

نقد و معرفی کتاب

فلسفه ملاصدرا (به زبان انگلیسی)

پروفسور فضل الرحمن

۲۷۷ صفحه

انتشارات دانشگاه دولتی نیویورک

نیویورک ۱۹۷۵

فلسفه اسلامی دورانی بارور و شکوفارا پشت سر گذاشته است. اگر فلسفه مسیحی قرون وسطی بر اثر هجوم فلسفه رنسانس نتوانست به حیات خود ادامه دهد و در همان آغاز جوانی به سرنوشت شومی دچار شد، فلسفه اسلامی توانست چون درختی بارور، ریشه گیرد، در آسمان اندیشه شاخ و برگ پراکند، سبزو تنومند شود و بارور دهد. به سخن دیگر اگر فلسفه مسیحی، بر اثر نبودن جوی مساعد «جوان مرگ» شد، فلسفه اسلامی دوران کودکی، جوانی، بلوغ و میانسالی را پشت سر گذاشت و به دوران نضج و کمال رسید. به همین دلیل بسیاری از مسائل فلسفی که به تیغ بی امان «اکام» گرفتار آمد و مجال نشو و نما نیافت، در فلسفه اسلامی به شرح و بسط هرچه تمامتر مورد بحث و فحوص و مذاقه قرار گرفت و جزئیات مسائل باموشکافی و دقتی که حکمای این دوره، به آن شهره آفاق شده اند، مورد بررسی قرار گرفت. این سنت ارزنده تفکر برای بیش از ده قرن در ایران اسلامی ادامه داشته است و با آن که دوران زوال را پیموده است، خوشبختانه هنوز هم در گوشه و کنار، اثراتی از آن بجای مانده است.

در یکی دو قرن گذشته که با دوران انحطاط علوم اسلامی مقارن بوده است، دانشمندان اروپایی در صدد بحث و تحقیق در معارف اسلامی برآمده اند و چنان که پوشیده نیست در این زمینه در تحقیق و تدوین متون و تحلیل و بررسی مواد و مضمون آنها خدمات ارزنده ای کرده اند و به ویژه در زمینه ادبیات و زبان، تاریخ، جغرافیا، لغت شناسی و حتی فقه و حدیث و علم انساب

ورجال و تفسیر، به بحث و تدقیق پرداخته، گوشه‌های تاریک و مبهم آن را برای ما روشن ساخته‌اند. ولی متأسفانه در زمینه علوم عقلی وضع بدین منوال نبوده است و در قرن گذشته کمتر کتاب معتبر و مهمی در زمینه فلسفه تدوین و تصحیح و یا شرح و تفسیر شده و مشکلات و دقائق آن مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است. فلسفه اسلامی دچار سرنوشت شوم دیگری نیز شده است و آن این که خاورشناسان به تبع تاریخ‌نویسان فلسفه، بن‌رشد را پایان فلسفه اسلامی تلقی کرده‌اند و حکمت اسلامی پس از این رشد را که الحق درخشان‌ترین دوره‌های تفکر اسلامی است نادیده گرفته‌اند و فیلسوفان و عارفان بزرگی چون سهروردی، ابن عربی، خواجہ نصیر، قطب‌الدین شیرازی، میرداماد، ملاصدرا و حاج ملاهادی سبزواری را نبوده انگاشته‌اند. فقط در دوسه دهه اخیر بوده است که بر اثر کوشش‌ها و زحمات کسانی چون هانری کربن، دکتر-نصرو پروفیسور ایزوتسو، غریبان به‌دوران پس از این رشد در حکمت اسلامی توجه کرده‌اند، متون آنها را تحقیق کرده‌اند و تفکر آنها را به مغرب زمین باز شناسانده‌اند، به نحوی که در همین مدت کوتاه کتب و مقالات زیادی به زبان‌های اروپائی درباره حوزه‌های فلسفی پس از ابن رشد، چون مکتب اشراق، مکتب ابن عربی، حوزه اصفهان و مکتب ملاصدرا به رشته تحریر درآمده است که اکثر شایسته توجه و درخور اعتناست و جای آن دارد که مورد تحلیل و تدقیق قرار گیرد.

یکی از کتاب‌هایی که اخیراً در آمریکا در این زمینه انتشار یافته است، کتاب فلسفه ملاصدرا (The Philosophy of Mulla Sadra) نوشته پروفیسور فضل‌الرحمن دانشمند پاکستانی و استاد فلسفه اسلامی در دانشگاه شیکاگو است که در دانشگاه دولتی نیویورک به طبع رسیده است و چون نخستین کتاب نسبتاً جامعی است که در خصوص فلسفه ملاصدرا به یک زبان اروپائی نوشته شده است، باید در مفاد و مضمون آن دقت شود تا اگر خدای ناکرده نویسنده در نوشتن کتاب دچار هفوات و لغزش‌هایی شده باشد، با گوشزد کردن آنها، خواننده غربی را از سوء فهم بر حذر داشت، تا مبادا با شالوده کج، بنا کج شود و خانه از پای بست ویران باشد. و نیز محاسن و مزایای کتاب را (که بی‌شک فراوان است) باید باز گفت تا از سوئی قضاوت و داوری یک‌جانبه نباشد، و از سوی دیگر حق مؤلف محترم که در تدوین این کتاب متقبل زحماتی شده است، ادا شده باشد.

برای آن که اهمیت این کتاب برای خواننده محترم روشن شود، باید مقدمتاً عرض شود که پیش از آن فقط سه کتاب و مقاله مهم به زبان‌های اروپائی درباره ملاصدرا نگاشته شده است. نخست کتاب ماکس هورتن (Max Horten) تحت عنوان نظام فلسفی شیرازی (Das Philosophische System von Schirazi) که به سال ۱۹۱۳ در استراسبورگ به طبع رسیده است. دوم تصحیح و ترجمه کتاب مشاعر به وسیله هانری کربن و مقدمه مفصل و عالمانه‌ای که وی به زبان فرانسوی بر این اثر مهم نگاشته است. سه دیگر مقاله مفصل آقای دکتر نصر درباره ملاصدرا و مکتب او در کتاب تاریخ فلسفه اسلامی، تدوین ام‌ام-

شریف (M.M. Sharif). کتاب فضل الرحمن نخستین کتابی است که تقریباً دربارهٔ جوانب تفکر ملاصدرا به بحث و اظهار نظر می‌پردازد و شامل یک مقدمه و سه بخش است. مقدمه شامل بحثی دربارهٔ زندگی ملاصدرا و ویژگی‌های فلسفهٔ او، منابع افکار و ابتکار او در فلسفه، آثار و تأثیر اوست. بخش نخست شامل مبحث وجود، ماهیت، علیت، ربط حادث به قدیم (پارابطهٔ عالم و خداوند)، حرکت، زمان و نظام عالم است. بخش دوم شامل الهیات به معنای اخص است و مباحثی چون ادله اثبات خداوند و ذات و صفات او را دربر می‌گیرد. آخرین بخش کتاب شامل بحثی دربارهٔ علم النفس، ماهیت نفس، نظریهٔ شناخت و علم معاد یا آخرت شناسی است و بالاخره، کتاب با یک خاتمه پایان می‌گیرد. اینک توجه خوانندگان محترم را به چند نکته که به نظر اینجانب محل بحث و نظر است، جلب می‌نماید.

در صفحهٔ اول کتاب آمده است که:

«در مورد وجود مکتب مهمی از فلسفهٔ اشراق در زمان ظهور ملاصدرا شواهدی در دست نیست. هم‌چنین در مورد وجود یک سنت تصوف، مستقیماً پیش از ملاصدرا شواهد ملموسی وجود ندارد، اگرچه برخی از ادعاها و حرف‌های قالبی صوفیانه بر اثر رسوخ پاره‌ای از افکار عرفانی در فلسفه، رواج یافته بود.»

مؤلف محترم به گمان اینجانب در مورد وجود یک حوزهٔ اشراقی و نیز مکتب عرفان نظری راه صواب نپیموده است. حقیقت امر این است که پس از سهروردی، شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی اگر فیلسوفان بزرگی در درون مکتب اشراق ظهور نکردند ولی کتب و رسائل اشراقی در دورهٔ میان سهروردی و ملاصدرا تدریس و گاهی شرح و تفسیر می‌شده است و بدین ترتیب سنت حکمت اشراقی ادامه یافته است. در مورد مکتب شیخ اکبر محیی‌الدین بن عربی نیز وضع بدین منوال بوده است. پس از شیخ اکبر و پیروان بزرگ او چون قونوی، کاشانی، قیصری و سید حیدر آملی مباحث نظری عرفان شکل فلسفی گرفت و به صورت مسائل فلسفی درآمد به عنوان مثال بحثی که سید حیدر آملی در کتاب مقدمهٔ شرح فصوص (چاپ کربن و عثمان یحیی) دربارهٔ مسألهٔ وجود کرده است و امتیازی که میان توحید وجودی و توحید الوهی قائل شده است بسیار به مبحث وجود در ملاصدرا شباهت دارد و به‌طور کلی ملاصدرا در مبحث وجود و وحدت آن سخت از ابن عربی و پیروان او متأثر شده است. از سوی دیگر از این نکته نباید غفلت کرد که در حوزه‌های قدیم روش انتقال حکمت و عرفان بیشتر از استاد به شاگرد و سینه به سینه بوده است و دیده شده است که استادان بسیار بزرگی که در تبحر آنها هیچگونه شکمی نیست، متون بسیار مهم فلسفی را سالها تدریس کرده‌اند ولی اثری از خود بجای نگذاشته‌اند.

در صفحهٔ دوم مؤلف محترم گفتار محمد رضا لطفی ناشر چاپ جدید اسفار را ملاک و ماخذ گفتار و حکم بتی خود قرار می‌دهد مبنی بر اینکه به نظر «بسیاری» از مسلمانان معتقد، ملاصدرا مبعوض است و فلسفهٔ او صرفاً کوششی است عقلانی و حاکی از آراء شخصی وی است و با اساس دین ربطی ندارد. آنگاه نویسندهٔ محترم در صفحهٔ ۷ همین کتاب می‌گوید:

«اخیراً ملاصدرا مورد توجه بسیاری از متفکران و روشنفکران ایرانی

قرار گرفته است و برای برخی از آنان ملاصدرا به صورت بزرگترین نشانه ناسیونالیزم تفکر ایرانی درآمده است.»

در ادامه همین مطلب در صفحه ۲۲ گفتار یکی از استادان بزرگ فلسفه اسلامی معاصر را که در میان ملل اسلامی، ایرانیان را در علوم عقلی و فلسفی و به ویژه حکمت برتر از دیگران دانسته است مورد حمله قرار می‌دهد. با صرف نظر از احساسات قومی که مؤلف محترم هم سخت نسبت به آن حساسیت دارند، ایرانی بودن بزرگ‌ترین نمایندگان سنت عقلی و فلسفی در اسلام، چون ایرانشهری، فارابی و ابن سینا، خواجه نصیر، بهمنیار، معصومی، غزالی، سهروردی، قطب‌الدین شیرازی، شهرزوری، فخر رازی، میرداماد، ملاصدرا، لاهیجی، مدرس زونوزی و حاج ملاهادی سبزواری را نمی‌توان انکار کرد. وانگهی بزرگان ملل دیگر نیز، مانند ابن خلدون در مقدمه به این امر اعتراف کرده‌اند و ایرانیان را در علوم عقلی در اسلام، سرآمد همه اقوام و ملل دانسته‌اند. از سوی دیگر مؤلف محترم همان استاد معاصر ایرانی را به جهت اینکه این رشد را با وجود آنکه به قدرت فلسفی او اعتراف کرده «سطحی» خوانده است مورد سرزنش قرار می‌دهد و او را به داشتن «نوعی احساسات ضد عرب» متهم می‌کند. اولاً باید گفت که با هیچ‌گونه منطقی، پذیرفتن آراء يك فیلسوف حاکی از نفرت نسبت به قوم یا ملتی که فیلسوف به آن تعلق داشته است نیست، مثلاً مخالفت با آراء کانت یا هگل مقتضی و مستلزم آن نیست که انسان احساسات ضد آلمانی داشته باشد، مگر این که از پیش فرض کنیم که مخالفت با يك فیلسوف، ضرورتاً مخالفت با ملت اوست، که البته این اصل، يك نوآوری در فلسفه است. از سوی دیگر در حکمت اسلامی، کسی که به يك سنت فکری زنده و یا يك حوزه عقلی استوار تعلق دارد، این حق را دارد که عقاید حوزه فکری دیگر را رد یا نفی کند خاصه آن که این رشد بزرگ‌ترین شارح و مفسر حوزه مشاء است و فلاسفه متأخر اسلامی به ویژه مکتب ملاصدرا و حتی پیش از او سهروردی، حکمت مشاء را که بزرگ‌ترین نماینده آن ابن سینا بود، پشت سر گذاشتند و به جرح و نقض برخی از آراء او پرداختند. برای فیلسوفان متأخر اسلامی، این رشد نماینده آن نحله فکری بود که با مخالفت با آن و اعراض از آن، شالوده عظیم نحله‌ها و حوزه‌های بزرگ فکری، ریخته شد و طبعاً مکتب اشراق و مکتب وجودی ملاصدرا به هیچ وجه حاضر نبودند عقاید و آراء این رشد را که صرفاً شارح و مفسر بزرگ‌ترین نماینده تفکر استدلالی بود، بی‌چون و چرما پذیرند. در صفحه ۴ مؤلف محترم می‌گوید:

«صدرا فیلسوفی از قبیل برگسون است زیرا مفاد و مضمون تجربی او»

و نیز تفکر او یکسان است و دارای خصوصیت معرفتی است.»

و نیز در صفحه ۲۶۸، وی همین مطلب را تکرار می‌کند و فلسفه وجودی ملاصدرا را از برخی جهات با فلسفه هگل قابل مقایسه می‌داند. این تشبیهات اگر چه به ظاهر امر درست می‌نماید، ولی نه تنها مارا در فهم فلسفه ملاصدرا مدد نمی‌کند، بلکه برعکس به ویژه خواننده غربی را گمراه می‌کند و تصور نادرستی از فلسفه ملاصدرا در ذهن او به وجود می‌آورد. اولاً شهود بر گسن جز در نام باشهودی که ملاصدرا و عرفا از آن سخن می‌گویند شباهت ندارد. ثانیاً در

ملاصدرا چنان که مؤلف محترم ادعا کرده است «دهر محض» با شهود ملازمت ندارد و این تلازم شهود ودهر محض در فلسفه بر گسون دیده می شود.

ثالثاً چنان که در متن کتاب نیز اشاره شده است، فلسفه بر گسون عاری از هر گونه جنبه تعالی و تنزیه است و حال آن که اساس حکمت ملاصدرا بر تنزیه و تعالی وجود مطلق یا حق قرار دارد. درجائی خواننده ام که بر گسون میان سالهای ۸-۱۸۹۶ در سوربن تاسوعه چهارم افلوطین را که به بحث نفس اختصاص دارد و مورد علاقه وی بوده است تدریس می کرده است. ولی حقیقت این است که بر گسون نفس افلوطین را جدا از عقل و واحد اول مورد نظر قرار داده است و فلسفه وی عاری از هر گونه تعالی و تجردی است که در عقل و واحد افلوطینی ملاحظه می شود. برعکس، در ملاصدرا، چنانکه در مقدمه اسفار هم پیداست، سفر نفس پیش از هر چیز به حق و در حق است.

در صفحه پنجم کتاب آمده است:

«برخی از محققان معاصر اصرار می ورزند که به عقیده ملاصدرا و حتی برای فهم تفکروی، علاوه بر فلسفه، تصوف نیز مورد نیاز است گویی تصوف در واقع راهی مستقل برای وصول به حقیقت علاوه بر فلسفه است. این امر بطور ساده درست نیست.»

در اینجا این پرسش مطرح می شود که پس عرفان نظری ابن عربی و مکتب او چیست و آیا ملاصدرا از آن متأثر نشده است؟ مؤلف محترم در صفحه قبل به اصطلاح پاسخ این سؤال را داده است و ابن عربی را تئوزوف یا حکیم متأله قلمداد کرده است! در صفحه ۱۴، مؤلف محترم به شرح نقاط ضعف فلسفه ملاصدرا می پردازد و می گوید:

«گرچه غرض اصلی کتاب حاضر ارائه آراء ملاصدرا به نحو منظم بوده است، ولی چون تفکر وی تاکنون برای خواننده غربی شناخته نشده است من هرگز از اشاره به نقاط ضعف آن خودداری نکرده ام.»

آن گاه نقاط ضعف فلسفه ملاصدرا را به سه نوع تقسیم می کند و آنها را به ترتیب کشش میان دو قطب مخالف (Tension)، عدم تناسب (inconsistency) و تناقض می نامد. ولی باید توجه داشت که برای هر یک از مفاهیم فوق تعاریف تازه ای وضع می کند. به عنوان مثال تناقض دیگر به معنای ارسطویی کلمه نیست که دو قضیه از لحاظ کمیت و کیفیت متفاوت باشند، بلکه تعریف زیر را از مفهوم تناقض بدست داده است:

«تناقض هنگامی حاصل می شود که اصل ترکیب به نحوی بیان گردد که نسبت به هر دو واحد مورد نظر رعایت انصاف نشود بلکه بر یک حد بیشتر تأکید گردد و بنا بر این متناقض با اصل ترکیب باشد»

آن گاه مؤلف محترم به ضرس قاطع می گوید:

«همه این نقاط ضعف در فلسفه ملاصدرا وجود دارد.»

آنگاه برای هر يك از این به اصطلاح نقاط ضعف چند مثال می آورد که مدار فلسفه ملاصدرا بر آنهاست. یکی از آنها مسأله وحدت در کثرت است. طبق نظر مؤلف محترم:

«به عقیده صدرا وجود در عین حال واحد و متکثر است و فقط اصل وجود است که در حقیقت خارجی چنین خصوصیتی دارد. بنا بر این در این اصل کششی میان دو قطب وحدت و کثرت وجود دارد این استقطاب در نظر ملاصدرا بسا اصل دیگری که حرکت و تشکیک وجود باشد قابل حل است بدین معنی که هم وحدت و هم کثرت هر يك در حد ذات خود واقعی است. ولی چنان که با چند نقل قول از ملاصدرا در بخش آخر فصل اول نشان خواهیم داد او کاملاً هر گونه واقعیتی را در مورد کثرت وجود انکار می کند و همه واقعیت را به واحد یا خداوند نسبت می دهد. در حالی که اصل تشکیک اصلی فلسفی است، نفی آن که هر گونه واقعیتی را به خداوند نسبت می دهد، تحت تأثیر تعالیم تصوف صورت گرفته است. این تناقض است، زیرا غرض اصل تشکیک را که تلفیق قطب های مخالف است مورد نقض قرار می دهد.

به نظر بنده مؤلف محترم نسبت به یکی از مهمترین اصول فلسفه ملاصدرا بی توجهی کرده است. اصل وجود به يك و همان اعتبار، واحد و کثیر نیست و نمی تواند بود، زیرا اجتماع دو نقیض به يك اعتبار محال است پس وجود به يك اعتبار واحد و به اعتباری دیگر متکثر است، و احد به اعتبار ذات و در مرتبه اطلاق محض و متکثر به اعتبار مظاهر و تجلیات آن در اعیان موجودات. از سوی دیگر کثرت وجود از لحاظ اعیان و مظاهر آن، مغایر با بساطت ذاتی و صرفیت محض آن نیست. مؤلف محترم هم چنین تلفیق يك اصل فلسفی (تشکیک) و يك اصل عرفانی (نفی کثرت به اعتبار ذات وجود) را که اساس حکمت متعالیه ملاصدرا بر آن نهاده شده است امری متناقض پنداشته است و حال آن که در جهان بینی ملاصدرا چنین نیست بلکه هر دو متلازم هستند. نمونه عدم تلائم و تناسب از نظر مؤلف محترم کتاب چنین است:

نمونه خوبی از عدم تلائم و تناسب در تفکر ملاصدرا توجه به صورت جهان چنانچه در حرکت جوهری دائم است. صدرا می گوید، نیازی نیست پرسیم که چرا حرکت جوهری وجود دارد زیرا قوام عالم مادی بر آن است درست همان گونه که پرسیدن این که چرا آتش می سوزاند، فاقد معنی است زیرا طبیعت آتش سوزاندن است. سپس صدرا بنا به مقتضیات دینی برای توجیه حرکت عالم و صورت های متوالی آن، خداوند را وارد جریان می کند؛ خداوند است که این صور متتالی حرکت را بر آن افاضه می کند. به نظر من این امر توجیه نخستین را نفی می کند. ولی با وجود این صدرا اصرار می ورزد که ما هنوز به خداوند که این عالم را آفریده است، و نیز به این طبیعت نیازمندیم.»

برخلاف آنچه مؤلف محترم پنداشته است در جهان بینی ملاصدرا این دو توجیه از یکدیگر بیگانه نیست بلکه مکمل یکدیگر است. در نظام فلسفی ملاصدرا خداوند فاعل محض است ولی افعال خداوند به واسطه اسباب و علل ثانی چون طبیعت صورت می‌گیرد و گرنه ذات وی میرا و منزه از هر گونه اضافات و نسب است. از اشکالاتی که مؤلف محترم نسبت به ملاصدرا ایراد کرده است، چنین برمی‌آید که وی جهان بینی ملاصدرا را چنان که باید درک نکرده است و جای بسی دریغ است که به جای اینکه خواننده را به مبانی تفکر ملاصدرا آشنا کند موجب گمراهی و سرگردانی او می‌شود.

اشکال دیگری که نویسنده محترم کتاب بر ملاصدرا وارد کرده است مسأله امکان است که ماهیات منشاء آن هستند. در نظام فلسفی ملاصدرا، وجود بحث و بسیط در اطلاق و صرفیت محض فاقد هر گونه تعین و تقید است و حتی فارغ از قید اطلاق است و به این اعتبار خیر و کمال محض است ولی در مراتب نزولی متعین و متقید می‌شود و دیگر آن وحدت و بساطت محض را ندارد و از صرفیت و محضیت فاصله می‌گیرد. همین قیود وجودی است که از آن به ماهیت تعبیر می‌شود. در فلسفه ملاصدرا تعین و تقید، در مقابل اطلاق، نشانه نقصان و عدم کمال وجودی است و به همین جهت از ماهیات به معدوم تعبیر شده است، بدین معنی که ماهیات از خود وجود مستقلی ندارند و حدود و قیود وجود به شمار می‌روند. مؤلف محترم در ضمن اشکال کرده است که چرا در برخی مواضع وجودات را نیز دارای امکان دانسته است، در پاسخ باید گفت که قصد وی از وجودات ماهیات موجود یا افراد وجود است که خود مقید و محدود و ممکن الوجود هستند. همین مسأله امکان را مؤلف محترم در مورد اسماء و صفات الهی نیز عنوان کرده است و گفته است که چرا در نظر ملاصدرا اسماء و صفات با وجود بساطت، ممکن الوجود و مفاهیم بحث تلقی شده‌اند. در پاسخ باید گفت که در ملاصدرا مانند ابن عربی ذات خداوند در مرتبه احدیت فارغ از اسم و رسم و نعت و صفت است و در این مقام صفات مندرک در ذات هستند و وجودی ندارند و به اصطلاح معتزله در مرتبه ذات، صفات فانی و معدوم‌اند. ولی در مرتبه واحدیت اسماء و صفات وجود حقیقی دارند. پس می‌توان گفت که اسماء و صفات هم موجودند و هم معدوم، معدوم به اعتبار ذات و موجود به لحاظ نفس الامر و به اعتبار صفات، عین عبارت ملاصدرا چنین است: «بل هذا الوجود بما هو وجود مقنی التبعینات و المفهومات کلها، فلم یبق فیه صفة و لا موصوف و لا اسم و لا مسمی و لا مفهوم الا الذات فقط و لکن کونها عین الذات عبارة عن کونها بحيث یرصد علیها لذاتها هذه المعانی المتکثرة من دون قیام صفة به و فی هذا الاعتبار یتحقق صفة و موصوف و علم و عالم و قدرة و قادر و کذا وجود و موجود و یقال لهذا الاعتبار مرتبة الالهیة كما یقال لاعتبار الوجود مرتبة الاحدیة و الهویة الغیبیة...»

در بخش بعدی مؤلف محترم آثار ملاصدرا را مورد بحث و بررسی قرار داده است ولی از همه آثار ملاصدرا نام نبرده است و در تحلیل آثار وی فقط به قول ناشر طبع جدید اسفار بسنده کرده است. بهتر آن بود که مؤلف محترم فهرست کامل آثار ملاصدرا را که مثلاً در آخر کتاب شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا نوشته استاد دانشمند آقای آشتیانی و یا در کتاب یادنامه ملاصدرا به کوشش دانشمند گرانمایه آقای دکتر نصر آمده است مورد توجه

قراری داد. نکته‌ای که نویسنده محترم به آن اشاره کرده است این است که در تحلیل افکار ملاصدرا فقط به اسفار اربعه اکتفا کرده است و کتب دیگر ملاصدرا را مورد مذاقه و بررسی قرار نداده است. البته اگر خود اسفار را به درستی ودقت و با تمام دقائق و رقائق آن مورد بررسی قرار می‌داد بسیار مغتنم و با ارزش می‌بود ولی چنان برمی‌آید که در پاره‌ای از موارد از پرداختن به جزئیات و دقائق مسائل سرباز زده است، مثلاً در مبحث وجود و ماهیت بهتر آن بود که معنی اصالت وجود، تمایز مفهوم وجود و ماهیت، زیادت وجود بر ماهیت، وجود به عنوان معقول ثانی و ارتباط آن با وجود حقیقی و خارجی، ادله و براهین اصالت وجود، وحدت و بساطت وجود، انواع وجود، عروض و اتصاف وجود در ذهن و خارج، وجود لا بشرط، وجود بشرط لا، وجود بشرط شی، وجود مقسمی، وجود عام و مطلق، حصص وجودی، فردعام، فردخاص... و غیره صحبت می‌کرد تا معنا و مفهوم وجود در نظر ملاصدرا آشکارتر می‌شد. و انگهی بهتر آن بود که مؤلف محترم علاوه بر کتاب اسفار، به برخی دیگر از کتب ملاصدرا به ویژه آن کتابهایی که بعد از اسفار نوشته شده است مانند شواهد الربوبیه و مبدأ و معاد مراجعه می‌کرد و یاد مبحث وجود و ماهیت از رساله کوچک ولی بسیار پرمغز مشاعر که شرح‌هایی هم بر آن نوشته شده است استفاده می‌نمود.

در صفحه ۳۳ آقای فضل الرحمن به این نکته اشاره می‌کند که در نظر ابن سینا تمایز و دوگانگی وجود و ماهیت امری خارجی است و صرفاً ذهنی نیست؛ بنا بر این وجود و ماهیت در خارج دو چیزند و شیء ممکن در خارج زوج ترکیبی، مرکب از ماهیت و وجود است. اگر این قول درست باشد لازم می‌آید که دو حقیقت مستقل و متباین هر دو اصیل باشند و یک شیء دوشیء متفاوت باشد. و انگهی معنی زوج ترکیبی این نیست که شیئی خارجی آمیخته و ممزوج از دو عنصر وجود و ماهیت باشد، بلکه حاکی از آن است که ذهن این دو معنی را از شیء خارجی که بالذات واحد است انتزاع کرده است، همچنان که ذهن مفهوم جسمیت و بیاض را از شیء خارجی انتزاع می‌نماید. گمان می‌کنم که از علمای متأخر اسلامی فقط شیخ احمد احسائی به تحقق خارجی وجود و ماهیت حکم کرده است ولی قول وی هرگز مورد تأیید حکمای اسلامی نبوده است.

در مبحث تشکیک، نویسنده محترم از آوردن انواع مختلف تشکیک عام و خاص و تشکیک خاص الخاص که در مطاوی گفتار ملاصدرا دیده می‌شود خودداری کرده است. از سوی دیگر همه جا حرکت مشکک وجود را تکاملی و یک جانبه و در یک جهت قلمداد کرده است. این در صورتی است که ما فقط قوس صعودی و سیر عروجی وجود را مورد نظر قرار دهیم و از سیر نزولی وجود صرف نظر کنیم. تصور حقیقت وجود در نظر ملاصدرا بدون اعتبار دو قوس نزولی و صعودی و یا تنزل وجود از مرتبه اطلاق محض به مرتبه ممکنات و صعود از مرتبه امکانی کثرات به حق مطلق، ممکن نیست، و گرنه مفهوم تکامل وجود، چنان که مؤلف محترم آورده است در ذهن ما نظریه تکامل و تطور زیست شناسان قرن نوزدهم را القا می‌کند.

در صفحه ۴۰، مؤلف محترم دوباره بحث امکان ذاتی ماهیات را مطرح می‌کند و در پایان چنین می‌گوید:

« بنا بر این ممکن اضافی، دارای حقیقت و وجود خاص خود است، هر چند وجود آن ناقص و یا در سایه غول آسای مطلق، نامرئی باشد ولی بیان ملاصدرا باینانی که غالباً در توصیف نسبت ممکن به مطلق مورد استفاده قرار می‌دهد، بدین معنی که ممکن صرف اضافه است و نه امری مضاف و صرف ظهور و تجلی است و نه امر متجلی، باهم تفاوت دارد.»

برخلاف نظر جلال‌الدین دوانی که مؤلف محترم آن را در همین صفحه آورده است، نسبت حق باخلق و یا وجود مطلق به موجودات، نسبت جوهر و عرض نیست و گر نه لازم می‌آید که موجودات وجودی مستقل و قائم به ذات داشته باشند و در وجود نفس الامری از حق بی‌نیاز باشند و این مخالف اصول و مبانی فلسفه ملاصدرا بلکه حکمت اسلامی است. وجود ممکنات وجود مطلق نیست بلکه وجودی نسبی و اضافی و اعتباری است و ممکنات اگرچه در مقایسه با حق وجود معدوم‌اند ولی این امر مانع از وجود نسبی و اضافی آنها نیست. از سوی دیگر ممکنات موجود بالحققیقه نیستند که اضافه بر آنها عارض شده باشد و الا همان اشکال قبلی مطرح می‌شود، بلکه عین اضافه و محض نسبت هستند. عرفای اسلامی برای تبیین این امر تمثیل بسیار زیبایی را ذکر کرده‌اند که در حد یک تمثیل نسبت وجود مطلق را با موجودات امکانی به خوبی بیان می‌کند. فرض کنیم که درجائی، مثلاً در اطاقی تعداد زیادی آئینه اطراف اطاق را فرا گرفته باشد و شخصی در وسط آن اطاق ایستاده باشد. طبیعی است که تصویرها مساوی با عدد آئینه‌ها خواهد بود.

اکنون اگر نسبت تصویر آئینه را با شخص ایستاده مورد تحلیل قرار دهیم می‌بینیم که صورت آئینه، دارای وجود مستقلی نیست بلکه وجود آن صرف افتقار و نفس اضافه با شخص ایستاده است و اگر آن شخص را معدوم فرض کنیم، تصاویر آئینه معنا و مفهومی نخواهند داشت. از سوی دیگر وجود یا عدم صورتهای آئینه هیچ‌گونه خلل و نقصانی در ذات شخص ایستاده ایجاد نمی‌کند و اگر آئینه‌هایی که تصاویر را منعکس می‌کنند معدوم فرض کنیم، ذره‌ای در آن شخص ایجاد نقصان نمی‌کند، پس صورتهای آئینه صرف نسبت و محض اضافه هستند.

نسبت موجودات ممکن با حق مطلق نیز چنین است به این معنی که ممکنات مانند صورتهای آئینه از خود وجود مستقلی ندارند، بلکه افتقار محض هستند و وجود و عدم آنها در حقیقت بحث و بسیط مطلق اثری ندارد و می‌توان گفت که محض اضافهات و نسب‌اند.

در صفحه ۴۹، پس از بحث دربارهٔ مثل افلاطونی می‌گوید:

«ولی باز هم صدرا می‌خواهد عمل متافیزیکی مثل افلاطونی را حفظ

کند و این کار وی به نظر من نه تنها باصبرورت وجود بلکه با موفق‌وی

در مورد این مسأله منافات دارد.»

ملاصدرا، مانند کسان دیگری که قائل به مثل هستند وجود آنها را از قاعدهٔ امکان اشرف که یکی از ارکان مهم حکمت اسلامی و به‌ویژه ملاصدراست، استنتاج کرده است. اگر در

مراتب نازله هستی ممکن احسن موجود بود، لازم است که در مراتب عالیّه و خصوصاً در ذات حق به نحو اشرف موجود باشد. پس با قول به تشکیک وجود و قاعده امکان اشرف وجود مثل عقلی را در عالم عقل می توان استنتاج کرد. از سوی دیگر مؤلف محترم اشکال کرده است که مثل اگر کلی نباشند پس چگونه با افراد خود ارتباط دارند و نسبت میان آن دو چیست؛ در پاسخ باید گفت که مثل عقلی، مانند هر موجود مجرد و معقول دیگر، فعلیت محض و کمال تام هستند و اثری از نقص و قوت در آنها مشهود نیست. محسوسات، از سوی دیگر وجود بالقوه دارند و به جهت مشوب بودن به ماده، کمال محض نیستند ولی با حرکت جوهری به سوی صورت معقول خود که همان مثال افلاطونی باشد در حرکت اند و این حرکت، حرکت امر بالقوه به سوی امر بالفعل و یا حرکت محسوس به سوی معقول است. از سوی دیگر معقول، به جهت آنکه کمال محض است در معرض حرکت و تغییر و صیوروت نیست. نسبت دیگر میان محسوسات و مثل آنست که مثل عقلی ارباب انواع اند و مایه بقا و ثبات نوع به شمار می روند.

در صفحه ۸۸، و در برخی مواضع دیگر، مؤلف محترم، از «ذهن خداوند» گفتگو می کند و می گوید:

«طبق نظر صدرای ابن عربی اسما و صفات در ذهن خداوند وجود دارند» آیا مقصود وی علم الهی است یا ذات الهی و قصد وی از ذهن خداوند چیست آیا خداوند هم ذهنی دارد؟ البته ممکن است مؤلف محترم بگوید لامشاحه فی الالفاظ ولی چون پای استدلال و به ویژه خرده گیری از ملاصدرا در میان است استعمال این کلمه جهت استدلال را تغییر می دهد. مؤلف محترم در مورد «مطلق» ابن عربی و ملاصدرا کلمات «آگاهی» و «ذهن» را به کار می برد و در خواننده جهان بینی هگل را القاء می کند. وی در ضمن گفتار خود می گوید:

«فلاسفه قائل اند به این که خداوند به هنگام تعقل وجود خود به همه چیز یعنی به همه ماهیات علم دارد ولی معتقدند که آنها صرفاً در وجود خداوند مضمزند و دارای وجودی صریح و آشکار نیستند. ولی ابن عربی و صدرای با تمایز ساختن مرتبه دوم آگاهی در هستی خداوند یعنی مرتبه اسما و صفات تفصیلی - کثرت حقیقی را به خداوند یعنی به ذهن او - نسبت می دهند. از دیدگاه فلاسفه دشواری این مسأله در همین جاست و اصرار ملاصدرا در این که اسما و ماهیات فقط در ذهن الهی موجودند و در مرتبه وجودی مطلق اوجائی ندارند، نظریه او را از مخالفت فیلسوفان نمی رهند.»

حق آن بود که مؤلف محترم، مرتبه احدیت و واحدیت را برای خواننده توضیح می داد و با توضیح این دو اصطلاح عرفانی در عرفان ابن عربی و نیز مفاهیم فیض اقدس و فیض مقدس، نحوه وجودی اسما و صفات الهی در جهان بینی ابن عربی و ملاصدرا و نسبت و ارتباط آنها با ذات الهی روشن تر می شد. حتماً منظور نویسنده محترم از مرحله دوم آگاهی، مرتبه واحدیت و فیض مقدس است و با تعبیر نویسنده محترم چه گونه می توان خواننده غربی را با جهان بینی ملاصدرا و ابن عربی آشنا ساخت.

در عباراتی که در همان صفحه آمده است نویسنده محترم میان دو معنای متفاوت کلمه ماهیت خطط کرده است. گاهی ماهیت شیء در جواب ماهو، یعنی مای شارحه است که به این معنی ماهیت مقابل وجود و مغایر با آن است. و گاهی ماهیت در پاسخ مای به ال شیء هو هو، یعنی پاسخ مای حقیقه است و در معنی اخیر ماهیت مغایر با وجود نیست، بلکه مساوی و مساوق با آن است. اشتباه میان دو معنای متفاوت لفظ ماهیت در سؤال زیر که مؤلف محترم آن را مطرح کرده است آشکار است:

«هم چنین این نظریه با عقیده ملاصدرا مبنی بر این که ماهیات نفسی وجود، ظلمت محض و به نحو مطلق غیر حقیقی هستند، موافق نیست. پس چگونه این ماهیات می توانند جزئی از خدا باشند؟»

در چند سطر بعد می گوید:

«بنا به عقیده فلاسفه ماهیات دارای وجودی حقیقی و متحصّل در عالم امکان و زائد بر وجود هستند ولی هر گونه ماهیتی را از خداوند سلب می کنند»

ماهیتی را که فلاسفه از خداوند سلب می کنند در جواب مای شارحه است نه ماهیت در جواب مای حقیقه که مراد از آن ذات و هویت شیء است.

در فصلی که به حرکت و زمان اختصاص داده شده است، اقسام مختلف حرکت و به ویژه حرکت جوهری مورد بحث قرار گرفته است. ولی مؤلف محترم کراً نظریه حرکت جوهری را «تطوری و تکاملی و در یک جهت» توصیف کرده است و این نحوه تلقی از حرکت جوهری در ذهن خواننده غربی، بی شک نظریه داروین را القا می کند و حال آن که این گونه تشبیه قیاس مع الفارق است، و این دو جهان بینی فرسنگها بایک دیگر فاصله دارد. بهتر آن بود که مؤلف محترم چند نکته را در مورد حرکت جوهری روشن می کرد، تا خواننده غربی بهتر با این نظریه آشنا می شد. نخست آن که عقول سماوی که فعلیت محض و کمال تام هستند، مشمول حرکت جوهری نیستند، زیرا حرکت جوهری شامل معقولات و مجردات که در آنها حالت بالقوه ای ملحوظ نیست، نمی شود، بلکه عالم اجسام و اموری را که مستقیماً با ماده و جسم ارتباط دارند، در بر می گیرد، و انگهی نظریه قوس صعودی و نزولی وجود، این توهم را که حرکت «وجود در یک جهت است» رفع می کند. در نظریه های تطور قرن نوزدهم، وجود فاقد سیر نزولی و حرکت صعودی آن امری مکانیکی است.

نکته دیگری که مؤلف محترم حتماً می باید به آن اشاره می کرد و بحث در باره آن نظریه حرکت جوهری ملاصدرا را روشن تر بلکه موجه تر می ساخت ارتباط آن با نظریه خلق جدید و یا تبدل و تجدد امثال در عرفان نظری است که همیشه مورد توجه همه عرفا و حکما از عین القضاة همدانی تا ابن عربی و پیروان او بوده است. بدون شک نظریه عرفانی خلق جدید و تبدل امثال ریشه و پایه نظریه ملاصدرا در مورد حرکت جوهری بوده است. اشاعره نیز قائل به تبدل و تجدد اعراض بوده اند ولی وجود مقوله حرکت را در جوهر نفی کرده اند. خلاصه آن که پیش از آن که حرکت جوهری ملاصدرا به حرکت ارسطویی و در نتیجه مشائی شبیه

باشد، با نظریهٔ خلق جدید و تبدیل امثال عرفا سنخیت دارد و بحث دربارهٔ آن مسلماً می‌توانست قصد ملاصدرا را روشن‌تر سازد.

در صفحهٔ ۱۰۷ کتاب مؤلف محترم نظریهٔ حرکت جوهری در نفوس سماوی را مغایر با نظریهٔ عالم مثال که در نفوس سماوی تقرر دارد، دانسته‌اند و پرسیده‌اند که چه گونه عالم مثال که بالذات تغییر ناپذیر است می‌تواند در نفوس سماوی که در معرض حرکت جوهری هستند موجود باشد. در پاسخ باید گفت که نفس مکان یا چیزی برای عالم مثالی نیست و نباید وجود صورتهای مثالی را در نفس مانند وجود اجسام در مکان تصور کرد. از سوی دیگر حرکت نفس به علت مباشرت آن با بدن و نتیجه عدم فعلیت آن است و عدم تبدیل صورت‌های مثالی به علت غیرمادی بودن و فعلیت آنهاست. وانگهی ارتباط عالم مثال با نفوس سماوی عالم را می‌توان با توجه به ارتباط آن دو در جهان بینی افلوطین (مثلاً ارتباط هسته‌های عقلی با نفس) و ارسطو (ارتباط عقل و معقولات با نفس) بهتر درک کرد.

در صفحهٔ ۱۱۱، تقسیم نامتناهی به دو نوع بالقوه و بالفعل به سه‌رودی، ولی در اصل به این رشد نسبت داده شده است ولی تقسیم نامتناهی به دو نوع بالقوه و بالفعل و جواز نوع اول و امتناع نوع دوم، در اصل از ارسطوست که در کتاب طبیعت آن را مورد بحث قرار داده است (بنگرید به کتاب راس، ارسطو، مبحث نامتناهی، ص ۸۴ به بعد)

در صفحهٔ ۱۳۴، شبههٔ این کمونه در مورد دو واجب الوجود مطرح شده است و پاسخ ملاصدرا دربارهٔ این مسأله آمده است و به‌ویژه بحثی دربارهٔ منشأ این شبهه شده است و مؤلف محترم عبارتی را که مبوهم این شبهه است نقل کرده است و گفته است که چرا قول به اصالت ماهیت ما را در رفع این شبهه مدد نمی‌کند و چرا به نظر ملاصدرا راه‌حل این شبهه در نظریهٔ اصالت وجود است. جای آن داشت که مؤلف محترم نظریهٔ ملاصدرا را در مورد این که دو واجب الوجود متمتع است با تفصیل بیشتری شرح می‌داد.

در صفحهٔ ۱۹۵، در مورد ماهیت نفس در نزد ملاصدرا بحث و گفتگو شده است. مدار علم النفس ملاصدرا بر چند اصل زیر است:

النفس فی وحدته کل القوی؛ النفس جسمانیة الحدوث روحانیة البقاء؛ بسیط الحقیقة کل الاشیاء. اصول دیگری که ملاصدرا در مورد نفس از آنها پیروی می‌کند تقریباً از این سه اصل گرفته شده است و حق داشت که نویسندهٔ محترم در مورد این سه اصل مهم با تفصیل بیشتری سخن می‌گفت. هم‌چنین گفته شده است که نفس با اضافه اشراقیه نسبت به معلوم، صورت معلوم را در خود می‌آفریند، ولی ماهیت این احاطه قیومیه نفس چنان که باید روشن نشده است. هم‌چنین قوای نفس و سلسله مراتب آن و ارتباط میان قوای نفس در سلسله مراتب وجودی مورد بحث قرار نگرفته است.

مبحث وجود ذهنی، یکی از مباحث بسیار مهم فلسفه ملاصدرا و از بزرگ‌ترین دست-

آورده‌های اوست. ملاصدرا به کمک این نظریه پاره‌ای از مسائل مهم فلسفی را حل کرده است. جای آن داشت که مؤلف محترم پاره‌ای از مسائل مربوط به وجود ذهنی را از اشاعره گرفته تا ابن‌سینا و سهروردی تا ملاصدرا را از لحاظ تاریخی شرح می‌داد تا نظریه وجود ذهنی ملاصدرا روشن‌تر می‌شد به ویژه با توجه به این امر که یکی از کارهای مهم ملاصدرا همیشه نقد و تحلیل همه نظریه‌های موجود در فلاسفه پیش از وی است. و آنگهی نظریه اصالت وجود ذهنی و ادله اثبات و اصالت آن به اختصار آورده شده است. پاره‌ای از اشکالاتی را هم که مؤلف محترم در مورد وجود ذهنی وارد کرده است اصلاً مورد ندارد مثلاً در صفحه ۲۲۴ بر ملاصدرا خرده گرفته است که چرا قائل است به این که علم نفس به موجودات خارج بالعرض و با واسطه است. واضح است که علم نفس به خود و به صورت‌های نفسانی علم حضوری و بی واسطه است و علم آن به اعیان خارج به واسطه صور نفسانی است که نفس آنها را در خود خلق و ایجاد کرده است.

نکات بسیار فراوان دیگری در کتاب هست که قابل بحث و تحلیل و مذاقه است و اگر به همه آنها در اینجا اشاره شود گفتار ما، خود کتابی مستقل خواهد شد و فقط برای نمونه به چند مورد خاص اشاره شده است. پس از ذکر این چند مورد جزئی، به عقیده اینجانب در تألیف کتاب می‌باید به چند نکته زیر توجه می‌شده است.

نخست آنکه نویسنده محترم تا حدی مسائل فلسفی را از یک موقف‌مثنائی مورد تحلیل قرار داده است و این امر بیش از همه در مبحث وجود آشکار است. انتقاداتی که نویسنده فاضل بر ملاصدرا وارد می‌کند بیشتر جنبه مثنائی و آنهم سینائی دارد از آن جمله است موقف وی در قبال مسأله اصالت وجود و اعتباریت ماهیات، امتیاز حقیقی وجود و ماهیت در خارج و نه در ذهن، اشتراک معنوی و تشکیک وجود و حرکت جوهری و غیره.

دوم آن که نویسنده محترم سعی دارد تا عناصر عرفانی تفکر ملاصدرا را نادیده بگیرد و در موضعی که ملاصدرا به عرفان نظری به ویژه عرفان مکتب محیی‌الدین متوسل می‌شود، مؤلف محترم کوشش وی را مغایر با اصول و مبانی فلسفی می‌داند و تلویحاً به وجود نوعی تناقض اشاره می‌کند و حال آن که تلفیق مبانی تفکر عرفانی با مبادی و اصول تفکر فلسفی از شاهکارهای ملاصدرا است و از این حیث از دیگر فیلسوفان پیش از خود ممتاز است.

سوم آن که حق آن بود که نویسنده محترم کتاب، فصلی را به جهان‌شناسی ملاصدرا اختصاص می‌داد تا خواننده بیشتر به جهان بینی ملاصدرا آشنا می‌شد. فصلی را که مؤلف محترم تحت عنوان نظام جهان به این موضوع اختصاص داده است، وافی به مقصود نیست. کتاب اگر چه از لحاظ پی‌بردن به برخی از جزئیات عقاید و افکار ملاصدرا سودمند است ولی خواننده، آن فضای فکری را که ملاصدرا در آن نفس می‌کشیده و آن نظام فکری و قالب اندیشه‌ای که در آن می‌اندیشیده است، لمس نمی‌کند.

چهارم آن که ملاصدرا علاوه بر الهیات به معنای اخص صاحب کتب و رسائلی

است که با عقاید دینی او ارتباط دارد و از لحاظ درک تفکر و جهان بینی وی حائز اهمیت فراوان است مثلاً شرح او بر اصول کافی کلینی و یا تفسیر نسبتاً مفصلی که بر برخی از آیات و سوره قرآنی نوشته است. اهمیت این دو کتاب در آن است که اولاً مسائل دینی را با دید فلسفی و حکمی مورد تحلیل قرار داده‌اند و ثانیاً مبانی تفکر دینی او را بر ما آشکار می‌کنند و ثالثاً نحوه تلفیق مبانی دین به ویژه مذهب تشیع که ملاصدرا از مدافعان سرسخت آن است، با اصول فلسفه وی را برای ما روشن می‌کنند.

در پایان اگرچه زحمات مولف محترم را در تدوین این کتاب نمی‌توان نادیده گرفت و برای طرح مسائل دشوار فلسفی باید از وی سپاسگزار بود ولی جای آن دارد که کتاب دیگری درباره ملاصدرا، از درون مکتب ملاصدرا و از نظرگاه خاص وی نوشته شود.

غلامرضا اعوانی



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی