

# سپاس‌یادی از صدرالمتألهین شیرازی

به مناسبت آغاز کنگره جهانی ملاصدرا

نوشته مسعود امید



## ایام حیات

ملاصدرای شیرازی معروف به صدرالمتألهین در سال ۹۷۹ هجری در شیراز متولد شد. وی پس از تکمیل دروس فقه و اصول برای ادامه تحصیل به اصفهان که در آن زمان دارالعلم بزرگی بود، مسافرت کرد. در علوم نقلی، ملاصدرا، شاگرد شیخ بهاء‌الدین عاملی معروف به شیخ بهایی بود و علوم عقلی را نیز نزد میرداماد تحصیل نمود و چنان شیفته علم بود که هر آنچه را که از پدرش به ارث مانده بود در راه تحصیل مصرف کرد. وی پس از تکمیل تحصیلات علوم عقلی به مطالعه و تفحص و سیر و تعمق در آثار حکما و فلاسفه و عرفا و متکلمان پرداخته و به آراء پیشینیان در علوم الهی محیط و مسلط گشت و پس از این مرحله به اجتهاد و اظهار نظر پرداخت. صدرالمتألهین در طی عمر خود هفت سفر به زیارت خانه خدا انجام داد و اغلب این سفرها را پیاده پیمود. در عقاید معتقد به تشیع بود و سخت بدان پایبند و اساساً راه نجات را منحصر به پیروی و تبعیت از حامل وحی پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت ایشان می‌دانست. با همه این احوال ملاصدرا در عصر خود مورد اذیت و تعدی و ظلم زیادی واقع شد و از نشر آثار او جلوگیری شد. به همین جهت، او موطن خود را ترک و به قم پناه می‌برد و در آنجا ساکن شد و به تأمل و سلوک و تفکر می‌پردازد. لازم به ذکر است که ایام

زندگی ملاصدرا مصادف با موج اخباری‌گری بوده است.

به طور کلی زندگی ملاصدرا در سه مرحله قابل بررسی و تأمل است:

۱. مرحله اول، دوره شاگردی و دانش‌آموزی: در این مرحله ملاصدرا به دنبال تتبع و تحقیق و بررسی در آراء متکلمین و فلاسفه و مناقشات و اختلافات فکری آنها بود. در این مرحله هنوز روش عرفانی و سلوک عرفانی او چندان نضج نیافته بود. در مقدمه تفسیر سوره واقعه این مرحله را بیان می‌کند و می‌گوید که تنها در کتب حکما می‌گشتم در حالی که علوم حقیقی 'عرفان و مکاشفات عرفانی' را در نیافته بودم. در مقدمه اسفار خود این دوره از عمر خود را بخوبی یاد نمی‌کند و می‌گوید که بخشی از عمرم را در این قیل و قال‌ها و اختلاف‌ها و... ضایع کردم. در حالیکه می‌دانیم، این مرحله در تکوین مراحل نهایی راه صدرا، یعنی جمع بین روش بحثی و عقلی و روش عرفانی بسیار اهمیت دارد. مسئله دیگر این است که در این دوره صدرا چندان هم از مسلک عرفانی دور نبوده است (و می‌توان گفت مسلک بحثی در مورد او غالب و اکثری بوده است). چراکه در این دوره او بحث وحدت وجود را مطرح کرده است و رساله‌ای در این دوره نوشته بنام طرح الکونین در مورد وحدت وجود که مباحثی عرفانی است.

۲. مرحله دوم، دوره عزلت و گوشه‌گیری: در این دوره ملاصدرا به قم می‌رود و در روستایی در اطراف قم به نام کَهک ساکن می‌شود و مدت ۱۵ سال آنجا می‌ماند. این مهاجرت از جهتی بر اثر فشار افکار عمومی و عدم مساعدت ایام و ناسازگاری علما قشری است. در این دوره ملاصدرا کاری جز عبادت و مجاهدت نداشت و با تمام وجود متوجه ذات حق تعالی. نکته‌ای که باید در این جا یاد آور شد اینکه ملاصدرا می‌گوید در سایه انقطاع الی‌الله و با مداومت در مجاهدت، عمل کَدُّنی و کشف یقینی برای انسان حاصل می‌شود. با تصفیة باطن و رفع حجاب‌های نفسانی است که در علوم بر روی انسان گشوده می‌گردد. ملاصدرا می‌گوید در سایه این مجاهدات، اسرار و علوم را که تا آن موقع از آن آگاهی نداشتم، به دست آوردم.

۳. مرحله سوم، دوره تألیف: پس از آنکه صدرالمآلهین از چشمه افاضات، جرحه‌هایی چند نوشید شروع به تصنیف کتاب خود یعنی اسفار اربعه نمود و این نخستین کتاب اوست که پس از دوره عزلت می‌نویسد.<sup>۱</sup>

آثار صدر المتألهین<sup>۲</sup>:

الف - آثار مربوط به مابعدالطبیعه و علوم عقلی:

- |   |  |
|---|--|
| ۱- الاسفار الاربعه  | ۲۱- القواعد الملکوتیه                    |
| ۲- المبدأ والمعاد   | ۲۲- حل المشکلات الفلکیه                  |
| ۳- سرالنقطه (احتمالاً از او نیست)                           | ۲۳- دیباچه‌ای بر "عرش التقدیس"           |
| ۴- الشواهد الربوبیه (که روشن‌ترین و استادانه‌ترین اثر اوست) | میرداماد                                 |
| ۵- الحکمة المرشبه   | ۲۴- المظاهر                              |
| ۶- شرح الهدایة الاشریبه                                     | ۲۵- حاشیه‌ای بر "رواشح السماویه"         |
| ۷- تعلیقه بر الهیات شفا                                     | میرداماد                                 |
| ۸- فی اتحاد العاقل والمعقول                                 | ۲۶- خلق الاعمال                          |
| ۹- فی اتصاف الماهیه والوجود                                 | ۲۷- کسر الاصنام الجاهلیه                 |
| ۱۰- فی بدء وجود الانسان                                     | ۲۸- المزاج                               |
| ۱۱- فی القصور والتصدیق                                      | ۲۹- المعاد الجسمانی                      |
| ۱۲- فی الجبر والتفویض                                       | ۳۰- تنقیه در منطق                        |
| ۱۳- فی حدوث العالم  | ۳۱- دیوان اشعار فارسی                    |
| ۱۴- فی حشر  | ۳۲- پاسخهایی به پرسشهای مختلف در فلسفه   |
| ۱۵- فی سریان الوجود   | ۳۳- المشاعر                              |
| ۱۶- فی القضاء والقدر  | ۳۴- اللمعات المشرقیه فی المباحث المنطقیه |
| ۱۷- فی التشخیص  | ۳۵- رسایل فلسفی                          |
| ۱۸- المسایل القدسیه   | ۳۶- حاشیه علی "شرح حکمة الاشراق"         |
| ۱۹- اکسیر العارفین  |  |
| ۲۰- الواردات القلبیه  |  |

ب - آثاری که در آنها اساساً به علوم نقلی (دینی) توجه شده است:

۱. تفاسیر قرآن، که هم شامل تفاسیر ضمنی او می‌شود یعنی تفاسیری که به‌طور پراکنده در آثار متعدد خود بدانها پرداخته است و هم شامل تفاسیر مستقل سور قرآنی. تفاسیر مستقل شامل سور و آیات زیر است:

- |                              |   |
|------------------------------|---|
| ۱- تفسیر سوره فاتحه          | ۹- تفسیر سوره یاسین                         |
| ۲- تفسیر سوره بقره تا آیه ۶۲ | ۱۰- تفسیر آیه "وترى الجبال تحسبها جامده..." |
| ۳- تفسیر سوره طارق           | ۱۱- تفسیر سوره واقعه                        |
| ۴- تفسیر سوره آیه الکرسی     | ۱۲- تفسیر سوره ضحی                          |
| ۵- تفسیر سوره آیه نور        | ۱۳- تفسیر سوره جمعه                         |
| ۶- تفسیر سوره اعلی           | ۱۴- تفسیر سوره حدید                         |
| ۷- تفسیر سوره سجده           | ۱۵- اسرار آیات و انوار البینات              |
| ۸- تفسیر سوره زلزال          |   |

۲. مفاتیح‌الغیب.

۳. حاشیه بر تفسیر بیضاوی.

۴. حاشیه بر تجرید خواجه نصیر و شرح قوشچی بر تجرید (که صحت انتساب آن مورد

شک است).

۵. حاشیه بر شرح لمعه.

۶. شرح اصول الکافی کلینی.

۷. متشابه القرآن.

۸. سه اصل (درباره نفس و سرانجام آن).

### نظری کلی به اسفار

مهمترین کتاب ملاصدرا کتاب اسفار اربعه می‌باشد. اسفار جمع سَفَر است نه سِفر به معنای کتاب. ملاصدرا این اصطلاح را از عرفا به‌وام گرفته است. ایشان در این کتاب می‌فرماید که برای سالکان عارف و اولیاء سفرهای چهارگانه‌ای است که عبارتند از: سفر از خلق به حق و سفر در حق به کمک حق و سفر از حق به سوی خلق و سفر در خلق با حق. آنگاه می‌افزاید که کتاب خود را بر اساس سیر و سفر و مراحل سلوک عرفا تنظیم و مرتب ساخته و آنرا "حکمت متعالیه" (در برابر فلسفه عامیه) نام نهاده است.<sup>۳</sup>

توضیح اینکه عرفا سفرها و مراحل سیر و سلوک خود را به چهار مرحله تقسیم می‌کنند که عبارتند از:

سفر من‌الخلق الی‌الحق: گذار از طبیعت و مراتبی از ماوراء طبیعت برای وصول به ذات

حق و به عبارتی رفع حجاب‌های بین حق و غیر حق.

سفر بالحق فی الحق: معرفت و شهود حق و سیر در کمالات و شئون و اسماء و صفات الهی.

سفر من الحق الی الخلق بالحق: آمدن به میان خلق و حق را با همه چیز و در همه چیز دیدن. سفر فی الخلق بالحق: ارشاد و هدایت مردم و دستگیری و رساندن آنها به حق. از نظر ملاصدرا اندیشه و تعقل هم نوعی سلوک است لیکن سلوک ذهنی نه شهودی. پس بر این اساس می‌توان مسایل و مباحث فلسفه را نیز به چهار دسته تقسیم کرد و این مباحث بدین ترتیب قابل تقسیم است:

مباحثی که پایه و مقدمه بحث توحید هستند و سیر فکر ما است از خلق به حق. این مباحث همان "امور عامه" فلسفه یا به اصطلاح ملاصدرا مباحث وجود و عوارض ذاتی آنها را تشکیل می‌دهد.

۲. مباحث توحید و خداشناسی و صفات الهی.

۳. مباحث افعال باری تعالی، یعنی عوالم کلی وجود و مراتب هستی.

۴. مباحث نفس و معاد.<sup>۴</sup>

### فلسفه ملاصدرا، ابتکاری است یا اقتباس محض؟

یکی از پرسشهای مشهوری که درباره فلسفه متعالیه مطرح شده است، این است که آیا فلسفه صدرالمتألهین فلسفه‌ای ابتکاری و جدید و دستگامی نو در فلسفه می‌باشد یا آنکه این حکمت چیزی جز همان سخنان فلاسفه پیشین و جمع جبری و ساده همان اندیشه‌های سابق نیست. استاد مطهری درباره این مسئله می‌نویسد که نخستین سخن درباره فلسفه صدر این است که آیا این فلسفه صرفاً یک تلفیق است، یا یک نظام ابتکاری و مستقل. تصور بعضی این است که فلسفه صدرالمتألهین صرفاً یک تلفیق است و اسفار هم صرفاً یک جنگ است. این دسته مخصوصاً به اقتباس‌های اسفار از کتب فلسفه و عرفان استناد می‌کنند.

در دوره قاجار مخصوصاً در تهران فلاسفه وقت دو دسته بودند، بعضی طرفدار صدرالمتألهین بودند، از قبیل مرحوم آقا محمد رضا قمشه‌ای و مرحوم آقا علی مدرس زوزی. و بعضی طرفدار بوعلی بودند از قبیل میرزای جلوه. طرفداران بوعلی می‌کوشیدند منابع ملاصدرا بیابند و اثبات کنند که ملاصدرا ابتکاری نداشته است و صرفاً یک خرد تلفیق دهنده بوده است، نه فیلسوف. برخی احياناً تعبیرهای خشنی می‌کردند و نسبت سرقت

به صدرا می‌دادند. مرحوم ضیاء‌الدین دُرّی که از اساتید دانشکده الهیات تهران بوده است یکی از طرفداران سرسخت بوعلی بوده و از مخالفان صدرا به شمار می‌آمد. وی در مقدمه کتبخانه شهرزوری کوشیده است قسمت‌هایی از کلمات صدرالمآلهین را بیاورد که به عقیده او سرقت و اقتباس از شیخ یا دیگران است و همچنین خود مرحوم جلوه که استاد دُرّی بوده است، در کشف منابع اسفار تحقیق فراوانی کرده است.

پس از مطالعه دقیق کتب صدرا از یک طرف و مطالعه منابع کتب وی از طرف دیگر کاملاً روشن می‌گردد که فلسفه صدرالمآلهین یک سیستم فلسفی خاص منظم است که قبلاً وجود نداشته است و امکان ندارد که از جمع و تلفیق نظام‌های مختلف یک نظام مشخص به وجود آید و به علاوه اصول و ارکان فلسفه صدرا که بعداً به آنها اشاره می‌شود معلوم و مشخص است. اصول و ارکان این فلسفه از جای دیگر گرفته نشده است و جنبه ابتکاری دارد و نظر به اینکه کتب صدرالمآلهین یک دوره فلسفه است، نه صرف نظریات فلسفی خود او، طبعاً ماسوای نظریات خودش، از جای دیگر نیز اقتباس شده است. مثلاً اگر یک نفر دانشمند و متخصص پزشکی بخواهد صرفاً اکتشافات و ابتکارات خود را بنویسد، بدیهی است که فقط باید به نظریات خاص و اکتشافات و محصول تجربیات خود بسنده کند و اگر در این مقام چیزی از دیگری بیاورد، اقتباس بوده و بلکه سرقت تلقی می‌شود. اما گاهی همان پزشک می‌خواهد یک دوره کامل طب را تألیف کند که البته شامل نظریات شخصی خود او هم خواهد بود. در این صورت بدیهی است که تمام دوره طب از اول تا آخر نمی‌تواند همه از لحاظ لفظ و معنی ابتکار باشد، بلکه قسمت‌های عمده همان است که پیشینیان گفته‌اند و مؤلف غالباً از عین عبارت پیشینیان استفاده می‌کند. وضع صدرالمآلهین چنین وضعی است. اقتباسات این فیلسوف به این دلیل است که او می‌خواسته یک دوره فلسفه بنویسد نه آنکه صرفاً آراء خاص خود را بیان دارد. شگفت این است که مرحوم دُرّی به برخی از تیتراهای فصول اسفار اشاره می‌کند که عیناً بر تیتراهای رسایل شیخ بوعلی منطبق است. گویی مرحوم دُرّی انتظار داشته عناوین فصول اسفار هم می‌بایست یک سلسله عناوین دیگر باشد و برای این جهت آن مرحوم به برخی از عناوینی که در مباحث عشق اسفار در جلد سوم آمده است، اشاره می‌کند که از رساله عشق بوعلی اقتباس شده است. شگفت‌تر اینکه در بعضی از موارد، آن مرحوم توجهی نکرده است که اگر عنوان فصل یکی است، محتوا کاملاً متفاوت است. مثلاً آن مرحوم می‌گوید فصلی که در امور عامه اسفار باز شده است تحت عنوان الحقیق ماهیته ایّته مقتبس از دیگران است. ولی توجه نکرده است که صدرالمآلهین این فصل را در

جا آورده است، هم در امور عامه و هم در الهیات به معنی اخص، و مخصوصاً در الهیات به معنی اخص بنا بر اصول و مبانی خاص خود ابتکاری به خرج داده که نظریات پیشینیان در این باب پر منسوخ شده است. خلاصه باید گفت فلسفه صدرایک نظام فلسفی منظم است و از سایر نظام‌های فلسفی نظیر فلسفه بوعلی و فلسفه سهروردی اگر هم منظم‌تر نباشد بی‌نظم‌تر نیست و امکان ندارد که از مجموع التقاط‌های کتب دیگران یک نظام منظم پدید آید. فرضاً اگر چنین چیزی هم باشد، همین، خود نوعی ابتکار به‌شمار می‌رود. نیز باید گفت که ارکان اصلی فلسفه صدرای ابتکار خود اوست که یا در کتب پیشینیان، اعم از فلاسفه و عرفا، طرح نشده بوده است و یا اگر طرح شده بود به صورت منفی بوده است یعنی مردود شناخته می‌شده است و صدرالمتألهین این گونه مسایل را اثبات کرده است. یا آنکه این مسایل در کتب عرفانی مطرح بوده است و به عنوان مسأله‌ای فوق استدلال تلقی می‌شده است و صدرای آنها مبنای فلسفی استوار و مقتضی بیان کرده است. از طرف دیگر باید افزود اساساً صدرالمتألهین برعکس آنچه مخالفانش می‌گویند که گفته‌های دیگران را به خود نسبت داده است، برعکس، می‌کوشد تا گفته‌های خود را به پیشینیان نسبت دهد تا آنان را مقبول افتد که به صاحب سخن پیش از خود سخن اهمیت می‌دهند. نظر مخالفان به فصول و ابواب و مسایل پیش‌پا افتاده‌ای است که صدرالمتألهین از آن جهت که می‌خواسته است یک دوره کامل فلسفه بنویسد، آنها را مطرح کرده و طبعاً بهترین بیان‌ها را از لابه‌لای کتابها استخراج کرده است و نظر به اینکه مطالب، مطالب مهم و تازه‌ای نبوده است، نام صاحبان عبارات را نیاورده است. صدرالمتألهین در موارد زیادی از اسفار مطالبی را به شخص خود نسبت می‌دهد و شاکر است که خداوند اولین بار توفیق بیان آن مطلب را به او تفضل فرموده است. اگر بخواهیم ببینیم که فلسفه صدرای ابداع و ابتکار است یا اقتباس، باید آن مسایل خاص را مورد تحقیق و جستجو قرار دهیم. اینکه صدرای مسایل معدودی را به خود نسبت می‌دهد دلیل بر این است که نمی‌خواهد مدعی شود که همه آنچه در کتاب‌هایش آورده، ابتکار خود اوست.<sup>۵</sup>

علامه طباطبایی نیز نکاتی را در مورد فلسفه صدرای مطرح نموده‌اند که دلیل ابتکاری بودن این نظام می‌باشد. فلسفه در مکتب صدرالمتألهین روح کهنه و فرسوده خود را تبدیل به یک روح تازه نمود و قیافه دیگری به خود گرفت و هم در این مکتب مقدار قابل توجهی به بحث‌های فلسفی اضافه گردید. چنانکه با تطبیق ترتیب ابحاث فلسفی صدرالمتألهین با ترتیب ابحاث سایرین معلوم می‌شود، وی با دیگران در ترتیب کلی بحث‌های فلسفی

مغایرات چندانی ندارد و حتی چنانکه خودش نیز تصریح می‌کند بیشتر با سبک دیگران و مذاق آنها بحث می‌کند. فقط غور و تعمق او در مسایل اساسی فلسفه "اصالت و وحدت و تشکیک وجود" سرّ موفقیت وی است. مانند نظریه حرکت جوهری و فروع آن، حدوث زمانی عالم و اتحاد عاقل و معقول و قاعده بسیط الحقیقه کل‌الاشیاء و قاعده امکان اشرف و مطالب دیگری که از سخنانش به دست می‌آید.<sup>۶</sup>

### استقلال دستگاه فلسفی ملاصدرا

برای داوری در جدید بودن یا نبودن فلسفه ملاصدرا می‌توان به طور کلی در نخستین گام چنین پرسشی را مطرح ساخت که اساساً ملاک نو بودن و ابتکاری بودن یک فلسفه و دستگاه فلسفی در چیست؟

به طور اجمالی باید گفت از آنجا که دستگاه‌های فلسفی ایرانی، اعم از مشایی، اشراقی، حکمت متعالیه اصول موضوعه خاص و جدیدی را به کار می‌بندد و آنگاه نتایج و فروع جدیدی که در دستگاه‌های دیگر نیست را استنتاج می‌کند، فلسفه‌ای مستقل، نو و ابتکاری است. توضیح اینکه هر دستگاه اصل موضوعی یا قیاسی مجموعه‌ای از تعاریف، اصول متعارفه، اصول موضوعه و قضایای منتج و استنتاج شده از این تعاریف و اصول می‌باشد. قضایایی که در نظام‌های قیاسی یا اصل موضوعی حاصل می‌شوند متکی بر تعاریف و اصول متعارفه و موضوعه خاص آن دستگاه و متخذ از آنها می‌باشند و این روح اصول بنیادی است که در کالبد قضایا مسکن گزیده است. حال اگر این تعاریف و اصول تغییر کنند به طور قطع قضایا و گزاره‌های دیگری به دست خواهد آمد. پس بنابراین هر مجموعه از تعاریف و اصول جدید، نظام قیاسی و اصول موضوعی جدیدی را به دنبال خواهد داشت. برای مثال هندسه اقلیدسی مجموعه‌ای است از تعریف‌هایی 'مانند تعریف نقطه، خط و...' و اصول متعارف مانند یک کل بزرگتر از هر جزء خود می‌باشد و چندین اصل موضوع مانند خط مستقیم را می‌توان تا نامتناهی امتداد داد، یا همه زوایای قائمه با هم برابرند یا از نقطه‌ای خارج از یک خط، فقط یک خط می‌توان به موازات آن رسم نمود و قضیه‌های بسیار زیادی که منطقی‌اً از حدود و اصول فوق استنتاج شده است. در میان اصول موضوعه اقلیدسی اصل پنجم که همان اصل توازی نامیده می‌شود و مفاد آن این است که "از نقطه‌ای خارج از یک خط، فقط یک خط می‌توان به موازات آن رسم نمود"، توسط ریاضی دانانی مانند ریمان و لوبافسکی مورد پذیرش قرار نگرفت و با تغییر این اصل موضوع هر یک از این دو



ریاضی دان به دو هندسهٔ نواقلیدسی جدید نایل آمدند و دستگاهی جدید در هندسه بنیان نهادند. ریمان اصل موضوع اقلیدسی را به این اصل تغییر داد که "از نقطه‌ای خارج از یک خط 'هیچ' خطی به موازات آن نمی‌توان رسم نمود" و لویباچفسکی آن را در جهتی کاملاً مخالف ریمان به صورت زیر بیان کرد که "از نقطه‌ای خارج از یک خط بیش از یک خط تا بی‌نهایت می‌توان به موازات آن رسم نمود". بر این اساس قضایای جدیدی از این اصول حاصل می‌شود.<sup>۷</sup>

با توجه به این مقدمه می‌توان همین مبنا را در حکمت متعالیه به کار برد. بدین معنا که حکمت متعالیه به عنوان یک دستگاه اصل موضوعی و قیاسی کاملاً مبتنی بر اصول موضوعهٔ جدیدی است و از اینرو نظام جدیدی در فلسفه به شمار می‌آید و نسبت آن به فلسفه‌های سابق بر خود، مانند نسبت هندسه‌های نواقلیدسی به هندسهٔ اقلیدسی می‌باشد. اصول موضوعهٔ جدیدی که ملاصدرا از آنها سود می‌برد عبارتند از اصل اصالت وجود، اصل تشکیک وجود، اصل وحدت در کثرت و کثرت در وحدت وجود و... علامه طباطبایی در فرازی از سخنان خود اشاره‌ای به این نکته دارند، آنجا که می‌گویند: صدرالمتألهین فلسفهٔ خود را با مسئلهٔ اصالت وجود و پس از آن با تشکیک وجود افتتاح می‌کند و بعد در هر مسئله‌ای از مسایل این فن، از همین دو نظریه مدد برهانی می‌گیرد و پایهٔ مسئله را روی آن استوار می‌سازد.<sup>۸</sup>

### حل اختلاف مکاتب و روشهای مختلف

در گذشته حکمت مشاء و حکمت اشراق دو روش مختلف تلقی می‌شدند و عرفان هم راه جدایی داشت، همچنانکه کلام که ناظر به حقایق اسلامی است مستقل از همهٔ اینها بود. به وسیلهٔ صدرالمتألهین اختلاف مشاء و اشراق تلفیق شد و مکتبی به وجود آمد که نه تقید به گفته‌های مشاء داشت و نه به گفته‌های اشراق، در برخی مسایل با این مکتب موافق بود و در بعضی مسایل با آن و همچنین بسیاری از موارد اختلاف نظر فلسفه و عرفان حل شد و چهرهٔ بسیاری از حقایق اسلامی روشن شد، بدون آنکه از راههای کلامی متعارف (جدل و...) آن روزگار بهره گرفته شود. فلسفهٔ صدرالمتألهین به منزلهٔ چهارراهی تلقی شد که در آنجا راههای چهارگانهٔ مشاء اشراق، عرفان و کلام با یکدیگر تلاقی کردند.<sup>۹</sup> البته باید به این نکته توجه داشت که تلاش برای سازگاری مکاتب مختلف معرفتی در جهان اسلام سابقهٔ دیرینه‌ای دارد و بزرگانی مانند فارابی، ابن سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، شیخ اشراق، ابن

تُرکه در این راه تلاش نموده‌اند. لیکن این صدرالمتهلین است که توفیق آن را یافت تا در این راه بزرگترین گام را بردارد.<sup>۱۰</sup>

سازگارسازی حوزه‌های معرفت بشری کاری مستمر و پیوسته می‌باشد و امری است که دائماً نیازمند تأمل و بازنگری می‌باشد. صدرالمتهلین در پیوند معارف عمده بشری عنصر علوم جدید، اعم از تجربی یا انسانی، را ملحوظ نداشته است. حال بر متفکران است که کار ملاصدرا را ادامه دهند و جریان عظیم و پر عمر سازگاری را با عنایت به حیطه‌های جدید معرفتی بشر، ادامه دهند. فیلسوفان امروز حتماً باید خود را نسبت به اندوخته‌ها و فرآورده‌های علمی زمان مجهز کنند و از طریق آن مسئله‌اندوزی کنند. حتی برای شناختن خود فلسفه هم باید علم را شناخت، که نه تنها تعرف الاشیاء باضدادها بلکه باغیارها. علم غیر از فلسفه است و این غیر در شناساندن غیر سهمی عظیم دارد. به عقیده بعضی دو قسمت رابطه علم و تاریخ معرفت فلسفی با فلسفه در مغرب زمین تأمین شده است و دو قسمت دیگر رابطه دین و عرفان با فلسفه در مشرق زمین. یک حکیم متأله و جهان‌شناس که درباره هستی تأمل می‌کند، نه تنها از عرفان و از شریعت بی‌نیاز نیست، بلکه از تفکر تاریخی و تفکر علمی هم بی‌نیاز نیست و وقتی که این چهار جوی با هم در بستر ذهن فیلسوف ریختند آنگاه معرفتی برخواهد آمد که به صورت رودخانه خروشان سرزمین سبز فرهنگ ایران را هر چه بیشتر خرم و عطراگین خواهد کرد.<sup>۱۱</sup>

مسائل اساسی دستگاه فلسفی ملاصدرا  
 مسایلی که بنام ملاصدرا مشهور است و وی به صورت مستقل یا ویژه بدانها پرداخته است و مشخصه اصلی حکمت متعالیه می‌باشند، از این قرارند:<sup>۱۲</sup>

۱. اصالت وجود.
۲. تشکیک وجود.
۳. وحدت وجود.
۴. حل اشکال از وجود ذهنی.
۵. تحقیق در حقیقت وجوب ذاتی ازلی و حقیقت امکان در ممکنات و کشف نوعی امکان به نام "امکان فقری".
۶. تحقیق در مناط احتیاج به علت.
۷. تحقیق در حقیقت علیت و نحوه ارتباط معلول به علت و اینکه اضافه معلول به علت

اضافه اشراقی است و بازگشت معلولیت به تجلی و تشان است.

۸. حرکت جوهری.

۹. تحقیق در رابطه میان متغیر و ثابت و حادث و قدیم.

۱۰. اتحاد عاقل و معقول.

۱۱. حدوث زمانی عالم.

۱۲. تحقیق در نوعی وحدت که آن را "وحدت حقه حقیقه" می‌نامند.

۱۳. اینکه ترکیب جسم از ماده و صورت، ترکیب اتحادی است.

۱۴. "برهان صدیقین" برای اثبات واجب.

۱۵. برهان خاص مبتنی بر "برهان صدیقین" بر توحید واجب.

۱۶. تحقیق علم واجب به اینکه علم واجب به اشیاء علم بسیط اجمالی در عین کشف

تفصیلی است.

۱۷. تحقیق در قاعده "بسیط الحقیقه کل الاشیا."

۱۸. اینکه نفس "جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء" است.

۱۹. تحقیق در حقیقت ابصار و سایر ادراکات حسی.

۲۰. تجرد قوه خیال.

۲۱. اینکه "النفس فی وحدتها کل القوی" است.

۲۲. اینکه کلی به نحو تعالی است، نه صرف تجرید و انتزاع.

۲۳. معاد جسمانی.

در ذیل به توضیح بسیار اجمالی برخی از این مسایل می‌پردازیم.

## اصالت وجود

مسئله اصالت وجود بدین صورت قابل طرح است که هر ممکن الوجودی دارای دو حیثیت و جهت است. نخست حیثیت وجود و دیگری حیثیت ماهیت. به عبارت دیگر ما در اشاره به واقعیات خارجی از دو حیثیت وجود و ماهیت استفاده می‌کنیم و برای مثال می‌گوییم "شی الف موجود است یا وجود دارد" و "شی الف انسان است." از طرف دیگر می‌دانیم که واقعیت شی خارجی واحد است و بیش از یک واقعیت در عالم خارج وجود ندارد. حال پرسش اساسی این است که آیا آن حیثیتی که متن واقع را تشکیل می‌دهد و منشأ اثر در عالم خارج است و خارج چیزی جز همان حیثیت نیست، کدامیک از دو حیثیت وجود یا ماهیت

است؟ آیا متن خارج را "وجود" پر کرده است یا متن خارج همان "ماهیت" مانند "انسان"، "درخت" و... است؟ در این حالت هر کدام از دو شق را انتخاب کنیم شق دیگر اعتباری خواهد بود و شق مورد انتخاب اصالت خواهد داشت. پس اصالت یعنی متن واقع را تشکیل دادن یا منشأ اثر بودن. ملاصدرا معتقد است که اصالت با وجود است و ماهیت اعتباری است یعنی منشأ اثر نمی‌باشد و آثار، بالعرض به آن نسبت داده می‌شود نه بالذات.

### تاریخچه بحث اصالت وجود یا ماهیت

در اینجا شایسته است تا اشاره‌ای به تاریخچه بحث اصالت وجود یا ماهیت شود: <sup>۱۳</sup> در یونان مبحث وجود شامل بحث در بداهت و اشتراک معنوی مفهوم وجود می‌شود. اساساً مسئله اصالت یا اعتباری بودن وجود و ماهیت هنوز مطرح نمی‌باشد.

فارابی در ضمن مباحث فلسفی خود به طرح مسئله‌ای پرداخت که می‌توان گفت با این مسئله بذر اصالت وجود در تفکر فلسفی کاشته شد. سوال اساسی فارابی این بود که چگونه ماهیت کلی به صورت فرد خاص و متعین و مشخص درمی‌آید؟ در پاسخ به این پرسش فارابی تشخیص مفاهیم کلی ماهوی را فی‌نفسه نمی‌داند و می‌گوید هیچ ماهیتی ذاتاً مشخص و تفرد ندارد و این وجود است که ذاتاً مشخص و متعین است. ماهیات، کلی هستند و نیز وقتی به هم ضمیمه می‌شوند باز کلی‌اند. به عبارت دیگر از ضمیمه کردن کلی‌ها ما هرگز به تشخیص و تفرد نمی‌رسیم. تشخیص ماهیت در خارج تابع تشخیص وجود است. وجود است که فی‌نفسه تفرد و تشخیص دارد و ذاتاً اقتضای شرکت‌پذیری و صدق‌پذیری را دارا نیست در حالی که هر مفهوم کلی مانند "انسان" یا هر مجموعه از مفاهیم کلی مانند "انسان آسیایی ایرانی تهرانی..." فاقد تشخیص بوده و فی‌نفسه شرکت‌پذیر است. در واقع نظر فارابی را می‌توان چنین نشان داد:

علم به ماهیت کلی همراه با علم به وجود علم به فرد مشخص و متعین در کلمات و سخنان این فلاسفه از اینکه وجود، حتی در ممکنات، امر حقیقی و واقعی است، سخن آمده است. ولی نه به شکل دَوْرانی و مردد، بدین صورت که وجود اصیل است یا ماهیت، و اگر وجود اصیل است، ماهیت اعتباری است. علاوه بر این، بوعلی سینا یا بهمنیار یا خواجه نصیر توجهی به آثار و لوازم بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت نداشتند.

به نظر می‌رسد حتی برای شیخ اشراق نیز مسئله اصالت وجود یا ماهیت، به صورت دورانی و مردد مطرح نبوده است. در مورد شیخ اشراق صرفاً می‌توان گفت که

ایشان تحقیقاتی در اعتبارات عقلی و مفاهیمی که ما به‌ازاء خارجی ندارند، انجام داد و آنگاه وجود را در گروه چنین مفاهیمی جای داد. نیز وی به‌این نکته هم اشاره داشت که حقیقی و واقعی بودن وجود ملازم است با این که وجود در خارج واقعیتی علاوه بر واقعیت ماهیت داشته باشد. یعنی لازمه آن این است که علاوه بر اینکه "انسان" در خارج محقق است، واقعیت دیگری بنام "وجود انسان" نیز در خارج تحقق داشته باشد. شاید بتوان گفت مسئله شیخ اشراق، اصالت نور یا ظلمت بوده است نه اصالت وجود یا ماهیت.

حداقل از زمان محیی‌الدین عربی (۵۶۰ - ۶۳۸) به‌بعد مسئله اصیل بودن وجود توسط عرفا مطرح شده است ولی از نظر آنها وجود مساوی است با ذات حق و غیر وجود حق همه چیز کثرت است و وهم و خیال، به‌عبارت دیگر عارف برای ممکنات دو حیثیت وجود و ماهیت را که یکی اصیل و حقیقی و دیگری اعتباری باشد، قایل نیست.

اولین کسی که این مسئله را به‌شکل دورانی مطرح کرد، یعنی بدین نحو که هر ممکنی دارای دو حیثیت است که باید یکی اصیل و دیگری اعتباری باشد، میرداماد بود. پس از میرداماد شاگرد برجسته او صدرالمতألهین برخلاف نظر استاد خود، اصالت وجود را پذیرفت و دلایل زیادی برای ادعای خود اقامه کرد. پس از صدرالمتألهین اکثر فلاسفه اصالت وجودی هستند، جز مرحوم لاهیجی و علامه سمنانی و بعضی دیگر.

### دلیل بر اصالت وجود

روشن‌ترین دلیلی که صدرالمتألهین برای نظریه "اصالت وجود" به‌آن استناد کرده است این است که اگر حیثیت ماهیت را دقیقاً مورد تأمل قرار دهیم و آن را از هر گونه حیثیت دیگری تجرید کنیم ماهیت من حیث هی می خواهیم دید که اقتضایی برای تحقق در خارج ندارد و حتی می‌توان وجود خارجی را از آن نفی کرد و مثلاً می‌توان گفت "دایره حقیقی در خارج وجود ندارد"، صرف نظر از اینکه این قضیه صادق یا کاذب باشد. پس حیثیت ماهیت، حیثیت بی تفاوتی و عدم اقتضا نسبت به وجود و عدم است و چنین حیثیتی را نمی‌توان اصیل و منشأ اثر عینین دانست بلکه ماهیت چیزی جز یک قالب مفهومی تهی نیست و اصالت و منشأیت آثار، از آن وجود می‌باشد.<sup>۱۴</sup>

### نکاتی در باب اصالت وجود در فلسفه اسلامی و اگزیستانسیالیسم

اصالت وجود در فلسفه ملاصدرا به معنای منشأ اثر بودن و واقعیت داشتن وجود می‌باشد و شامل تمام موجودات می‌گردد اعم از انسان یا غیر انسان.

لیکن اصالت وجود در مکتب اگزیستانسیالیسم اساساً معطوف به وجود انسان است و در واقع آن را باید اصالت وجود انسان نامید، و مراد از اصالت در این مکتب یعنی تقدم وجود او بر ماهیت اوست، تقدمی که مختص اوست و در سایر موجودات چنین نیست. بدین معنی که هر انسانی با اختیار و انتخاب شخصی خود و آگاهانه، ماهیت معینی را و حدود و قالب معینی را برای خویش کسب می‌کند. انسان، نخست وجود دارد و آنگاه به وجود خود شکل و جهت و قالب می‌بخشد. آنگاه که انسان وارد قلمرو هستی می‌شود بی‌شکل و بی‌قالب است.

ژان پل سارتر در این مورد چنین می‌نویسد: معنی تقدم وجود بر ماهیت بدان معنی است که بشر، ابتدا وجود می‌یابد، متوجه وجود خود می‌شود، در جهان سر بر می‌کشد و سپس خود را می‌شناسد، یعنی تعریفی از خود بدست می‌دهد. بشر نخست هیچ نیست نظرفی تهی است، سپس چیزی می‌شود، یعنی چنین و چنان می‌گردد و چنان می‌شود که خویش را آن چنان می‌سازد. بدینگونه طبیعت بشری، طبیعت کلی بشری که امری ثابت است، وجود ندارد. خلاصه باید گفت بشر هیچ نیست مگر آن چه از خود می‌سازد.<sup>۱۵</sup>

لازم به ذکر است که مفهوم ماهیت نیز در این دو فلسفه کاملاً بر هم منطبق نمی‌باشند. در فلسفه متعالیه انسان از همان آغاز دارای ماهیت است چرا که هر ممکن‌الوجودی که موجود می‌شود چون وجود او محدود است پس دارای قالب و حد وجودی، یعنی ماهیت خواهد بود. در حالیکه در اگزیستانسیالیسم نظر بر این است که انسان در آغاز وجود است نه ماهیت. پس مراد ایشان از ماهیت قالب موجود محدود نیست بلکه مراد همان تعیین شخصیت و ابعاد روانی و درونی انسان است. از این دیدگاه، اصالت ماهیت یعنی قایل شدن به اینکه انسان هنگام ورود به دنیا موجودی با ساخت از پیش تعیین شده و شخصیت تمام شده و بدون امکانات است.

لازم است توجه داشته باشیم که پذیرش ماهیت‌داری انسان توسط ملاصدرا به معنای پذیرش قالب شخصیتی خاص و نهایی برای انسان نیست. بلکه صرفاً بدین معنا است که انسان در بود هستی خود دارای حدود وجودی خاص خود است. پس بر این اساس انسان

می‌تواند در بهینه هستی خود با آزادی و انتخاب و تصمیمات خود هستی خود را شکوفا سازد. خود صدرا بر این امر تصریح می‌کند که وجود انسان در یک سیلان ذاتی دایمی است و انسان می‌تواند حدود خود را تغییر دهد و مدارج وجودی متفاوتی را با شدت و ضعف طی کند و آنگاه به قالب‌ها و حدود جدیدی پا بنهد.

### برخی از نتایج اصالت وجود

نخست حل مسئله علت تشخص و تفرد ماهیات کلی (که قبلاً در نظر فارابی گذشت). دو دیگر از جمله معضلاتی که در پرتو اصالت وجود راه حل روشنی می‌یابد این است که ماهیات، امور ثابت و تغییرناپذیری هستند و به اصطلاح "انقلاب ماهیت" محال است در صورتی که در عالم خارج، موجوداتی داریم که در حال حرکت تکاملی هستند و در مقطعی از تکامل آنها، ماهیت خاصی بر آنها صدق می‌کند (مانند تکامل جنین انسان) و بر اساس قول به اصالت ماهیت می‌بایست گفت که در هر مرحله‌ای ماهیت خاصی تحقق می‌یابد و سپس در مرحله بعدی محو و نابود می‌شود و از نو ماهیت جدیدی شکل می‌گیرد که نمی‌توان آن را با ماهیت قبلی "متحد" و دارای "این همانی" دانست. اما بر اساس اصالت وجود می‌توان گفت که هویت موجودات متغیر و متکامل با وصف "وحدت شخصی" محفوظ است و نهایت امر این است که وجود آنها قوی‌تر و کامل‌تر می‌شود و حدود وجودی آنها تغییر می‌یابد و ماهیات - در حقیقت - قالب‌های ذهنی هستند که از حدود موجودات محدود، انتزاع می‌شوند و انطباق ماهیات متعدد بر موجود واحدی که حدود وجودی آن در سیر تکاملی تغییر می‌کند خدشه‌ای به وحدت شخصی آن وارد نمی‌کند.

سه دیگر نتیجه دیگری که بر اصالت وجود مترتب می‌شود این است که اگر موجودی از نظر کمالات وجودی نامتناهی باشد، همچون وجود خدای متعال، چون حدود عدمی ندارد نمی‌توان ماهیتی را به آن نسبت داد بلکه باید او را "وجود محض" شمرد و طبعاً گنه چنین موجودی را نمی‌توان با قوای ذهنی شناخت. زیرا ذهن، توان دریافت نامتناهی و احاطه بر موجود بی حد (= بی ماهیت) را ندارد و تنها می‌تواند به وسیله مفاهیمی انتزاعی به حقیقت ناشناختنی او اشاره کند. و اما شناخت عینی موجود نامتناهی تنها از راه شهود عرفانی و علم حضوری امکان‌پذیر است که به اندازه ظرفیت وجودی "عارف" و نه به صورت احاطه بر "معروف" حاصل می‌شود.<sup>۱۶</sup>

## بخش‌های مهم دیگر دستگاه فلسفی صدرایی

## وحدت وجود

به نظر ملاصدرا حقیقت وجود واحدی است ولی این وحدت طوری نیست که کثرت را نفی کند بلکه همان طور که وجود دارای وحدت است، دارای کثرتی غیر قابل انکار از نظر فلسفی نیز هست. موجودات در حالی که متکثرند وحدتی نیز دارند ولی این وحدت غیر از وحدت ماهوی است. وحدت نوعی، جنسی و فردی نیست بلکه یک نوع وحدتی است مخصوص وجود و آن وحدت تشکیکی یا "سنخی" است.

پس در حکمت متعالیه حقیقت وجود، واحدی است عین کثیر و کثیری است عین واحد. حقیقت وجود مانند نور است. اگر نور آفتاب را در نظر بگیریم، هر مرتبه از نور آفتاب نور است، نوری که در اتاق افتاده یا نور حیاط یا نور خیابان و نور بالای جو و... همه این مراتب و تعینات نور، سنخ واحدی دارند و آن نوریت است. لیکن از جهت دیگر با هم متفاوتند و کثیرند چرا که از جهت شدت و ضعف و تقدم و تأخر و اولیت و آخریت با هم مختلفند. نور آفتاب حقیقت واحدی است که دارای کثرت است و در عین حال که واحد است، کثیر می‌باشد. مثال دیگر، همان طور که زید و عمرو و بکر در عین این که سه فرد هستند ولی هر سه در حقیقت انسانیت شریکند. هم زید انسان است هم عمرو و هم بکر و انسانیت زید و عمرو و بکر یک حقیقت و یک نوع واحد است نه آنکه انسانیت زید حقیقتی است غیر از انسانیت عمرو و انسانیت عمرو حقیقتی است غیر از انسانیت بکر، به همین نحو نیز وجود معلول و وجود علت هر چند دوتا هستند ولی هر دو از سنخ حقیقت وجودند و حقیقت وجود سنخ واحدی است. یعنی هم واقعیت معلول از سنخ حقیقت وجود است و هم واقعیت علت، ولی وجود معلول ضعیف و ناقص است و وجود علت شدید و کامل و شدت و ضعف و کمال و نقص جز در حقیقت واحد قابل تصور نیست. کامل همان ناقص است به علاوه افزوده‌ای که آن نیز از همان سنخ است نه غیر آن. پس در حکمت متعالیه گرچه حقیقت وجود حقیقتی است واحد و تمام وجودات از یک سنخند، در عین حال در همین حقیقت واحد یک نحو تمایز و کثرتی هست که از ناحیه کمال و نقص و شدت و ضعف حاصل شده است. حقیقتی است دارای مراتب مختلف: مرتبه اضعف، مرتبه ضعیف، مرتبه شدید، مرتبه اشد و همین طور. و همین طور کمال و نقص و شدت و ضعف موجب کثرت این حقیقت واحد شده‌اند. اما کثرت حاصل از اینها نه تنها با وحدت ناسازگار نیست که به نحوی مستلزم وحدت و بلکه عین وحدت است.<sup>۱۷</sup> دکتر مهدی حایری در تبیین وحدت



وجود صدراایی نظریه‌ای را مطرح کرده است که عبارت از "نظریهٔ هرم هستی" می‌باشد. ایشان در توضیح نظریهٔ خود می‌گویند اگر بخواهیم معقولات را در محسوسات پیاده کنیم می‌توانیم کل جهان هستی را در یک واحد هرم که از یک هویت شکل هندسی برخوردار است، ترسیم نماییم. وجه تشبیه جهان هستی به مخروط یا هرم این است که همان گونه که رأس مخروط بسیط و ناپیدا است و در عین بساطت، محیط و فراگیرندهٔ تمام جسم مخروط یا هرم است. مقام غیب‌الغیوب و غیب مکنون نیز به همین گونه است که در عین احاطه و حضور قیومی در تمام مراتب هستی، اختصاص و تعین مخصوصی به هیچ یک از نقاط مخروط ندارد. پس باید گفت جهان هستی هرمی است که رأس آن واجب‌الوجود است. از نظر ایشان این هرم دارای خطوط طولی و عرضی است. خطوط طولی نمایندهٔ سلسلهٔ علل ایجابی است و واجد کثرت تشکیکی است و خطوط عرضی نمایندهٔ کثرت ماهوی است. در نهایت باید گفت هرم هستی یک واحد شخصی است که در عین حال واجد کثرت نیز می‌باشد.<sup>۱۸</sup>

### امکان فقری

مبحث "امکان" یکی از مباحث فلسفه است. وقتی که در فلسفه وارد مبحث "مواد ثلاث" می‌شویم، مواد سه‌گانهٔ وجود، امکان و امتناع مورد بحث و تأمل واقع می‌گردد. در کلمات همهٔ حکما بدون استثناء، امکان به عنوان کیفیت نسبت محمول به موضوع در عموم قضایا، به حسب اصطلاح منطوق، و یا کیفیت نسبت وجود به ماهیت و موضوع، در اصطلاح فلسفی، شناخته شده است اساساً و صف امکان از لوازم ماهیات به‌شمار آمده و از شئون ماهیات تلقی شده است. هیچ حکیمی دربارهٔ "وجود" اصطلاح امکان را به کار نبرده است و امکان به هر حال از نظر فلاسفه قبل از صدرالمتألهین عبارت از "لا اقتضا بودن ماهیت نسبت به وجود و عدم" و به عبارت دیگر "تساوی نسبت ماهیت با دو طرف وجود و عدم" می‌باشد. صدرالمتألهین با توجه به اصل موضوع "اصالت وجود" و عینیت داشتن وجود در تمام مراتب هستی و اساسی بودن آن در تمام اوصاف و شئون خارجی، و نیز با توجه به سلسلهٔ علیت و معلولیت و جاعلیت و معمولیت، پی برد که وصف امکان را باید در مورد وجود موجودات به کار برد نه در باب ماهیت آنها. به عبارت دیگر امکان وصف وجود شی است نه ماهیت آن. بر این اساس معنی امکان، تعلق بودن وجود یعنی عین تعلق بودن و عین اضافه بودن و عین ارتباط بودن و عین فقر بودن وجود است. نه لا اقتضا بودن یا

متساوی‌النسبه بودن به وجود و عدم. ملاصدرا این امکان را "امکان فقری" نام نهاد.<sup>۱۹</sup> صدرالمتهلین در کتاب *اسفار* در مورد امکان فقری چنین می‌آورد: مناط و ملاک امکان این است که وجود آن شی متعلق به غیر بوده و نیازمند غیر باشد. بر این اساس ملاک وجوب نیز چیزی جز غنای وجود و بی‌نیازی وجود آن نسبت به غیر نمی‌باشد. پس امکان "ماهیت" عبارت از این است که وجود و عدم نسبت به ذات ماهیت از آن جهت که ماهیت است، ضرورت نداشته باشد. و امکان نفس موجودات یا امکان وجودی همان وجود مرتبط و متعلق آنهاست. یعنی این موجودات امکانی با تمام حقیقت خود، ربط و تعلق به غیر خود هستند. پس حقایق این موجودات، حقایق تعلق‌ی‌اند و هیچ استقلالی از جهت ذات و وجود ندارند.<sup>۲۰</sup>

### مناط و ملاک نیازمندی به علت

در بحث از علیت، فلاسفه اسلامی مسأله جدید و مهمی را در مورد این اصل مطرح ساختند و آن این است که "ملاک و مناط نیازمندی به علت چیست؟" بنابراین در هر مورد از علیت، مثلاً در مورد علیت الف برای ب دو سؤال و دو "چرا" مطرح است: یکی اینکه چرا ب موجود شده است؟ پاسخ این است که وجود الف اقتضا کرده که ب موجود گردد و اگر الف موجود نمی‌شد قطعاً ب موجود نمی‌شد. پس وجود الف خود پاسخ این پرسش است. دیگر اینکه چرا ب نیازمند به الف است و بدون الف نمی‌تواند وجود پیدا کند؟ چرا ب از الف بی‌نیاز نیست؟ بدیهی است که پاسخ این پرسش این نیست که وجود الف چنین اقتضا کرده است، پاسخ دیگری برای این پرسش باید جستجو کرد. از نظر فلسفه مطلب این نیست که چون عملاً دیده نشده که ب بدون الف وجود پیدا کند پس ب نیازمند الف است و همچنین هر معلول دیگر نسبت به علت خودش. از نظر فلسفه آنچه معلول است محال است که معلول نباشد و مستقل از علت باشد. وابستگی معلول به علت از واقعیت معلول غیر قابل تفکیک است بلکه عین واقعیت معلول است. اینست که فلسفه بدون آنکه به معلولیت خصوص ب برای الف توجه کند یک مسأله را بطور کلی مطرح می‌کند و آن اینکه ریشه وابستگی‌های علی و معلولی و نیاز معلول به علت در کجا است؟ آیا اشیا از آن جهت که شی یا موجود می‌باشند نیازمند به علتند یعنی شیئیت و موجودیت ملاک نیازمندی است؟ پس هر شیئی و هر موجودی از آن جهت که شیء است و موجود است باید وابسته به علتی باشد، یا اینکه صرف شیئیت و موجودیت ملاک وابستگی و نیازمندی نیست. اگر بنا باشد که صرف

شیئیت و موجودیت ملاک چیزی باشد قاعدتاً باید ملاک بی‌نیازی و عدم وابستگی باشد نه ملاک نیازمندی و وابستگی. آنچه مناسب است ملاک نیازمندی و وابستگی باشد نقص در شیئیت و موجودیت است نه نفس شیئیت و موجودیت و نه کمال در شیئیت و موجودیت. فلاسفه اسلامی و همچنین متکلمین که آغازکننده این بحث بودند هرگز فرض نکردند که صرف شیئیت و موجودیت ملاک نیازمندی و وابستگی باشد که لازمه اش این است که موجودات از آن جهت که موجودند باید وابسته باشند بلکه این مطلب را قطعی دانستند که حیثیت و جهت دیگری که به جنبه‌های نقص و عدمی اشیاء بر می‌گردد باید ریشه این نیازمندی و وابستگی باشد. در این صورت مجموعاً سه نظریه ابراز شده است:

الف. متکلمین ملاک وابستگی و نیازمندی معلولها به علت‌ها و عدم استقلال آنها را "حدوث" یعنی سابقه نیستی می‌دانستند و ریشه بی‌نیازی یک شیء را از علت "قدم" و دایمی بودن وجود قلمداد می‌کردند. متکلمین می‌گفتند اگر موجودی وجودش مسبوق به عدم و نیستی بر هستیش پیشی داشته باشد، و به عبارت دیگر، اگر موجودی در یک زمان نبود و در زمان دیگر بعد از آن زمان بود شد چنین موجودی به این دلیل که نبود و بعد بود شد نیازمند به علتی است که او را پدید آورد و وجودش یک وجود وابسته به غیر خواهد بود و اما اگر موجودی فرض شود که همیشه بوده است، هیچگاه نبوده که نبوده است و چنین موجودی مستقل و بی‌نیاز از علت است و به هیچ وجه وابسته به غیر نخواهد بود.

ب. قدمای فلاسفه اسلامی مانند بوعلی تا دوره صدرالمতالیهین معتقدند که ملاک نقص و کمال و نیازمندی و بی‌نیازی اشیاء را در مرتبه ذات و ماهیت آنها باید جستجو کرد نه در سابقه نیستی که حدوث نامیده می‌شود و ازلیت وجود که قدم نامیده می‌شود. توضیح اینکه اشیا در مرتبه ذات از نظر هستی دو گونه فرض می‌شوند: یکی اینکه هستی عین ذات آنها باشد یعنی ماهیتی غیر از هستی نداشته باشند و به عبارت دیگر "چیستی" و "هستی" آنها یکی باشد. دیگر اینکه ذات شیء چیزی باشد غیر از هستی و غیر از نیستی، نوع اول را واجب‌الوجود می‌نامیم و نوع دوم را ممکن‌الوجود. واجب‌الوجود از آن نظر که عین وجود است و معنی ندارد که شیء از خودش خالی باشد بلکه محال است که خودش که عین هستی است، هست نباشد، بی‌نیاز از علت است. زیرا علت عبارت از این است که علت به ذات معلول هستی بیخشد و وقتی که ذات شیء عین هستی است و از این نظر خلایی ندارد نیازی به علت ندارد، ولی ممکن‌الوجود نظر به اینکه نه عین هستی است و نه عین نیستی، و نسبت به هر دو بی‌تفاوت و لاقتضا است و نسبت به هر دو "خلاء" دارد، نیازمند به چیز دیگر است

که آن "خلاء" را پر کند و آن علت است. وجود علت‌ها آن خلاء را پر می‌کند و ممکن الوجود بالذات، واجب الوجود بالغیر می‌گردد و عدم علت آن خللا را از نیستی پر می‌کند و ممکن الوجود بالذات، ممتنع الوجود بالغیر می‌گردد. فلاسفه نام این خلاء را "امکان ذاتی" می‌گذارند و می‌گویند ملاک نیازمندی به علت، امکان ذاتی است. همچنانکه نام آن "ملاء" وجودی را وجوب ذاتی می‌نهند. در حقیقت از نظر فلاسفه آن نقص ذاتی که موجودات را نیازمند و ناقص و وابسته به غیر می‌کند همان خلاء ذاتی است و آن کمال ذاتی که منشأ کمال موجودات است و آنها را از وابستگی به غیر بی‌نیاز می‌سازد ملاء ذاتی یعنی عینیت ذات و وجود است.

ج. نظریه صدرالمتهلین: ملاصدرا ثابت کرد هم‌چنانکه حدوث نمی‌تواند ملاک نیازمندی باشد، "امکان ذاتی" و به تعبیر دیگر خلاء ذاتی نیز نمی‌تواند ملاک نیازمندی و وابستگی باشد، زیرا امکان ذاتی از احکام ماهیت است، این ماهیت است که گفته می‌شود در مرتبه ذات نسبت به هستی و نیستی بی تفاوت است و آخوف است و در درون خود پوک و خالی است و غیری باید آن را پر کند. اما نظر به اینکه ماهیت اعتباری است نه واقعی، از حریم نیاز و بی‌نیازی و علیت و معلولیت و تأثیر و تأثر و بلکه از حریم موجودیت و معدودیت خارج است. امکان ماهوی نمی‌تواند ریشه اصلی این نیاز باشد، همه اینها یعنی موجودیت و معدودیت و علیت و معلولیت و نیاز و بی‌نیازی را به ماهیت می‌توان نسبت داد اما بالعرض والمجاز و بالتبع، یعنی به تبع وجودی که ماهیت از آن انتزاع و اعتبار شده است. پس ریشه اصلی نیاز حقیقی و بی‌نیازی حقیقی را باید در خود وجود جستجو کرد. بنابراین اصالت وجود نسبت نیازمندی و خلاء ذاتی به ماهیت و اینکه چیزی دیگر به نام علت پرکننده این خلاء است، تنها با نوعی تسامح فلسفی درست است. علیت و معلولیت و بی‌نیازی همه از شؤون آن چیزی است که عین واقعیت و متن واقعیت است یعنی وجود.

ریشه نیازمندی یک هستی به هستی دیگر قصور ذاتی و محدودیت آن هستی است. پس باید گفت قصور و نقص خود هستی است که سبب نیاز آن به علت است.<sup>۲۱</sup> به عبارت دیگر هرگاه موجودی و هستی‌ای به گونه‌ای باشد که فی نفسه ناقص و ضعیف باشد آنگاه معلول بوده و نیازمند به علت است.

صدرالمتهلین در مورد ملاک نیازمندی به علت چنین می‌فرماید: حاجه الوجود الی العلة و تقوّمه بها من حیث کونه بذاته و هویته وجوداً ضعیفاً،<sup>۲۲</sup> یعنی نیازمندی یک وجود به علت و

وابستگی و قیام آن به علت از آن جهت است که وجودش از جهت ذات و هویت خود، یک وجود ضعیف و تعلقی و ظلی است.

### نحوه ارتباط معلول به علت

دیگر از ابتکارات ملاصدرا مربوط به حقیقت علیت و نحوه ارتباط به علت است. در این مقام او معتقد است که اضافه معلول به علت "اضافه اشراقی" است و بازگشت معلولیت به تجلی و تشآن است.

صدرا این نظر خود را از طریق تحلیل رابطه علت و معلول ثابت می‌کند. بدین ترتیب که از آنجا که علت، وجود و واقعیت معلول را ایجاد می‌کند پس چیزی جز وجود علت و ایجاد آن که همانا وجود معلول است تحقق نخواهد داشت. بنابراین وجود معلول همان ایجاد علت است و عین ایجاد می‌باشد. بر این اساس ما از دو واقعیت مستقل و در عَرَض هم برخوردار نخواهیم بود بلکه یک واقعیت مستقل به نام علت و یک واقعیت وابسته به نام معلول خواهیم داشت. معلولی که عین ایجاد و اضافه به علت است. این اضافه یک طرفه معلول به علت را "اضافه اشراقی" می‌نامند. تصویری که هر انسانی از قانون علیت دارد این است که "علت، وجود دهنده به معلول است." هر کس که خود را مدعی به این قانون کلی می‌شمارد و به رابطه علی و معلولی بین موجودات قایل است، چه متکلم و چه حکیم، چه الهی و چه مادی، چه عالم و چه فیلسوف، اینطور فکر می‌کند که علت، وجود دهنده به معلول است و رابطه‌ای که بین آنها برقرار است، این است که معلول واقعیت خود را از ناحیه علت دریافت می‌کند. ما همین فکر قطعی و یقینی را مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهیم و می‌گوییم درست است که علت، واقعیت دهنده و وجود دهنده به معلول است ولی در موارد معمولی که چیزی، چیزی را به چیزی می‌دهد، مثل آنکه شخص "الف" به شخص دیگر "ب" شیء خاصی به نام "ج" می‌دهد، پای چهار امر واقعی در کار است: دهنده (الف)، گیرنده (ب)، شیء داده شده (ج)، دادن (عمل و حرکتی که از ناحیه دهنده صورت می‌گیرد). البته ممکن است در برخی موارد، امر پنجمی هم فرض شود و آن عبارت است از "گرفتن" یعنی عملی که از ناحیه گیرنده صورت می‌گیرد. به هر حال در اینجا لااقل چهار امر واقعی در کار است، که واقعیت هر یک غیر از واقعیت سه امر دیگر است. حال باید بر اساس نظرات صدر المتألهین ببینیم که در مورد علت و معلول، که ما علت را به عنوان وجود دهنده به معلول می‌شناسیم، پای چند واقعیت در کار است. و آیا واقعاً در اینجا نیز پای

چهار واقعیت یاد شده در کار است. به عبارت دیگر آیا در مورد علت و معلولیت، موجد و ایجاد و موجود، و به‌تعمیر دیگر جاعل و معمول و معمول له و جعل، معطی و اعطاء کننده و مُعطی و مُعطی به، چهار امر واقعی است یا آنکه چنین نیست، و بر فرض که چنین نیست، پس چگونه است. ما ابتدا گیرنده و داده شده را در مورد علت و معلول در نظر می‌گیریم و بررسی می‌کنیم که آیا ممکن است که این دو مفهوم، دو واقعیت خارجی باشند یا نه؟

می‌بینیم اگر گیرنده، یعنی ذات معلول، قطع نظر از آنچه از ناحیه علت دریافت می‌کند، واقعیتی بوده باشد، لازم می‌آید که آن معلول، معلول نباشد و به اصطلاح خلف لازم می‌آید. زیرا بر حسب اصل اولی و تعریف اولی، ما علت را به‌عنوان واقعیت دهنده به‌معلول شناختیم، به‌این معنا که معلول واقعیت خود را از ناحیه علت کسب می‌کند، و اگر بنا شود آنچه معلول از علت کسب می‌کند، واقعیتی باشد، و خود معلول یک امر واقعیت‌دار دیگری باشد، پس معلول واقعیت خود را از ناحیه علت کسب نکرده است. یعنی واقعاً معلول، معلول نیست. پس در مورد علت و معلول، واقعیت گیرنده، عین واقعیت داده شده است و این ذهن ما است که برای یک واقعیت عینی دو مفهوم مختلف (گیرنده - داده شده) اعتبار می‌کند.

برای مرتبه دوم به بررسی می‌پردازیم که آیا آنچه ما آن را به‌عنوان افاضه و ایجاد می‌نامیم، واقعیت جدا از واقعیت داده شده دارد یا نه؟ در اینجا می‌بینیم اگر واقعیت "دادن" غیر از واقعیت "داده شده" باشد لازم می‌آید که ما وجود معلول، داده شده، را چنین فرض کنیم که قطع نظر از افاضه و عمل علت، یک واقعیتی است مستقل، و کاری که علت می‌کند این است که با آن واقعیت مستقل، افاضه و ارتباط پیدا می‌کند و آن را برمی‌دارد و به‌معلول می‌دهد و البته این فرض مستلزم اینست که ما برای گیرنده نیز واقعیت مستقل از واقعیت "واقعیت داده شده" فرض کنیم. حال آنکه قبلاً دیدیم که این فرض محال است. پس معنای واقعیت دادن علت به‌معلول و واقعیت یافتن معلول از علت این نیست که واقعیت معلول در کناری جزء سایر واقعیت‌ها انبار شود و کار علت این باشد که آن واقعیت کنار گذاشته را بردارد و تحویل معلول می‌دهد، بلکه معنای واقعیت دادن علت به‌معلول این است که واقعیت معلول عین افاضه و اعطاء علت و عین افاضه به آن است. یعنی همان طوری که گیرنده و داده شده در مورد علت و معلول دو امر واقعیت‌دار نیستند (به‌طور مستقل)، داده شده و دادن نیز دو امر جدای از هم در خارج نمی‌باشند. پس در مورد علت و معلول، گیرنده و داده شده و دادن همه یک چیز است و ما باید معلول را به‌عنوان عین افاضه علت بشناسیم،

نه به عنوان چیزی که چیز دومی را به نام "فیض" به وسیله واقعیت سومی به نام "افاضه" از شیء چهارمی به نام علت دریافت کرده است. برای مرتبه سوم واقعیت "دهنده" را در نظر می‌گیریم. ولی در این جا می‌بینیم که واقعیت وی باید مستقل از واقعیت گیرنده و داده شده و دادن باشد، زیرا دهنده واقعی است که واقعیت دیگری از او ناشی شده و او منشأ آن واقعیت دیگر است، و البته امکان ندارد که یک شیء خودش منشأ خودش باشد، زیرا مستلزم ضدّ و تقدم شیء بر نفس است که مستلزم تناقض است. از این جا چنین می‌فهمیم که ما علت را به عنوان وجود دهنده به معلول می‌شناسیم، و چنین تصور می‌کنیم که وجود دادن مستلزم چهار چیز دهنده، گیرنده، داده شده، دادن است در حالی که این طور نیست، بلکه در خارج دو واقعیت بیشتر نیست: واقعیت علت و واقعیت معلول، که عین افاضه علت و افاضه به‌اوست. و به عبارت دیگر پس از بررسی کامل درک می‌کنیم که در مورد معلولات، واقعیت ایجاد و وجود و موجود یکی است و این ذهن ما است که از یک واقعیت وحدانی، سه مفهوم مختلف ساخته است و موجب طرز تفکر غلط ابتدایی ما شده است.<sup>۲۳</sup>

در تکمیل همین بحث باید افزود آنچه فلسفه متعارف در باب رابطه علت و معلول می‌شناسد این است که علت، وجود دهنده و هستی بخش معلول است و گویی چنین فرض می‌شد که چیزی به چیز دومی، شیء ثالثی را اعطا می‌کند، آن شیء اول علت است و شیء دوم معلول است و شیء سوم وجود و هستی است. پس دهنده‌ای است و گیرنده‌ای و داده شده‌ای، دادنی و گرفتنی و طبعاً میان دهنده و گیرنده یک نسبت برقرار می‌گردد. مانند وقتی که شخصی توپی را حرکت دهد. و یا وقتی که رابطه پدر و پسر را در نظر می‌گیریم، پدر و پسر دو ذاتند که یکی از آنها یعنی پدر به اعتبار اینکه هسته اصلی فرزند از او ایجاد شده است، منشأ پیدایش آن است. از این رو میان این دو نسبتی برقرار است که از آن به ابوت و بنوت تعبیر می‌شود. اما می‌دانیم که ذات پدر یک چیز است و ذات پسر شیء دومی است، افاضه و نسبت میان آن دو یک امر سوم است. همچنین در میان علت و معلول نیز افاضه‌ای برقرار است که از آن به علیت و معلولیت یا وجود بخشی و وجودگیری تعبیر می‌کنیم و این نسبت میان علت و معلول نه عین علت است و نه عین معلول، بلکه صرفاً یک نسبت و افاضه است میان علت و معلول. همچنانکه ابوت افاضه‌ای است میان پدر و پسر.

تحقیقی که صدرالمآلهین در باب اصالت حقیقت وجود در تحقق و در جعل کرد منتهی به این مطلب شد که اینکه در باب علیت حقیقی، علیت مورد بحث در الهیات، چنین فرض می‌کنیم که گیرنده‌ای و دهنده‌ای و افاضه و نسبتی میان آن دو به عنوان یک امر سوم وجود

دارد، خطای محض است، این کثرت را ذهن ما می‌سازد. در حقیقت در باب علیت، گیرنده و داده شده و نسبت میان گیرنده و دهنده که از آن به‌افاضه تعبیر می‌شود یک چیز بیش نیست و بنابراین حقیقت وجود معلول عین ایجاد معلول است و فیض عین افاضه است و مضاف عین افاضه است و اشراق شده عین اشراق است، یعنی چنین نیست که معلول چیزی است و افاضه میان آن و علت چیز دیگر، بلکه حقیقت معلول عین افاضه به‌علت است. پس این افاضه غیر افاضه مقولی است که در باب مقولات، بین دو امر مستقل و متعین مانند پدر و پسر، آب و آتش، سقف و کف (که به‌ترتیب دارای افاضه ابوت، انفعال و فوقیت است) ذکر می‌شود که یکی از مقولات عرضی است. این افاضه که در علیت مطرح است برتر از مقولات است. نه جوهر است و نه عرض (در جوهر، جوهر است و در عرض، عرض). این افاضه را "افاضه اشراقیه" اصطلاح کرده‌اند. چون معلول عین افاضه و وابستگی و ارتباط به‌علت است و این را همان افاضه اشراقی می‌نامند و چون حقیقت معلول عین افاضه به‌علت است نه ذاتی که افاضه شده و مضاف به‌علت باشد. پس معلول جلوه‌ای از جلوات علت و شأنی از شؤن آن است. این است که می‌گویند بازگشت علیت فلسفی به‌تجلی و تشآن است و همین جاست که نزاع بزرگ و مستمر میان فلاسفه و عرفای اسلامی از میان برمی‌خیزد.<sup>۲۴</sup>

### حرکت جوهری

حرکاتی که عموم مردم می‌شناسند حرکات مکانی و وضعی است مانند حرکت انتقالی زمین به‌دور خورشید و حرکت وضعی آن حول محور خودش. اما فلاسفه مفهوم حرکت را به‌هر گونه تغییر تدریجی توسعه داده‌اند و دو نوع دیگر از حرکت را اثبات کرده‌اند. یکی حرکت کیفی مانند تغییر تدریجی حالات و کیفیات نفسانی و رنگ و شکل اجسام، و دیگری حرکت کمی مانند اینکه درخت تدریجاً رشد می‌یابد و بر مقدارش افزوده می‌شود. و بدین ترتیب حرکت را بر حسب مقوله‌ای که به آن نسبت داده می‌شود به‌چهار قسم، تقسیم کرده‌اند که همگی آنها به‌مقولات عرضی نسبت داده می‌شوند: حرکت مکانی، حرکت وضعی، حرکت کیفی و حرکت کمی.

فلاسفه پیشین، حرکت در جوهر را جایز نمی‌دانسته‌اند و تنها از بعضی از فلاسفه یونان باستان (مانند هراکلیت) سخنانی نقل شده که قابل تطبیق بر حرکت در جوهر می‌باشد. در میان فلاسفه اسلامی، صدرالمآلهین حرکت در جوهر را تصحیح و دلایل متعددی بر وجود آن اقامه کرده است. از زمان وی حرکت جوهری در میان فلاسفه اسلامی شهرت یافت.



مرحوم صدرالمতألهین برای اثبات حرکت جوهری به یازده مورد دلیل، به صورت پراکنده و متعدد و به اجمال یا به تفصیل در آثار خود اشاره کرده است.<sup>۲۵</sup>

در این جا به دو دلیل از دلایل ملاصدرا اشاره می‌شود:

دلیل اول آنکه اعراض، وجود مستقلی از موضوعاتشان ندارند بلکه در واقع، وابسته به وجود جوهر می‌باشند. مقدمه دوم آنکه هر گونه تغییری که در شئون یک موجود روی دهد، تغییری برای خود آن و نشانه‌ای از تغییر درونی و ذاتی آن به شمار می‌رود. نتیجه آنکه حرکات عرضی، نشانه‌هایی از تغییر وجود جوهری است.

به عبارت دیگر می‌توان چنین گفت که اعراض وجود استقلالی ندارند. وجود عرض وجود ناعتی و وصفی است. به بیان دیگر عرض شأنی از شئون جوهر و از مراتب وجود جوهر است. پس عرض در واقع تابع وجود موضوعش می‌باشد. حال اگر عرضی را متغیر یافتیم باید گفت که یک امر متغیر در شیء نامتغیر نمی‌تواند حلول کند و باید محل او نیز متغیر باشد. پس وقتی که می‌بینیم در عرض تغییر هست خود همین مطلب دلیل اینست که در جوهر که موضوع آن است، تغییر وجود دارد و نمی‌شود که عرض متغیر و موضوع ثابت باشد.

صدرالمتألهین در توضیح این دلیل می‌گوید هر موجود جسمانی، وجود واحدی دارد که خود به خود متشخص و متعین است و اعراض هر موجودی نموده‌ها یا پرتوهایی از وجود آن هستند که می‌توان آنها را "علامات تشخص" آن به شمار آورد نه علت‌های تشخص آن. بنابر این، دگرگونی این علامات، نشانه دگرگونی صاحب علامت می‌باشد. پس حرکت اعراض، نشانه‌ای از حرکت وجود جوهری خواهد بود.

برای آنکه نظر ملاصدرا در این استدلال آشکارتر گردد می‌توان این استدلال را با اصول و مقدمات آن به ترتیب در باب اشیاء طبیعی چنین تقریر کرد:

۱. در عالم طبیعت و ماده و جسم تغییر تدریجی وجود دارد که همان حرکت است.
۲. اشیاء طبیعی و عالم جسمانی مرکب از جوهر و عرض می‌باشند. به عبارت ساده‌تر ماده و جسم = جوهر + عرض. اعراض مانند شکل، امتداد، مکان و زمان می‌باشند.
۳. ارتباط جوهر و عرض به گونه‌ای است که عرض از شئون یا مراتب و لوازم جوهر است و اساساً وجود استقلالی ندارد و در اتصال با وجود جوهر می‌باشد. مانند رابطه پرتو نور با منبع نور.
۴. حرکت اعراض امری بدیهی و روشن است. مانند حرکت کمی، وضعی، مکانی و....

۵. بنا به مقدمه ۳ و ۴ باید گفت الزاماً و ضرورتاً جوهر نیز متحرک خواهد بود همان گونه که وقتی پرتو نور متحرک باشد حکم به حرکت منبع نور هم می‌کنیم، به همین صورت چون عرض در اتصال با جوهر است با حرکت عرض حکم به حرکت جوهر نیز می‌کنیم.

۶. گفتیم: شی‌مادی و جسمانی = جوهر + عرض. از طرف دیگر: جوهر و عرض = حرکت و تغییر. پس: ماده و جسم = حرکت و تغییر.

بر این اساس دیگر حرکت جوهر نه در عرض و اوصاف و حالات، نخواهیم داشت بلکه حرکت جوهر در جوهریت خود و حرکت ماده و جسم در مادیت و جسمانیت خود می‌باشد. جسم در تمامیت خود دچار حرکت است نه در اوصافی از قبیل مکان، مقدار و... در واقع جسمیت جسم و مادیت ماده دائماً در شدن و مرگ و زندگی است.

دومین دلیل صدرالمتألهین به وجود حرکت در جوهر، دلیلی است که از شناختن حقیقت زمان به عنوان بُعدی سیال و گذرا از ابعاد موجودات مادی، به دست می‌آید و شکل منطقی آن اینست که هر موجود مادی، زمانمند و دارای بعد زمانی است و هر موجودی که دارای بعد زمانی باشد تدریجی‌الوجود می‌باشد. نتیجه آنکه وجود هر جوهر مادی تدریجی یعنی دارای حرکت خواهد بود. در توضیح مقدمه اول باید گفت که زمان امتدادی است گذرا از موجودات جسمانی نه آنکه ظرف مستقلی باشد که آنها در آن گنجانیده شوند. و اگر پدیده‌های مادی دارای چنین امتداد گذارایی نبودند قابل اندازه‌گیری با مقیاس‌های زمانی مانند ساعت و روز و ماه و سال نمی‌بودند. چنانکه اگر دارای امتدادهای مکانی و مقادیر هندسی نبودند با مقیاس‌های طول و سطح و حجم اندازه‌گیری نمی‌شدند. و اساساً اندازه‌گیری هر چیزی با مقیاس خاصی، نشانه سنخیت بین آنهاست و از این روی، هرگز نمی‌توان وزن چیزی را با مقیاس طول، یا برعکس، طول چیزی را با مقیاس وزن سنجید و به همین دلیل است که مجردات تام، دارای عمر زمانی نیستند و نمی‌توان آنها را زماناً مقدم بر حادثه‌ای یا مؤخر از آن دانست. زیرا وجود ثابت آنها سنخیتی با امتداد گذرا ندارد که اجزاء بالقوه آن متوالیاً به وجود می‌آیند و تا جزیی نگذرد جزء دیگری از آن متحقق نمی‌شود. در عین حال که مجموع اجزاء بالقوه‌اش وجود واحدی دارند. با توجه به حقیقت زمان، به آسانی می‌توان دریافت که هر موجودی که در ذات خود چنین امتدادی داشته باشد وجود تدریجی‌الحصول و دارای اجزایی گسترده در بستر زمان خواهد داشت و امتداد زمانی آن، قابل تقسیم به اجزاء بالقوه متوالی خواهد بود که هیچ‌گاه دو جزء زمانی آن با یکدیگر جمع نمی‌شوند و تا یکی از آنها نگذرد و معدوم نشود جزء دیگری از آن به وجود نمی‌آید.

با توجه به این دو مقدمه نتیجه گرفته می‌شود که وجود جوهر جسمانی، وجودی تدریجی و گذرا و نو شونده است و همین است معنای حرکت در جوهر.<sup>۲۶</sup>

### لازمه حرکت جوهری اشیاء

لازمه حرکت جوهری این است که جوهر و نهادش ذاتاً همراه و متحد با حرکت است و دگرگونی بعدی است از ابعاد جدایی ناپذیر هویت اشیا مادی. و به همین سبب اشیاء مادی یک دم قرار و آرام ندارند و هر لحظه جامه نوینی از خود بر خود می‌پوشند. هویت شیء در این حالت، هویتی حرکت‌آلود بلکه عین حرکت است. پس ما هر لحظه با یک شیء جدید مواجه خواهیم بود. شیء دائماً "خود" را پشت سر و زیر پا می‌گذارد. هم خودش حرکت می‌کند و هم در خودش و خود شیء بستر حرکت خویش می‌باشد. یعنی راه و رهرو در این جا یکی می‌شوند و موضوع و مقوله حرکت وحدت می‌یابند. در این مقام شیء در خود گام می‌زند و در پای خود می‌میرد و آنگاه در پای خود می‌روید.<sup>۲۷</sup>

### شبهه گم شدن موضوع حرکت

مخالفان حرکت جوهری می‌گفتند این سخنی نامعقول است. مگر چیزی می‌تواند در خود گام زند و خود را بستر غلتیدن کند؟ در این صورت آنکه راه می‌رود کیست و راه کدام است؟ و چگونه می‌توان از متحرکی سخن گفت که از ابتدا تا انتها، مسیر را طی کند اما همان متحرک، هر دم متحرکی دیگر باشد. در صورت دگرگون شدن و نو شدن همه جانبه یک شیء در طول حرکت، ما هر لحظه با یک شیء جدید مواجهیم و در این صورت چگونه می‌توان گفت که فلان شیء خاص از آنجا به اینجا حرکت کرد؟ شیء "الف" که حرکت را شروع کرد، در انتهای حرکت موجود نیست تا بگوییم این "الف" است که به این جا رسیده است. یعنی چنان نو و بی سابقه است که نمی‌توان گفت این همان است که حرکت را شروع کرده است.

صدرالمতألّهین در پاسخ به این اشکال می‌گوید که کلید این معما را باید در خود معنای حرکت جست. وقتی شیء در صفتی، جوهری در عرضی، حرکت می‌کند مگر جز این است که هر لحظه صفت دیگری دارد؟ مثلاً وقتی فلزی گرم می‌شود مگر نه این است که هر لحظه حرارتی دیگر دارد؟ اما این حرارتها به دلیل پیوستگی مجموعاً یک تحول را به وجود می‌آورند. از این رو وقتی چیزی ذاتاً و در خود حرکت می‌کند معنایی جز این ندارد که هر

لحظه خود دیگری دارد. حرکت جوهری مدعای نهاییش همین است که شیء متحرک دمام هویتی نوین می‌یابد و از مرز پیشین هستی خود فراتر می‌رود. اما - و هزار اما - این هویت‌های نوین به دلیل اتصال و پیوستگی وجودی، یک هویت شخصی واحد را تشکیل می‌دهند. یعنی در عین عوض شدن متحرک، باز هم همان متحرک را داریم. وجود متحرک وجودی پخش و گسترده است که هر لحظه و پا به پای حرکت، اجزاء و قطعات آن تحقق می‌پذیرند. اما این اجزاء و قطعات، وحدتی اتصالی و در نتیجه وحدتی شخصی دارند و از همین است که می‌توان از بقاء موضوع، در عین تحول جوهری آن، سخن گفت. پس شیء متحرک جوهری در عین ممتد بودن، وحدتی شخصی نیز دارد و حرکت (که امری ممتد و اتصالی است) مایهٔ سلب هویتش نمی‌شود.

این سخن البته جز به این پایه صادق نیست که وجود شیء، همه چیز شیء است و ماهیت امری اعتباری و ذهنی بیش نیست. با قبول اصالت وجود، سیلان، نحوه‌ای از هستی می‌شود. و موجودات متحرک شیوهٔ هستی یافتنشان - که چیزی جز بودنشان نیست - به نحو تدریج و سیلان، تصویر می‌گردد. سؤال از اینکه در حرکت جوهری "خود شیء" چه می‌شود، سؤالی است برخاسته از نگرش اصالت ماهیتی. خودش، بنابر اصالت وجود، وجود شیء است. و حرکت هم نحوهٔ وجود است و بدین لحاظ در حرکت جوهری، همان وجود متحرک است نه چیزی که آن چیز در حرکت است.<sup>۲۸</sup>

نتایج مترتب بر نظریهٔ حرکت جوهری اشیاء  
برخی از نتایجی را که معتقدند بر حرکت جوهری مرتب می‌شود می‌توان بدین ترتیب بیان داشت:<sup>۲۹</sup>

۱. اثبات وجود خداوند.
۲. حل مسئله حدوث و قدم عالم.
۳. اثبات وجود معاد.
۴. مسئله روح و بدن و ارتباط آن دو.
۵. مسئله ربط متغیر به ثابت.
۶. توجیه روشن نظریهٔ تکاملی داروین.
۷. زمان بعدی دیگر از اجسام مادی.

## برهان صدیقین

یکی از براهینی که صدرالمتألهین برای اثبات وجود خدا ابداع کرده است، برهان صدیقین است. بسیار مختصر می‌گوییم این برهان را صدرالمتألهین بر اساس اصول حکمت متعالیه که خود وی آنها را بیان کرده است اقامه فرموده و آن را استوارترین براهین و شایسته نام "برهان صدیقین" دانسته است. این برهان به صورت‌های مختلفی تقریر شده ولی به نظر می‌رسد که متین‌ترین آنها همان تقریر خود وی می‌باشد و بیان آن از سه مقدمه تشکیل شده است:

اول. اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت.

دوم. مراتب داشتن وجود و تشکیک خاص بین علت و معلول، به گونه‌ای که وجود معلول، استقلالی از وجود علت هستی‌بخش ندارد.

سوم. ملاک نیاز معلول به علت، همان ربطی بودن و تعلقی بودن وجود آن، نسبت به علت و به عبارت دیگر ضعف مرتبه وجود آن است و تا کمترین ضعفی در موجودی وجود داشته باشد بالضرورة معلول است و نیازمند به موجود عالی‌تری می‌باشد و هیچ گونه استقلالی از آن نخواهد داشت.

نتیجه اینکه مراتب وجود به استثناء عالی‌ترین مرتبه آن که دارای کمال نامتناهی و بی‌نیازی و استقلال مطلق می‌باشد، عین ربط و وابستگی است و اگر آن مرتبه‌اعلی تحقق نمی‌داشت سایر مراتب هم تحقق نمی‌یافت. زیرا لازمه فرض تحقق سایر مراتب بدون تحقق عالی‌ترین مرتبه وجود این است که مراتب مزبور، مستقل و بی‌نیاز از آن باشند، در حالیکه حیثیت وجودی آنها عین ربط و فقر و نیازمندی است.<sup>۳۰</sup>

### پی‌نوشت‌ها:

۱. صدرالمتألهین شیرازی. الحکمة المتعالیه. ج. ۱، سال ۶۸، مقدمه شیخ محمدرضا مظفر، قم: مصطفوی.
۲. همان، صص. ف الی ت.
- میان محمد شریف. تاریخ فلسفه در اسلام. ج. ۲، مرکز نشر دانشگاهی، سال ۶۵، صص. ۴۷۶ - ۴۷۷.
- یادواره ملاصدرا، دفتر یکم، نهضت زنان مسلمان، سال ۵۹، صص. ۴۴ - ۴۵.
- خردنامه صدرا، سال ۷۴، شماره اول، ص. ۵۷.
۳. الحکمة المتعالیه، ج. ۱، ص. ۱۳.
۴. شهید مرتضی مطهری. آشنایی با علوم اسلامی. بخش فلسفه، تهران: صدرا.
۵. شهید مرتضی مطهری. مقالات فلسفی. ج. ۳، تهران: حکمت، سال ۶۹، صص. ۷۴ الی ۷۹.
۶. علامه طباطبایی. بررسیهای اسلامی. دفتر تبلیغات اسلامی، سال ۹، صص. ۲۹۸ - ۳۰۶.

۷. هارولدا. هندسته نااقلیدسی. ترجمه احمد بیرشک، تهران: امیرکبیر، سال ۷۰، فصل‌های ۱ و ۳.
- نبوی، منطوق، متدولوژی. تهران: دانشگاه تربیت مدرس، سال ۷۰ - ۶۹، صص. ۷۴ الی ۷۸.
۸. بررسیهای اسلامی، ص. ۲۹۸.
۹. مقالات فلسفی، ج. ۳، صص. ۷۳ - ۷۴.
۱۰. بررسیهای اسلامی، صص. ۲۹۷ - ۲۹۸.
۱۱. دکتر عبدالکریم سروش. تفرج صنع. تهران: انتشارات سروش، سال ۶۶، ص. ۳۴۲.
۱۲. مقالات فلسفی، ج. ۳، صص. ۸۰ الی ۸۲.
- الحکمة المتعالیه، ج. ۱، صص. ۳۶ - ۳۷.
۱۳. ر.ک. به: مقالات فلسفی، ج. ۳، صص. ۸۳ الی ۸۶.
- خردنامه صدرا، صص. ۴۶ - ۴۷.
۱۴. الحکمة المتعالیه، ج. ۳، ص. ۲۷۳.
۱۵. ژان، پل سارتر. اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر. ترجمه دکتر مصطفی رحیمی، تهران: مروارید، سال ۶۱، صص. ۲۳ - ۲۴.
۱۶. خردنامه صدرا، صص. ۴۶ - ۴۷.
۱۷. مصباح یزدی. شرح نهاية الحکمة. تهران: امیرکبیر، سال ۷۴، صص. ۱۳۵ الی ۱۳۷.
- مصباح یزدی. دروس فلسفه. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۶۳، صص. ۱۲۷ - ۱۲۸.
۱۸. دکتر حایری یزدی. هرم هستی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۶۱، صص. ۱۷۴ الی ۱۸۵.
۱۹. مقالات فلسفی، ج. ۳، صص. ۹۴ - ۹۵.
۲۰. الحکمة المتعالیه، ج. ۱، ص. ۸۶.
۲۱. مطهری. علل گرایش به مادگرایی. تهران: دفتر انتشارات اسلامی، ۵۷، صص. ۱۱۲ الی ۱۲۲.
۲۲. الحکمة المتعالیه، ج. ۱، ص. ۲۱۸ و ج. ۲، ص. ۲۰۲.
۲۳. علامه طباطبائی. اصول فلسفه و روش رئالیسم. با پاورقی استاد مطهری، تهران: دفتر انتشارات اسلامی، صص. ۴۴۲ - ۴۴۳.
۲۴. مقالات فلسفی، ج. ۳، صص. ۹۷ الی ۹۹.
۲۵. محمدعلی گرامی. کیهان اندیشه. شماره ۶۰، مقاله "جنش ذاتی طبیعت".
۲۶. مصباح یزدی. دروس فلسفه. ص. ۳۱۸، آموزش فلسفه، ج. ۲، سازمان تبلیغات اسلامی، ۶۵، درس ۵۹ و الحکمة المتعالیه، ج. ۳، صص. ۱۰۳ - ۱۰۴ و ج. ۷، ص. ۲۹۰.
۲۷. دکتر عبدالکریم سروش. نهاد ناآرام جهان. تهران: انتشارات قلم، سال ۵۷، صص. ۴۱ الی ۴۳.
۲۸. همان.
۲۹. مصباح یزدی. آموزش فلسفه، ج. ۲، سازمان تبلیغات اسلامی، ۶۵، درس ۵۹.
- نهاد ناآرام جهان، صص ۶۳ الی ۸۳.
- محمدتقی مصباح یزدی. سخنی پیرامون خلقت انسان از نظر قرآن. به کوشش محمود محمدی عراقی، انتشارات شفق، ص. ۲۲.
۳۰. الحکمة المتعالیه، ج. ۳، صص. ۱۴ - ۱۶.
- آموزش فلسفه، ج. ۲، ص. ۳۴۲.