

لغزش‌های فلسفی شیخ‌الرئیس در تعالیم امام خمینی (ره)*

عبدالرضا جمال‌زاده

دانشیار

دانشگاه آزاد اسلامی - واحد بوشهر - ایران

چکیده

ابن‌سینا حکیم برجسته و مسلمانی است که به دلیل هوش و نبوغ سرشاری که داشته در علوم مختلف زبانزد خاص و عام گشته و او را مؤسس و مبتکری می‌دانند که لااقل در عصر خود همتایی نداشته است. شیخ‌الرئیس صاحب و رئیس مکتب مشاء در عصر اسلامی است که تأثیرات فراوانی در مکاتب و فیلسوفان پس از خود داشت، از جمله کسانی که از او به نیکی یاد می‌کنند اما او را به نقد و انتقاد می‌کشاند حکیم نامدار حضرت امام خمینی (ره) است که از او به عنوان بزرگ‌ترین نابغه و شگفتی‌یاد می‌کند که از نظر تیز فہمی و قریحه همتایی نداشته است اما با همه این‌ها دچار لغزش‌ها و خطاهای فراوانی شده است.

در این مقاله بر آنیم تا برخی مسایل فلسفی ابن‌سینا از جمله معاد جسمانی، حرکت جوهریه، اتحاد عاقل و معقول و ... را در منظر امام خمینی (ره) به نقد و بررسی بنشانیم و گاهی نیز از آرای دیگران مانند صدرالحکمای شیرازی بهره ببریم، گرچه هدف، اثبات و ارائه برهان بر مطالب نیست.

واژه‌های کلیدی: امام خمینی، ابن‌سینا، حرکت جوهریه، اتحاد عاقل و معقول، معاد جسمانی

مقدمه

شیخ‌الرئیس اظهار می‌دارد که در علمی مانند طبیعیات و ریاضیات و طب به طور مختصر از استادان فن بهره برده است و خودش تلاش و زحمت می‌کشیده تا مشکلات علمی این گونه علوم را مرتفع سازد اما در الهیات مسایل برای او بسیار پیچیده بوده به گونه‌ای که بعد از توسل و ریاضت و ناله و زاری آن مسایل حل می‌شده و گاهی در یک مسئله الهی چهل بار مراجعه و بررسی می‌کرده به گونه‌ای که مأیوس می‌شده و بعد به واسطه توسل به باری تعالی اشکال برطرف می‌شده است حضرت امام خمینی (ره) می‌فرماید با همه این‌ها خطاهای او در این علم اعلیٰ بیش از زیاد است و آن‌گاه استفاده تربیتی و اخلاقی می‌نماید و می‌فرماید:

«فاذا كان هذا حال الشيخ الرئيس، النابغه الكبرى والاعجوبه العظمى، الذي لم يكن له في حده الذهن وجوده القريحه كفوفاً احد، فكيف بغيره من متعارف الناس! و هذه نصيحه مني على اخواني المؤمنين لئلا يهلكوا من حيث لا يعلمون» (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۶۹)

در جای دیگر، امام منشأ خطاهای شیخ در الهیات را اشتغالات او به طبیعت دانسته است و می‌فرماید: «غرض ما یا ملاصدرا از بیان لغزش‌های وی، ذم و تحقیر و طعن شیخ نیست بلکه از باب موعظه است که شیخ با آن موهبتی که حضرت احدیت به او کرده بود چرا نباید آن را در راه خود او صرف کند؟» (عبدالغنی اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۳: ۴۴۴)

انتقاداتی که امام خمینی (ره) به شیخ دارد در بسیاری از مسایل است که تا حدودی فهرستی از آن ارائه می‌شود:

۱- معاد جسمانی

۲- اتحاد عاقل و معقول

۳- حرکت جوهریه

۴- مثل افلاطونی و معلقه

۵- علم باری تعالی

۶- سرمدیت افلاک و ستارگان

۷- آگاهی یا عدم آگاهی حیوانات به ذات خود

۸- چرا برخی قوای نفس مدرک و برخی غیر مدرکند؟

۹- عشق هیولی به صورت

۱- معاد جسمانی

اگر از عقیده ملحدان و دهریون و طایفه‌ای از علمای طبیعی و اطباء که منکر معاد بوده‌اند یا مانند جالینوس حکیم یونانی که درحشر پرندگان توقف نموده‌اند صرف‌نظر نماییم محققان از فلاسفه و کاوشگران اهل شریعت حقه در ثبوت معاد و حشر مردگان در رستاخیز اتفاق نظر دارند، اما در کیفیت حشر اختلاف رأی نموده‌اند که می‌توان آن‌ها را به سه دسته و رأی کلی تقسیم نمود:

۱- عده‌ای مانند جمهور متکلمان و عامه فقهاء معتقدند که معاد صرفاً جسمانی است زیرا ایشان روح را جرمی بسیار لطیف و ساری در بدن می‌دانند مانند سریان آتش در زغال و آب در گل و روغن در زیتون.

۲- عده‌ای مانند جمهور فلاسفه پیروان مشایین معتقدند که معاد تنها روحانی یعنی عقلی است زیرا بدن با انعدام صورت و اعراض آن به واسطه قطع تعلق نفس به آن، از بین می‌رود و بار دیگر اعاده شخصی پیدا نمی‌کند زیرا اعاده معدوم محال است و نفس جوهری باقی است که فناء و نیستی به آن راه پیدا نمی‌کند و به عالم مفارقات برمی‌گردد.

۳- عده زیادی از بزرگان حکمت و مشایخ عرفا و جماعتی از متکلمین مانند غزالی، کعبی، حلیمی و راغب اصفهانی که عده زیادی از امامیه مانند شیخ مفید، شیخ طوسی، سیدمرتضی، محقق طوسی و علامه حلی به دو معاد معتقدند و گویند نفس امری مجرد است که به بدن برمی‌گردد. (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۹: ۲۲۶)

علامه مجلسی اعتقاد به معاد جسمانی را از ضروریات دین می‌داند و منکر آن را از اسلام خارج دانسته و معتقد است که آیات قرآن کریم بر این مطلب منصوص است و تأویل آنها معقول نیست و اخبار نیز به حد تواتر است که نمی‌توان آن‌ها را مردود دانست یا اشکالی به آنها وارد کرد. (علامه مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷: ۴۶)

محقق دوانی نیز معاد جسمانی را متبادر از اطلاق اهل شرع می‌داند و اعتقاد به آن را واجب و انکار آن را مستلزم کفر دانسته است و آیات وارده در این زمینه را قابل تأویل نمی‌داند. او به کلام امام فخر رازی تمسک جسته که گوید: «بین اعتقاد و ایمان به آنچه پیامبر آورده و انکار معاد جسمانی نمی‌توان جمع کرد.» (محقق دوانی، ج ۲: ۲۴۷)

ملاصدرا گوید تاکنون بیان استدلالی اعتقاد به هر دو معاد را به ادله عقلی و منطبق با نقل در کلام کسی ندیده‌ام و در کتابی نخوانده‌ام و من با برهانی عرشی به اثبات رسانده‌ام که شخص اعاده شونده، عین همین شخص انسانی از جهت روح و جسد است به گونه‌ای که اگر کسی آن شخص را در روز قیامت ببیند می‌گوید که این همان شخص است که در دنیا دیده‌ام.

صدرالمتألهین گوید: «اگر کسی این اعتقاد را انکار کرد رکن عظیمی از ایمان را منکرش و کافر عقلی و شرعی محسوب می‌شود و انکار بسیاری از ... قرآنی و احادیث و روایات بر او لازم می‌آید.» (ملاصدرا، سیدجلال‌الدین آشتیانی، ۱۳۸۶: ۳۴۹)

آنچه از آیات قرآنی مستفاد است تأیید معاد جسمانی و روحانی هر دو است و بازگشت بدن انسان را به همین بدن دنیوی تأیید می‌کند.

آیاتی که داستان حضرت ابراهیم و زنده شدن عزیر پیامبر و اصحاب کهف را بیان می‌کند و آیاتی که دلالت بر خروج مردگان از قبور دارد یا بر شهادت اعضاء و جوارح دلالت دارد همگی معاد جسمانی را ثابت می‌کند و آیاتی نیز بر لذات و دردهای روحی دلالت دارند که معاد روحانی را تأیید می‌نمایند از جمله آیات بیانگر حسرت روز قیامت، لقاء پروردگار؛ سختی دوری از رحمت پروردگار و ...

صدرالمتألهین شیرازی در شواهد و ... با بیان هفت اصل (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۳۴۲ و ۳۴۵) و در کتاب کبیر اسفار با ارائه یازده اصل به اثبات معاد جسمانی پرداخته است. (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۹: ۱۸۵ - ۱۹۴) و در پایان گوید کسی که در اصول یازده‌گانه تأمل و تدبر نماید و در بنیان استوار و ارکان پایدار آن دقت کند حکم می‌کند که این بدن دنیوی به عین خود در روز قیامت محشور خواهد شد و یقین می‌کند که نفوس و اجساد آنها با هم برانگیخته

گردیده و جنین شخصی به طور تحقیق مؤمن است. البته او بین وجود جسمانی و دنیوی و اخروی تفاوت‌های چهارگانه زیر قائل است. (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۳۴۷)

۱- در این دنیا قوه، برای فعلیت بوده، از عوامل پیدایش آن است، پس نسبت به فعلیت دارای نوعی تقدم است در صورتی که در جهان آخرت، فعل بر قوه تقدم دارد و از عوامل پیدایش قوه است.

۲- در این دنیا فعل از قوه اشرف است اما در آخرت قوه از فعل شریف‌تر، زیرا این جهان، واژگونه است.

۳- اجساد این جهان، بر پایه استعداد، پذیرنده نفوس‌اند، در حالی که نفوس آخرت، فاعل و آفریدگار اجساد خویش‌اند.

۴- شمار بدن‌ها در آخرت همچون شمار نفوس نامتناهی‌اند.

ملاصدرا را یکی از موارد ناتوانی شیخ در حل مسائل الهیات را مسئله معاد جسمانی دانسته است. (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۹: ۱۱۰)

حضرت امام خمینی (ره) می‌فرماید: (اردبیلی، ۸۵، ج ۳: ۴۲۷-۴۲۸) این که شیخ نتوانسته مسأله جسمانی را حل کند آن است که نتوانسته مسأله نفس را تنقیح کند. وی عدم تبیین و توجیه صحیح مرتبه برزخیه و مجرد برزخی را دلیل ناتوانی و ضعف ابن‌سینا دانسته است زیرا اثبات مرتبه برزخی برای نفس در اثبات معاد جسمانی دخالت تام دارد و بدون اثبات این مرتبه، ممکن نیست معاد جسمانی را اثبات کرد، لذا چون دیگران این معنی را تصحیح نکرده‌اند کسی را سراغ ندارد که قضیه معاد جسمانی را از روی براهین علمیه عقلیه اثبات کرده باشد و ملاصدرا اولین فرد است.

امام خمینی (ره) می‌فرماید: بسیاری از محدثین ما به این قول قائلند که ارواح قبل از ابدان بوده و بعد از آن که جنین چهارماهه شد یکی را به حکم قرعه یا همین طور با لبخت و الطالع، انتخاب می‌کنند و داخل آن جنین می‌کنند و آن یک نفس مجردی است که قبل از بدن بوده و بعد از بدن هم خواهد بود ولی شیخ این طور قائل نیست که نفس از اول بوده است ولی قائل است که نفس مجرد، به هنگام بلوغ جنین به چهار ماه خلق می‌شود سپس به جنین افاضه می‌شود و از هنگام افاضه به جنین تا بقای بدن و بعد از بقای بدن باقی

است بدون اینکه ترقی جوهری کند و علوم اکتسابیه و غیر آن از عوارض خارج از ذات بر آن عارض شود.

امام می‌فرماید: (اردبیلی، ۸۵، ج ۳: ۴۳۷-۴۳۸) از مشکلات دیگر شیخ عدم اثبات معاد جسمانی برای نوع مردم است بلکه فقط برای افراد کاملی که به مرتبه قوه عاقله رسیده‌اند اثبات نموده است ولی ما که مرتبه برزخیه را اثبات کرده‌ایم معاد جسمانی را برای نوع مردم معتقدیم و مطلب را برهانی کرده‌ایم حتی اطفال هم مرتبه برزخیه دارند لذا از وقتی که متولد می‌شوند، پستان مادر را با اختیار و اراده امتصاص می‌کنند و همین دلیل تجرد است هر چند ضعیف باشد.

امام می‌فرماید: شیخ‌الرئیس چون نتوانسته این معنی را تحصیل نماید لذا گاهی معاد را برای اکثر مردم جایز نمی‌داند و فقط مختص کسانی می‌داند که قوه عاقله دارند و گاهی قوه عاقله را توسعه می‌دهد و برای اکثر مردم معاد را اثبات می‌کند زیرا لااقل ایشان توانسته‌اند مفهوم شی را تحصیل نموده و انتزاع کنند و مفهوم کلی را بدانند و اولیات را تعقل کنند پس قوه عاقله دارند و برای آن‌ها معاد خواهد بود اما ملاصدرا به نظر شیخ اشکال دارد که فهمیدن مفهوم شی که یک مفهوم عرضی است نمی‌تواند سبب وجود مرتبه عاقله باشد زیرا فعلیت قوه عاقله در پرتو ادراک حقایق عقلیه است نه ادراک مفاهیم عرضی که حقیقت عقلیه مستقلة ندارند. مضافاً اینکه این مفاهیم عرضی یا حتی اولیات را همه مردم ادراک نمی‌کنند. (همان: ۴۳۸)

شیخ‌الرئیس، خاضعانه پذیرش معاد جسمانی را منوط به تصدیق صادق مصدق اعلام کرده است. این مسأله واضح است که او با توجه به مبانی و اصول فلسفی‌اش نتوانسته این را مبرهن سازد اما هرگز منکر معاد جسمانی نبوده است همان‌گونه که ملاصدرا هیچ فیلسوفی را نمی‌شناسد که منکر معاد جسمانی باشد و خواسته اگر کسی چنین فیلسوفی را می‌شناسد به وی معرفی نماید. عبارت شیخ‌الرئیس در کتاب الهیات شقا و نجات چنین است:

«يجب ان يعلم ال المعاد منه مها هو مقبول من الشرع، و لا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة، و تصديق خبر النبوة و هو الذي للبدن عند البعث و خيرات البدن و شروره معلومه

لا یتحتاج ان تعلم و قد بسطت الشریعۃ الحقۃ الّتی اتانا بها نبینا و سیدنا و مولانا محمد صلی علی آله حال العاده و الشقاوۃ بحسب البدن» (ابن‌سینا، شفا، ۱۳۷۵، ص ۴۲۳، نجات ۱۳۶۴: ۶۸۲)

ملا عبدالرزاق لاهیجی گوید: «حکمای اسلامی در اعتقاد به حشر ابدان و معاد جسمانی مقلد صرفند و این معاد را از روی تصدیق انبیاء تأیید می‌کنند و به استقلال عقلی نمی‌توانند تصحیح نمایند.» (ملا عبدالرزاق لاهیجی، ۱۳۷۲: ۶۲۶)

علامه مجلسی معتقد است «تأیید آیات معاد جسمانی از شیخ‌الرئیس و حمل بر ظواهر آن در کتاب شفا از روی ترس از دینداری بوده و گرنه اصول و مبانی شیخ با شریعت سازگار نیست و با عبارات تند او را شماتت می‌کند که ایمان او از روی زبان است. و قلبی نیست.» (تهرانی، میرزا جواد آقا، ۱۳۷۴، ه.ش: ۳۵۲).

۲- اتحاد عاقل و معقول

از موارد عجز شیخ‌الرئیس، موضوع اتحاد عاقل و معقول و اتحاد نفس با عقل فعال است. شیخ و متاخرین از او این نظریه را به حکیم فرفوربوس صوری که از مبرزترین شاگردان ارسطو بود. نسبت داده است، البته شیخ در اشارات این نظریه را به گروهی از صدرنشینان بزم فلسفه و سردمداران حکمت نسبت می‌دهد و گوید ایشان می‌پندارند که هرگاه جوهر عاقل صورت معقوله را تعقل نماید بین عاقل و معقول هر هویت برقرار می‌گردد و هیچ گونه تفاوت و ثنویت در میان آنها موجود نخواهد بود وی کتاب فرفوربوس را سراپا یاوه و بی‌ارزش می‌داند که حتی آنها خودشان هم از آن چیزی نمی‌فهمیدند.

البته شواهدی وجود دارد که کسانی مانند اسکندر افرویدیسی افلوپین نیز به این نظریه قائل بوده‌اند. و پس از طلوع اسلام بزرگانی مانند فارابی، ابن‌سینا، خواجه نصیر، فخر رازی، قطب‌الدین رازی، شیخ اشراق، میرفندرسکی، ملاصدرا، لاهیجی، سبزواری، ملاعبداله زنوزی، شیخ محمدتقی‌آملی، میرزامهدی آشتیانی، سیدابوالحسن رفیعی قزوینی، علامه

طباطبائی و بسیاری دیگر به بحث و بررسی این موضوع پرداخته و برخی در تأیید و برخی در نقض و رد آن مطالبی گفته‌اند.

از کسانی که به تفصیل پیرامون اتحاد و عاقل و معقول سخن گفته و مباحث او نقطه عطفی در سیر تحولی مبحث اتحاد عاقل و معقول ایجاد کرده حکیم نامدار جناب شیخ‌الرئیس است. آنچه که مشهور است آن است که شیخ از منکرین اتحاد است و او در اکثر کتب خود صراحتاً بر قول به اتحاد تاختم و بر ابطال آن بسیار کوشش نموده است در مقابل عباراتی نیز در کتاب‌های «مبدء و معاد، و اشارات» دارد که از آن استفاده اتحاد عاقل و معقول می‌شود.

از جمله مواردی که شیخ به ابطال اتحاد عاقل و معقول و اتحاد نفس با عقل فعال پرداخته عبارت است از:

۱- پس از آن که ثابت کرد نفس پس از مفارقت از بدن با معقولات خود باقی است می‌خواهد چگونگی اتصال نفس به کمالات و معقولات را بیان کند اما قبل از آن به ابطال عقیده معتقدین به اتحاد عاقل و معقول می‌پردازد و می‌گوید:

«گروهی از صدرنشینان فلسفه و سرمداران حکمت می‌پندارند که هرگاه جوهر عاقل صورت معقوله را دریابد با صورت یکی می‌شود و بین عاقل و معقول این همان برقرار می‌گردد و هیچ‌گونه تفاوت و ثنویت در میان آن موجود نخواهد بود.» (ابن‌سینا، ه.ق، ج ۷: ۲۹۲) آن‌گاه او برهانی بر ابطال این عقیده ذکر می‌کند.

۲- شیخ‌الرئیس در فصل نهم اشارات به ابطال قسم دیگری از اتحاد که اتحاد نفس ناطقه با عقل فعال باشد می‌پردازد و می‌گوید:

«این معتقدین به اتحاد عاقل و معقول می‌گویند نفس ناطقه وقتی چیزی را دریابد این دریافتن او به واسطه اتصال آن به عقل فعال است و این مطلب حقی است اما این که اتصال به عقل فعال بدین معنی باشد که نفس با عقل فعال متعدد گردد باطل است.» (همان: ۲۹۴)

۳- وی در فصل دهم اشارات شدیداً بر معتقدین این نظریه خصوصاً به فروریوس صوری می‌تازد و آن‌ها را به باد تمسخر می‌گیرد و سپس یک دلیل بر نفی اتحاد بین دو چیز ذکر می‌کند. (همان: ۲۹۵)

۴- وی در کتاب شفا بخش طبیعیات نیز می‌گوید:

«این که می‌گویند نفس عاقله همان معقولات می‌گردد از جمله موارد مستحیل در نزد من است و نمی‌دانم مراد آن‌ها از این که شیئی، شی دیگر می‌شود یعنی چه، و چگونه چنین چیزی ممکن است» (ابن‌سینا، طبیعیات، ۱۴۰۴ ه.ق ف ۶، مقاله ۵، فصل ۶) از جمله مواردی که از سخنان شیخ در اثبات اتحاد عاقل و معقول استفاده می‌شود عبارت است از:

۱- در کتاب مبدا و معاد، با عنوان «فی ان واجب الوجود معقول الذات و عقل الذات، و بیان ان کل صورت لافی ماده فی کذلک و ان العقل و العاقل و المعقول واحد» به اثبات اتحاد عاقل و معقول می‌پردازد. (ابن‌سینا، سال ۱۳۶۳، فصل ۷: ۱۰)

۲- وی در نمط ۸ اشارات به اثبات لذت عقلی و این که لذت‌های عقلی به مراتب از لذت‌های حسّی کامل‌تر است می‌پردازد او می‌گوید:

«برای جوهر عاقل کمالی است و آن عبارت از این است که ذات واجب الوجود و حق نخستین تا جایی که وصل به آن ممکن باشد با روشنی و تجلّی خاص خود در آن متمثل گردد و سپس سراسر وجود چنان که هست، دوراز نقص در آن تحقق یابد و بعد از آن جواهر روحانی و نفوس آسمانی و آن‌گاه به اجرام اثیری و عنصری خاتمه می‌یابد و این تمثل و تعقل به نوعی است که با ذات تمایزی ندارد و این کمالی است که بواسطه آن جوهر عقلی بالفعل می‌گردد و کمالات دیگر غیر آن حیوانی است.» (ابن‌سینا، مطبوعه آرمان، نمط ۸، فصل ۹: ۳۴۵)

استاد حسن‌زاده آملی از این مطلب استفاده اتحاد عاقل و معقول نموده است. (حسن زاده آملی: ۲۷۴)

فخررازی معتقد است که شیخ از انکار اتحاد، عدول کرده است اما خواجه نصیر گوید اگر شیخ بر اتحاد تصریح کرده به این دلیل است که خواسته نظر مشائین را در مبدا و معاد

بیان کند و نمی‌خواسته به نقد و بررسی و انتقاد این نظرات پردازد. صدرالمتهین شیرازی نیز در عدول یا عدم عدول تردید کرده است.

به نظر نگارنده این که استاد حسن زاده آملی از عبارت شیخ پس از اقامه برهان بر اتحاد عاقل و معقول در «مبدأ و معاد» که فرمود: «ولهذا براهین متعلقه‌تر کناها و اعتمدنا الاظهر منها»

استفاده قول به اتحاد کرده قابل مناقشه است زیرا او گوید: «اگر شیخ معتقد به اتحاد نبودی هیچ‌گاه اسم برهان را بر قیاس غلط و باطل نمی‌گذار و آن‌هم به صیغه جمع «لهذا براهین» ولی به نظر می‌آید از آن‌جا که شیخ در مقام تقریر و تبیین کلام قوم و استدلالات آن‌ها است نام برهان یا براهین گذاشته مضافاً اینکه قرائن و شواهد متعددی برانکار وجود دارد که لااقل با وجود قرائن موافق هر دو طرف جای تردید است و رأی قاطعی نمی‌توان داد.

و از طرف دیگر اعتقاد به اتحاد مستلزم پذیرش مواردی است آن‌ها مبانی اتحاد را تشکیل می‌دهند مانند اعتقاد به حرکت جوهریه، جسمانیه الحدوث بودن نفس، تشکیک وجود و ... در حالی که شیخ به این‌ها اعتقاد ندارد.

حضرت امام خمینی (ره) از موارد عجز شیخ، عدم درک صحیح از اتحاد دانسته و گوید این نشیعات شیخ بر اتحاد به این سبب است که گمان کرده مراد از اتحاد، اتحاد دو وجود نفس با عقل فعال است به این صورت که دو وجودی که برای دو چیز است وجود واحد گردند (اردبیلی، ۱۳۸۵: ۳) مانند این که زید و عمر یا نار و ماء که دو وجود مستقل و ممتاز از یکدیگرند و شخصیت و هویت آن‌ها جداگانه، در عرض هم هستند واحد شوند و حال آن‌که محال است. مرحوم آیه رفیعی قزوینی گوید:

«این قسم را که شیخ‌الرئیس ابطال نموده نیاز به توضیح ندارد و شیخ اطلاع کلام فرموده و مطلبی بدیهی را توضیح داده است» (رفیعی قزوینی: ۴۷)

اتحاد دو وجود به صورت اتحاد عرض با جوهر یا صورت با ماده یا چند ماده توسط صورت واحد یا هیولی و صورت یا دو معلول صادره از علت واحد بلامانع است و البته جناب ملاصدرا بر اساس حرکت جوهری تبیین کرده است. (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ح ۳: ۳۲۳)

۳- حرکت جوهریه

یکی از مبانی مهم فلسفه ملاصدرا و پیروان او حرکت جوهری است که معتقد است ما هیات جوهری ذاتاً سیال و متجددند و چون تجدد و سیلان موجودات جوهری، ذاتی است، احتیاج به علت ندارد زیر «الذاتی لایعلل» و جعل در آن‌جا از نوع بسیط است. موضوع حرکت جوهری به عقیده ملاصدرا هیولی یا ماده است که به صورت جوهری متصل شده باشد. حرکت جوهری در نظر او در عالم مجردات و مفارقات از ماده راه ندارد زیر حالت منتظره در آن عالم وجود ندارد و سراسر همه فعلیت است. هم‌چنین حرکت جوهری مستقیماً به جواهر تعلق می‌گیرد و اعراض تابع جواهرند، یعنی مثلاً حرکت کمی و حرکت کیفی نیز تابع حرکت جوهری است.

ملاصدرا گوید: حرکت جوهریه مطلبی است که ابن‌سینا با همه تیزهوشی‌اش و شدت فهم و لطافت طبعش از درک آن عاجز و ناتوان است لذا در پاسخ بهمنیار که از وی در جایز بودن تبدل ذات پرسش کرده بود گفت: من ملزم به پاسخ تو نیستم، زیرا من هنگام پاسخ، نمی‌توانم پاسخ بدهم.

ملاصدرا معتقد است این نکته باریک و امثال آن از احکام موجودات، از نکاتی است که رسیدن به آن‌ها جز با مکاشفات باطنی و مشاهدات سرّی و معاینات وجودی امکان‌پذیر نیست و در آن حفظ قواعد بحثی و احکام مفهومات ذاتی و عرضی (مانند حدود و رسوم) کافی نمی‌باشد ملاصدرا ارسطو را مدح می‌کند زیرا که او از اولیاء کامل بوده و بعد از کمال به اصلاح بندگان روی آورده است اما اشتغال ابن‌سینا به امور دنیا بعد از کمال او نبوده و شگفت آن‌که هرگاه بحث او منتهی به تحقیق هویات وجودی - نه امور عامه و احکام شامله - می‌شود ذهنش کاهلی ورزیده و ناتوانی از وی آشکار می‌شود. (ملاصدرا، اسفار،

ج ۱)

ملاصدرا گوید دلیل عدم پذیرش حرکت جوهریه توسط شیخ‌الرئیس آن است که وی پنداشته حرکت در جوهر موجب خروج موضوع از ماهیتی به ماهیت دیگر می‌شود به عنوان مثال اگر «زید» در انسانیتش حرکت کند، نزد شیخ خروج «زید» از انسانیت به نوع دیگر لازم می‌آید با این‌که در حرکت، لزوماً بایستی موضوع باقی باشد. (ملاصدرا، ج ۳)

امام خمینی (ره) نیز به نقد و اشکال بر شیخ پرداخته است و معتقد است که شیخ نتوانسته حرکت جوهریه را خوب تحلیل کند و بفهمد که در اینجا حرکت در ماهیت نیست که از ماهیتی به طرف ماهیتی دیگر خارج شود، بلکه حرکت از نوع حرکت در وجود است و نحوه وجود جوهر در خارج، نحوه عریضی است و حرکت در وجود جوهری واقع می‌شود نه در ماهیت جوهر. (امام خمینی (ره) تقریر فلسفه، ج ۳: ۴۲۶)

امام می‌فرماید: «اشتباه شیخ که منجر به انکار او شده است، عدم تشخیص موضوع حرکت بوده است که گفته: حرکت، موضوع لازم دارد و اگر ماهیت عوض شود امکان ندارد و غیر آن هم موضوع نیست، اما ملتفت نشده که چه اشکالی دارد موضوع حرکت جوهریه «هیولی» باشد» (امام خمینی (ره) تقریرات فلسفه، ج ۳: ۴۲۷)

حکیم سبزواری نیز که از پیروان مکتب صدرایی است برای رفع این اشکال که بزرگ‌ترین شبهه در حرکت جوهریه است گوید: موضوع حرکت جوهریه، هیولای متحصّله به صورتی از صور است که آن امری ثابت است، پس جایز است در هیولی به واسطه خصوصیات صورحاله در آن، تبدل حاصل شود ولیکن خود هیولی ثابت باشد. (سبزواری، ج ۳: ۸۰)

فتشبه النّمو و الذبولا

حلّت بصورة مع الهیولی

مبقیة اعلمنه المفارقا

موضوعها بشخصه له البقا

امام خمینی (ره) می‌فرماید: «شبهه این مطلب را شیخ‌الرئیس در کون و فساد معتقد است که در آنجا نیز هیولی باقی است. مثلاً در مرکبی که اجزاء آن انحلال پیدا می‌کند مثل بدن انسان یا حیوانی که خاک می‌شود قائل هستند به اینکه هیولی به واسطه صورتی از صور ثابت است» (امام خمینی (ره)، ج ۲: ۴۹۴)

در بیت دوم همان‌گونه که حضرت امام شرح می‌دهد حاجی سبزواری می‌خواهد غیر از بقای هیولی، بقای دیگری نیز برای مجموع هیولی و صورت جسمیه بلکه برای صورت منوعه به صورت نوعیه، اثبات نماید تا این ایراد دفع شود که چون شیئت شی به صورت آن است و شما قائل هستید به این‌که در حرکت جوهری صورت تغییر می‌یابد پس در حقیقت هدایت و شخصیت شی عوض می‌شود، گرچه بگوییم هیولی باقی است، چون

هیولی شخصتی مختص به خود دارد و شخصیت او برای بقای شخصیت صورت کافی نیست، لذا برای دفع اشکال گوید: موضوع حرکت جوهری بشخصه و بعینه باقی است و آن عبارت از هیولای مجسمه بل المنوعه بالصورة النوعیه است و مبقی و عماد شخصیت و وحدت صورت هم موجود مفارق است.

امام می‌فرماید: «مراد از مفارق، عقل عاشر نیست چنان‌که مراد مشائین از واحد بالعدد مفارق، مبقی هیولای عناصر به «صورة ما» در تکونات و تفاسدات می‌باشد که همان عقل عاشر است - بلکه مراد مثال نوری و رب النوع است که رأس مخروط وجود آن عند الله است و نور قاعده مخروط وجود آن بر اصنامش منسجب می‌باشد و حقیقت زید و عمرو سایر افراد نوع طبیعی اشعه و اطلال و سایه‌های اوست و آن ثابت است» (امام خمینی (ره)، ج ۲: ۴۹۷)

امام به پیروی از حاجی سبزواری که گوید:

تجدد الامثال کوناً ناصری اذالوجود جوهر فی الجوهر

تجدد وجود در جوهر را دلیل حرکت جوهریه می‌داند و می‌فرماید: «بدون شک هر وجودی را که می‌بینیم در تجدد است مثلاً اول نطفه بود سپس علقه و مضغه و استخوان و گوشت و طفل و جوان و ... گردید این تغییر وجود و تجدد امثال بر سبیل اتصال در وجود، تجدید در جوهر است زیرا وجود، در جوهر، جوهر و در عرض، عرض و در هر یک به حسب آن است چنان‌که متألّهین به تجدد امثال قائل بوده و گفته‌اند: فیض وجود آنّاً فناً برای ماهیات امکانیه متجدد می‌شود» (شرح فصوص الحکم قیصری: ۴۴ و ۱۱۷)

۴- مثل افلاطونی

افلاطون معتقد است هرامری از امور عالم چه مادی باشد مثل حیوان و نبات و جماد، و چه معنوی باشد مثل درشتی و خردی و شجاعت و عدالت، اصل و حقیقتی دارد که سرمشق و نمونه کامل اوست و با حواس درک نمی‌شود و تنها عقل آن را درمی‌یابد. وی معتقد است «تمام موجودات عالم مادی و محسوس، ظواهرند و هر چیز صورت با مثالش حقیقت دارد و آن یکی است و مطلق و لایتغیر و فارغ از زمان و مکان و ابدی و کلی، و افرادی که به حس و گمان ما در می‌آیند، نسبی و متکثر و مقید به زمان و مکان و

فانی‌اند و فقط پرتوی از مثل خود می‌باشند و نسبتشان به حقیقت مانند نسبت سایه است به صاحب سایه، که وجودشان به واسطه بهره‌ای است که از مثل یعنی حقیقت خود دارند و هر چه بهره آن‌ها بیشتر باشد به حقیقت نزدیک‌ترند» (محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، ج ۱: ۲۹، چاپ سوم، انتشارات زوار)

آن حقایق عقلی رابطه‌شان با حقایق عالم ماده و طبیعت صرفاً رابطه علی و معلولی نیست بلکه آن‌ها حقیقت اینها هستند و این‌ها رقیقه آن‌ها (شهید مطهری الهیات شفا، ج ۱: ۳۱۱)

مثل در عبارات افلاطون دارای اوصاف ثبوتی و سلبی هستند از جمله اوصاف سلبی آن‌ها مبراً بودن از از دثور و فساد است و از صفات ثبوتی آنها بقاء و دوام می‌باشد. (جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، چاپ اول، انتشارات اسراء: ۲۶۹)

از کلمات ابن‌سینا استفاده می‌شود که قبل از افلاطون هم این نظریه بوده و منحصر به افلاطون نیست و شهید مطهری می‌گوید: «مسلم است که افلاطون از فلسفه فیثاغورث استفاده کرده است.» (شهید مطهری: ۳۱۶) ابن‌سینا به شدت نظریه مثل افلاطونی را باطل دانسته و منشأ اشتباه افلاطون را یکی از اسباب چهارگانه زیر می‌داند:

۱- عدم تفاوت بین ماهیت لابشرط که همان کلی طبیعی است با ماهیت بشرط لاکه مجرد از همه عوارض و لواحق خارجی است.

۲- خطا در تشخیص معنای واحد که آیا عددی است یا نوعی.

۳- عدم توجه افلاطون به اینکه ماهیت من حیث هی به هیچ‌کدام از اوصاف خارج از ذات متصف نیست.

۴- عدم التفات افلاطون به تفاوت بقای فردی و بقای نوعی (جوادی آملی، شرح حکمت، متعالیه: ۲۷۴)

صدرالمتألهین کلام پیشینیان درباره مثل را این گونه تفسیر می‌کند که هر نوع از انواع جسمانی دارای فرد کامل تامی در عالم ابداع و مجردات می‌باشند و رابطه مثل و موجودات عقلی مجرد را با افراد جسمانی آن، رابطه اصل و فرع می‌داند که افراد طبیعی نوع معلول و

اثر و فرع آن‌ها می‌باشد. وی در حاشیه حکمه الاشراف سه برهان بر وجود مثل اقامه می‌کند. (ملاصدرا: ۳۷۳-۳۷۵)

۱- برهان امکان اشرف

۲- برهان بر مبنای ادراکات عقلی

۳- برهان حرکت

ملاصدرا در مقایسه الغیب ده برهان بر وجود مثل اقامه می‌کند. (ملاصدرا، مفاتیح الغیب:

۴۴۳) برخی از آنها با مسأله مثل بیگانه و برخی دیگر در اثبات مدعانا تمام است. (جوادی

آملی، جلد ۲، بخش ۱: ۴۵۲)



منابع و مأخذ

۱. ابن‌سینا، (۱۳۶۳)، مبدأ و معاد، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه مک‌گیل، باهتمام: عبدالله نورانی.
۲. ابن‌سینا، (۱۳۶۴ ه. ق)، النجاه، ویرایش و دیباچه: محمدتقی دانش‌پژوه، انتشارات دانشگاه تهران.
۳. ابن‌سینا، (۱۳۷۵ ه. ق)، شفا، الهیات، مقدمه: ابراهیم مدکور، قاهره: ۱۳۷۵
۴. ابن‌سینا، (۱۴۰۴)، الشفاء، منشورات مرعشی نجفی، تصویر و مراجعه: ابراهیم مدکور، قم.
۵. ابن‌سینا، الاشارات و التنبیها، دفتر نشر کتاب، مطبعه آرمان، الجزء الثالث فی علم ما قبل علم الطبیعه. ج دوم.
۶. اردبیلی، سیدعبدالغنی، (۱۳۸۵)، تقریرات فلسفه امام خمینی (ره)، ج ۳، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ج دوم.
۷. امام خمینی (ره)، (۱۳۷۲)، مصباح الهدایه الی الخلافة و الولاية، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۸. حسن‌زاده آملی، حسن، دروس اتحاد عاقل و معقول، تهران: حکمت.
۹. رفیعی قزوینی، ابوالحسن، (۱۳۶۷ ه. ش)، مجموعه رسائل و مقالات فلسفی، تصحیح و مقدمه، غلامحسین رضائزاد. تهران: الزهراء.
۱۰. لاهیجی، ملاعبدالرزاق، (بهار ۷۲)، گوهر مراد، مقدمه: قربانی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۱. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ ق)، بحارالانوار، بیروت: داراحیاء التراث الغدیر، مؤسسه وفا، ج دوم، ج ۷.
۱۲. محقق دوانی، شرح العقائد العضدیة، ج دوم.
۱۳. ملاصدرا، (۱۳۸۲)، الحکمه المتعالیه فی الاربعه العقلیه، ج ۳ و ۹، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۴. ملاصدرا، (۱۳۸۶)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، مقدمه و تعلیق: سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: بوستان کتاب.
۱۵. میرزا جواد آقا، (۱۳۷۴)، میزان المطالب، قم: مؤسسه در راه حق، چ چهارم.