُوِيَّتُهُ مُنْظَمَةٌ مِنْ هَاتَيْنِ الْجَهْتَيْنِ أَنْبِطَامَ الْجِسْمِ مِنَ الْمَادَّةِ وَالصُّورَةِ، وَلِهَذَا أُسْنِدُ الْقُوَّةُ وَالْإِمْكَانُ إِلَى الْمَاهِيَّةِ أَسْتِنَادَهُمَا إِلَى الْمَادَّةِ؛ وَأُسْنِدُ الْفِعَالِيَّةِ وَالْوُجُوبِ إِلَى الْوُجُودِ أَسْتِنَادَهُمَا إِلَى الصُّورَةِ وَإِنْ كَانَ بَيْنَ هَذَا التَّرْكِيبِ وَتَرْكِيبِ الْجِسْمِ مِنَ الْمَادَّةِ وَالصُّورَةِ فُرُوقٌ مَذْكُورَةٌ فِي مَوَاضِعِهَا.

۱۲. الصحيح: «مُعَايِنَةٌ مَشْهُودَةٌ». ۱۳. ابن حنبل، المسند، ۱ / ۸۳.

۱۴. ابن سينا، الشفاء، قسم الالهيات، ۴۷، وفيه: باعتبار نفسه.

٣ / ٣ / ٣) الثانية:

إِنَّ الصَّادِرَ مِنَ الْجَاعِلِ وَمَا هُوَ الْمَجْعُولُ بِالذَّاتِ وَالْحَقِيقَةِ مِنْ هَاتَيْنِ الْأَمْرَيْنِ - أَعْنِي الْمَاهِيَّةَ وَالْوُجُودَ - هُوَ الْوُجُودُ لَا الْمَاهِيَّةَ؛ لِأَنَّ الْمَاهِيَّةَ هِيَ الَّتِي لَهَا مِنْ نَفْسِهِ، وَالْوُجُودُ هُوَ الَّذِي مِنْ غَيْرِهِ، وَالصَّادِرُ مَا يَكُونُ مِنْ غَيْرِهِ لَا مَا يَكُونُ مِنْ ذَاتِهِ. وَنَحْنُ قَدْ أَثْبَتْنَا هَذِهِ الدَّعْوَى بِبَرَاهِينٍ كَثِيرَةٍ قَطْعِيَّةٍ فِي كُتُبِنَا وَتَعَالِقِنَا وَرَسَائِلِنَا مِمَّا لَا مَرِيدَ عَلَيْهِ^{١٥}.

٣ / ٣ / ٤ نقل قول لبعض العرفاء الفضلاء]

ولقد أحسن بعضُ مُحَقِّقِي العُرفاءِ مِنْ فُضلاءِ فارس، حيثُ قال:

« إِنَّ كُلَّ مَعْلُولٍ فَهُوَ مُرَكَّبٌ فِي طَبِيعَتِهِ مِنْ جِهَتَيْنِ: جِهَةٍ، يُشَابِهُ أفعالَ وَحَاكِيهِ، وَجِهَةٍ بِهَا يُبَيِّنُهُ وَيُنَافِيهِ، إِذْ لَوْ كَانَ بِكُلِّهِ مِنْ نَحْوِ الفاعِلِ كَانَ نَفْسَ الفاعِلِ لَا صادراً مِنْهُ، فَكَانَ نُوراً مَخضاً، وَلَوْ كَانَ بِكُلِّهِ مِنْ نَحْوِ مُتَبَايِنِ الفاعِلِ اسْتَحَالَ أَيْضاً أَنْ يَكُونَ صادراً مِنْهُ، فإِضاً مِنْ عِنْدِهِ، لِأَنَّ تَقْيِضَ الشَّيْءِ لَا يَكُونُ صادراً عَنْهُ، فَكَانَ ظُلْمَةً مَخضَةً. وَالجِهَةُ التَّورَانِيَّةُ تُسَمَّى وُجُوداً، وَالجِهَةُ الظُّلْمَانِيَّةُ هِيَ الْمُسَمَّاءُ ماهيَّةً. فَالْمَعْلُولُ مِنَ الْعِلَّةِ، كَالظِّلِّ مِنَ النُّورِ يُشَابِهُهُ مِنْ حَيْثُ مَا فِيهِ مِنَ التَّورِيَّةِ وَيُبَيِّنُهُ مِنْ حَيْثُ مَا فِيهِ مِنْ سُؤْبِ الظُّلْمَةِ.

فَكَمَا أَنَّ الجِهَةَ الظُّلْمَانِيَّةَ فِي الظِّلِّ لَيْسَتْ فائِضَةً مِنَ النُّورِ، لِأَنَّهَا يُضَادُّ النُّورَ وَبِهِ تَقَعُ الْمُبَايَنَةُ بَيْنَهُمَا، فَكَيْفَ يَكُونُ مِنْهُ؟ فَالذِّكِّ، الجِهَةُ الْمُسَمَّاءُ ماهيَّةً فِي الْمَعْلُولِ غَيْرُ فائِضَةٍ مِنَ الْعِلَّةِ، إِذْ بِهَا تَقَعُ الْمُبَايَنَةُ بَيْنَهُمَا. فَتَبَّتْ صِحَّةُ قَوْلِ مَنْ قَالَ: «إِنَّ الْمَاهِيَّةَ غَيْرُ مَجْعُولَةٍ وَفائِضَةٍ مِنَ الْعِلَّةِ، فَإِنَّ الْمَاهِيَّةَ لَيْسَتْ إِلَّا مَا بِهِ الشَّيْءُ هُوَ هُوَ، فِي مَا يَمْتاز بِهِ عَنْ غَيْرِهِ مِنَ الفاعِلِ وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ». انتهى.

٣ / ٣ / ٥ - نتائج المقدمتين]

فَتَبَّتْ مِنْ أَحَدَى هَاتَيْنِ الْمُقَدَّمَتَيْنِ أَنَّ الْمَاهِيَّةَ لَهَا تَحَصُّلٌ فِي الْخَارِجِ. هَذَا بِحُكْمِ الْمُقَدَّمَةِ الْأُولَى، لِأَنَّهَا جُزْءُ الْمَوْجُودِ فِي الْجُمْلَةِ، وَجُزْءُ الْمَوْجُودِ فِي الْجُمْلَةِ مُوجُودٌ فِي الْجُمْلَةِ؛ وَمِنْ ثَانِيَتِهِمَا أَنَّ الْمَاهِيَّةَ غَيْرُ صادِرَةٍ وَلَا مَجْعُولَةٍ.

فَتَبَّتْ أَنَّ الْمَعْلُولَ الْأَوَّلَ مُشْتَمِلٌ عَلَى أَمْرَيْنِ: أَحَدُهُمَا الوجودُ وَهُوَ أَمْرٌ بَسِيطٌ صادِرٌ عَنْ أَمْرٍ بَسِيطٍ هُوَ الْمَبْدَأُ الْأَعْلَى.

فَالوَاحِدُ مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ لَا يَضْدُرُّ عَنْهُ بِالذَّاتِ إِلَّا وَاحِدٌ بَسِيطٌ، لَكِنْ هَذَا الْوَاحِدُ الْبَسِيطُ مِمَّا

يَتَحَقَّقُ فِي مَرْتَبَتَيْهِ أَمْرَانِ: أَحَدُهُمَا نَفْسُهُ، وَالْآخَرُ هُوَ الْمَاهِيَّةُ؛ إِذْ لَا تَقْدَمُ وَلَا تَأَخَّرُ لِأَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ وَإِلَّا لَكَانَتْ الْمَاهِيَّةُ عَلَى أَيِّ التَّقْدِيرَيْنِ مَجْعُولَةً، بَلِ الْوُجُودُ فِيمَا عِدَا الْوَاجِبِ، تَعَالَى، مَجْعُولٌ بِحَسَبِ مَرْتَبَةِ ذَاتِهِ بِذَاتِهِ، مُضَادٌّ لِحَمْلِ الْمَاهِيَّةِ عَلَيْهِ، وَيُطَابِقُ لِلْحُكْمِ بِهَا عَلَيْهِ.

فَالْمَعْلُولُ مِنْ جِهَةِ وَخَدَّتِهِ الْوُجُودِي صَادِرٌ عَنِ الْعِلَّةِ الْأُولَى، وَمِنْ جِهَةِ كَثْرَتِهِ، الْوَاقِعَةِ فِيهِ، لَا بِالْجَعْلِ، وَاسِطَةً لِمُضْوَورِ الْكَثْرَةِ الْخَارِجِيَّةِ. فَالْكَثْرَةُ سَبَبُ الْكَثْرَةِ، وَالْوَحْدَةُ سَبَبُ الْوَحْدَةِ، إِلَّا أَنَّ جِهَةَ الْوَحْدَةِ فِي الْعِلَّةِ أَقْوَى، وَلِهَذَا صَارَتْ الْكَثْرَةُ الْعَقْلِيَّةُ، أَي: التَّخْلِيكِيَّةُ، مَنشَأً لِلْكَثْرَةِ التَّفْصِيلِيَّةِ فِي مَا بَعْدَهُ، فَصَدَرَ بِتَوْسِطِ وَجُودِهِ مِنَ الْمَبْدَأِ الْأَعْلَى عَقْلٌ آخَرٌ، وَتَوْسِطُ مَاهِيَّةٍ مِنْهُ فَلَكَ. وَكَمَا أَنَّ الْمَاهِيَّةَ النَّوعِيَّةَ مُشْتَمِلٌ عَلَى مَقْهُومِي جِنْسٍ وَفَضْلِ، فَمَا يُوجَدُ مِنْ جِهَتَيْهَا كَأَنَّكَ يَشْتَمِلُ عَلَى مَادَّةٍ وَصُورَةٍ، وَهَكَذَا الْكَلَامُ فِي صُدُورِ ثَالِثِ الْمَرَاتِبِ. فَبِهَذَا الطَّرِيقِ يُمَكِّنُ تَضْحِيحُ صُدُورِ الْأَشْيَاءِ عَنِ الْمَبْدَأِ الْبَسِيطِ الْأَعْلَى.



[۳ / ۳ / ۶ - ماذا قال الطوسي نفسه في هذه المسألة؟]

أما الذي ذكروه في الكتاب من غير هذا الطريق فشيء منه لا يخلو عن قصور و خلل، و لهذا لم يفتح هذا العلامة المحقق نصير الدين محمد الطوسي - نور الله عقله الشريف بالفيض القدوسي- بما ذكره من هذا البحث في شرح مقاصد الاشارات مع أنه أجلى مما ذكره غيره بحسب التنقيح و التهذيب.

أما الذي ذكره هناك ملخصاً^{١٦}، فهو قوله:

«إِذَا فَرَضْنَا مَبْدَأَ أَوَّلٍ وَ لِيَكُنْ «آ» وَ صَدَرَ عَنْهُ شَيْءٌ وَ لِيَكُنْ «ب» ، فَهُوَ فِي أَوْلَى مَرَاتِبٍ مَعْلُولَاتِهِ. ثُمَّ مِنَ الْجَائِزِ أَنْ يَصْدُرَ عَنْ «آ» بِتَوْسِطِ «ب» شَيْءٌ وَ لِيَكُنْ «ج» ؛ وَ عَنْ «ب» وَخَدُّهُ شَيْءٌ وَ لِيَكُنْ «د» ، وَ عَنْ «ب» بِالنَّظَرِ إِلَى «آ» شَيْءٌ [آخَرُ]، فَصَارَ فِي ثَانِيَةِ الْمَرَاتِبِ ثَلَاثَةَ أَشْيَاءَ».

ثم ساقى الكلام على هذا المنوال حتى ظهر جواز صدور أشياء كثيرة لا تخصني عددها في مرتبة واحدة. ثم قال بعد تمهيدِهِ هَذَا:

«إِذَا صَدَرَ عَنِ الْمَبْدَأِ الْأَوَّلِ [شَيْءٌ كَانَ لِذَلِكَ الشَّيْءِ هُوِيَّةٌ مُغَايِرَةٌ لِلأَوَّلِ بِالضَّرُورَةِ، وَ مَقْهُومٌ كَوْنِهِ صَادِرًا عَنِ الْأَوَّلِ] غَيْرُ مَقْهُومٍ كَوْنِهِ ذَا هُوِيَّةٍ [مَا]. فَإِذْ هُنَا أَمْرَانِ مَعْقُولَانِ: أَحَدُهُمَا الْأَمْرُ

الصادر عن الأول و هو المسمى بالوجود، و الثاني هو الهويّة اللازمة لذلك الوجود و هو المسمى بالماهية. فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود؛ لأنّ [المبدأ] الأول لو لم يفعل شيئاً لم يكن ماهيةً أصلاً، لكن من حيث الفعل يكون الوجود تابعاً لها [لكونه صفةً لها] ثم إذا قيست الماهية وخذها إلى ذلك الوجود عقّل الامكان، فهو لازمٌ لتلك الماهية بالقياس إلى وجودها [وإذا قيست لا وخذها، بل بالنظر إلى المبدأ الأول عقّل الوجود بالغير، فهو لازمٌ لتلك الماهية بالقياس إلى وجودها] مع النظر إلى المبدأ الأول، [ولذلك جاز اتصاف كل واحد من الماهية والوجود بالامكان والوجود]. و أيضاً إذا اعتبر كون الوجود الصادر عن المبدأ وخذته قائماً بذاته لزمه تعقل ذاته، وإذا اعتبر ذلك له مع الأول لزمه أن يكون عاقلاً للأول. فهذه ستة أشياء: (١) وجود؛ (٢) وهويّة؛ (٣) وإمكان؛ (٤) و وجود؛ (٥) و تعقل للذات؛ (٦) و تعقل للمبدأ. واحد منها في أول المراتب وهو الوجود، و ثلاثة في ثانیها»^{١٧}



[٣ / ٣ / ٧ ماذا يرد على قول الطوسي من الخلل؟]

وأما الذي يرد عليه من القصور و الخلل فهو من وجوه:

الأول:

إن ما ذكره أولاً من أنه من الجائز أن يصدّر عن « أ » يتوسّط « ب » شيء، و عن « ب » وخذة شيء، ممنوع مقدوح في هذا المقام؛ فإن حيثية وجود المعلول الأول عن المبدأ الأول و حيثية كونه متوسطاً بينه و بين المعلول الثاني أمر واحد بلا تعددٍ لا في الذات و لا في الاعتبار؛ و كذا القول في تجويز أن يصدّر عن « ب » بالنظر إلى « أ » شيء، فإن وجود « ب » في نفسه هو بعينه وجوده بالنظر إلى « أ » إذ لو تغايّر وجود المعلول الأول في نفسه عن وجوده الارتباطي عند المبدأ الأعلى لكان هناك جعلان: جعل الوجود في نفسه، و جعله مُزبِطاً إلى الحق؛ والمفروض خلافه.

الثاني:

إن قوله: «تغايّر الوجود و الماهية بحسب الفعل، وإن الصادر هو الوجود بالذات دون الماهية»، وإن كان صحيحاً حقاً، كما سبق إلا أن الحكم بكون الماهية تابعة له متأخرة عنه واقعة في ثانية المراتب، ليس بحق؛ إذ ليس في الخارج بينهما تقدّم و لا تأخر، لأن الوجود الصادر عن المبدأ

هو في نفسه و في مرتبة ذاته بحيث يكون مضافاً لحمل الماهية عليه و الحكم بها عليه، كيف؟ ولو كانت متأخرة عن الوجود، تابعة له لكانت مغلوطة له؛ فيلزم أن يكون أمر واحد - هو ذلك الوجود - بجهة واحدة مبدءاً لصدور الكثرة عنه، و هي ماهية العقل الأول و وجود العقل الثاني. و كذا على ما قرره من حصول أشياء ثلاثة في تانية المراتب عن وجود الصادر الأول صدور الكثرة عن البسيط بجهة واحدة و هو عين الوقوع في ما وقع الهزب عنه بعينه.

الثالث:

إن اعتبار كون الصادر الأول وجوداً قائماً بذاته و اعتبار كونه عاقلاً لذاته شيء واحد بالذات و الاعتبار جميعاً، بلا تقدم و لا تأخر أصلاً، كما حققه هو - قدس سره - و سایر الحكماء من أن وجود الجوهر المفارق بعينه و عقله لذاته و كونه عاقلاً و معقولاً شيء واحد من غير تفاوت و تعاضل فيه، لا في الذات و لا في الاعتبار؛ وكذا كونه عاقلاً للأول، تعالى، و كونه صادراً عنه شيء واحد و حيثية واحدة، بلا اختلاف جهة و جهة. ألا ترى أن كونه، تعالى، موجوداً في ذاته و كونه عاقلاً لذاته بذاته، و كونه مبدءاً للأشياء و مريداً لها، كلها اعتبارات لشيء واحد بحيثية واحدة؟! إذ كثرة هذه الاعتبارات و الاطلاقات لا يوجب أثيلاً في أحديته الحققة و بساطته المخفضة، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

و أعلم أنه ليس كل حيثية و اعتبار منشأ لصدور أمر في الخارج، بل مبدء الشيء العيني لا بد أن يكون أمراً حاصل في الأعيان. و لو كان مجرد كثرة هذه الاعتبارات المذكورة في كلامه أو في كلام غيره منشأ لصدور أشياء كثيرة في الخارج لم تقع الحاجة في صدور الموجودات الجسمانية عن المبدء الأول إلى إثبات كثرة العقول، بل يكفي في صدور تلك الكثرات الخارجية عن المبدء الأول اعتبار كثرة و افرقة من أمثال هذه الاعتبارات في الصادر الأول، ككونه موجوداً، و صادراً، و معقولاً، و معلولاً، و منشأ، و أمراً، و مُمكناً عاماً، و مُمكناً خاصاً، و مفهوماً، و جوهرأ، و مجرداً عن المادة، و ثانياً في الوجود، و جزءاً للمجموع الحاصل منه و من المبدء، إلى غير ذلك من المفاهيم التي كلها تصلح أن يكون حكاية عن وجود واحد، لكن الحكماء المحققين لم يغتبروا في الصادر الأول لأجل صدور الكثرة عن المبدء الأول إلا الوجود و الماهية، و ربما عبروا عنهما بالوجوب و الامكان تعبيراً عن الشيء بلازمه الاعتباري؛ و ربما عبروا عنهما بالتعقليين المذكورين، لما يتنا؛ فجعلوا الوجود و الوجود مبدءاً لعقل آخر، و الماهية و الامكان مبدءاً لفلک آخر، ثم جعلوا الماهية لتقومها من المخلفات مبدءاً لاختلاف المادة و الصورة الخارجيتين في جوهر الفلك، أعني: النفس و الجسم. و لذلك قال الشيخ الرئيس في الاشارات^{۱۸}:

«و معلوم أنّ الاثنين إنّما يلزمان من واحد من حيثيّين، ولا حيثيّ اختلاف هناك إلّا ما لكل شيء منها أنّه بذاته إمكاني الوجود، و بالأوّل واجب الوجود، وأنّه يعقل ذاته و يعقل الأوّل؛ فيكون بما له من عقله الأوّل الموجب لوجوده، و بما له من حاله عنده مبدأ الشيء، و بما له من ذاته متبّدءً لشيء آخر».

فكلامه صريح في أنّ غيّر هذه الاعتبارات التي أوردها ليس بمعتبر عنده، و صريح أيضاً في أنّ اعتبار العقل الأوّل و وجوبه و كونه موجوداً عند الأوّل، كلّها حيثيّة واحدة، هي إحدى الحيتيين اللتين في ذات الصادر الأوّل؛ و كذا القياس في اعتبار أنّ له ماهيّة، وإمكانه و تعقله لماهية حيثيّة واحدة، هي أخرى منهما.

ثم قال:

«و لآنه معلول فلا مانع من أن يكون [هو] متّوّمّاً من مختلفات».

أى: هو بحسب الماهية، إذ ماهيته بما هي ماهية [تكون] متّوّمّاً منها.

و قوله:

«و كيف لا؟ و له ماهية إمكانيّة، و وجود غير واجب»، إشارة إلى منشأ كثرته بحسب الماهية من المختلفات، كالجنس و الفصل، لا إلى بيان تزكّيه من الماهية و الوجود، كما قرّره الشيخ المحقق، لعدم الحاجة بعد ذكره سابقاً

ثم قال:

«ثمّ يجب أن يكون الأمر الصوري منه مبدءً للكائن الصوري، و الأمر الأشبه بالمادّة مبدءاً للكائن المناسب للمادّة»، انتهى^{١٩}.

أقول:

هذا الكلام يمكن أن يكون متّفرّعاً على أوّل ما ذكره من الاختلاف، أعني: و جوب الوجود بالغير وإمكان الماهية في نفسها من الصادر الأوّل، و عليه حملته المحقق في شرحه، فيكون في الإشارة إلى صدور العقل الثاني الذي هو صورة عقله في الخارج بلا مادّة من جهة الوجود الذي هو أمر صوري، لكونه مخصّلاً للماهية، بل نفس ما به حصولها؛ و صدور الفلك الأوّل الذي هو صورة مادّية ناقصة مفتّرة إلى ما يكملها ويخرجها من القوة إلى الفعل من جهة الماهية التي هي أمر مادّي؛ إذ لا تحصل لها عقلاً و خارجاً إلّا بالوجود. كالمبولي التي لا تحصل لها في الخارج إلّا بالصورة، إلّا أنّ بين القبيلتين فرق من وجوه يبيّن في موضعها، إن شاء الله، تعالى.

[تمت الرسالة]

ترجمه فارسی رساله أجوبة المسائل النصرية

۱- [پیشگفتار صدر المتألهین بر رساله نصیرالدین طوسی]:

ستایش از آن خدایی است که روشنگر جانها به انوار دانش و ایمان است - خدایی که با فرستادن پیامبر و نازل ساختن قرآن راهنمای مردمان می‌باشد. خدا بر پیامبرش، سرور آدمیان و پریان و بر خاندان و فرزندان پاکش درود فرستد - آنانکه از ناپاکیهای جاهلیت و سرکشی و چرکینیهای طبیعت منزّه‌اند.

اما بعد، پس فرزانه فاضل و استاد واصل کامل در بررسی کمال‌های بشری، و چیره‌دست در استخراج دانشهای الهی و طبیعی و استنباط اصلهای آموزشی و آفرینشی، یاور کیش و آیین محمد طوسی - خدا خرد شریفش را با پرتو قدوسی روشن گرداناد - به یکی از معاصران خویش: فاضل دانشور و عالم بینشمنند، شمس‌الدین خسروشاهی، رساله‌ای فرستاده و از او سه مسأله دشوار پرسیده و از وی درخواست کرده است که جهت‌های دشواری آنها را بر ملا سازد و گرهای پیچیدگیشان را بگشاید؛ اما آن شخصیت همعصر هیچ پاسخی نداده است. و ما به یاری و کمک خدا می‌خواهیم از آن تنگناهای دشوار باریک، با پاسخی بهبودبخش و بسنده که بدان مسأله‌های مشکل عمیق می‌دهیم، بیرون آییم، و صد البته، با این همه کوتاهی در آفرینش و ناتوانی در نیرو و ضعف بشری که با چون منی همراه است، بیرون آمدن از عهده چنین امری کجا میسر تواند بود؟ فضیلت در اختیار اوست و قدرت از نزد اوست و فرزاندگی از فیضش و داوری از سویش: «و هر چند که پیش از آن در گمراهی آشکار باشند»^۱.

پس باید رساله را با واژگان شریفش و عبارتهای لطیفش یاد کنیم؛ و سپس با یاری جویی از فضل دانای بخشنده پاسخ آن را در پی بیاوریم:

۱. قرآن، آل عمران، ۶۴

[۲- متن رسالهٔ خواجه نصیر]

۱ / ۲ [دیباچهٔ نصیرالدین طوسی بر رسالهٔ خویش]:

«چون نگارش ابزار به هم پیوستگی^۲ کسانی است که دل‌هایشان به هم نزدیک‌اند و مکان‌هایشان از هم فاصله دارند و چون پرسیدن وسیلهٔ آگاهی یافتن کسانی است که به سختی آزند آگاهی گرفتن از کسانی می‌باشند که در آگاهی دستی چیره دارند، خدمتگزار دعاگو، محمد طوسی، چنین شایسته دید که آن هر دو [نامه‌نگاری و آگاهی جویی] را وسیلهٔ ارتباط قرار دهد، با حضرت عالی جناب فضیلت مآب، پژوهشگر باریک‌بین، خورشید آیین و دین، برهان اسلام و مسلمانان، مشاور شاهان و سلطانان، پیشوای دانشمندان متأخر و سلطان فرزندگان پژوهشگر، [شمس‌الدین خسروشاهی] - خداوند فرخندگی‌های روزگاران را بر دوام و پیمودن راه و روش را آسان گرداناد و باران درشتِ نعمتِ بخشیش را بر او فرو ریزاناد و در آغازگری و انجام بخشی به همهٔ کارهایش، به‌خصوص، در رسیدن به آرمان‌هایش، او را توفیق دهد و به هر آن چیزی که آرزویش را دارد، برساند - که این خود، اوج تحیت و خدمت و دعای دوام عزت و مزید نعمت است.

سپس کلید‌گشودن ارتباط را طرح چند پرسش علمی قرار داد، و چراغ طرح‌گفتگو را پژوهشگریهای حکمی [حضرت] استاد - خدا بلندمرتبیگی او را پاس دارد و شامگاهان و بامدادانش را با خوشبختی، همگام گرداناد - ساختم؛ تا از آن چه در زمینهٔ آنها در نزد خود دارد، پرتو افشانند و از نعمتِ آموختن هر چیزی که در ارتباط با این مطلبها، مورد نظرش قرار می‌گیرد، بهره‌مند [مان] گردانند، زیرا شایستهٔ دانش است که جویندگانش محروم نگردند و از گرامیداشت فضیلت است که دارندگانش آن را ببخشند، و نظر گرامی وی برتر است و نسبت به هر مطلبی که آن را جستجو می‌کند، شایسته‌تر.

۲ / ۲- [پرسشهای نصیرالدین طوسی از شمس‌الدین خسروشاهی]

و سؤالها اینهاست:

۲. ن: تواسل، ظ [نامه‌نگاری به هم]، [و در ا، د، ر، ع، م]: تواسل [یکدیگر را وسیله قرار دادن]، [اما درست همان: تواسل = به هم پیوستگی] است که در متن آورده‌ایم، به دلیل قرینهٔ لفظی موجود در خود متن، یعنی: «... و تفاضلت امكنتهم = و مکان‌هایشان از هم فاصله دارند.» و عبارت، دارای صنعت بدیعی تضاد است؛ زیرا در آن، میان تواسل و تفاضل جمع شده است.

۲ / ۲ / ۱- یکم: [چگونه ممکن است که حرکت مشخصی، علت وجود زمان قرار گیرد؟]

چون وجود حرکت، بدون این که بر حدّ معینی از شتاب و کندی استوار باشد، نشدنی است، بایسته است که شتاب و کندی در وجود حرکت‌های مشخص، از آن لحاظ که هستند، مدخلیت داشته باشند؛ و چون شتاب و کندی جز با زمان تحصیل ماهوی ندارند، پس در این صورت، زمان در علیت حرکت‌های مشخص مدخلیت دارد، و بنابراین چگونه می‌شود که حرکت معینی، علت وجود زمان قرار گیرد؟!

طرح یک اشکال:

و نمی‌شود گفت که حرکت از آن لحاظ که حرکت است، علت زمان است و از آن لحاظ که نوعی حرکت است، [به وسیلهٔ زمان] تشخیص یافته است؛ همچنان [که نمی‌شود گفت] که صورت از آن جهت که صورت است، مقدم بر هیولاست و از آن جهت که نوعی صورت می‌باشد، به وسیلهٔ آن [= هیولا] تشخیص یافته است؛ زیرا حرکت از آن لحاظ که حرکت است، علت زمان نیست وگرنه، همهٔ حرکتها در علیت آن [= زمان] مدخلیت خواهند داشت، حرکت فقط از آن جهت علت زمان است که حرکت مخصوص تعیین یافته در خارج می‌باشد. پس راه حل این اشکال چیست؟

۲ / ۲ / ۲- دوم: [چرا برخی از فیلسوفان با این که فناء نفس انسانی (= روح) را روانشمرده‌اند، به حادث بودن آن حکم کرده‌اند؟]

چرا معتقدان بدین اصل که هر چه برای امکان هستی و نیستیش حاملی وجود ندارد، نمی‌شود که پس از نیستی موجود شود، یا بعد از هستی معدوم گردد، به حادث بودن نفس انسانی (= روح) حکم کرده‌اند و از رواشمردن فانی بودن آن، سرباز زده‌اند؟! اگر ایشان حامل امکان وجود آن را تن قرار داده‌اند، پس چرا همان را حامل امکان عدمش قرار نداده‌اند؟!

و اگر به خاطر مجرد بودنش از چیزی که در آن جای می‌گیرد، آن را بدون حامل امکان عدم قرار داده‌اند، تا نیستیش بعد از هستی روا نباشد، پس چرا، درست به همان خاطر، آن را بدون حامل وجود فرض نکرده‌اند، تا هستیش بعد از نیستی، در اصل

نشدنی باشد؟

و چطور رواشمرده‌اند که یک جسم مادی را حامل امکان یک جوهر مفارق و مباین ذاتی آن قرار دهند؟

پس اگر آن [= روح] را به لحاظ این که مبدأ صورت نوعی آن جسم است، دارای حامل امکان وجود قرار داده‌اند، پس چرا آن را، درست به همان لحاظ، دارای حامل امکان عدم قرار نداده‌اند؟

به هر حال، تفاوت میان دو امر در تساوی دو نسبت چیست؟

۲ / ۲ / ۳ - سوم: [سبب صدور یافتن چندگانه، از علت یگانه چیست؟]

اگر سبب صدور یافتن چندگانه، از علت یگانه، نوعی چندگانگی در ذات معلول نخستین باشد، از قبیل: وجوب، و امکان، و تعقل کاری که کرده است، پس آن چندگانگی از کجا آمده است؟

اگر [آن چندگانگی معلول نخستین] از علت صدور یافته باشد، پس بیرون از این نیست که یا با هم صدور یافته‌اند و یا به ترتیب.

اگر با هم صدور یافته باشند، پس سبب صدور یافتن چندگانگی از علت نخستین، نوعی چندگانگی در ذات معلول نخستین نیست؛ و اگر به ترتیب صدور یافته باشند، معلول نخستین، معلول نخستین نخواهد بود.

و اگر [آن چندگانگی] از علت نخستین صدور نیافته باشد، پس روا باشد که نوعی چندگانگی بدون استناد به علت نخستین پدید آید. و اینها همه نشدنی‌اند. پس راه بیرون شدن از این تنگناها چیست؟

از کرم همگانی و لطف عظیم آن بزرگوار، انتظار می‌رود که عذر خدمتگزار دعاگورا بر این گستاخی بپذیرند و او را در زمینه‌هایی که شایستگی دارد به کار گمارند؛ زیرا وی هر دستوری بدهند، فرمان بردار آن است، خدای متعال به روزگار جناب‌عالی، مدد برساند و آن را به نعمت‌های متوالیش نزدیک گرداناد، زیرا او بر هر چیزی تواناست و به پذیرش هر دعایی سزاوار، والسلام».

۳- [پاسخهای صدرالمتألهین به مسأله‌ها]

می‌گویم که نگهداری و توفیق از خداست و سررشته الهام بخشی در پژوهش به دست اوست:

۳ / ۱ - [پاسخ پرسش نخست:]

اما پاسخ پرسش نخستین به مقدمه‌ای نیاز دارد:

۳ / ۱ / ۱ - [مقدمه‌ای در بیان انواع عرضها:]

عَرَض بر دوگونه است: (۱) عارض شونده بر وجود؛ (۲) و عارض شونده بر ماهیت. (۱) اما عارض شونده بر وجود، از قبیل: سیاهی، و حرکت و عرضهای دیگر جسم و غیر آن است، خواه جدایی‌پذیر (مفارق) باشد، یا همراه (: لازم) وجود باشد؛ (۲) و اما عارض شونده بر ماهیت، پس همچون: طبیعت فصل است نسبت به طبیعت جنس که در وجود بدان تقوّم می‌یابد، نه در ماهیت؛ زیرا ماهیت جنس، به حسب معنی و مفهوم به فصل نیاز ندارد، و بنابراین، فصل مانند عرض پیوسته بدان (: جنس) است، با این که جنس جز با یکی از فصلهای تحصیل بخش خود در کون، و تقوّم بخشش در تحقق یافتن، موجود نمی‌شود، و مانند، جزئیهای مشخص، زیرا نسبت شخص به طبیعت نوع و ماهیت، همانند نسبت فصل به طبیعت جنس است، و ماهیت آن در ذات خود با ماهیت در وجود، یگانه است و در هنگام تحلیل، عارض شونده ماهیت و مقدم تحصیل آن است. عارض شدن وجود بر ممکن نیز از همین قبیل است، زیرا وجود هر موجود ممکن از عوارض ماهیت کلی آن است، نه از عوارض هویت شخصی آن، و عارض شونده بر ماهیت نیز همچون عارض شونده بر وجود می‌باشد که گاهی لازمه آن است، مانند: لازمه‌های ماهیت و گاهی مفارق است، همچون: فصل برای جنس و جزئی برای نوع.

۳ / ۱ / ۲ - [پاسخ پرسش:]

چون این مطلب بیان گردید، می‌گویم:

عارض شدن زمان معین برای حرکت معینی که بدان تقوّم یافته است،^۳ از قبیل عارض

۳. در اصل: یقتدر. ن: تقدر [درست همان «تقوم» است که در متن آورده‌ایم.]

شدن عارض شونده وجود برای معروض خود نیست، بلکه از قبیل عارض شونده ماهیت برای ماهیت است. پس حرکت مخصوص، به زمان معین در وجود تقوم می‌یابد، ولیکن زمان معین، عارض شونده ماهیت حرکت است از لحاظ این که حرکت می‌باشد، بنابراین، آن [حرکت] همچون علت پدیدآورنده آن [زمان معین] می‌باشد به حسب وجود، و همچون علت پذیرنده آن است به حسب ماهیت. اینها، سراسر، در ظرف تحلیل عقلی‌اند، ولی در خارج هردویشان، در ذات و در وجود یک چیزاند که میانشان نه علیتی است و نه معلولیتی، و نه عارض شونده‌ای وجود دارد و نه معروض واقع شده‌ای.^۴

* * *

۳ / ۲- [پاسخ دومین پرسش:]

و اما در پاسخ به دومین پرسش، پس می‌گوئیم که:

تن آدمی با آمادگی ویژه‌اش از بخشنده صورتها به پذیرنده‌ها صورتی تدبیرکننده و کارگر درخود را درخواست کرد، تا با کار آن هم شخصش را نگهدارد و هم نوعش را. پس صدور آن از واجب فیض بخش، وجوب یافت؛ اما وجود صورتی که سرچشمه تدبیرهای بشری و رفتارهای انسانی نگهبان این نوع بوده باشد، شدنی نیست، مگر با نیرویی روحانی که دارای دریافت و خرد و اندیشه و تشخیص باشد، و ناگزیر از مبدأ فیض‌بخش که در او نه خست موجود است و نه ممانعت و تنگ‌نظری، گوهر و حقیقت نفس پر تووار، افاضه می‌شود. بنابراین وجود تن با امکان پذیرندگی چیزی درخواست نکرده است؛ مگر صورتی مقارن با خود را که به لحاظ این که صورتی مقارن با آن است، کارگر در آن می‌باشد، و وجود مبدأ فیض‌بخش، صورتی کارگر و دارای حقیقتی مفارق [جدایی‌پذیر و مجرد] یا دارای مبدأ مفارقی را اقتضا کرد.

همان‌طور که یک چیز رواست که از جهتی جوهر باشد و از جهتی دیگر عرض، مانند: ماهیت جوهرهای موجود در ذهن که، به حقیقت، صورتهای عقلیشان، به حسب ماهیت جوهراند، و به حسب وجود ذهنی عقلی، عرض، و بلکه کیفیت‌اند، و همان‌طور که رواست که یک چیز از جهتی معمول باشد، و از جهتی دیگر ناممعمول، مانند: وجود و

ماهیت؛ همچنان رواست که یک چیز، مانند: نَفَس از لحاظ این که ذاتی عقلی است، مجرد باشد، و از لحاظ این که کارگر در تن است، مادی باشد.

بنابراین، در صورتی که نفس به لحاظ ذات و ماهیت مجرد باشد و به لحاظ کارکرد مادی، پس از نظر کارکرد مسبوق به آماده شدن تن است که با حدوث آن حادث و با نابودیش زایل می‌گردد؛ اما از نظر حقیقت و مبدأ خود، پس جز به عَرَض، مسبوق به آمادگی تن نیست و با تباهیش تباه نمی‌گردد، و هیچ کدام از کاستیهای مادیها بدان نمی‌پیوندند، مگر به عَرَض. پس بیاندیش.

* * *

این، پاسخی است که در روزگار گذشته به روش اهل نظر به ذهنمان خطور کرده، اما آنچه اکنون در پژوهش موقعیت و حل مسأله می‌اندیشم،^۵ این است که نفس آدمی مقامها و مرتبه‌هایی ذاتی دارد که برخیشان در عالم امر و تدبیراند که: «قُلُّ الرُّوحِ مِنْ أَمْرِ رَبِّي = بگو که روح از امر پروردگار می‌باشد.»^۶ و برخیشان در عالم خَلْق و صورت بخشی که: «وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ = و همانا که آفریدیمتان، سپس صورت بخشیدیمتان، سپس به فرشتگان گفتیم: برای آدم سجده کنید»^۷، بنابراین، حادث بودن و نوشدن، عارض برخی از مرتبه‌های آن می‌گردد.

در نتیجه، می‌گوییم که نفس ترقیها و تحول‌هایی از مرتبه‌ای نخست به مرتبه‌ای دوم و به مرتبه‌هایی پس از آن دارد؛ و چون ترقی کند و از عالم خلق به عالم امر تحول (جهش) یابد، وجودش وجودی عقلی و الهی می‌گردد که دیگر به تن و حالتها و آمادگیهایش نیاز ندارد. پس زایل شدن آمادگی تن از آن، به دوام و بقایش زیان نمی‌رساند؛ زیرا وجود حدوثی آن، وجود بقایش نمی‌باشد، چون که آن یکی مادی است و این دیگری جدای از ماده، و بنابراین، وضعیت نفس در آغاز حادث شدنش مانند وضعیت آن در هنگام کمال‌یابی و حرکتش به سوی عقل فعال است، پس نفس، در حقیقت، در حدوث جسمانی است، ولی در بقا روحانی می‌باشد، و مثالش به سان مثال کودک است و نیازش به رحم در مرتبه نخستین و بی‌نیازیش از آن در سرانجام؛ و به سان مثال صید است و نیاز در شکار شدنش به دام در مرتبه نخستین و بی‌نیازی از دام برای باقی ماندنش در پایان.

۵. بنگرید: الأُسْفار، ۸/۳۹۰؛ تعلیقه إلیهات الشفاء، ۱۷۰.

۶. قرآن، الاسراء ۸۵.

۷. قرآن، الاعراف، ۱۱.

پس تباه شدن رحم و دام با بقای نوزاد و صید منافات ندارد و بدان هیچ زیانی نمی‌رساند. سپس بدان که علت آماده‌سازی [مُعدّ]، در حقیقت به عَرَضُ علت است و علت بودنش مثل علت بودن علت‌های موجب نیست که با زایل شدن آنها، معلول اقتضای زوال می‌یابد. اما آن قاعده که فیلسوفان یاد کرده و گفته‌اند که: «هر آنچه برای امکان وجود و عدمش حاملی نباشد، ممکن نیست که بعد از عدم وجود یابد، یا بعد از وجود معدوم گردد»، مستلزم این امر نیست که هر آن چه برای امکان وجود و عدمش حاملی نباشد، ممکن نباشد که بعد از عدم وجود یابد، یا بعد از وجود معدوم گردد؛ زیرا بسا باشد که همان وجود پیشینش، بدون هیچ‌گونه حاملی، برای رجحان وجود پیشینش بر عدم آن، کفایت کند، و در این صورت، در وجود بقایش به هیچ فاعلی و حاملی برای امکانش نیاز نخواهد داشت.

[و] کسانی که در مرتبه‌های پیدایشهای خلقتی آدمی در پیش از حادث شدن نفس به دقت بنگرند، درمی‌یابند که ماده نطفگی، یعنی: همان حامل امکان صورت جمادی نطفگی پس از این که صورت خویش را یافته و با آن کمال پیدا کرده است، با این که آن امکان از وی زوال یافته، آن صورت از وی زایل نشده است، بلکه نیرومندتر و کامل‌تر از چیزی شده که از نخست بوده است، به طوری که برحسب امکان آمادگی گیاهیش صورت گیاهی شده است و صورت گیاه [چنان که می‌دانیم] از کار جماد هیچ کمتر نیست. همچنین است وضعیت صورت جانوری پیدا کردن آن، زیرا در جای خود به اثبات رسیده است که این کمال یافته‌های پی در پی و این تحولاتی چیزی نیستند، مگر نوعی از شدت یافتگی جوهری، و بدین‌گونه نیست که صورتی تباه گردد و یک صورت دیگر جدای از اولی حادث شود، چگونه چنین بشود؟! در حالی که فرزنانگان، برای طبیعتها، حرکتی فطری به سوی هدفهایی ذاتی، و برای هر ناقصی، اشتیاقی غریزی به سوی کمالش اثبات کرده‌اند. هر ناقصی چون به کمال خویش برسد، با آن یگانگی می‌یابد. و وجودش، وجود دیگری می‌گردد.

همین حرکت طبیعی در این نوع انسانی، به سوی کرانه قداست، برای بینش‌مندان به عیان آشکار و مشهود است. پس زمانی که نفس انسانی در کمال یابها و رویکردهایش به سوی مقام عقل ترقی کند و با عقل فعال، پس از این که عقلی منفعل بود، یگانه شود، از ماده و از حدود مجرد می‌گردد و همچنین از قوه و از امکان تجرد می‌یابد و به بقای خدا، بدون تغیر و زوال باقی می‌ماند.

به هر حال، پژوهش این مقوله و نتیجه‌اش، فقط برای کسانی آسان خواهد بود که از

چگونگی یگانگی نفس با عقل فعال و از حرکت آن به سوی مبدأ متعال آگاهی داشته باشند که: «كُلُّ مُيَسَّرٍ لِمَا خُلِقَ لَهُ = هر کس آسان یافته همان چیزی است که برای آن آفریده شده است.»^۸

۳ / ۳ - [پاسخ سومین پرسش:]

اما پاسخ به پرسش سوم، پس تبیین حقیقت در آن، نیاز به دو مقدمه دارد:

۳ / ۳ / ۱ - [دو مقدمه برای پاسخ به پرسش سوم:]

۳ / ۳ / ۲ - یکم:

هر پدیده ممکن در عالم خارج - آن طور که شیخ الرئیس، ابوعلی سینا، در بخش الهیات کتاب الشفاء گفته است - یک جفت ترکیب شده می باشد. گفتار او این است که:

«...و آن چه وجودش، همواره، از غیرش وجوب می یابد، نیز دارای حقیقتی است غیر بسیط؛ زیرا آن چه به اعتبار ذاتش دارد، غیر از چیزی است که از غیر خود دارد و آن، حاصل هویت آن هر دو در وجود است، و بدان جهت، هیچ چیزی، به غیر از واجب الوجود، به اعتبار ذات خود خالی از نوعی آمیختگی با قوه و امکان نیست.»^۹

و همان [جفت ترکیب شده] خود ماهیت کلی بودن است، و آن چه از غیرش دارد، همان وجود و تحصیل شخصیتش می باشد؛ پس هویتش از این دو جهت، به گونه سامان یافتن جسم از ماده و صورت، سامان یافته است، و از این رو، قوه و امکان، به سان نسبتشان به ماده، به ماهیت نسبت داده شده اند؛ و فعلیت و وجوب، به سان نسبتشان به صورت، به وجود نسبت داده شده اند؛ هر چند که میان این ترکیب و ترکیب جسم از ماده و صورت تفاوتی می باشد که در جاهای خود ذکر شده اند.

۳ / ۳ / ۳ - دوم:

صدور یابنده از جاعل و آن چه به ذات و به حقیقت از آن دو امر، یعنی: از ماهیت و وجود، جعل شده، همان وجود است، نه ماهیت؛ زیرا ماهیت، آن چیزی است که هر چیزی از خودش دارد، ولی وجود، آن چیزی است که از غیرش می باشد، و صدور یابنده، چیزی است که از غیرش می باشد، نه آن چیزی که از ذاتش است. و ما در کتابها و تعلیقه‌ها و رساله‌هایمان با برهانهای قطعی بسیاری، این مدعا را به اثبات رسانده ایم، به

طوری که افزودن برهان دیگری بر آنها ممکن نیست.^{۱۰}

[۳ / ۳ / ۴- نقل گفتار یکی از عارفان فاضل]

یکی از پژوهشگران عارفان، از فاضلان پارس، چه نیکو گفته است:

«هر معلولی، در طبیعت خود، از دو جهت ترکیب یافته است: یکی جهتی که با فاعل همانندی دارد و آن را تقلید می‌کند، و دیگری، جهتی که با آن از فاعل جدایی می‌یابد و با آن متفاوت می‌گردد؛ چون اگر، سراسر، از جهت فاعل باشد، خود فاعل می‌باشد، نه صادر شده از آن، پس نوری ناب خواهد بود، و اگر، سراسر، از جهتی جدای از فاعل باشد نیز محال می‌باشد که صادر شده از آن و سرریز شونده از نزد آن باشد، زیرا نقیض هیچ پدیده‌ای صادر شده از آن نمی‌باشد، پس ظلمتی است ناب. جهت نورانیت، وجود نامیده می‌شود، و جهت ظلمانیت، ماهیت نام گرفته است.

پس معلول نسبت به علت، مانند: سایه [نسبت] به روشنایی است که از لحاظ نورانیتی که دارد، به روشنایی شبیه است و از جهت آمیختگی به تاریکی که در آن است، با روشنایی شباهت ندارد. همان طور که جهت ظلمانیت سایه منشأ گرفته از نور نیست، زیرا آن با نور تضاد دارد و با همان است که میانشان جدایی برقرار می‌گردد، پس چطور از نور می‌تواند منشأ بگیرد؟ از این رو جهتی که در معلول، ماهیت نام یافته، از علت صادر نشده است؛ زیرا با آن در میانشان، مباینت می‌افتد. بنابراین، درستی نظر کسانی ثابت می‌شود که می‌گویند: ماهیت نامجمعول است و از علت صدور نمی‌یابد، زیرا ماهیت چیزی نیست، مگر همان چیزی که هر پدیده به سبب آن، همان است که هست، در هر آن چه به کمک آن از دیگر چیزها، چه فاعل باشند و چه تمامی پدیده‌های دیگر جدایی می‌یابد».

سخن عارف فاضل پایان یافت.

[۳ / ۳ / ۵- نتیجه‌های مقدمه‌ها:]

از یکی از این مقدمه‌ها ثابت شد که ماهیت، در عالم خارج از نوعی تحصیل برخوردار است. این، به حکم نخستین مقدمه است، زیرا که آن، به هر حال، جزء پدیده‌ای است که

۱۰. بنگر: رساله أصالة جعل الوجود، ج. م؛ المشاعر، ۳۷؛ الأسفار، ۱/۲۶۳. قس: رساله سریان الوجود، ج. م.

وجود دارد، و جزء پدیده‌ای که، به هر حال، وجود دارد، نیز، به هر حال وجود دارد؛ و از مقدمه دوم، ثابت شد که ماهیت، نه صدور یافته است و نه جعل شده.

بنابراین، ثابت شد که معلول نخستین، دارای دو جنبه است: یکی، وجود که امری بسیط است و از امری بسیط هم که مبدأ متعال باشد، صدور یافته است.

پس، از یگانگی در ذات از تمامی جهتها، به غیر از یگانگی بسیط صدور نمی‌یابد، لیکن این یگانگی بسیط از چیزهایی است که در مرتبه‌اش دو امر تحقق می‌یابند: یکی از آنها خود آن است و دیگری همان ماهیت می‌باشد؛ زیرا هیچ کدامشان بر دیگری نه تقدم دارد و نه تأخر و گرنه بنا به هر یک از دو فرض، ماهیت مجعول می‌شود، بلکه وجود در غیر از واجب متعال، برحسب مرتبه ذاتش به ذات خود مجعول است و مصداق حمل ماهیت بر آن است و با حکم به وسیله ماهیت بر آن مطابقت دارد.

بنابراین، معلول از لحاظ یگانگی وجودیش از علت نخستین صدور یافته است و از لحاظ چندگانگی رخ داده در آن، نه به جعل، واسطه صدور چندگانگی خارجی شده است. پس چندگانگی سبب چندگانگی، و یگانگی سبب یگانگی است، جز این که جنبه یگانگی در علت نیرومندتر است، و از این رو، چندگانگی عقلی، یعنی: تحلیلی، در نخستین معلول منشأ چندگانگی تفصیلی در مابعد آن شده است، و به میانجی وجودش از مبدأ متعال عقلی دیگر صادر گردیده و به میانجی ماهیت، از آن فلکی صدور یافته است. همچنان که ماهیت نوعی در بردارنده دو مفهوم: جنس و فصل است، هر پدیده‌ای هم که از سوی آن موجود شود، همچون: فلک، در بردارنده ماده و صورت است، و سخن در صدور یافتن مرتبه سومین نیز به همین گونه است. بدین روش، می‌شود مسأله صدور یافتن پدیده‌ها [ی چندگانه] را از مبدأ متعال بسیط، حل کرد.

[۳/۳ / ۶- خود طوسی در باب این مسأله چه گفته است؟]

اما روشهایی که جز این روش در کتاب ذکر کرده‌اند، پس بخشهایی از آنها خالی از کوتاهی و نارسایی نمی‌باشند و از این رو است که این دانشور پژوهشگر، نصیرالدین محمد طوسی - خدا خردگرمایش را با پرتو قدوسی روشن گرداناد - با مطلبی که خودش در شرح مقاصد اشارات، از این مبحث ذکر کرده، قانع نشده است، با وجود این که از آنچه دیگران ذکر کرده‌اند، مطلب وی از لحاظ ویراستگی و پاکیزگی روشن‌تر است.

اما مطلبی که وی در آنجا ذکر کرده، به طور خلاصه، چنین است:

«هرگاه مبدأ نخستی فرض کنیم و آن «آ» باشد و از آن پدیده‌ای صدور یابد و آن «ب» باشد، پس آن، در نخستین مرتبه‌های معلولهایش می‌باشد. سپس رواست که از «آ» به میانجی «ب» پدیده‌ای صدور یابد و آن «ج» باشد؛ و از «ب» به تنهایی نیز پدیده‌ای صدور یابد و آن «د» باشد، و از «ب» به ملاحظه «آ»، یک پدیده دیگر صادر شود، پس در مرتبه دوم سه پدیده خواهند شد.^{۱۱}

سپس وی، به همین ترتیب سخن رانده است، تا این که جواز صدور پدیده‌های بسیاری آشکار شده است که در یک مرتبه، تعدادشان از شمار بیرون است.

سپس بعد از مقدمه‌ای، چنین گفته است:

«هرگاه از نخستین مبدأ پدیده‌ای صدور یابد، آن پدیده، به طور قطعی، هویتی مغایر با اولی دارد و مفهوم صدور یافتنش از اولی، غیر از مفهوم نوعی هویت داشتن آن است. بنابراین در اینجا با د و امر معقول مواجه هستیم: یکی، امر صدور یافته از اولی که «وجود» نام دارد، و دوم، هویتی که لازمه همان وجود است و «ماهیت» نامیده شده است و این یکی از لحاظ وجودی پیرو همان «وجود» می‌باشد؛ زیرا مبدأ نخست، اگر پدیده‌ای را به فعلیت نرساند، هرگز ماهیتی نخواهد بود، لیکن از حیث فعلیت، وجود پیرو ماهیت است، زیرا وجود صفت ماهیت می‌باشد. سپس چون ماهیت، به تنهایی با آن وجود سنجدیده شود، «امکان» فهمیده گردد، پس امکان، لازمه همان ماهیت در سنجدش با وجودش می‌باشد، و هرگاه، سنجدیده شود، اما نه به تنهایی، بلکه با نظر به مبدأ نخستین، و خوب به غیر نیز فهمیده شود، پس آن هم لازمه همان ماهیت در قیاس با وجودش به ملاحظه مبدأ نخستین می‌باشد و از این رو، موصوف شدن هر یک از ماهیت و وجود به امکان و خوب روا می‌باشد. نیز هرگاه پیدایش وجود صدور یابنده از مبدأ، به تنهایی و قائم به ذات خود، ملاحظه شود، تعقل ذاتش لازمه آن خواهد بود، و هرگاه همان پیدایش برایش با مبدأ نخست ملاحظه شود، لازمه‌اش این خواهد بود که مبدأ نخست را تعقل کند. پس اینها شش چیز می‌باشند: (۱) وجود؛ (۲) هویت؛ (۳) امکان؛ (۴) و خوب؛ (۵) و تعقل ذات؛ (۶) و تعقل مبدأ. یکی از اینها در اولین مرتبه‌ها می‌باشد و آن وجود است و سه تایشان در دومین مرتبه‌هاست». تا پایان مطلبی که طوسی ذکر کرده است.

[۳ / ۳ / ۷- بر گفتار طوسی چه کاستیها و نارساییهایی وارد است؟]

اما کاستیها و نارساییهایی که بر او وارد می‌شوند، از چند جهت می‌باشد. بدین ترتیب:
یکم:

این که نخست گفته است که رواست از «آ» به میانجی «ب» پدیده‌ای صدور یابد، و از «ب»، به تنهایی، پدیده‌ای دیگر صدور یابد، در این مقام، ممنوع و مردود است؛ زیرا حیثیت نخستین معلول نسبت به مبدأ نخستین و حیثیت میانجی بودنش میان آن و میان دومین معلول، یک امر می‌باشد که نه در ذات و نه در اعتبار، تعددی در آن نیست؛ همین سخن درباره‌ی روا شمردن این که از «ب» به ملاحظه «آ» پدیده‌ای صدور یابد، نیز گفته می‌شود، وجود «ب» در ذات خود، همان وجودش به ملاحظه «آ» می‌باشد؛ زیرا اگر وجود نخستین معلول در ذات خود از وجود ارتباطیش با مبدأ متعال تفاوت یابد، دو جعل موجود خواهد بود: (۱) جعل وجود در ذات خود؛ (۲) و جعل آن در ارتباط با حق متعال. در حالی که مفروض خلاف آن است.

دوم:

این که گفته است: «تفاوت وجود و ماهیت به حسب فعلیت است و صدور یابنده همان وجود است به ذات، نه ماهیت»، اگرچه - آن طور که گذشت - در حقیقت، درست می‌باشد، لیکن حکم به این که ماهیت تابع وجود و متأخر از آن است که در دومین مرتبه‌ها قرار دارد، درست نیست؛ زیرا در خارج، میان آنها هیچ‌گونه تقدم و تأخری وجود ندارد، چون وجود صادر شونده از مبدأ در نفس خود و در مرتبه ذاتش به حیثیتی است که مصداق حمل ماهیت و حکم به وسیله ماهیت بر آن می‌باشد. چگونه چنین نباشد؟ حال آن که اگر ماهیت متأخر از وجود و تابع آن باشد، البته معلول آن خواهد بود و لازم خواهد آمد که یک چیز - که همان وجود باشد - به یک لحاظ مبدأ صدور کثرت از آن باشد، کثرتی که عبارت است از ماهیت عقل نخستین، و وجود عقل دومین. همچنین است، آن چه درباره‌ی پیدایش سه چیز در دومین مرتبه‌ها، از وجود صدور یابنده نخستین، به نحو صدور کثرت از بسیط به یک لحاظ بیان کرده است، که خود، درست، عین افتادن در همان امری است که از آن گریخته است.

سوم:

این اعتبار که صادر شونده نخستین وجودی قائم به ذات خود باشد و این اعتبار که همان وجود قائم به ذات خود، تعقل کننده ذات خود باشد، به هر دو وجه و به ذات و به اعتبار، پدیده‌ای یگانه است که به هیچ روی، میان آن دو وجه، همان طور که خود طوسی - روانش پاک باد - و فرزندگان دیگر پژوهیده‌اند، هیچ تقدم و تأخیری وجود ندارد، بلکه وجود جوهر مفارق (: مجرد از ماده) به عین، و تعقل آن ذات خود را و عاقل و معقول بودنش، چیزی یگانه است، بی آن که تفاوت و تغایری در آن باشد، نه در ذات و نه در اعتبار تفاوتی نیست؛ همچنین این که او تعقل کننده مبدأ متعال است و این که او صدور یابنده از مبدأ متعال است، چیزی یگانه و حیثیتی واحد می‌باشد که هیچ جهتی با جهت دیگری اختلاف و تفاوت ندارد. آیا نمی‌بینی که موجود بودن مبدأ متعال در ذات خود و تعقل کننده بودنش ذات خود را به ذات خویش و این که مبدأ و اراده کننده چیزهاست، همگی اعتبارهای یک چیز به حیثیتی یگانه می‌باشند؟! زیرا چندگانگی این اعتبارها و اطلاقاتها موجب هیچ رخنه‌ای در احدیت حقیقی و بساطت نابش نمی‌باشد و مبدأ متعال از آن چندگانگی، بسیار بسیار برتر است.

* * *

و بدان که هر حیثیت و اعتباری، منشأ صدور امری در خارج نمی‌باشد؛ بلکه مبدأ هر امر عینی (: هر پدیده خارجی)، ناگزیر، باید امری حصول یافته در عینها باشد، و اگر مجرد چندگانگی این اعتبارهای یاد شده در گفتار طوسی یا در سخن دیگران، منشأ صدور پدیده‌هایی چندگانه در خارج می‌بود، در صدور موجودهای جسمانی از مبدأ نخستین، به اثبات چندگانه بودن عقلها نیاز نمی‌افتاد، بلکه در صدور آن چندگانگیهای خارجی، اعتبار یک چندگانگی فراوان از نمونه‌های همین اعتبارها در نخستین صدور یابنده کافی می‌بود؛ از قبیل این که: موجود، و صادر شونده، و تعقل شده، و معلول، و شیء، و پدیده، و ممکن عام، و ممکن خاص، و مفهوم، و جوهر، و مجرد از ماده‌ها، و دوم در وجود، و جزء مجموعه پدید آمده از آن و از مبدأ، و جز اینها باشد، از مفهومهایی که همه برای این که حکایتگر وجودی یگانه باشند، شایسته‌اند، لیکن حکیمان پژوهشگر در نخستین صدور یابنده، برای صدور کثرت از مبدأ نخستین، جز وجود و ماهیت را اعتبار نکرده‌اند و چه بسا که از آن دو به وجوب و امکان تعبیر کرده‌اند، که تعبیر

از شیء به لازمه‌های اعتباری آن می‌باشد؛ و چه بسا که از آن دو به امرهای تعقلی یاد شده تعبیر کرده‌اند، به ملاحظه آن چه بیان کردیم؛ پس وجود و وجوب را مبدأ عقلی دیگر قرار دادند؛ و ماهیت و امکان را مبدأ فلکی دیگر. سپس ماهیت را، به خاطر تقوم یافتنش از مختلفها، مبدأ اختلاف ماده و صورت خارجی در جوهر فلک، یعنی: نفس و جسم قرار داده‌اند. و این را شیخ‌الرئیس در اشارات گفته است:

«و معلوم است که «دو»، لازمه‌های «یک» اند و از دو حیثیت؛ البته دو حیثیت اختلافی وجود ندارد، مگر همان چیزی که هر پدیده‌ای از آن (: حیثیت) برخوردار می‌باشد که به ذات خود، وجود امکانی است و به مبدأ نخست، وجود واجب؛ و این که ذات خود را تعقل می‌کند و مبدأ نخست را نیز تعقل می‌کند؛ پس همان تعقلی که از مبدأ نخستین دارد، موجب وجودش می‌شود، و همان حالتی که در نزد او دارد، مبدأ پدیده‌ای می‌گردد و با آن چه از ذات خود دارد مبدأ پدیده‌ای دیگر می‌شود.»^{۱۲}

گفتار او صریح است، در این که به غیر از همین اعتبارهایی که آورده است، چیز دیگری در نظرش معتبر نمی‌باشد، و نیز صریح است، در این که اعتبار عقل مبدأ نخستین را و وجوبش را و موجود بودن خود را در نزد مبدأ نخستین، همگی‌شان، یک حیثیت یگانه‌اند که خود یکی از دو حیثیتی است که در ذات صادر شونده نخستین‌اند؛ و قیاس همین‌طور است، در اعتبار این که آن (: نخستین صادر شونده) ماهیتی دارد، و در اعتبار امکانش و در اعتبار تعقلش ماهیت را، که همه حیثیتی واحدند که خود یکی دیگر از همان دو حیثیت است.

سپس او گفته است:

«و چون که آن (: صدور یابنده نخستین) معلول است، مانعی وجود ندارد که تقوم یافته از مختلفها باشد»^{۱۳}، یعنی: آن امر، به حسب ماهیت است، زیرا ماهیت آن به لحاظ این که ماهیت است، تقوم یافته از مختلفها می‌باشد.

و گفتار وی: «و چگونه چنین نباشد؟! با این که آن (: صدور یافته نخستین) یک ماهیت امکانی دارد و یک وجود یافته از غیر خود» اشاره به منشأ چندگانگی آن بر حسب ماهیت از مختلفهایی، چون: جنس و فصل دارد، نه به بیان ترکیب یافتنش از ماهیت و وجود، چنان که شیخ پژوهشگر (: طوسی)، خود تبیین کرده است، زیرا بعد از یاد کرد پیشین از

آن، نیازی به بیان مجدد آن نیست. او سپس گفته است:

«سپس باید که امر صوری آن، مبدأ پدیده صوری باشد و امر شبیه‌تر به ماده، مبدأ پدیده مناسب ماده».^{۱۴} سخنش پایان یافت.

می‌گوییم:

این گفتار، متفرع از اختلاف نخستین سخنش می‌باشد، یعنی: وجوب وجود به غیر و امکان ماهیت صادر شونده نخستین در ذات خود و پژوهشگر (:طوسی)، نیز در شرح خویش، آن را بر همین معنی حمل کرده است، پس این گفتار درباره اشاره به صدور عقل دوم است که خود، صورت عقل اول در خارج می‌باشد، بدون ماده‌ای از جهت وجود که امری صوری است، و خود پدید آورنده ماهیت می‌باشد، بلکه خود عین پدید آمدن آن (: ماهیت) است؛ و صادر شدن فلک نخستین که همان صورت مادی ناقصی است که به تکمیل کننده و بیرون آورنده از قوه به فعل از جهت ماهیت که امری مادی است، نیازمند است؛ زیرا ماهیت نه در ذهن تحصیل دارد، نه در خارج، مگر به وجود، مانند هیولی که در خارج جز به صورت تحصیلی ندارد؛ البته، میان این دو نمونه تفاوت زیادی، از جهت‌های گوناگون، وجود دارد که به خواست خدای متعال در جای خود بیان خواهند شد.

[رساله پایان یافت]

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی