

نواندیشی در حوزه فلسفه اسلامی

محمدصادق کاملان*

DOI: 10.22096/EK.2022.538794.1399

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۵/۰۶ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۳۰]

چکیده

فلسفه مانند سایر علوم از راه تکامل منابع علم یعنی عقل، خیال، وهم و حس تکامل می‌یابد، هرچقدر انسان‌ها بتوانند از داده‌های عقلی و حسی و سایر ادراکات، فهم دقیق‌تر و عمیق‌تری داشته باشند و دستاوردهای جدید را به معلومات پیشین خود و صورت‌های علمی پیوند بزنند به فهمی عمیق‌تر و دقیق‌تر نایل می‌شوند فلسفه نیز از این قانون استثناء نیست.

از این رو سیر فلسفه خواه در شرق و یا در غرب سیر تکاملی است. این سیر در فلسفه اسلامی با نهضت ترجمه آغاز و با اضافه شدن موضوعات و مسایل زیادی در عالم اسلام به آن توسط فیلسوفان مسلمان و تحلیل‌های متفاوت از گذشتگان به سیر تکاملی خود ادامه داد. اما در یک مقطع این تحول، بالنده شد بگونه‌ای که جهت‌گیری در فلسفه اسلامی از ذهن به عین و عالم خارج تغییر کرد و بر اساس اصالت وجود مسایلی حل و فصل شد که قبل از آن فیلسوفان قادر به حل و تفسیر آن نبودند.

واژگان کلیدی: نواندیشی؛ فلسفه؛ اسلام؛ علم؛ عقل.



مقدمه

کسانی که به نوعی با حوزه فلسفه آشنایی دارند با این پرسش‌ها روبه‌رو می‌شوند: ۱. فلسفه چیست؟
۲. فایده فلسفه چیست و سیر تحول و تکامل آن چگونه رخ داده است؟

در مورد سؤال اول شاید نتوان پاسخی مشخص همانند پاسخ رشته‌های علمی دیگر داد، زیرا فلسفه از عام‌ترین و بنیادی‌ترین مسائل هستی سخن می‌گوید. عام‌بودن موضوع در فلسفه موجب عام‌بودن محمول در قضایای فلسفی می‌شود. به تعبیر دیگر محمول در قضایا متناسب با موضوع در آن قضایا است و از آنجاکه موضوعات فلسفی عام و بنیادی‌اند محمولات نیز عام می‌باشند؛ بنابراین سؤال از اینکه فلسفه چیست تا حدی دشوار خواهد بود. به عبارتی گستره فلسفه آن‌چنان بیکران است که نمی‌توان با ارائه تعریفی خاص محدوده آن را بیان کرد؛ اما می‌توان گفت که فلسفه از جنس اندیشه است. به بیان دیگر فلسفه را نمی‌توان مانند دیگر علوم بر اساس موضوع آن تعریف کرد، زیرا موضوع آن هستی مطلق است؛ از این‌رو موضوع فلسفه می‌تواند وجود و عوارض آن باشد و نقش اساسی آن در حوزه متافیزیک و مسائل عام است. آن‌چنان‌که گاه فلسفه در حوزه ادیان قرار می‌گیرد و به تفسیر و توجیه اعتقادات دینی می‌پردازد همان‌گونه که به حوزه‌های علم، هنر، اخلاق، سیاست، حقوق، ذهن و سایر موضوعات تعلق می‌گیرد و کار فلسفه، فلسفی اندیشیدن است؛ یعنی نگاهی کلی و عام به واقعیات. به‌طور طبیعی، فایده فلسفه نیز هرچه بیشتر عقلایی و دقیق‌تر کردن نگاه انسان نسبت به جهان خارج از خود است. به تعبیر دیگر اگر روش فلسفی در روند اندیشه‌ورزی انسان نهادینه شود نگاه او نسبت به پیرامون خود دقیق‌تر و عاری از بسیاری خرافات و عقاید غیرعقلانی و سفسطه خواهد بود و به دنبال آن زندگی او عقلانی‌تر خواهد شد. از این منظر، فلسفه نه تنها برای اهل علم و دانش که برای هر فرد، مفید و یا شاید ضروری باشد. برای ما فلسفه وقتی بیشتر سودمند می‌شود که از درون فرهنگ بومی و با توجه به سیر اندیشه ایرانی اسلامی برآمده باشد. این امتیازها به‌طور خیلی واضح در فلسفه اسلامی نمود دارد، زیرا اگرچه سابقه این فلسفه از یونان و با ترجمه کتاب‌ها در دوره خلافت عباسیان وارد عالم اسلام شد، آگاهان به مسائل فلسفی و فلسفه اسلامی به‌خوبی می‌دانند که این فلسفه با فلسفه یونان هم به لحاظ کمی و هم از جهت کیفی تفاوت بسیار دارد، به‌ویژه که مطالب گرفته‌شده از فلسفه افلاطون و ارسطو و فلوطین، به‌طور کامل رنگی از جنس اسلامی و ایرانی گرفته‌اند که در فلسفه اشراق و مشاء سینیوی و نیز در حکمت متعالیه دیده می‌شود.
از این مقدمه می‌توان نتیجه گرفت:

۱. فلسفه از عام‌ترین و بنیادی‌ترین مسائل و موضوعات سخن می‌گوید، تفکیک فلسفه‌ها به اسلامی و غیراسلامی، پیشامدرن و مدرن، عقل‌گرا و تجربه‌گرا، تحلیلی و قاره‌ای و امثال آن، گرچه

کمک فراوانی به شناخت نحله‌ها و مکاتب فلسفی می‌کند، اما همه این‌ها بخشی از معرفتی عام به نام فلسفه است؛ از این رو هیچ نحله فلسفی حاکم و نهایی و به تعبیر دیگر، «حکمت خالده» نیست.

۲. آنچه در فلسفه اصل ثابت و متبع است، برهان و دلایل توجیهی است. بر این اساس بعضی آموزه‌های فلسفی موجه‌تر از برخی دیگرند، صرف نظر از اینکه در کدام مکتب و نحله فلسفی بیان شده باشند.

۳. استفاده از فلسفه و پژوهش در آن باید معطوف به هدفی باشد؛ اهدافی از قبیل ارائه راه‌حل برای برخی مشکلات نظری و عملی در زندگی آدمیان، ارائه چارچوب برای دیگر معرفت‌ها و تقویت آموزه‌های دینی (البته نه به معنای تبدیل شدن فلسفه به کلام) و نظایر آن نیز از اهداف فلسفه است. این معنا در فلسفه اسلامی خواه در کسوت مشاء یا در نحله اشراق یا در مکتب متعالیه با تأمل در حقایق هستی تحقق یافته است و با توجه به قبول اصل واقعیت خارجی تمام توجه خود را به تفسیر و تبیین این واقعیات معطوف داشته است و از این جهت تفاوت فاحشی با فلسفه‌های معطوف به ذهن دارد.

۴. مطالب گفته شده مرکز توجه اهل نظر بوده است، اما در این نوشته نگاهی خاص به تطور و تحول در فلسفه اسلامی و نواندیشی در این حوزه و نقش فیلسوفان مسلمان در نواندیشی فلسفی در عالم اسلام است. با نگاه اجمالی به کتب و آثار در حوزه فلسفه اسلامی به روشنی می‌توان یافت که ابن سینا به منزله ستون فقرات سازه‌های فلسفی در عالم اسلام است. شاید بتوان گفت فیلسوفان بعد از او مدیون تحقیقات و نوآوری‌های او نسبت به فیلسوفان یونانی و اسکندرانی هستند. این معنا نه تنها در حوزه مسائل فلسفی نمایان است، بلکه در عرصه عرفان نیز ابن سینا به خوبی توانایی خویش را در تحلیل و تفسیر دستاوردهای عارفان عملی نشان داده است. شاهد این مطلب (علاوه بر رساله‌های عرفانی و تمثیلی او) نمط‌های هشتم، نهم و دهم کتاب اشارات است که شاید آخرین اثر او باشد. اما باید توجه داشت که ارائه مسئله جدید در یک علم یا فلسفه به معنای نواندیشی در آن حوزه نیست، بلکه هنگامی می‌توان به یک فیلسوف یا فیزیکدان عنوان «نواندیش» اطلاق کرد که دارای مبانی جدید و روش جدید در تبیین آن علم یا فلسفه باشد. با توجه به آنچه گفته شد به نظر می‌رسد در حوزه فلسفه اسلامی با در نظر گرفتن مبانی جدید در حکمت متعالیه همچون اصالت وجود، تشکیک وجود، اشتداد وجود، اعتباریت ماهیت و وحدت برهان (فلسفه) و قرآن (وحی الهی) و عرفان (کشف و شهود) می‌توان سهم اساسی در نواندیشی در ساحت فلسفه را به صدرالمتألهین اختصاص داد.

دلایل این مدعا به روش زیر سامان می‌یابد:

برخورداری ملاصدرا از پیشینه بسیار غنی در حوزه‌های، فلسفه، کلام، عرفان و تفسیر وحی الهی است:

۱. او با مطالعه دقیق روی آثار ابن سینا و فارابی و از این طریق آگاهی از مبانی افلاطون، ارسطو و فلوطین و نیز آگاهی از دیدگاه‌ها و نظرات شیخ اشراق از طریق مطالعه و حاشیه بر نظریات او به دستاوردهای قابل تأمل از مباحث و مسائل فلسفی نائل آمد.

۲. افزون بر فلسفه، صدرا از پیشینه عرفانی عارفان عملی چون ذوالنون مصری، بایزید بسطامی، منصور حلاج و عارفان نظری چون محیی‌الدین عربی، جامی و قیصری برخوردار است و با آثار آنها کاملاً آشناست و در کتاب‌ها و رسایل خود از آنان نقل می‌کند.

۳. با دیدگاه‌های متکلمان معتزلی، اشعری و نیز کلام نقلی شیعی مانند شیخ صدوق تا کلام عقلی شیخ مفید و سید مرتضی و خواجه نصیرالدین طوسی، آگاهی دارد.

۴. صدرالمتألهین در مکتب فلسفی خود به نقدها و اشکالات فخر رازی و غزالی و دیگران متکلمان در مورد مسائل فلسفی توجه کامل داشته و با پاسخ‌دادن به آنها فلسفه را نیز کامل‌تر و بارورتر کرد.

۵. از جنبه دیگر، مفسر قوی و جامع وحی الهی و سنت معصومین (ع) است. شاهد آن در تفسیر شش جلدی او بر آیات مشکل قرآن و نیز شرح مبسوطی بر تعدادی از روایات مشکل از کتاب اصول کافی است که معروف به شرح صدرا بر اصول کافی است. این پیشینه قوی و پر بار و گسترده، از او شخصیتی خاص ساخته است و فلسفه او «حکمت متعالیه» نامیده شده است. بنابراین، نقدهای فیلسوف متکلمانی چون فخر رازی و غزالی و تحلیل و تفسیرهای باطنی عارفان، سبب شد که صدرالمتألهین با مبانی جدید و دستاوردهای نو به تبیین مسائل فلسفی پردازد و نوآوری‌هایی در باب:

۱. هستی‌شناسی و تبیین عالم وجود و چگونگی رابطه جهان با هستی مطلق و مراتب وجود و چگونگی جمع میان کثرت با وحدت، تفسیری غیر از تفسیر پیشینیان خود ارائه کند.

۲. در باب الهیات چون خدا و صفات او عینیت صفات با ذات الهی در وجود، علم مطلق و قدرت مطلق و خیر مطلق و سازگاری بین این صفات با وجود شرور در عالم هستی و نیز سازگاری میان علم پیشین الهی با اختیار انسان، مسئله وحی و نبوت و رسالت و تفسیر خاصی از ولایت الهی و ماهیت وحی، مسئله معاد و جسمانی بودن آن از طریق جسم مثالی و تفسیر آیات و روایات بر این اساس، امکان رستاخیز که مورد تشکیک برخی دین‌پژوهان است همه این مسائل و بسیاری دیگر موضوع توجه و بررسی او قرار گرفته است. تحلیل و تفسیر این مسائل با مبانی جدید چون اصالت وجود، تشکیک وجود و قائل بودن مراتب برای وجود، اشتداد در هستی و وجود، حرکت

در جوهر اشیاء و تفسیر خاص از جوهر و عرض و اینکه عرض شأنی از شئون وجود جوهر است و نیز تحلیل و تفسیر مسئله علیت و تأویل آن به ظهور و تجلی و مظهر و ظاهر، تجرد نفس و بقای آن و اینکه شیئیت شیء به صورت آن است، نه به ماده آن و اثبات جاودانگی حقیقت انسان از این راه؛ برخی دستاوردهای صدرالمتألهین است. این‌ها پاره‌ای از نتایج هستی‌شناختی و الهیاتی است که در مقام تبیین و تفسیر فلسفی آنها برآمده است و تا پیش از او یا به صورت یک معضل فلسفی و کلامی و در برخی از دوره‌ها به صورت یک مشکل اجتماعی ظهور کرده است. با داشتن چنین پیشینه غنی، متأسفانه کم‌توجهی مراکز علمی به‌ویژه حوزه‌های علمی به فلسفه و فیلسوفان اسلامی سبب عدم استفاده از دیدگاه‌ها و دستاوردهای آنان شده است. این در حالی است که برخی فلاسفه متأله معاصر برای دفاع از آموزه‌های یهودیت و مسیحیت به طور گسترده از آرای فلاسفه قرون وسطی چون سنت اگوستین، توماس آکوئیناس و آکامی استفاده کرده‌اند و البته با ابزارهای نوین منطقی، زبانی و تحلیلی به صورت‌بندی آن ادله و آرا پرداخته‌اند. البته منظور این نیست که ما از مسائل فلسفی، تئوری‌هایی در حوزه فیزیک، شیمی، ریاضی، اقتصاد، سیاست و... داشته باشیم آن‌چنان‌که یک عالم فیزیک و شیمی و ریاضیدان و اقتصاددان از آن مسائل استفاده می‌کند، زیرا باید توجه داشت که موضوع فلسفه یک موضوع عام بلکه عام‌ترین موضوع است و به همین دلیل، محمول‌ها نیز در گزاره‌های فلسفی باید متناسب با موضوع، عام و کلی باشد. بنابراین نباید انتظار ورود مستقیم به مسائل جزئی که در علوم مرکز توجه قرار می‌گیرد، در فلسفه نیز موضوع تأملات فیلسوفان قرار گیرد. البته می‌توان از نتایج همان مسائل عام و کلی در علوم دیگر به منزله مبانی و پیش‌فرض‌ها استفاده کرد. برای نمونه، اصل اصالت وجود و اینکه آنچه در عالم، واقعیت دارد و دارای آثار هستی‌ها و وجودها می‌باشند، این اصل مبنا و اساس در قانون علیت است، زیرا رابطه علت و معلول میان دو موجود قابل تبیین و تفسیر است و نه ماهیت که متشکل از دو مفهوم جنس و فصل است؛ دلیل آن است که در حوزه مفاهیم هیچ مفهومی برای مفهوم دیگر علت نبوده و هیچ مفهومی معلول مفهوم دیگر نیست. اصل علیت، یک اصل عام در تفسیر روابط میان موجودات است که بدون آن تبیین عالم هستی دشوار است. آن‌چنان‌که بر اساس اصل اشتداد وجود و داشتن مراتب در حقیقت وجود، می‌توان تفاوت میان موجودات را و در پی آن تفاوت میان آثار هستی‌ها را تبیین و تفسیر کرد، زیرا حقیقت خارجی وجود غیر از مفهوم وجود است که بر همه مراتب هستی به‌طور متواپی و یکسان اطلاق می‌شود.

نمونه دیگر: از مهم‌ترین مسائل مورد ابتلا در حکومت‌های دینی، اصل حاکمیت دین در قامت کارشناس دین (فقیه) و چگونگی اجرای قوانین فقهی در جامعه و ارتباط آنها با نظریات فلسفی و کلامی است. برای نمونه در تحلیل‌های معتقدان به ولایت فقیه و

استدلال‌های آنان، میان ولایت چونان یک حقیقت معنوی و باطنی که در انسان کامل مانند انبیا (ع) و اوصیا (س) و انسان‌های کامل از منظر عارفان مطرح است، با ولایت فقهی که یک منصب اجرایی و قابل جعل از طرف امامان معصوم (ع) می‌باشد خلط شده است؛ از این رو بعضی قائلان به ولایت فقیه، برای انسان حقی قائل نیستند، بلکه معتقدند که فقط او مکلف است و در برابر ولایت ولی فقیه، فقط وظیفه تولی یعنی قبول ولایت دارد، نه حق. معتقدان به ولایت فقیه به این دلیل دچار این خلط شده‌اند که ولایت اولیاء الله را که یک حقیقت بلکه واقعیت باطنی است و انسان در طی طریق و سیر سلوک به آن مقام معنوی نائل می‌شود با ولایت فقیه که صرفاً برای رتق وفتق امور و یک امر اعتباری است خلط کرده و دچار چنین مغالطه‌ای شده‌اند. فیلسوف متعالیه با تبیین مقام انسان کامل و ارتباط یا اتصال او به عقل فعال، ولایت انسان کامل را از سنخ هستی و حقایق وجودی می‌داند، نه یک امر اعتباری؛ این ولایت در سلسله علل عالم قرار دارد، نه در سلسله معالیل و با این تحلیل فلسفی به خلط فقها میان ولایت فقهی که از سنخ اعتبارات است با ولایت انسان کامل که از سنخ واقعیات باطنی است می‌پردازد.

با توجه به این خلط می‌توان عدم ارتباط ولایت معصوم و انسان کامل را با ولایت اعتباری فقیه، تبیین نمود. به طور طبیعی هر یک از این دو ولایت آثار خاص خود را دارند و نباید میان آنها خلط کرد. در ادامه بحث برای نشان دادن نواندیشی در حوزه فلسفه در مکتب ملاحظه‌ها به دو مسئله اساسی که نتایج بسیار شگرف در هستی‌شناسی و حوزه انسان‌شناسی دارد می‌پردازیم. این دستاوردها را در حوزه وجود شناسی و انسان‌شناسی پیش روی خوانندگان محترم قرار داد تا با ارائه این نمونه‌ها مدعیات پیشین خود را اثبات کنیم.

صدرالمتألهین در کتاب اسفار که مفصل‌ترین و مبسوط‌ترین کتاب فلسفی او است، به تبیین اصول و مبانی مکتب فلسفی خود می‌پردازد، اما توجه چندانی به تقدم و تأخر این اصول ندارد؛ از این رو سازه و هندسه مکتب فلسفی خود را تبیین نمی‌کند.

اصل واقعیت به مثابه امری بدیهی

بیان صدر در ارائه مبانی فلسفه خود گاه به گونه‌ای بیان می‌شود که در ابتدا به نظر می‌رسد بیان او مستلزم دور است، این عدم ترتیب منطقی در کلام او به خاطر علاقه مفراط او به این اصول به ویژه اصالت وجود است. او در کتاب شواهد الربوبیه (در مشهد اول و در شاهد اول) درباره وجود سخن

می‌گوید و نخستین بحث را در باب تحقق وجود و اینکه وجود و هستی یک واقعیت عینی و خارجی است قرار می‌دهد، درحالی‌که به لحاظ منطقی باید اول موضوع فلسفه که اعم موضوعات علوم است اثبات یا تبیین شود؛ یعنی اصل واقعیت که امری بدیهی و انکارناشدنی است را به منزله موضوع فلسفه بیان کند و آنگاه به این مسئله بپردازد که آن واقعیت از سنخ هستی‌ها است یا از سنخ مفاهیم ذهنی و ماهیات، زیرا موضوع در فلسفه باید از چنان وضوح و بدهتی برخوردار باشد که نیازی به اثبات نداشته باشد، چون فلسفه عام‌تر از همه علوم است؛ برای مثال روانشناسی در مقام اثبات روان و روح برای انسان‌ها نیست، زیرا این یک بحث فلسفی است که در آنجا اثبات یا نقد می‌شود و سپس روانشناس از فعل و انفعالات روان انسان سخن می‌گوید. بنابراین ملاصدرا باید در ابتدا موضوع فلسفه و اینکه اصل واقعیت یک امر بدیهی است و نیاز به اثبات در جای دیگر ندارد مسئله را تمام کند و آنگاه به این بحث بپردازد که آن واقعیت از سنخ هستی‌ها است یا از سنخ مفاهیم و ماهیات. اما همان‌گونه که می‌بینیم صدرالمتألهین این ترتیب منطقی را رعایت نکرده و در همان ابتدا به بحث از اصالت وجود و اعتبار ماهیت پرداخته است. او دلیل دوم بر تحقق و خارجیت وجود را اینگونه بیان می‌کند: «وَلَا تُهْمُ الْمَجْعُولُ بِالذَّاتِ دُونَ الْمَسْمُومِ بِالْمَاهِيَّاتِ»؛ چون وجود مجعول بالذات است از ناحیه علة العلل، اَحَقُّ به تحقق است، نه ماهیت. اما دلیل صدرا بر اصالت وجود که از راه تعلق جعل و آفرینش به آن استدلال شده است وقتی تمام است که او بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت را تمام کرده باشد؛ اما اگر وجود، آن‌چنان‌که شیخ اشراق می‌گوید یک مفهوم عام انتزاعی باشد، اطلاق این مفهوم بر اشیاء خارجی هیچ‌گونه دلیلی بر تحقق خارجی این مفهوم نیست. اما اینکه چرا وجود مجعول بالذات و متعلق جعل تکوینی است، نه ماهیت، این را در این استدلال نیاورده است؛ بنابراین شبهه دور را در پی دارد، گرچه از مجموع دلایل او این معنا استفاده می‌شود.

در حقیقت صدرا با طرح این مسئله می‌خواهد بگوید: در عالم خارج از ذهن، واقعیتی جز هستی‌ها وجود ندارد و مصداق واقعیت همان هستی‌ها می‌باشند. افزون بر این، صدرا می‌خواهد سمت و سوی مکتب فلسفی خود را بیان کند که مکتب فلسفی او تأملاتی است درباره هستی‌های خارجی و اگر هم از وجود ذهنی بحث می‌شود، چون ذهن مرتبه‌ای از مراتب نفس انسان است و نفس انسان وجودی خارجی است؛ با این لحاظ وجود ذهن نیز امری خارجی است و از این زاویه به آن نگاه و تفسیر می‌شود. بنابراین رکن رکن در حکمت متعالیه بحث از اصالت وجود است و اینکه همه آثار و نمودها از هستی‌ها است.

صدرالمتألهین با تأسیس این اصل، رویکرد مکتب اصولی خویش را بیان می‌کند. تفسیر او از اصالت وجود آن است که واقعیت عالم را هستی‌ها تشکیل داده‌اند، اما این واقعیت

دارای مراتب است؛ از مراتب بالای عالم هستی که عالم مجردات است تا مراتب پایین تر و سرانجام به عالم ماده و قابلیت صورت‌های وجودی می‌رسد. وجود در هر مرتبه‌ای دارای آثار و خواص مخصوص به آن مرتبه را دارد و صورت‌های ذهنی ما حکایت از آن واقعیت می‌کند. لذا آنچه ذهن انسان از واقعیات خارجی دریافت می‌کند معلوم بالذات و آنچه در عالم خارج است معلوم بالعرض است.

نوآوری‌های صدرالمتألهین در مسئله اصالت وجود

الف) در حوزه وجودشناسی

۱. تمایز میان موجودات بر اساس مراتب وجود که از آن به «تشکیک وجود» یاد می‌شود. تا پیش از ملاصدرا فیلسوفان تمایز اشیاء را یا به تمام ماهیت (جنس و فصل) یا به جزء ماهیت (فصل) یا به چیزی از عوارض که خارج از ماهیت است، می‌دانستند. اما ملاصدرا تمایز و امتیاز میان موجودات را به مراتب وجود آنها می‌داند؛ به این معنا که تفاوت میان گیاهان با حیوانات و حیوان با انسان و عالم ماده با عالم مجردات همه به درجه وجودی و ماهیت آنها برمی‌گردد؛ به این معنا که وجود یک حقیقت دارای مراتب است؛ همانند نور که در بعضی مراتب ضعیف است؛ مثل نور یک شمع و در بعضی مراتب قوی است مثل نور خورشید. از آنجا که آثار موجودات از هستی آنها ناشی می‌شود، آثار هستی‌ها با یکدیگر متفاوت‌اند؛ مثل علم، قدرت، حیات، اراده، فعل و انفعال و سایر کمالات وجودی که دارای درجات و در افراد متفاوت است.

۲. صدرا از اصالت وجود نیز اشتداد را در هستی‌ها تبیین می‌کند. اینکه چگونه اوصافی مثل قدرت، علم و آگاهی... در انسان رشد می‌کند و به کمالات بالاتر نائل می‌شود نیز در گرو پذیرش اصالت وجود است و اینکه حقایق در عالم خارج از ذهن ما هستی‌ها هستند، زیرا ماهیات قابلیت شدت و ضعف ندارند.

۳. قبول اصل علیت که یکی از اصول عام در فلسفه‌ها است بر اصالت وجود متوقف است، زیرا در عالم مفاهیم و ماهیات هیچ مفهومی علت برای مفهوم دیگر و هیچ مفهومی معلول مفهوم دیگر نیست. این معنا را ابن‌سینا در جلد سوم اشارات بدین صورت بیان کرده است: هر مفهومی خودش خودش است که در ساحت ذهن و تصور، آن مفهوم تحقق می‌یابد، درحالی که علت چیزی برای چیزی دیگر در عالم خارج از ذهن و معلول نیز معلول امر موجود است و تأثیرپذیری و تأثیرگذاری مربوط به عالم واقع و خارج از ذهن است.

۴. در مسئله حمل، حمل محمول بر موضوع با در نظر گرفتن اینکه دو مفهوم متباین با یکدیگرند و به واسطه حمل می‌خواهیم میان آن دو هویت و این‌همانی برقرار کنیم، این امر جز با وساطت وجود امکان نخواهد داشت. بنابراین اگر واقعیت وجود و هستی خارجی در میان نباشد، بلکه ماهیات اصیل و واقعیت داشته باشد، هیچ‌گاه حمل صورت نخواهد گرفت، زیرا اتحاد میان مفاهیم که با یکدیگر متباین و متفاوت‌اند ممکن نخواهد بود، حتی مفاهیم مترادف نیز مانند انسان و بشر از حیث مفهوم با یکدیگر متفاوت‌اند اتحاد میان x به عنوان موضوع و y به عنوان محمول به لحاظ وجود خارجی آنهاست، نه مفهوم x و y . وقتی می‌گوییم رضا خندان است، وجود خارجی رضا با خندیدن که یک کیف نفسانی است با هم متحدند. بنابراین مسئله حمل و هویت متوقف بر پذیرش اصالت وجود و هستی‌ها است.

ب) در حوزه الهیات

در فلسفه برای اثبات وجود خداوند، فیلسوفان و متکلمان و عارفان راه‌های گوناگونی را طی کرده‌اند. اما از آنجا که فیلسوفان برای اثبات وجود خداوند به برهان تکیه کرده‌اند از میان براهینی که اقامه شده است، برهان امکان و وجوب که ابن‌سینا آن را ارائه کرده است و از راه تساوی نسبت ماهیات به هستی و نیستی و توقف هستی آنها به هستی‌بخشی که وجود و هستی ذاتی او باشد به واجب‌الوجود بالذات در نهایت سلسله ممکنات می‌رسد. اما صدرالمتألهین این برهان را نیز هدف نقد قرار می‌دهد، زیرا امکان ماهوی که حد وسط در این برهان است یک اعتبار ذهنی است و امر اعتباری نمی‌تواند علت نیاز حقایق هستی را به واجب‌الوجود اثبات کند. لذا به تأسیس برهان امکان فقری می‌پردازد و می‌گوید حقایق موجودات در عالم ممکنات از آنجا که هستی ذاتی آنها نیست، این هستی‌های فقیر از نظر وجود نیازمند به موجودی می‌باشند که به لحاظ هستی، وجود ذاتی آن باشد و نیازمند به غیر نباشد. از این برهان به «برهان امکان فقری» یاد می‌شود.

ج) در حوزه طبیعیات

شاید بتوان گفت مهم‌ترین مسئله‌ای که طبیعیات در فلسفه صدرا را با طبیعیات در فلسفه ابن‌سینا متفاوت کرده است و نتایج شگرفی بر نظریه صدرا مترتب شده است؛ مسئله حرکت در جوهر اشیاء است. این اصل یعنی تغییر و تحول در اشیاء مسئله‌ای است که در فلسفه از یونان باستان مطرح و در دوره ارسطو و سپس ابن‌سینا تا متأخران از او، موضوع تأملات فلسفی و عقلی قرار گرفته است؛ برای نمونه فیلسوفی چون پارمنیدس معتقد به ثبات در همه اشیاء است و هرگونه

تغییر و تحول را منکراست.^۱ در مقابل، فیلسوف دیگری به نام هراکلیتوس، منکر هرگونه ثبات و ایستایی است و همه چیز را در تغییر و تحول می‌داند؛^۲ اما ارسطو هم به حرکت و هم به ثبات معتقد است. ثبات را در جوهر اشیاء و حرکت و تغییر را در عوارض سه‌گانه: کم، کیف و این می‌داند. به نظر او در هر حرکت و تغییر، مثل تبدیل شدن (الف) به (ب) باید چیزی به نام (ج) باقی بماند که هم در (الف) و هم در (ب) وجود دارد و به همین اعتبار می‌گوییم: این (ب) همان (الف) است؛ بنابراین در هر حرکت دو چیز وجود دارد: ۱. امر ثابت و مشترک بین الف و ب؛ ۲. امر مختص به هر یک از الف و ب. ابن‌سینا و فیلسوفان مشائی بعد از او نیز همان نظریه ارسطو را پذیرفته‌اند؛ تنها تفاوت میان ارسطو و مشائیان در عالم اسلام این است که افزون بر آن سه عرض، عرض چهارمی را نیز به متغیرات اضافه نموده‌اند که آن «عرض وضع» است.

اشکال ارسطو و ابن‌سینا بر حرکت در جوهر اشیاء

ارسطو و ابن‌سینا تغییر و تحول در جوهر را به گونه حرکت یعنی تحول تدریجی را محال می‌دانند بلکه به صورت آنی و خارج از زمان می‌دانند که از آن به کون و فساد تعبیر می‌شود، یعنی صورت نوعی اول معدوم و صورت شیء حادث تکون می‌یابد. مشکل اساسی در حرکت در جوهر اشیاء از منظر ابن‌سینا و ارسطو در این است که اگر تغییر در جوهرش اتفاق بیفتد معنای آن این است که یک ماهیتی معدوم و ماهیت دیگر موجود می‌شود و این کون و فساد است نه حرکت. استدلال ابن‌سینا مبتنی بر این است که آنچه در عالم خارج تحقق دارد ماهیات به اضافه عوارض خارجی است؛^۳ لذا هرگونه تغییر و تحول در شیء، یعنی تغییر در ماهیت شیء است و این به معنای معدوم شدن چیزی و موجود شدن و تکون چیز دیگر است نه حرکت که تغییر تدریجی در یک شیء است. استدلال شیخ‌الرئیس بر محالیت حرکت در جوهر اشیاء اینگونه است: «اگر بخواهد حرکت در جوهر صورت بگیرد، سؤال می‌کنیم این جسم که در جوهر خود حرکت می‌کند الان دارای ماهیت نوعیه هست یا نه؟ می‌گوییم هست، می‌گوید اگر حرکت در جوهر پیدا کند آیا آن نوع باقی است یا نه؟ اگر بگوئید باقی است در این فرض تنها یک سلسله عوارض متحرک تغییر کرده است و تحول در جوهر اتفاق نیفتاده است، اما اگر نوع دیگری شده است پس نوع اول زایل شده و نوع دیگری پدید آمده است و این به معنای عدم ثبات موضوع در حرکت و به معنای فاسدشدن موضوعی و به وجود آمدن موضوع دیگر است.

۱. فردریک چارلز کاپلستون، تاریخ فلسفه، (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۵۱)، ۵۶.

۲. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ۵۶.

۳. ابن‌سینا، الهیات شفا، فصل ششم (قم: انتشارات بیدارفر، [بی‌تا])، ۱۴.

بنابراین تغییر در جوهر اشیاء به معنای تغییر در ماهیت اشیاء است و تغییر در ماهیت شیء یعنی تغییر در واقعیت اشیاء در خارج؛ از این رو حرکت در جوهر اشیاء را مساوی با تکون یافتن چیزی و معدوم شدن چیز دیگری می‌داند، زیرا در حرکت نیازمند موضوع ثابت هستیم تا بتوان گفت آب از درجه یک حرکت کرده است در مقوله کیف (حرارت) و تا درجه صد تکامل پیدا کرده است. باید موضوع این حرکت که آب است و در درجات حرارت بالا می‌رود ثابت باشد، وگرنه باید گفت موضوعی معدوم شده و موضوع جدیدی تکون یافته است و این دیگر حرکت نیست.^۴

پاسخ صدرالمتألهین به شبهه عدم بقای موضوع

ملاصدرا به این شبهه دو گونه پاسخ می‌دهد: ۱. بر مبنای مشائیان (ارسطو و ابن‌سینا)؛ ۲. بر مبنای اصالت وجود.^۵

پاسخ اول: در طول حرکت ماده مشترک در موجود متحرک، ثابت است و آنچه متغیر و متحول است صورت شیء متحرک است، زیرا از منظر مشائیان ترکیب میان ماده و صورت، ترکیب انضمامی است لذا این معنا ممکن است که صورت متحول شود اما ماده ثابت بماند.

پاسخ دوم: پاسخ از شبهه بر مبنای خودش (اصالت وجود) این است که ۱. آنچه در عالم خارج واقعیت دارد هستی‌ها می‌باشند نه ماهیات؛ ۲. حرکت از مقوله عرض نیست تا نیاز به موضوع داشته باشد بلکه حرکت نحوه وجود متحرک است به تعبیر دیگر: الموجود إما ثابت او سیال. ۳. ترکیب میان ماده و صورت ترکیب اتحادی است نه انضمامی لذا با تحول و حرکت در صورت تحول و تغییر در ماده نیز اتفاق می‌افتد. نتیجه‌ای که از این اصول گرفته می‌شود این است که هر نوع تغییر در عرض ناشی از تغییر در جوهر شیء است، زیرا وجود عرض وجود بالغیر است و وجود جوهر قائم به ذات خویش است؛ لذا تغییرات در عوارض ناشی از تغییرات در جوهر است. بنابراین بر اساس اصول و مبانی صدرا که در بالا گفته شد هم می‌توان موضوع ثابت در حرکت فرض کرد (وجود ماده بر مبنای مشائیان) و هم آنچه در همه مراتب حرکت مشترک است اصل وجود متحرک است که در حال تطور و تغییر است. نتیجه‌ای که صدرالمتألهین از اصول و مبانی خود می‌گیرد، اصل تغییر و تحول در همه موجودات در عالم ماده است یعنی هیچ موجود مادی نیست مگر آنکه در ذات خویش به‌طور دائم و تدریجی در حال دگرگون شدن است.

۴. ابن‌سینا، اشارات، نمط هفتم (قم: نشر نهج البلاغه، بی‌تا)، ۲۹۲ و ۲۹۴.

۵. ملاصدرا، اسفار، جلد ۳، ۱۶۶ و ۱۶۱ و جلد ۴، ۲۷۳ - ۲۷۶؛ ملاصدرا، شواهد الربوبية با تعلیقات آشتیانی، حکمت مشرقیه (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۵۶)، ۹۵؛ ملاصدرا، مفاتیح الغیب (تهران: انتشارات مولی، ۱۳۸۷)، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۹۲ و ۲۹۳؛ ملاصدرا، رساله فی الحدوث، الفصل الثالث والرابع (تهران: انتشارات مولی، ۱۳۵۵)، ۲۶۶.

نتایج حرکت در جوهر اشیاء

ملاصدرا با اثبات حرکت در جوهر اشیاء به نتایج بسیار ارزنده در حوزه وجود شناسی دست یافت که این نتایج هر یک در حوزه الهیات و طبیعیات فلسفه و نیز در حوزه معرفت‌شناسی تأثیر بسزایی داشته‌اند.

الف) در حوزه وجود شناسی

۱. اثبات نیاز دائمی و آن به آن موجودات در عالم طبیعت به علت العلل و هستی‌بخش، زیرا هر حرکتی به محرک نیاز دارد و اگر حرکت در جوهر یعنی مجموعه ماده و صورت شیء باشد، نیازمند به هستی‌بخش است. بنابراین موجودات در هر لحظه نیازمند به دریافت هستی از هستی‌بخش می‌باشند. درحالی‌که این نیاز در کلام اسلامی در مرتبه حدوث اشیاء و حداکثر در بقا و از راه تصویر عرض به نام عرض بقا قابل تصویر بود، نیاز دائمی از راه حرکت در جوهر قابل تصویر است.

۲. سیلان و تحول و تغییر دائمی در عالم طبیعت با تحول و حرکت در جوهر اشیاء قابل تفسیر است. تغییر و تحول در عوارض موجودات نیز ناشی از تحول و حرکت در جوهر شیء است، زیرا عرض امکان تحقق و وجود مستقل در عالم خارج ندارد و وابسته به جوهری است که بر آن عارض شده؛ بنابراین کل عالم طبیعت به‌طور دائم در تغییر و تحول و حرکت و سیلان است و لحظه‌ای آرام ندارد و چیزی به نام ثبات در عالم ماده وجود ندارد.

۳. تکاملی بودن جهان و متکامل شدن موجودات در این عالم، زیرا حرکت یعنی خروج شیء از قوه به فعلیت جدید و هر فعلیتی نسبت به حالت بالقوه از کمال وجودی بیشتری برخوردار است و علت آن است که آثار یک موجود از موجود بالفعل صادر می‌شود نه از موجود بالقوه که هنوز به فعلیت نرسیده است. بنابراین دریافت فعلیت جدید نسبت به حالت بالقوه از منظر فلسفی کمال وجودی است؛ از این رو کل عالم طبیعت رو به کمال یعنی فعلیتی جدیدند.

۴. غایت‌مندی نظام آفرینش در عالم طبیعت. زیرا هر حرکتی دارای غایت و هدفی است که به سوی آن هدف حرکت می‌کند. اصولاً هر حرکتی شش رکن دارد: مبدأ حرکت؛ غایت و منتهای حرکت؛ مسافت که متحرک در آن حرکت می‌کند؛ متحرک؛ محرک و زمان و مقدار حرکت؛ بنابراین اثبات حرکت در جوهر اشیاء غایت‌مندی و هدف‌مندی جهان را نیز اثبات می‌کند.

۵. اثبات زمان به عنوان بعد چهارم اشیاء

تا قبل از صدرا، زمان برای موجودات و طبیعت از گردش افلاک و پدید آمدن روز و شب و ماه و سال، قابل اثبات بود. اما ملاصدرا فارغ از گردش افلاک، زمان هر موجود را از تحول و تغییر

از حالت بالقوه به حالت بالفعل، اثبات کرد، لذا هر موجودی زمان خاص خود را دارد علاوه بر گردش زمین به دور خورشید و پدید آمدن شب و روز.

ب) در حوزه انسان‌شناسی

بقای نفس پس از نابودی بدن

یکی از نتایج بسیار مهم نظریه حرکت در جوهر اشیاء، اثبات حرکت تکاملی نفس انسان و بقای آن بعد از جدایی از بدن است. تا پیش از فلسفه متعالیه، دیدگاه‌ها در باب رابطه نفس با بدن و ارتباط یک موجود مجرد با بدن، یکی از معضلات فلسفی بود و پاسخ‌های داده‌شده از حل مشکل بر نمی‌آمدند. این مسئله را می‌توان در تاریخ فلسفه یونان و اختلاف میان افلاطون و ارسطو مشاهده کرد. همچنین در تاریخ فلسفه اسلامی میان ابن‌سینا و فیلسوفان بعد از او این اختلاف وجود دارد. صدرالمتألهین نفس را در ابتدای حدوث، جسمانیة الحدوث می‌داند که برآمده از تکامل جسم انسانی است؛ یعنی در مراحل اول نفس، در مرتبه نباتی که تأمین‌کننده تغذیه و رشد و نمو بدن است و با حرکت در جوهر این موجود مادی کم‌کم به صورت نفس حیوانی که تأمین‌کننده حرکت ارادی و ادراکات حسی است تکامل می‌یابد و آنگاه در انسان به دلیل داشتن زمینه‌ها، به دریافت صورت‌های خیالی و مثالی و مفاهیم جزئی نائل می‌شود و در ادامه تکامل، به دریافت صورت‌های علمی که مجرد از ماده می‌باشند مثل مسائل ریاضی تکامل می‌یابد و آنگاه که به مرتبه تجرد رسید دارای عرض عریض و توسعه وجودی می‌شود، به گونه‌ای که هم ادراکات حسی و خیالی و وهمی را دارا است و هم ادراکات عقلی و مجردات را دریافت می‌کند. با این تحلیل که به آن اشاره شد، صدرا مشکل رابطه نفس و بدن و بقای نفس بعد از بدن و معاد را حل می‌کند، زیرا موجود مجرد یعنی نفس انسان پس از طی مراحل و نائل شدن به مرتبه تجرد با نابودی بدن، نابود نمی‌شود، بلکه باقی خواهد ماند به بقاء علت تامه خود.

مرور و ماحصل

نتیجه‌ای که از مطالب آمده در اینجا می‌توان گرفت آن است که صدرالمتألهین با داشتن اصول و مبانی جدید نسبت به پیشینیان خود و استفاده از منابع جدید توانست اندیشه نو و بنیادین در حوزه فلسفه به وجود آورد. همچنین این توهم نادرست است که حکمت متعالیه را «پایان فلسفه» و «حکمت خالده» بنامیم و نیز ناموجه است که حکمت متعالیه قابل نقد و اشکال نیست، زیرا حیات تفکر عقلانی به بررسی و نقد دستاوردهای گذشتگان و درانداختن اندیشه جدید است.

۲۰ هستی و شناخت / سال ۷ / شماره ۲ / پیاپی ۱۴ / صص ۷-۲۰

کتاب‌نامه

- ابن سینا. اشارات. جلد سوم. قم: نشر نهج البلاغه، [بی‌تا].
- ابن سینا. الهیات شفا. قم: انتشارات بیدارفر، [بی‌تا].
- صدرالمتألهین، محمد. الأسفار الأربعة. جلد سوم و چهارم. تهران: انتشارات دارالاحیاء التراث العربیة، مطبعة الحیدریة، ۱۳۱۳.
- صدرالمتألهین، محمد. رسالة فی الحدوث. ترجمه محمد خواجه‌جوی. تهران: انتشارات مولی، ۱۳۵۵.
- صدرالمتألهین، محمد. شواهد الربوبیة با تعلیقات آشتیانی، حکمت مشرقیه. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۵۶.
- صدرالمتألهین، محمد. مفاتیح الغیب. تهران: انتشارات مولی، ۱۳۸۷.
- کاپلستون، فردریک چارلز. تاریخ فلسفه. جلد یکم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۵۱.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی