

اشاره: در شماره ۳۲ مجله کتاب ماه فلسفه نقدی از سوی سرکار خانم سارا قاسمی بر کتاب معاد جسمانی در حکمت متعالیه اثر آقای مرتضی پویان با عنوان تأملاتی در کتاب معاد جسمانی به چاپ رسید. نوشتار حاضر پاسخ نویسنده محترم به نقد یاد شده است.

کتاب ماه فلسفه

نقد اول: «با توجه به حجم زیاد، اثر مزبور فاقد مقدمه مناسب در زمینه مباحث کتاب می باشد»

پاسخ: ما مقدمه این کتاب را به دو بخش تقسیم کردیم، اولین مقدمه را تحت همین عنوان «مقدمه» قرار دادیم که به سیر و جریان بحث معاد جسمانی به طور کلی اشاره دارد. دومین مقدمه را با نام «تمهیدات» نهادیم که به مقدمات خصوص معاد جسمانی ملاحظه در این کتاب اشاره دارد. در آخر این تمهیدات در صفحه ۲۶ و ۲۷ اشاره کردیم که در این کتاب به دنبال چه اموری هستیم و مشخص کردیم غرض و هدف اصلی ما در این کتاب حول چه مسائلی دور می‌زند.

نقد دوم: «مؤلف در کتاب به اقوالی از ابن سینا و شیخ اشراق اشاره می‌کند؛ بدون این که خواننده از جایگاه این بحث نزد ایشان آگاه باشد...»

پاسخ: هر جا بحث از معاد ابن سینا و شیخ اشراق مطرح شده، جایگاه بحث از آن نیز مشخص است، و عمدتاً در بیان قیاس بین چگونگی اثبات معاد از دیدگاه ملاصدرا و ابن دو فیلسوف، و به خصوص در فرق کیفیت بدن اخروی با بدن دنیوی بین ملاصدرا و ایشان، به سخنانشان اشاره شده است. مناسب بود برای نمونه موردی را می‌فرمودند تا به صورت موردی بحث می‌کردیم. اساساً وقتی بحث از نظرات علما مطرح می‌شود، لازم نیست که در ابتدا کل آن نظرات را به طور جداگانه مطرح کنیم. زیرا ما در همه مسائل معاد ابن سینا و شیخ اشراق بحث نکردیم تا تمام نظرات آنان را بیاوریم، بلکه بحث مورد نیاز ما آن بخش‌هایی از نظرات ایشان بود که در اصل معاد جسمانی و کیفیت بدن بوده است تا در مقایسه با معاد ملاصدرا آن دو را مورد بررسی قرار دهیم. لذا به مناسبت، به آن بخشی از نظرات ابن سینا و سهروردی که در معاد جسمانی مورد نیاز بوده، پرداخته‌ایم و در همان جا توضیح و جایگاه آن را نیز روشن کرده و به آثار ایشان ارجاع داده‌ایم.

تأملی در تأملاتی در کتاب معاد جسمانی در حکمت متعالیه

مرتضی پویان



اگر واقعاً نقل قول مستقیم ضعف اثر علمی باشد، پس باید تمام کتب علمای از قدیم تا به اکنون را بدین جهت جز آثار ضعیف علمی به شمار آوریم، در حالی که این ادعا را کسی نمی‌تواند قبول کند.

پاسخ: بعد از خواندن کتاب طرح این چنین اشکالی جای تأمل دارد. اما در هر صورت در این جا به طور فهرست وار به بعضی از ابتکارات و حرف‌های تازه‌ای که در این کتاب آمده اشاره می‌کنیم که یا در دیگر آثار نیامده یا بدین تفصیل و تقریر و بیان نیامده است:

اول: جمع‌آوری و تبیین اصول پانزده گانه.
دوم: در تمامیت و عدم تمامیت این اصول و نتیجه‌گیری به این که جمیع اصول مثبت معاد جسمانی در بین این پانزده اصل به هفت اصل بر می‌گردد و دیگر اصول زایدند.
سوم: در فرق و تقسیم بندی بین مقدماتی که در بیان اثبات کیفیت بدن اخروی‌اند و مقدماتی که در بیان اثبات کیفیت تحقق بدن اخروی‌اند.

چهارم: در تبیین چگونگی رسیدن از مقدمات و اصول به نتیجه.

پنجم: هشت استدلال عقلی و نقلی براستحاله تحقق بدن دنیوی و عنصری در آخرت.

ششم: اثبات - از طریق عقل، عرفان و عقل - این که مراد از این اصل از اصول معاد جسمانی «صور خیالی بدون مشارکت ماده و جهت قابلی حاصل می‌شوند» همانا خلق مجرد و مخلوق مادی است و نه خلق و مخلوق مجرد.

هفتم: محل نزاع و دلالت عبارات ملاصدرا در موطن نفس و بدن مثالی نیست، بلکه در آخرت و در بدن خارجی و عینی است. **هشتم:** طرح نه تناقض در عبارات ملاصدرا که تقریباً چهار تا از آنها در جای دیگر مطرح شده است، ولی بقیه آن از جانب خود نگارنده بوده است.

نهم: طرح بیست و پنج اشکال که قریب به سیزده یا چهارده تای آن در جاهای دیگر آمده که آنها را جمع‌آوری کردیم و اما بقیه اشکالات باز از جانب خود نگارنده بوده است.

دهم: تبیین و محوریت بحث معاد ملاصدرا بر مبنای حقیقت انسان که به نفس و بدن ما است می‌باشد و نه نفس تنها. **یازدهم:** مراد از قاعده «شیئیت شیء» به صورت آن است» صورت در مقابل ماده خاص است و نه ماده مطلق. لذا آن صورت در قاعده، صورت همراه با ماده ما است.

دوازدهم: انسان در سه نشئه دنیا و برزخ و آخرت با بدن مادی مخصوص به همان نشئه است. در برزخ با بدن مادی برزخی و در

نقد سوم: «مؤلف از نقل قول مستقیم زیادی در این اثر استفاده کرده است، در حالی که در تألیف‌های علمی از این شیوه تقریباً استفاده نمی‌شود و این ضعف یک اثر علمی محسوب می‌شود.»

پاسخ: این فرمایش که نقل قول مستقیم موجب ضعف اثر علمی است را قبول ندارم. چرا که در سنت علمای ما در حوزه و دانشگاه از قدیم تا به اکنون بدین صورت بوده که هرگاه می‌خواستند به نقد یا تأیید یک نظر علمی بپردازند، غالباً عین آن عبارت را نقل می‌کردند که با رجوع به کتب فقهی و اصولی و فلسفی و عرفانی و تفسیری معلوم می‌گردد که این ادعای ما صحیح است. اگر واقعاً نقل قول مستقیم ضعف اثر علمی باشد، پس باید تمام کتب علمای ما از قدیم تا به اکنون را بدین جهت جز آثار ضعیف علمی به شمار آوریم در حالی که این ادعا را کسی نمی‌تواند قبول کند، بلکه ما می‌گوییم نه تنها نقل قول مستقیم نقص نیست، بلکه از سه جهت دارای حسن است که در نقل قول غیرمستقیم نیست.

اول: در نقل قول مستقیم رعایت امانت در لفظ و معنا یا عبارت صورت می‌گیرد، از این جهت آن نظر از هر گونه دخل و تصرف یا کمی و زیادی مصون می‌ماند.

دوم: این که این عمل ما را از اختلاف و نزاع یا تهمت دور می‌کند. زیرا در نقل قول غیرمستقیم معمولاً این نزاع وجود دارد که شخص طرف مقابل مدعی می‌شود که نظر او به خوبی فهمیده و یا بیان نشده است. لذا بهتر است که عین عبارات کسی را که برای مثال می‌خواهیم نقد کنیم، بیاوریم تا از هر گونه نزاع و سوء برداشت و تهمت ایمن باشیم.

سوم: در نقل قول مستقیم می‌توان اختیار را به خواننده داد که خودش با دیدن دو عبارت به قضاوت و داوری بپردازد و به صحت و سقم مطلب به شخصه برسد. ولی در نقل قول غیرمستقیم گاهی اوقات این کار میسر نیست. زیرا چه بسا شخص در برداشت یا فهمیدن نظری مخالف اشتباه کرده باشد. لذا شخص خواننده نمی‌تواند لزوماً به برداشت این شخص اعتماد داشته باشد.

نقد چهارم: «مؤلف در این کتاب ادعا کرده است که در تقریر معاد جسمانی ملاصدرا ابتکاراتی را آورده است و برخلاف آثار دیگر تنها به نقل قول تکرار نمی‌پردازد، در حالی که به نظر تنها به تقریر این مسئله پرداخته است و نظرات صدرا را بیان کرده است بدون این که حرف تازه‌ای در آن باشد.»

مدعای ما نیز در بحث معاد جسمانی همین است که ابن سینا این بحث عقلی و اعتقادی را از طریق تقلید به شریعت قبول کرد، اما ملاصدرا این بحث بسیار دشوار را نظیر توحید و نبوت به صورت عقلی به اثبات رساند و برهانی کرد بدون اینکه در اثبات آن نیازی به مقدمه شرعی و دینی باشد.

آخرت با بدن مادی اخروی.

سیزدهم: مبنای معاد جسمانی ملاصدرا آن چنان است که هیچ کدام از شبهات معروف معاد جسمانی از جمله تناسخ و شبهه آکل و ماکول بر معاد ایشان وارد نیست تا بخواهیم به آنها پاسخ دهیم. چهاردهم: اثبات این که بدن اخروی نزد ملاصدرا بدن مادی است و نه مثالی.

پانزدهم: رفع شبهه بدن مثالی از معاد ملاصدرا. شانزدهم: محل نزاع معاد ملاصدرا در آخرت است و نه بعد از موت. هفدهم: هیچ کدام از آیات معاد جسمانی ناظر به کیفیت بدن اخروی نیست و از این جهت آیات ساکت است و لذا محلی برای شبهه تعارض معاد ملاصدرا با شرع رأساً پیش نمی آید. لذا محلی برای تکفیر باقی نمی ماند.

هجدهم: تبیین اینکه بین بدن برزخی و بدن اخروی نزد ملاصدرا تفاوت است. اولی در اثر ملکات و دومی در اثر خلق از قوه خیال.

نوزدهم: همه آیات قرآن ناظر به اصل معاد جسمانی اند و نه کیفیت آن.

بیستم: تبیین صحیح از لفظ عینیت و مثلثیت و رفع شبهه مهم و معروف تناقض در کلام ملاصدرا بین عینیت و مثلثیت. بیست و یکم: نقد سندی و دلالی روایات معاد جسمانی. بیست و دوم: تبیین صحیح از عینیت بدن اخروی و دنیوی در فرق بین عینیت فلسفی و عرفی.

بیست و سوم: نقد نظریات علمای بزرگی که معاد ملاصدرا را به نقد کشیدند.

بیست و چهارم: تقریر و تبیین معاد بحث برانگیز و مهم آقا علی حکیم و ده نقد عقلی و نقلی بر آن.

بیست و پنجم: استفاده دو شاهکار در معاد ملاصدرا. بیست و ششم: پاسخ به کسانی که ملاصدرا را به جهت مخالفت معاد او با قرآن تکفیر کردند.

بیست و هفتم: بدن در هر نشئه ای تعینی از بدن ما مأخوذ در حقیقت نفس است. و موارد دیگر جزئی نیز وجود دارد که به همین مقدار اکتفا می شود.

نقد پنجم: «مؤلف در فصل سوم از بخش اول اشکالهایی را مطرح می کند، اما به مرجع این اشکال ها اشاره نمی کند و یا به عبارت دیگر معلوم نیست که چه کسانی این اشکالات را مطرح کردند.»

پاسخ: وقتی بحث تناقضات و اشکالات این کتاب را می نویسم این جمله را هم در آن جا نخست اضافه کردم که در بحث تناقض یا اشکالات هر جا تناقض و اشکالی را از کسی نقل نکردیم آن تناقض و اشکال از جانب خود نگارنده است. ولی بعد



ملاصدرا اولین بار و به عنوان نخستین کسی بود که بحث معاد جسمانی را مانند توحید و نبوت به صورت عقلی و بدون کمک از شرع به اثبات رساند.

از نقل قول خود ملاصدرا خودداری کردیم. لذا اگر کسی از ابتدای کتاب شروع به خواندن نماید به همه عبارات ملاصدرا آشنا می‌شود. اما با این حال این‌طور نبوده که ما در این بحث نقد اصلاً به خود عبارت ملاصدرا ارجاع نداده باشیم، بلکه در مواردی نیز ارجاع دادیم که مدعای مستشکل را نقض می‌کند مانند صفحات ۶۶۰ و ۶۷۹ و ۶۸۸.



فکر کردم مبدا این عبارت حمل بر خودستایی شود قبل از اینکه برای چاپ بفرستم آن را حذف کردم. در هر صورت مطلبی را که به جهت محذور اخلاقی از کتاب حذف کردیم در این‌جا مجبور به نقل آن شدیم. خلاصه آن که در هر جا که نقل قول یا مرجعی را برای کلامی ذکر نکردیم آن اشکال از جانب خود نگارنده بوده است. پرسش این‌جانب از ناقد محترم آن است که اساساً هر جا اشکال یا مطلبی را یک نویسنده‌ای می‌نویسد باید حتماً نقل قول از جایی باشد؟ یعنی فرض ندارد که اشکال یا یک مطلب علمی به ذهن خود نویسنده برسد؟

نقد ششم: «همچنین در بخش سوم به ذکر نقدهای مخالفان می‌پردازد اما به کتاب و اقوال خود آنها ارجاع نمی‌دهد به عنوان مثال در صفحه ۶۵۴ نظریه رفیعی قزوینی را در نقد معاد می‌آورد اما به کتاب وی اشاره نمی‌کند.»

پاسخ: ما از صفحه ۶۵۴ تا ۶۵۶ به تبیین نظریه آثار رفیعی پرداختیم و در این سه صفحه به نقد نظر ایشان پرداختیم تا عبارت ایشان را نقل کنیم. اما در صفحه ۶۵۶ که اصل نظریه ایشان را در مورد معاد جسمانی می‌خواهیم نقد کنیم عین عبارت ایشان را با مدرک آن آوردیم. پس نخست در حدود دو یا سه صفحه به توضیح و تبیین معاد آقای رفیعی پرداختیم آن‌گاه در صفحه آخر عین عبارت را با مدرک آوردیم. اصولاً گاهی انسان نخست عبارت را نقل و سپس به توضیح آن می‌پردازد که این خیلی مرسوم نیست و گاهی ابتدا به توضیح و تبیین نظریه می‌پردازد و در پایان سخن عین عبارت را نقل می‌کند که ما طبق این صورت دوم عمل کردیم.

نقد هفتم: «از سویی در جواب به این نقدها شاهی از خود ملاصدرا نمی‌آورد، در حالی که کتاب به اثبات معاد جسمانی ملاصدرا می‌پردازد.»

پاسخ: چون کتاب به این نام است لذا نخست با عبارت خود ملاصدرا به اثبات معاد او پرداختیم. اما در بحث نقد به سوء برداشت‌های علما در فهم معاد ملاصدرا اشاره کردیم. چون در فصل قبلی آن عبارات را نقل کردیم لذا دوباره به ذکر مکرر آن اقدام نکردیم تا از تکرار مکررات اجتناب کرده باشیم. این اشکال در صورتی وارد بود که یا فصل نخست کتاب ما با نقد مخالفان ملاصدرا شروع می‌شد و یا در آن جایی که به اثبات معاد ملاصدرا می‌پرداختیم عبارت او را نقل نمی‌کردیم. و لذا چون تکیه بحث نقد مخالفان به فصلهای قبلی است برای اطالۀ کلام و تکرار مکررات

پرسش این جانب از ناقد محترم آن است که اساساً هر جا اشکال یا مطلبی را
یک نویسنده‌ای می‌نویسد باید حتماً نقل قول از جایی باشد؟
یعنی فرض ندارد که اشکال یا یک مطلب علمی
به ذهن خود نویسنده برسد؟

مانند توحید و نبوت به صورت عقلی و بدون کمک از شرع به اثبات رساند. اما منظر دوم که در تطبیق بین مؤدای عقل و شرع در معاد جسمانی است در این جا مطرح نیست، بلکه هم بحث جدایی است و هم یکی از مدعاهای ما در این کتاب اثبات همین مطلب بوده است که بگوییم معاد عقلی ملاصدرا عین معاد شرعی است و قابل تفکیک نیستند. هر دو یک چیز را اثبات می‌کنند و اصولاً شریعت غیر از این معاد را نمی‌گوید. از جمله در صفحه ۲۷ و از صفحات ۶۰۴ تا ۶۱۰ و صفحه ۶۲۴ و ۶۲۶ و ۶۴۸ به مناسب آن بحث‌ها، همین ادعا را کردیم و اثبات کردیم که حکم عقل و شرع در معاد جسمانی قابل تطبیق بر یکدیگرند.

ثانیاً: منتقد محترم تصور فرمودند که مراد از برهان عرشی در فلسفه ملاصدرا یعنی شرعی و از عرشی بودن معنای دینی و الهی فهمیدند، در حالی که این تصور و برداشت صحیح نیست. زیرا هر جا ملاصدرا به برهان عرشی یاد می‌کند، در مقابل برهان مشرقی است. برهان مشرقی آن براهین را گویند که مشهور حکما آن را بیان کردند و اما برهان عرشی خاص آن برهانی است که خدا به خود ملاصدرا الهام کرده است و از اختصاصات فلسفه ملاصدرا به حساب می‌آید. پس عرشی بودن یعنی آن برهان عقلی - نه شرعی - که به خود ملاصدرا الهام شده و پیش از ایشان کسی آن را نگفته است. اما مستشکل محترم عرشی را به معنای شرعی گرفتند و فرمودند: «در ضمن بحث عقلی از معاد جسمانی به شریعت و عرشی بودن برهان اشاره می‌کند» و این برداشت اشتباه است.

نقد نهم: «در حالی که مؤلف در بخش دوم می‌گوید آیات دال بر معاد جسمانی به مثلیت اشاره دارد، نه عینیت...»

پاسخ: اگر حوصله شود و کل کتاب به دقت خوانده شود، دیگر اشکالات این چنینی مطرح نخواهد شد. زیرا ما به تفصیل به مسئله عینیت و مثلیت بدن و معانی آن و مراد ملاصدرا از آنها پرداختیم. از جمله در تناقض اول صفحه ۲۸۴ و در تناقض دوم صفحه ۳۲۱ و در بحث اشکالات صفحه ۶۰۴ و یا فصل سوم صفحه ۶۲۶ به تفصیل توضیح دادیم که عینیت و مثلیت چند معنا دارند و کدام معنا در این جا صحیح و کدام غلط است. و آن جا که ملاصدرا تعبیر به عینیت کرده، کدام از آن معانی مراد او بوده و آنجا که تعبیر به مثلیت کرده کدام معنا را در نظر داشته است. همچنین در همان جا شبهه اختلاف دو تعبیر ملاصدرا در عینیت و مثلیت را نیز برطرف کردیم.

نقد هشتم: «مؤلف در نتیجه‌گیری بحث ابتکار صدرا را در اثبات بحث معاد به نحو صرفاً عقلی می‌داند و ارجاع به شرع را در حکم ارشاد به عقل معرفی می‌کند. اما خود ملاصدرا در شواهد... این بیان صدرا که اثبات عقلی معاد را برهان عرش می‌داند، با حکم ارشادی بودن شرع در آن مغایرت دارد. از سویی ملاصدرا در جای جای کتاب در ضمن بحث عقلی از معاد جسمانی به شریعت و عرشی بودن برهان اشاره می‌کند... با این تفصیلات آشکار است که ملاصدرا بین عقل و شرع تفکیکی قائل نمی‌شود...»

پاسخ:

اولاً: بحث معاد جسمانی در عقل و شرع از دو منظر قابل بررسی است:

اول: بحث معاد جسمانی از آن منظر که یک اصل اعتقادی و مسئله عقلی است چنان که ملاصدرا در فلسفه و به صورت عقلی به اثبات آن پرداخت.

دوم: از منظر مطابقت مؤدای عقل و شرع است.

نباید بین این دو مسئله خلط کرد. ما این بحث را در کتاب صفحه ۷۱۱ به طور واضح بیان کردیم. ولیکن برای توضیح بیشتر دوباره می‌گوییم که آن جا که گفتیم اثبات بحث معاد صرفاً عقلی است و ارجاع به شرع در حکم ارشاد است ناظر به بحث و منظر اول است و نه دوم. چرا که مسائل اعتقادی نباید از روی تقلید به شریعت باشد، بلکه باید مباحثی چون توحید و نبوت و معاد را به صورت برهان عقلی به اثبات برساند. در این صورت است که حکم شرع و دین مؤید حکم عقل می‌شود و نه خود دلیل.

مدعای ما نیز در بحث معاد جسمانی همین است که ابن سینا این بحث عقلی و اعتقادی را از طریق تقلید به شریعت قبول کرد، اما ملاصدرا این بحث بسیار دشوار را نظیر توحید و نبوت به صورت عقلی به اثبات رساند و برهانی کرد بدون اینکه در اثبات آن نیازی به مقدمه شرعی و دینی باشد. وقتی یک بحث اعتقادی عقلاً به اثبات رسید در این صورت آن چه از جانب شریعت در این خصوص وارد شده است در حکم ارشاد به همان حکم و استدلال عقلی خواهد بود. و لذا در باب اعتقادات نصوص شرعی مؤیدند و نه دلیل.

نظیر این که در اثبات و قبول مسئله توحید نخست به برهان و استدلال عقلی رجوع می‌کنیم و از این طریق به یقین می‌رسیم. آن گاه برای تأیید به آیات و روایات نیز اشاره می‌کنیم. ملاصدرا اولین بار و به عنوان نخستین کسی بود که بحث معاد جسمانی را

اشاره: در غرفه دیدار بیست و نهمین نمایشگاه بین المللی کتاب تهران که به منظور نقد و بررسی آثار برگزیده جشنواره های ملی تدارک دیده شده است، نشستی در نقد کتاب معاد جسمانی اثر برگزیده دهمین دوره کتاب فصل، با حضور نویسنده آقای مرتضی پویان و منتقد محترم آقای دکتر عبدالله صلواتی برگزار شد. آنچه پیش روی شما قرار دارد، متن گفت و گو و نقد و پاسخ هایی است که از سوی مؤلف و منتقد تنظیم شده و در اختیار دفتر مجله قرار گرفته است.

کتاب ماه فلسفه

الف. نقد منتقد محترم

طرح مسئله معاد جسمانی به نحو مبرهن از اختصاصات حکمت متعالیه به شمار می رود. مسئله مذکور به علت تعارض ظاهری آن با پاره ای آیات، یکی از مسائل جنجال برانگیز فلسفه صدرایی است که در مواردی شارحان حکمت متعالیه نیز به تأویل آن پرداخته اند و مخالفان حکمت متعالیه نیز از آن، در جهت تخریب فلسفه صدرایی بهره جسته اند؛ از این رو تفسیر هم دلانته مسئله مذکور، جای تحسین و تقدیر دارد؛ مؤلف محترم کتاب معاد جسمانی به تفصیل به نقد و بررسی مخالفان نظریه معاد جسمانی برآمده و دفاعی شایسته و درخور از نظریه یادشده نموده است. حضور قلم نگارنده؛ تحلیل و تفسیرهای مفصل از اقوال ملاصدرا؛ نقد گسترده برداشت های نادرست دیگران؛ اشراف نسبی نسبت به نظام معرفتی ملاصدرا از نقاط قوت این اثر محسوب می شود.

اما از باب گفتگوی علمی و تضارب آراء، نکاتی را در این مقاله یادآور می شوم. نکاتی که با اصلاح آن، اثر حاضر می تواند به وضعیت مطلوب تری ارتقا یابد.

اثر حاضر در دو محور زیر مورد نقد و بررسی قرار می گیرد: ۱. تفسیرهای نادرست ۲. اطاله کلام در ساختار و تفسیرها

۱. تفسیرهای نادرست

به رغم دقت نظر مؤلف محترم در تفسیر آراء و اقوال ملاصدرا، پاره ای از سخنان صدرالدین شیرازی به درستی تفسیر نشده اند که در این بخش به برخی از آنها اشاره می شود:

الف. تصور انواع به جای تحقق آنها

در صفحه ۳۷۱ اثر حاضر به سخنی از ملاصدرا اشاره می شود: «لا محالة تصیر أنواعا مختلفه و حقائق متخالفة و يتصور بصور ملكية أو شيطانية أو بهيمية أو سبعية متخالفة الأشكال و الهيئات في تلك النشأة.» سپس مؤلف محترم ذیل آن می نویسد: «...اگر انسان خصوصیات ملکی را تصور کند، حقیقتاً ملک می شود...»

در نقد این برداشت می توان گفت: هر چند سخن مؤلف اشتباه نیست، اما سخن او به مثابه توضیح قول ملاصدرا نیست؛ زیرا با توجه به سیاق سخن ملاصدرا، مراد از «یتصور»، تمثل و تحقق

نشست

نقد و بررسی کتاب معاد جسمانی در حکمت متعالیه



معاد جسمانی در حکمت متعالیه،
مرتضی پویان،
بوستان کتاب، ۱۳۸۸.



است نه تصور؛ به این بیان که انسان‌ها برپایه اتحاد عاقل و معقول، با علم و عمل خویش و ملکات برآمده از آنها یگانه شده و به صورت و انواع گوناگون ملکی، بهیمی و سبعی متحقق می‌گردند. ملاصدرا در مواضع مختلف به کرات از تحقق انسان به انواع گوناگون یاد کرده است.^۲ قبل از عبارت مذکور نیز ملاصدرا از فعلیت انسان‌ها بر پایه تمکن هیئت‌های باطنی به صورت و انواع مختلف سخن می‌گوید^۳ و اساساً بحث از تصور خصوصیات ملک یا شیطان نیست.

همچنین می‌توان اقوال ملاصدرا همانند: «بدان اختلاف افراد انسان به حسب این نشئه، اختلاف به عوارض است و به حسب نشئه اخروی، اختلاف به ذاتیات است»^۴ و «انسان پس از آن‌که به حسب طبیعت بشری، نوع واحد بوده است، به حسب باطن و روح، به انواع مختلفی تبدیل می‌شود»^۵ و «هرچند افراد بشر در جسمیت و بشریت متساوی‌اند، اما پس از انتقالات و حرکاتشان به سوی اعراض و تطورشان در اطوار و اکتساب خیرات و شرور و فضایل و ردائیل به حسب باطن‌ها و قلوب، در ذوات و صفات متخالف می‌گردند»^۶ را برآمده از مبانی فلسفی او از جمله جسمانیة الحدوث بودن نفس دانست؛ به این بیان که همه نفوس انسانی در آغاز حیات طبیعی، به حسب ذات، صورت جسمانی‌اند که صرفاً اختلافاتی در عوارض دارند، اما در ادامه با حرکت جوهری و اتحاد وجودی با ملکات باطنی، در حیات روحانی خویش به انواع گوناگون مبدل می‌گردند. بنابراین بهترین مثال برای اختلاف در شخصیت، مبدأ حرکت جوهری در انسان‌ها یعنی طبیعت جسمانی است.

شایان ذکر است: بر مبنای تفسیر دیگری از علم به مثابه امر منوع که در آن صرفاً علم شهودی منوع جنس انسان است و علم فکری، نوع خاصی از انسان را پدید نمی‌آورد و عالمان فکری، نوعاً با یکدیگر تفاوت ندارند،^۸ علوم غیر شهودی، صرفاً به عنوان عوارض و مشخصات مطرح خواهند بود نه منوع ذات.

ج. حیات بالعرض بدن اخروی

در صفحه ۲۲۹ در فرق هفتم از تفاوت‌های بدن اخروی و بدن دنیوی آمده است: «فی نحو الوجود الجسمانی و هی کثیرة. منها أن کل جسد فی الآخرة ذو روح بل حی بالذات

در صفحه ۳۷۱ کتاب مؤلف محترم ذیل سخن «ان النفس حادثه و ان لها بعد البدن اختلاف جنسیة و نوعیة و شخصیة»، سه نوع اختلاف را توضیح می‌دهد و در باب اختلاف سوم می‌نویسد: «مثل دو فرد از انسان که به مرتبه ملکی رسیدند مثلاً هستند و در جنس و نوع مشترک اند و اختلاف به خصوصیات فردی آنهاست، مثل این که بعضی در علم یا اخلاص یا ورع اقوی از دیگری باشد.»

ب. اختلاف شخصی انسان‌ها با علم و اخلاص

تفسیر مؤلف در این موضع، تفسیر درستی نیست؛ به این بیان که بنابر اصل اتحاد عاقل و معقول، علم و عمل، منوع اند و انسان برپایه آنها سعه وجودی می‌یابد.^۴ بنابراین ممکن نیست که یکی در علم یا فضیلت‌های اخلاقی، اقوای از دیگری باشد، اما هر دو در نوع واحد مندرج بوده و صرفاً اختلاف در عوارض داشته باشند.

بهترین مثال برای اختلاف در شخصیت، مبدأ حرکت جوهری در انسان‌ها یعنی طبیعت جسمانی است که همه در آن مندرج اند و صرفاً تفاوت در شخصیت دارند.

توضیح بیشتر آن‌که: انسان ملاصدرا وجودی سیال و متطور دارد؛ از این رو به حسب هر مرتبه و طور، احکام خاصی پیدا می‌کند که با احکام مراتب پیشین و پسین متفاوت است؛ آغاز

اگر مؤلف محترم این اثر را برای کسانی که فلسفه نمی‌دانند نوشته است، قطعاً باید تمامی اصول پانزده‌گانه‌ای را که طرح کردند اثبات کنند و نگردند و اگر برای آشنایان به حکمت نگاشته است برای این گروه نه تنها اصالت وجود که حرکت جوهری هم از ضروریات است و نیازی به این همه دردسر که مؤلف محترم تقبل نمودند، ندارد.



مؤلف محترم
 کتاب
 معاد جسمانی
 به تفصیل
 به نقد و بررسی
 مخالفان نظریه
 معاد جسمانی
 بر آمده و دفاعی
 شایسته و درخور
 از نظریه یادشده
 نموده است.
 حضور قلم
 نگارنده؛ تحلیل
 و تفسیرهای
 مفصل از اقوال
 ملاصدرا؛
 نقد گسترده
 برداشت‌های
 نادرست دیگران؛
 اشراف نسبی
 نسبت به نظام
 معرفتی ملاصدرا
 از نقاط قوت
 این اثر
 محسوب می‌شود.

بنابراین که ملاصدرا در موضعی از آثارش، حرکت جوهری را مختص انسان و در مواردی انسان و سایر اشیا را در حرکت جوهری سهیم و شریک می‌داند، برای نمونه در موضعی بیان کرده است: «فإن لجميع الموجودات الطبيعية حركة جوهرية ذاتية و تحولاً من صورة إلى صورة، حتى يقع لها الرجوع إلى الله بعد صيرورتها غير نفسها بحسب الصورة السابقة، و تحولها إلى نشأة أخرى، و لو كانت هذه الطوائع ثابتة الجوهرية مستمرة الهوية لم ينتقل هذه الدار إلى دار الآخرة، و لم يتبدل الأرض غير الأرض...» و قد علمت أن لكل موجود حركة جبلية و توجهاً غريزياً إلى مسبب الأسباب، و للإنسان مع تلك الحركة الجبلية حركة إرادية نفسانية لباعث دینی.^{۱۲}

مراد ملاصدرا از حرکت ارادی نفسانی، حرکت وجودی مختص انسان و در راستای اتحاد عاقل و معقول است. به دیگر سخن مؤسس حکمت متعالیه در موضعی، حرکت جوهری و دگرگونی در مقام و مرتبه را مختص عالم طبیعت و در مواردی آن را از اختصاصات انسان برمی‌شمرد و بیان می‌کند فقط انسان در بین موجودات عالم می‌تواند حدود خویش را درهم شکند و مقام معلومی برای او نیست. و در موضعی تصریح می‌کند صرفاً انسان کامل، حد شکن است و دیگر موجودات، اعم از ملک، انسان، حیوان و شیطان، مقام واحدی داشته و بنده اسم واحد و دائماً مربوط آن هستند و از آن گذر نمی‌کنند.

در بیان سازگاری آرای او می‌توان گفت: حد شکنی و مقام معلوم نداشتن، امری تشکیکی است؛ حد شکنی موجودات طبیعی در حد حرکت جوهری اضطرابی است که نهایت آن تجرد برزخی است و حد شکنی انسان، در مدار حرکت جوهری اضطرابی و ارادی است و سرانجام آن تجرد عقلانی است و حد شکنی انسان کامل، بیش از آن که بر دو حرکت یاد شده استوار باشد، مسبوق به عطا و عنایت الهی است و انجام آن اسم جامع الله، مقام خلیفه الهی و مسجودیت ملائک است.

و لا يتصور هناك بدن لا حياة له بخلاف الدنيا؛ فإنها يوجد فيها أجسام غير ذات حياة و شعور و الذي فيه الحياة فإن حياته عارضة له زائدة عليه.^{۱۳} مؤلف محترم ذیل این سخن می‌نویسد: «این فرق جوهری بین بدن اخروی و دنیوی را نمی‌رساند و فقط از فرق عارض بین این دو حکایت می‌کند. چون ابدان اخروی ساخته و متأخر از نفس و لازمه کون اخروی نفس‌اند و چون نفس در آخرت خالد است، پس دائماً مشوب و مخلوط به بدن است و آن را ترک نخواهد کرد و حیات بدن هم به واسطه در عروض است. زیرا نفس بالذات حی است و بدن حی بالعرض است...»

درحالی‌که ملاصدرا تأکید می‌کند: بدن اخروی حیات بالذات دارد؛ و مؤلف با اجتهادی در برابر نص می‌نویسد: «بدن اخروی حی بالعرض است» و برای این که به زعم خویش این نقیصه را ترمیم کند، عبارتی از اسفار می‌آورد: «هو أن الأبدان الأخروية متوسطة بين العالمين جامعة للتجرد و التجسم مسلوب عنها كثير من لوازم هذه الأبدان الدنيوية؛ فإن البدن الأخروي كظل لازم للروح - و كحكاية و مثال له بل هما متحدان في الوجود بخلاف هذه الأبدان المستحيلة الفاسدة.»^{۱۴}

گفتنی است مؤلف محترم دوباره همین عبارت را برای فرق سیزدهم ذکر می‌کند.

د. عدم اختصاص حرکت جوهری به انسان

در صفحه ۴۸ کتاب در باب اشکال اول بر حرکت جوهری بیان شده است: «در کتاب عیار نقد این چنین آمده است: اشتداد وجودی بر اساس چه مبنایی از میان همه جواهر به انسان اختصاص می‌یابد معلوم نیست.»

مؤلف محترم دو پاسخ تفصیلی مبنی بر عدم اختصاص حرکت جوهری به انسان می‌دهد و حتی مواردی از کلام ملاصدرا که ملهم اختصاص است را به عدم اختصاص تفسیر می‌کند. پاسخ مؤلف محترم بر نظام معرفتی ملاصدرا مبتنی نیست؛

غریزی و از سر کراهتش به حرکت عقلی و از سر میل مبدل می‌گردد.^{۱۶}

با طرح مذکور، موجود دیگری با نام زمین پیدا شد که همانند انسان حد شکن است و محدود به حد خویش نیست و سرانجام به ساحت عقلانی بار می‌یابد. افزون بر آن ملاصدرا برای همه موجودات، نشئه دومی که حیوانی است یعنی تجرد برزخی، قائل است.^{۱۷} که می‌توان آن را به منزله غایت حرکت جوهری آنها تلقی کرد. با وجود این ملاصدرا در پایان مطالب یاد شده یادآور می‌شود که حشر افراد انسان، به هویاتشان است، اما حشر دیگر موجودات به نوعیت آنهاست.^{۱۸}

در تفسیر کلام ملاصدرا می‌توان گفت: هرچند دیگر موجودات با حرکت جوهری، حداقل به تجرد برزخی رهنمون می‌شوند. اما در همه آنها، افراد یک نوع به نوع واحدی که دارای تجرد برزخی یا عقلانی است، می‌رسند. اما پایان حرکت جوهری افراد انسانی، انواع گوناگون است؛ یعنی به تعداد هویات وجودی افراد، انواع محسوس انسانی داریم. می‌توان خاستگاه این تفاوت را در دو گونه متفاوت حرکت جوهری انسان و دیگر موجودات طبیعی جستجو کرد؛ بنابر آن که در انسان، افزون بر حرکت جبلی و غریزی و به عبارتی، حرکت جوهری اضطراری، حرکت جوهری ارادی بر پایه علم و عمل نیز وجود دارد.

کسی را رسد که در مقام انکار نقد مذکور بیان دارد: آنچه از اقوال ملاصدرا در باب حرکت جوهری ارائه کرده‌اید، حرکت ارادی است، نه جوهری!

در مقام پاسخ از این نقد می‌توان گفت: پیدایش هر مقام و رتبه‌ای در موجودات - اعم از طبیعی یا غیر طبیعی - مبتنی بر حرکت جوهری است؛ بنابراین حرکت ارادی انسان، به معنای دقیق کلمه استحاله جوهری و تبدیل ذاتی است؛ بنابراین برای تمایز آن از حرکت جوهری اضطراری از آن به حرکت جوهری ارادی یاد می‌کنیم. حرکت جوهری اضطراری، صرفاً در سفر نخست یعنی از وجود طبیعی به وجود برزخی، انسان را همراهی می‌کند و این حرکت مشترک بین موجودات طبیعی و انسان است، اما در تحولات بعدی یعنی تبدیل به وجود عقلانی و فراتر از آنها، حرکت جوهری ارادی مطرح است. به دیگر سخن: انسان فارغ از تعلیم دینی، به مدد حرکت جوهری اضطراری و قهری صرفاً به تجرد برزخی راه می‌یابد؛ بنابراین انسان بدون انبیا، در تجرد حیوانی متوقف می‌گردد، اما با انزال کتب و ارسال رسل و مطابقت اعمال و کردارش با دستورات دینی و با پرهیز از سیئات، به ساحت تجرد عقلانی بار می‌یابد.^{۱۹}

شایان توجه است اگر حشر عقلانی برخی موجودات غیر انسانی را در بیان ملاصدرا جدی بگیریم، حرکت جوهری اضطراری در تحول جسم به تجرد عقلانی نیز مطرح می‌شود، اما همان طوری که مطرح شد تفاوت حرکت جوهری ارادی انسان با حرکت اضطراری محفوظ است؛ زیرا حرکت جوهری ارادی با ویژگی علم مرکب و حشر هویتی از حرکت جوهری اضطراری متمایز می‌گردد.



عبدالله صلواتی

بنابراین به نظر می‌رسد تفاوت های بنیادین بین حرکت جوهری در انسان و دیگر اشیا سبب شده است تا ملاصدرا صرفاً اشتراک آنها را در حرکت، به لفظ بدانند و نهایتاً آن را انکار نماید.

برخی از تفاوت‌های حرکت در موجودات طبیعی و انسان را براساس فلسفه صدرایی می‌توان چنین بر شمرد:

۱. تفاوت به علم مرکب و بسیط: به نظر ملاصدرا، هرچند همه اشیا این عالم به سوی حق روانند، اما دیگر موجودات به دلیل غلظت حجاب و تراکم تاریکی‌هایشان، این سلوک و حرکت به سوی خدا را ادراک نمی‌کنند، اما این حرکت در انسان بین تر و آشکارتر است بویژه در انسان کامل که تمامی قوس صعود را که نیم دایره از خلق به حق است، درنور دیده است.^{۲۰}

۲. تفاوت حرکت جبلی و ارادی: انسان و دیگر موجودات در حرکت جبلی و توجه غریزی به خدا شریک‌اند، اما انسان در حرکت ذاتی نفسانی همراه با انگیزه دینی، یگانه است. انسان با این حرکت در صراط مستقیم مشی می‌کند و غایت او لقای الهی است، اما دیگر موجودات در این صراط سیر نمی‌کنند و انجامشان نیز دیدار الهی نیست.^{۲۱}

۳. تفاوت حشر هویتی با حشر نوعی: هرچند ملاصدرا در مواضع متعددی از آثارش بیان می‌کند: همه اشیا عالم، دارای حد خاص و محدودی‌اند و انسان برخلاف دیگر موجودات عالم، ظلوم و جهول است و حدشکن. اما او در مفاتیح الغیب، در تفسیر آیه «ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَ هِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ»^{۲۲} برای زمین نیز فطرت اولی و ثانی قائل شده و معتقد است زمین با حرکت استکمالی جوهری خویش، دارای عقل مستفاد می‌شود و حرکت

ملاصدرا
تأکید می‌کند:
بدن اخروی
حیات بالذات
دارد؛ و مؤلف
با اجتهادی
در برابر نص
می‌نویسد:
«بدن اخروی
حی بالعرض
است.»

۲. اطالۀ کلام در ساختار و تفسیرها

الف. ساختار

در بخش اول کتاب یک بار اصول پانزده گانه مطرح می شوند (از ص ۳۱-۱۶۰) و دوباره در ادامه تحت عنوان تداخل و عدم تداخل اصول معاد جسمانی (از ص ۱۶۰-۱۸۰) همه اصلها به طور مختصر و با قصد تعیین رابطه بین آنها ارائه می شوند که بهتر بود برای پرهیز از اطالۀ کلام ذیل هر اصل به نحوه ادغام، ابقا یا تفریع آنها اشاره می شد.

همچنین مؤلف محترم ذیل هر اصلی اشاره می کند که چه اصلی در چه کتاب ملاصدرا ذکر شده یا نشده، اما دوباره به طور مستقل تحت عنوان تمامیت و عدم تمامیت اصول هفتگانه در آثار صدرالمتألهین به تکرار گفته هایش می پردازد.

ب. مطالب و تفسیرها

مطالبی در کتاب حاضر ارائه شده اند که اشتباه نیستند، اما در راستای موضوع نبوده یا نبود آنها در افادۀ مطلب خللی ایجاد نمی کند. مطالب مذکور، کتاب را از فرمت پژوهشی دور و به حالت تعلیمی در آورده است. که به برخی از آنها اشاره می شود:

در صفحات ۳۴-۳۵ اثر حاضر در باب این که چرا در برخی آثار ملاصدرا، در بیان اصول معاد جسمانی، اصل اصالت وجود نیامده، بحث های مفصلی شده است از جمله آن که این اصل موضوع الموضوع است و عدم ذکر آن اشکالی ایجاد نمی کند و مطالبی از این دست... در پایان، نتیجه تفکرات مؤلف به این عبارت تکلف آمیز ختم می شود: «حاصل آن که در آثاری که ذکر اصالت وجود نیامده، در واقع در بیان ذکر موضوع برای اثبات معاد جسمانی بوده است و در آثاری که اصالت وجود آمده در بیان ذکر مجموع موضوع الموضوع و موضوع با هم برای معاد جسمانی بوده است.»

در نقد آن می توان گفت: اساساً اصالت وجود در حکمت متعالیه، به مثابه یک نگرش بنیادین است و همه مسائل از چشم وجودی طرح می شوند و به تعبیر امروزی ها، یک رهیافت است و در هر مسئله ای لزوماً رهیافت را ذکر نمی کنند. حال سؤال این است اگر مؤلف محترم این اثر را برای کسانی که فلسفه نمی دانند نوشته است، قطعاً باید تمامی اصول پانزده گانه ای را که طرح کردند اثبات کنند که نکردند و اگر برای آشنایان به حکمت نگاشته است برای این گروه نه تنها اصالت وجود که حرکت جوهری^{۲۰} هم از ضروریات است و نیازی به این همه دردسر که مؤلف محترم تقبل نمودند، ندارد.

همچنین در صفحه ۳۴۵ در بیان سبب اختلاف مردم در کیفیت معاد، سیر بحث چنین بیان شده است: «تفاوت در مراتب طولی است نه عرضی، والذین اوتوا العلم درجات انسان خود درجه است نه دارای درجات در باب پسر نوح آمده: انه عمل غیر صالح، نیازی به تقدیر ذو نیست و اسأل القریه که نیازی به تقدیر اهل ندارد. رسیدن به مرتبه اعلی میسور نیست مگر با عبور از مرتبه عالی... عالم بالاتر از زاهد تفکر ساعه خیر من عبادۀ سنه.»

منابع و مأخذ

- تقریرات فلسفه امام خمینی، عبدالغنی اردبیلی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۳، ۱۳۸۱.
- دروس اتحاد عاقل به معقول، حسن حسن زاده آملی، قم: انتشارات قیام، ۱۳۷۵.
- اسرار الآیات، به انضمام تعلیقات حکیم مولی علی نوری، محمد بن ابراهیم صدر الدین شیرازی، سید محمد موسوی، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۴.
- الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، محمد بن ابراهیم صدر الدین شیرازی، قم: انتشارات مصطفوی، ۱۳۶۸.
- رسائل فلسفی صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم صدر الدین شیرازی، حمید ناجی اصفهانی، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۵.
- مفاتیح الغیب، محمد بن ابراهیم صدر الدین شیرازی، نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶.
- کتاب العرشیة، محمد بن ابراهیم صدر الدین شیرازی، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۰.
- تفسیر القرآن الکریم، محمد بن ابراهیم صدر الدین شیرازی، محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۶۶.
- شرح رساله رابطه علم و دین، داوود صمدی آملی، انتشارات قائم آل محمد (ع)، قم: ۱۳۸۷.

پی نوشتها

۱. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۹، ص ۲۰.
۲. همان، ج ۸، ص ۲۴۹؛ اسرار الآیات، ص ۱۸۴.
۳. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۹، ص ۲۰.
۴. دروس اتحاد عاقل به معقول، ص ۲۱۰.
۵. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، صص ۱۳۹ و ۱۴۳؛ شواهد الربوبیة، در مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، ص ۲۹۲.
۶. اسرار الآیات، ص ۱۸۳.
۷. تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۱۴۱.
۸. شرح رساله علم و دین، ص ۲۹۹.
۹. العرشیة، صص ۲۵۱-۲۵۲.
۱۰. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۹، ص ۱۸۳ (در ص ۲۳۰ کتاب همین عبارت را با الذنیوبه ختم می کند).
۱۱. اسرار الآیات، ص ۸۶.
۱۲. همان، ص ۱۹۱.
۱۳. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۹، ص ۵۳.
۱۴. همان، ص ۲۸۴.
۱۵. فصلت، ۱۱.
۱۶. مفاتیح الغیب، ج ۲، ص ۶۹۳-۶۹۴.
۱۷. همان، ج ۲، ص ۶۹۴.
۱۸. همان، ج ۲، ص ۶۹۴.
۱۹. تقریرات فلسفه امام خمینی، ج ۳، ص ۱۸۱-۱۸۲.
۲۰. امام خمینی در تقریرات فلسفه ج ۳ ص ۱۴۸، در این باره بیان می کند: و به عقیده من کیفیت رسیدن نفس به تجرد که علی عهده الحکره الجوهریه است باید از ضروریات حساب شود، نه این که از نظریات باشد.

ب) پاسخ نویسنده محترم

نقد اول:

«تفسیرهای نادرست: به‌رغم دقت نظر مؤلف محترم در تفسیر آرا و اقوال ملاصدرا، پاره‌ای از سخنان صدرالدین شیرازی به درستی تفسیر نشده‌اند که در این بخش به برخی از آنها اشاره می‌شود:

الف. تصور انواع بجای تحقق آنها: در صفحه ۳۷۱ اثر حاضر به سخنی از ملاصدرا اشاره می‌شود: «لا محالة تصیر أنواعا مختلفة و حقائق متخالفة - و يُتصوّر بـصـور ملكیة أو شیطانیه أو بهیمیة أو سبعیة متخالفة الأشکال و الهیئات فی تلك النشأة.» سپس مؤلف محترم ذیل آن می‌نویسد: «اگر انسان خصوصیات ملکی را تصور کند حقیقتاً ملک می‌شود... در نقد این برداشت می‌توان گفت: هرچند سخن مؤلف اشتباه نیست، اما سخن او به مثابه توضیح قول ملاصدرا نیست؛ زیرا با توجه به سیاق سخن ملاصدرا، مراد از «یتصور»، تمثّل و تحقق است نه تصور»

پاسخ:

در مورد این که فرمودند: «مراد از يتصور در «یتصور بـصـور ملكیة»، تمثّل و تحقق است نه تصوّر» باید بگوییم که ناقد فاضل توضیح این جانب را در مورد این عبارت نیاورده است و لذا مجبورم آن را در این جا نقل کنم. ما در توضیح این فقره از عبارت گفته ایم: «نکته‌ای در این عبارت «یتصور بـصـور ملكیة» است و آن این که منظور همان اتحاد عالم و معلوم است، که در اثر این اتحاد، عالم و معلوم به یک وجود موجودند و عالمیت عالم، به وجود صورت معلوم بالذات خود است و لذا عالم به معلوم خود متصف می‌شود، و در اثر این اتحاد وجودی است که می‌توان عالم را به معلوم خود حقیقتاً متصف کرد. اگر انسان خصوصیات ملکی را تصوّر کند، حقیقتاً ملک می‌شود. چه این که اگر شیطنت و سبعیت و شهوت را تصوّر کرد، به آنها متصف می‌شود. زیرا با این تصوّرات عجین شده و به صورت ملک و شیطان و گرگ و خنزیر درمی‌آید و این یکی از آثار بلند اتحاد عاقل و معقول در عقل عملی است. ولی اگر تصوّر به صورت کیفیت و عوارض باشد، چون به صورت حال است، زوال پذیر است. زیرا هنوز در نفس رسوخ نکرده و به صورت ملکه در اثر عادات و تکرار و اعتقاد در نیامده. در نتیجه، دیگر آن ثمره بالا بار نمی‌شود. از این جاست که در تعریف فلسفه می‌گویند «صیرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی» بر مبنای همین اتحاد عاقل و معقول در عقل عملی و نظری است و در غیر این مبنای این صیرورت امکان پذیر نیست.»

اگر دقت شود مراد ما از تصوّر در این جا صرف تصوّر در مقابل خارج و تحقق نیست، بلکه تصویری است که در اثر آن اتحاد بین عاقل و معقول پیش می‌آید و در اثر این اتحاد عاقل به معقول خود و عالم به معلوم خود متصف می‌شود. پس بحث در این جا بر روی اتحاد است که منشأ این اتحاد، تصوّر معلوم نزد عالم است. و همین اتحاد ملاک تحقق در خارج است. بنابراین در این جا صرف تصوّر در مقابل خارج و تحقق مراد نیست.

وقتی تصوّر معلوم از جانب عالم حاصل شد، در اثر این اتحاد، عالم حقیقتاً به معلوم خود متصف می‌شود. در این صورت، این عالم در خارج به وصف معلوم خود موجود و نامیده می‌شود. لذا کسی که صورت ملکی را تصوّر می‌کند، متصف به ملک شده، بلکه خود در خارج ملک می‌شود و همچنین در مورد شیطنت و حیوانیت. اما آنچه در عبارت «اگر انسان خصوصیات ملکی...» گفتیم، همان طور که معلوم است به عنوان یک قاعده کلی فلسفی در توضیح اتحاد عالم و معلوم گفته‌ایم. لذا در توضیحی که از کتاب نقل کردیم، پرواضح است که مراد از «یتصور» صرف تصوّر صورت ذهنی نیست، آن طور که ناقد فاضل برداشت کرده‌اند، بلکه تصریح کردیم که مراد اتحاد عالم و معلوم است که ثمره این اتحاد در عقل عملی ظاهر می‌شود و آن این که عالم به وصف معلوم خود در خارج متصف و متحقق می‌شود، و در خارج حقیقتاً عین معلوم و به نام و وصف معلوم خود می‌شود.

بحث تصوّر در مسئله اتحاد عالم و معلوم و تحقق عالم به وصف معلوم خود در خارج جنبه علی دارد. به این معنی که علت خارجی برای این که این انسان در خارج ملک تحقق یافته، همان تصوّر صورت ملکی بوده است. اگر انسان آن صورت ملکی را تصوّر نمی‌کرد، با آن هم متحد نمی‌شد. پس در خارج به صورت ملک هم تحقق نمی‌یافت. پس نقش تصوّر در اتحاد عالم و معلوم و در



تحقق عالم به وصف معلوم خود در خارج نقش کلیدی و جنبه علی و سببی دارد، و نمی‌توان این نقش را نادیده گرفت. اگر این نقش را نادیده بگیریم، آن گاه سؤال می‌شود که این انسان به چه دلیل ملک شد و انسان دیگر شیطان؟

برای این که این اشکال در این‌جا مطرح نشود، لذا از باب مقدمه، بحث تصور و اتحاد عالم و معلوم در حوزه عقل نظری را مطرح کردیم تا به جنبه عقل علمی و تحقق عینی خارجی برسیم که همان تحقق انسان ملکی و یا شیطانی در خارج باشد. ثمره دیگر بحث در اینجا ظاهر می‌شود که اگر تصور به اتحاد عالم و معلوم منتهی نشود، به عبارت دیگر تصور جنبه عرضی در نفس عالم پیدا کند و نه اتحاد وجودی، در این حالت دیگر علیتی برای تحقق این انسان به صورتی که تصور کرده نیست. زیرا در اثر این تصور اتحادی به وجود نیامده است لذا نه عالم به وصف معلوم خود متصف می‌شود، و نه به حقیقت معلوم خود در خارج متحقق می‌گردد. پس این توجیه فقط در سایه تصور اتحادی امکان‌پذیر است. اما جالب آن که خود ناقد فاضل در نقد این جانب

شبهه توضیحات ما را از کتاب خود ما آورده است: «با توجه به سیاق سخن ملاصدرا، مراد از تصور، تمثیل و تحقق است نه تصور؛ به این بیان که انسان‌ها بر پایه اتحاد عاقل و معقول، با علم و عمل خویش و ملکات برآمده از آنها یگانه شده و به صور و انواع گوناگون ملکی، بهیمی و سبعی متحقق می‌گردند.» و از این گذشته اساساً در کجای عبارت ما بحث از تصور بدون اتحاد و تحقق خارجی مطرح شده است تا ناقد فاضل بفرماید: «اساساً بحث از تصور خصوصیات ملک یا شیطان نیست.» بلکه ما گفتیم تا این تصور ملکی یا شیطانی حاصل نشود، آن انسان به صورت ملک یا شیطان در خارج محقق نمی‌گردد. اگر بحث بخواهد فقط بر روی تصور بدون اتحاد و تحقق باشد، یک بحث انتزاعی و ذهنی می‌شود و هیچ ثمره خارجی نخواهد داشت.

نقد دوم:

«ب. اختلاف شخصی انسان‌ها با علم و اخلاص: در صفحه‌ی ۳۷۱ کتاب، مؤلف محترم ذیل سخن «ان النفس حادثه و ان لها بعد البدن اختلاف جنسیه و نوعیه و شخصیه»، سه نوع اختلاف را توضیح می‌دهد و در باب اختلاف سوم می‌نویسد: «مثل دو فرد از انسان که به مرتبه ملکی رسیدند مثلاً هستند و در جنس و نوع مشترک‌اند و اختلاف به خصوصیات فردی آنهاست، مثل این که بعضی در علم یا اخلاص یا ورع اقوی از دیگری باشد.» تفسیر مؤلف در این موضع، تفسیر درستی نیست؛ به این بیان که بنابر اصل اتحاد عاقل و معقول، علم و عمل، منوع‌اند و انسان بر پایه آنها سعه وجودی می‌یابد. بنابراین ممکن نیست که یکی در علم یا فضیلت‌های اخلاقی، اقوای از دیگری باشد، اما هر دو در نوع واحد مندرج بوده و صرفاً اختلاف در عوارض داشته باشند.»

پاسخ:

اشکال ناقد فاضل کمی مبهم است. لذا دو احتمال را می‌توان برای فرمایش ایشان در نظر گرفت:

اول: این که یک ماهیت نوعیه نمی‌تواند به جهت عوارض متکثر شود.

دوم: این که افراد یک ماهیت نوعیه نمی‌توانند به عوارض متکثر شوند.

هر کدام از این دو مراد ایشان باشد، باطل است.

صورت اول: این نظر باطل است. زیرا اگر ماهیت نوعیه نتواند قبول عوارض کند، پس هیچ ماهیت نوعیه‌ای به اصناف

تقسیم نمی‌شود، در حالی که این خلاف حکم عقل است. زیرا وقتی یک ماهیت نوعیه را در نظر می‌گیریم، این ماهیت می‌تواند عوارض مختلف قبول کند و در اثر این عوارض، اصناف متعددی از یک ماهیت به وجود بیاید. نظیر این که اگر ماهیت نوعیه‌ای چون انسان

اساساً در کجای عبارت ما بحث از تصوّر بدون اتحاد و تحقّق خارجی مطرح شده است
تا ناقد فاضل بفرماید: «اساساً بحث از تصوّر خصوصیات ملک یا شیطان نیست.»
بلکه ما گفتیم تا این تصوّر ملکی یا شیطانی حاصل نشود، آن انسان به صورت
ملک یا شیطان در خارج محقق نمی‌گردد.

را در نظر بگیریم، می‌توانیم آن را مقید به علم کنیم و در این صورت صنف عالم از آن به‌دست بیاید مانند انسان عالم. و گاهی آن
را به فسق تقیید بزیم و صنف فاسق از آن به‌دست بیاید مانند انسان فاسق. و همچنین نسبت به دیگر عوارض که هر عرض که
عارض بر ماهیت کلی نوعی شود، دایره کلیت او را محدودتر می‌کند و از آن یک صنف را به‌وجود می‌آورد و همچنین است نسبت
به عالم و اعلم.

صورت دوم: پاسخ این اشکال بدین صورت است که اختلاف بین دو فرد از یک نوع یا به ذات این دو فرد برمی‌گردد و یا
به خارج از ذات این دو. صورت اول محال است. زیرا دو فرد از یک نوع، اتحاد ماهوی دارند و کوچکترین اختلافی در ذات یکی از دو
فرد یک نوع موجب خروج آن فرد از تحت نوع می‌شود و این خلف است. اما صورت دوم که اختلاف دو فرد از یک نوع به عوارض و
خارج از ذات این دو فرد برمی‌گردد. این اختلاف صحیح و در فلسفه مسلم است. چرا که موجب اختلاف شخصی افراد یک نوع می‌شود
و برای اختلاف ماهوی افراد یک نوع غیر از این راهی نیست. آن اختلاف افراد یک نوع تعارض با اتحاد نوعی که به ذاتیات آن دو
فرد برگردد دارد که این صورت اول بود و محال. اما اختلاف افراد یک نوع که به عوارض آن دو برگردد، اثباتاً و ثبوتاً صحیح است.
زیرا طبق تقسیم عقلی و ثنایی این که اختلاف یا به ذاتیات و یا به عوارض است و فرض شق سوم هم ندارد. بنابراین اگر اختلاف دو
فرد یک نوع به ذاتیات برنگشت، پس لا محاله به عوارض آن دو برمی‌گردد. وقتی انسان را به حیوان ناطق تعریف می‌کنیم، حسن و
حسین که دو فرد از نوع انسانی هستند، هر دو در حیوان ناطق مشترکند و اختلافی ندارند؛ یعنی یکی حیوان و دیگری حیوان ناطق
نیست؛ در حیطه ذاتیات هر گونه اختلافی محال است. اما همین حسن و حسین که اتحاد نوعی دارند، باید در عوارض خود اختلاف
داشته باشند. زیرا این اختلاف عوارض در دو فرد از یک نوع مصحح فردیت و تمییز آن دو در خارج است. مانند این که یکی این‌جا و
دیگری آن‌جا و یا یکی عالم و دیگری جاهل و یا اعلم. این اختلاف در عوارض دو فرد از یک نوع نه تنها هیچ اشکالی ندارد، بلکه
اصولاً اگر اختلاف در عوارض یک نوع ممکن نبود، پس چگونه عوارض مشخصه افراد موجب تشخص آن دو - نزد قدما - یا تمییز آن
دو - نزد قائلین به اصالت وجود - در خارج از یکدیگر می‌شد؟ اگر طبق فرمایش حضرت عالی این اختلاف دو فرد از یک نوع محال
است پس همان طور که راهی برای اختلاف در ذاتیات وجود ندارد، راهی نیز برای اختلاف در عوارض بین دو فرد از یک نوع وجود
نخواهد داشت و از طرف دیگر شقّ سوم هم که وجود ندارد. پس نوع منحصر به فرد واحد خواهد شد. زیرا وجهی برای تمییز افراد
یک نوع از یکدیگر باقی نمی‌ماند.

نقد سوم:

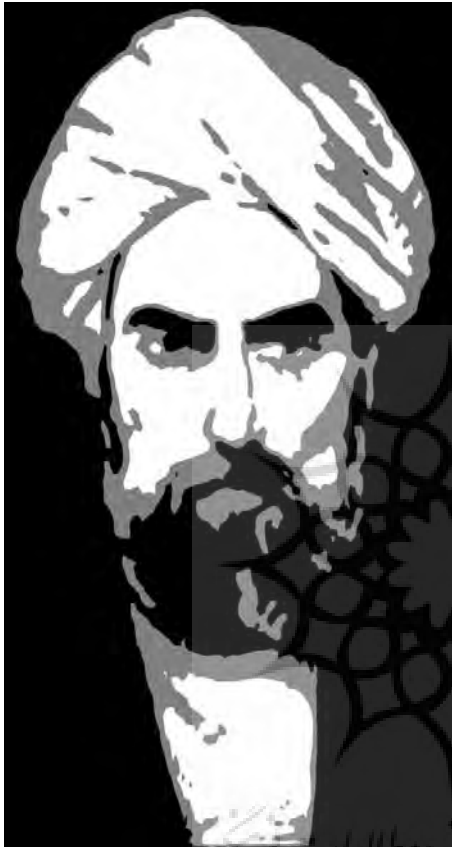
اما این که ناقد فاضل فرمودند: «بهترین مثال برای اختلاف در شخصیت، مبدأ حرکت جوهری در انسان‌ها یعنی طبیعت
جسمانی است که همه در آن مندرج‌اند و صرفاً تفاوت در شخصیت دارند...»

پاسخ: دو اشکال بر ایشان وارد است:

اولاً: این شخصیتی که ناقد فاضل در سایه اشتراک مطرح کردند، به وجود بر می‌گردد. زیرا وجود تشکیک پذیر است و در آن
حرکت جوهری واقع می‌شود و نه ماهیت. ولی از تقسیم ملاصدرا به «جنسیه و نوعیه و شخصیه» معلوم است که مراد از مقسم در
اینجا ماهیت است، نه وجود. چراکه مراد از جنس و نوع در اینجا ماهیت است. هر چند اطلاق جنس و نوع بر وجود بر مبنای تشکیک
محال نیست و یا این که هر اثری بر ماهیت وارد می‌شود، به واسطه عروض وجود است. ولی در هر صورت از سیاق و تصریح کلام
ملاصدرا معلوم می‌شود که مقسم در اینجا ماهیت است و نه وجود. چنان که خود ملاصدرا در شواهد ربوبیه در چند خط قبل از این
عبارت می‌فرماید: «... فالنفوس الانسانیة بحسب اول حدوثها صورة نوع واحد هو الانسان... بصیرانواعاً کثیرة... و الغرض من
هذا الکلام ان یعلم: ان النفس حادثه و ان لها بعد البدن اختلاف جنسیة و نوعیه و شخصیه.»^۲

همان طور که از این عبارت واضح به‌دست می‌آید، صحبت در ماهیت نوعی انسان است. و وقتی مقسم ماهیت انسانی، و دو
قسم جنس و نوعی نیز ماهیت بودند، در این صورت مراد از شخص هم باید به اختلاف شخصی ماهوی - یعنی ماهیت - برگردد و نه
وجودی. به عبارت دیگر به عوارض مشخصه دو فرد از یک ماهیت نوعیه. و گرنه خروج قسم از مقسم و عدم مطابقت آن با دو قسم
خود لازم می‌آید و این باطل است. لذا عبارتهایی که در ادامه ناقد فاضل برای بحث تشکیک مطرح می‌کنند، خارج از محل بحث
و قابل تطبیق به عبارت ملاصدرا در اینجا نیست.

اگر طبق فرمایش حضرت عالی این اختلاف دو فرد از یک نوع محال است پس همان طور که راهی برای اختلاف در ذاتیات وجود ندارد، راهی نیز برای اختلاف در عوارض بین دو فرد از یک نوع وجود نخواهد داشت و از طرف دیگر شقّ سومی هم که وجود ندارد. پس نوع منحصر به فرد واحد خواهد شد.



ثانیاً: این که ایشان فرمودند، بهترین مثال به مبدأ حرکت جوهری است یعنی طبیعت جسمانی و اختلاف را به شخصیت برگردانیم و مراد از اختلاف در شخصیت نیز اختلاف وجودی باشد. این فرمایش در صورتی صحیح است که مراد از طبیعت جسمانی را به وجود نیز برگردانیم یعنی وجود طبیعی جسم و گرنه تناقض پیش می‌آید. زیرا امکان ندارد در تشکیکی که فرض می‌کنیم مابه الاشتراک آن به ماهیت باشد و مابه الاختلاف آن به وجود برگردد. در نتیجه ایشان مجبورند نخست طبیعت جسمانی را به وجود برگردانند و بعد ادعای اختلاف شخصی در وجود را بکنند. در حالی که ظاهراً طبیعت جسمانی را به اعتبار ماهیت گرفتند و گرنه می‌بایست می‌فرمودند وجود طبیعت جسمانی چنان که شخصی را به وجود شخصی برگردانند. و از این گذشته چون بحث در عبارت ملاصدرا بر روی ماهیت است - چنان که این ادعا را از قراین موجود در خود عبارت ملاصدرا نشان دادیم - لذا مراد از طبیعت جسمانی ماهیت نوعیه خواهد شد، و اختلاف شخصی نیز باید به عوارض ماهوی برگردد و نه وجود.

نقد چهارم :

«ج. حیات بالعرض بدن اخروی : در صفحه ۲۲۹ در فرق هفتم از تفاوت‌های بدن اخروی و بدن دنیوی آمده است: «فی نحو الوجود الجسمانی و هی کثیرة. منها أن کل جسد فی الآخرة ذو روح بل حیّ بالذات و لا يتصور هناك بدن لا حياة له بخلاف الدنيا؛ فإنها يوجد فيها أجسام غير ذات حياة و شعور و الذی فیہ الحیاة فإن حیاة عارضة له زائدة علیه»

مؤلف محترم ذیل این سخن می‌نویسد: «این فرق جوهری بین بدن اخروی و دنیوی را نمی‌رساند و فقط از فرق عارض بین این دو حکایت

می‌کند چون ابدان اخروی ساخته و متأخر از نفس و لازمه کون اخروی نفس‌اند و چون نفس در آخرت خالد است، پس دائماً مشوب و مخلوط به بدن است و آن را ترک نخواهد کرد و حیات بدن هم به واسطه در عروض است. زیرا نفس بالذات حیّ است و بدن حیّ بالعرض است...» درحالی که ملاصدرا تأکید می‌کند: بدن اخروی حیات بالذات دارد و مؤلف با اجتهادی در برابر نص می‌نویسد: بدن اخروی حیّ بالعرض است.»

پاسخ: در پاسخ می‌گوییم در اینجا به هیچ عنوان اجتهاد در مقابل نص نشده است. زیرا نص را به جایی اطلاق می‌کنند که معنای لفظ و عبارت روشن و بدیهی است و جایی برای تردید و شک نیست. آن گاه اجتهاد در این معنای صریح و واضح، اجتهاد در مقابل نص است. اما در جایی که لفظ و عبارتی فلسفی، و محتمل چند معناست، آن را اجتهاد در مقابل نص نمی‌گویند، همچنان که اجتهاد در متشابهات الفاظ قرآنی را اجتهاد در مقابل نص نمی‌گویند. پس اجتهاد در مقابل نص در جایی است که بدهت و تصریح معنایی باشد و نه لفظی. از این جمله عبارات «حیّ بالذات» است که دارای معنای دقیق و فلسفی است و نیاز به توضیح دارد و این از متشابهات کلمات ملاصدرا است. ملاصدرا در این جا نمی‌خواهد بگوید که بدن اخروی ذاتاً حیّ بالذات است. زیرا حیّ بالذات یعنی قائم به ذات خویش؛ اگر بدن بخواند ذاتاً حیّ بالذات باشد، یعنی بدون نفس می‌تواند حیّ باشد. در حالی که این مطلب در همه مکاتب فلسفی از جمله حکمت متعالیه حرف باطلی است. زیرا نفس نمی‌تواند بدون بدن به حیات خود ادامه دهد. پس یقیناً این برداشت مراد ملاصدرا نمی‌تواند باشد و به خصوص در فلسفه ملاصدرا و علی‌الخصوص در بدن اخروی که این بدن لازم و مأخوذ و ساخته خود نفس حدوثاً و بقاءً است به مراتب بطلان آن اظهر من الشمس است. زیرا وقتی وجود بدن حدوثاً و بقاءً وابسته به نفس شد، به طریق

خود ملاصدرا در بحث اثبات معاد جسمانی خویش به اثبات این اصول نپرداخته است، بلکه فقط به توضیح آنها اکتفا کرده است. در حالی که شخص ملاصدرا بنیان‌گذار اثبات این چنین معاد و مقدماتی بوده است، آن‌گاه چه طور توقع می‌رود که این جانب به اثبات آنها بپردازم.

اولی حیات بدن نیز به واسطه نفس است، خواه بالعرض یا بالتبع. امکان ندارد وجود بدن بالعرض یا بالتبع نفس باشد، با این حال وصف حیات او بالذات باشد و این تناقض است. زیرا حیات مانند وحدت از اوصاف و عوض وجود است و از معقولات ثانی فلسفی به حساب می‌آید. پس اتصاف بدن به وجود بالعرض یا بالتبع از یک طرف و حیات بالذات از طرف دیگر تناقض آشکار است و حداقل قابل نسبت به حکمت متعالیه، آن هم در بدن اخروی نیست، بلکه باید دید مراد از بالذات و اتصاف حیّ به «بالذات» چیست؟

تحقیق آن است که بدن در دنیا زاییده نفس نیست، بلکه امر مقابل نفس است، اما حیاتی که بدن به آن متصف می‌شود، از طریق نفس عارض بر آن می‌گردد. پس حیات بدن در دنیا بالعرض است. اما چون بدن در آخرت زاییده خود نفس و از شئون آن است؛ یعنی جدای از نفس، و امر مقابل آن نیست، از این جهت در اثر اتحاد شدید نفس و بدن اخروی و از آن حیث که بدن اخروی سایه و رقیقه نفس است، لذا در مورد آن به حیّ بالذات تعبیر شده است. به عبارت دقیق‌تر در اینجا دو رابطه است:

۱. رابطه بدن اخروی با نفس اخروی است.

۲. رابطه بدن اخروی با بدن دنیوی است.

اما در رابطه اول، وقتی بدن اخروی را با نفس اخروی بررسی می‌کنیم، در می‌یابیم که امکان ندارد بدن اخروی در مقابل نفس حیات بالذات داشته باشد. زیرا گفتم که این محال است. بنابراین بدن اخروی مانند لازم و شأن و سایه نفس است و وجود آن حدوثاً و بقاءً وابسته به نفس است. لذا حیات او نیز مانند بدن دنیوی - اما دقیق‌تر - بالعرض یا بالتبع نفس است. اساساً از دو حیّ بالذات اتحاد حاصل نمی‌شود. زیرا دو حیّ بالذات حکایت از دو وجود مستقل می‌کند و از دو امر مستقل اتحاد حقیقی بوجود نمی‌آید. در اتحاد و ترکیب حقیقی ما یک امر بالذات و یک امر بالعرض و یا یک امر بالفعل و یک امر بالقوه خواهیم داشت. بدین جهت حیات برای نفس اخروی بالذات و برای بدن اخروی نیز بالعرض یا بالتبع خواهد بود. از این حیث فرقی بین بدن اخروی و دنیوی نیست و حیات هر دو بالعرض است. اما رابطه دوم که قیاس بدن اخروی با بدن دنیوی است، در این‌جا چون بدن از حیث وجود، رقیقه و سایه نفس است، لذا دارای شئون نفس می‌شود. بدین اعتبار به آن بالذات گویند، در مقابل بدن دنیوی که حدوثاً وابسته به نفس نبود و سپس در اثر اتحاد با نفس در بقا حیات به بدن عارض شد. بنابراین در مقابل این حیات بالعرض بدن دنیوی، به آن نوع حیات بدن اخروی حیات بالذات اطلاق شد.

پس ملاک اتصاف بدن اخروی به حیّ بالذات در رابطه با بدن دنیوی است و نه در مقابل نفس، آن‌هم به نحوی از اعتبار و قیاس؛ و اتصاف آن حیات به «بالذات» در قیاس با بدن دنیوی است و نه ذاتاً. پس مراد ملاصدرا از اتصاف بدن اخروی به حیّ بالذات نسبت به رابطه دوم است و نه اول. همان‌طور که گفتیم، چون ما در مقام فرق جوهری بین بدن اخروی و دنیوی هستیم و نه اعتباری و قیاسی، لذا این نوع اختلاف را اختلاف حقیقی به حساب نیاوردیم، بلکه این یک نوع اختلاف اعتباری است و نه جوهری؛ و ثمره حقیقی در بحث معاد ندارد. چرا که ذاتاً هر دو بدن حیات آنها بالعرض یا بالتبع نفس است.

نقد پنجم:

«د. عدم اختصاص حرکت جوهری به انسان: در صفحه ۴۸ کتاب در باب اشکال اول بر حرکت جوهری بیان شده است: «در کتاب عیار نقد این چنین آمده است: اشتداد وجودی بر اساس چه مبنایی از میان همه جواهر به انسان اختصاص می‌یابد، معلوم نیست». مؤلف محترم دو پاسخ تفصیلی مبنی بر عدم اختصاص حرکت جوهری به انسان می‌دهد و حتی مواردی از کلام ملاصدرا که ملهم اختصاص است را به عدم اختصاص تفسیر می‌کند.»

پاسخ: در این‌جا ناقد فاضل بسیار اطالّه کلام فرمودند و نیازی به آن نبود، بلکه مطلب بسیار روشن است. چرا که در کتاب عیار نقد آمده که بر چه اساسی حرکت جوهری مختص به انسان شده است، و ما در پاسخ گفتیم حرکت جوهری فراگیر است و اختصاص به انسان ندارد. زیرا موضوع آن انسان نیست، بلکه اعم از آن است و هر طبیعت جسمانی را نیز شامل می‌شود و از جماد، نبات و حیوان را نیز در بر می‌گیرد. در صفحه ۴۸ تا ۵۰ کتاب هم توضیح و هم عبارات ملاصدرا را در عدم اختصاص حرکت جوهری به انسان آوردیم و نیازی به نقل دوباره آن نیست. این مسئله در بحث حرکت جوهری و حکمت متعالیه تقریباً از بدیهیات است و نیازی به اطالّه وقت و کلام نیست. گذشته از این‌که ناقد فاضل در مقاله خویش در تفسیر عبارات ملاصدرا در مسئله حرکت جوهری در مواردی متعددی دچار انحراف، خطا و خلط و خبط شدند که به جهت اختصار به آنها اشاره نمی‌کنیم و برای اهل فلسفه روشن است.

بحث اصالت وجود بحث از متعلق واقع می‌کند، یعنی یک بحث خارجی و بنیادی است نه اینکه صرفاً یک نوع رویکرد باشد. صرف رویکرد و نگرش نمی‌تواند داری آثار واقعی و خارجی باشد و لزوماً متعلق خود را یک امر خارجی و عینی به حساب نمی‌آورد. در حالی که اساساً محل نزاع در اصالت وجود، خارج است نه صرفاً رویکرد یا نگرش ما به خارج.

نقد ششم:

«اطالۀ کلام در ساختار و تفسیرها: الف. ساختار: در بخش اول کتاب حاضر یک بار اصول پانزده گانه مطرح می‌شوند (از ص ۳۱-۱۶۰)، و دوباره در ادامه، تحت عنوان تداخل و عدم تداخل اصول معاد جسمانی (از ص ۱۶۰-۱۸۰) همه اصل‌ها به طور مختصر و با قصد تعیین رابطه بین آنها ارائه می‌شوند، که بهتر بود برای پرهیز از اطالۀ کلام ذیل هر اصل به نحوه ادغام، ابقا یا تفریع آنها اشاره می‌شد. همچنین مؤلف محترم ذیل هر اصلی اشاره می‌کند که چه اصلی در چه کتاب ملاصدرا ذکر شده یا نشده، اما دوباره به طور مستقل تحت عنوان تمامیت و عدم تمامیت اصول هفتگانه در آثار صدرالمتألهین به تکرار گفته هایش می‌پردازد.»

پاسخ:

اولاً: لفظ اطاله را که در این جا ناقد فاضل بکار بردند، صحیح نیست. زیرا اگر جمله یا عبارتی اطاله در کلام باشد، باید حذف شود. در حالی که ایشان توصیه به ادغام یا ابقا یا تفریع این فصل در فصل قبلی کردند. پس این را اطاله در کلام نمی‌گویند. زیرا خواه ادغام شود یا نشود این کلام وجود دارد، اگر عدم ادغام آن اطاله است در ادغام آن نیز اطاله از بین نرفته است، بلکه فقط وضعیت آن تغییر کرده است. زیرا آنچه موجب اطاله است باید حذف شود نه آن که وضعیت ظاهری آن تغییر کند. پس این تقسیم بندی ما در این دو فصل اطالۀ کلام به حساب نمی‌آید و گرنه همین اشکال به خود توصیه ناقد فاضل وارد است.

ثانیاً: اگر به اول فصل تداخل و عدم تداخل در ص ۱۶۰ رجوع شود، ما علت این فصل را بیان کردیم. توضیح مطلب آن که: تقسیم بندی فصول یا به اختلاف در موضوع یا به اختلاف در هدف و غایت برمی‌گردد. ما در کتاب تقسیم به دو فصل را به جهت اختلاف دو هدف و غایتی که در این دو فصل وجود دارد، انجام دادیم. اما هدف و غایت فصل اول فقط ذکر اصول پانزده گانه و آشنایی با این اصول و مقصود از آنهاست. اما هدف در فصل دوم، وجه حصر حقیقی این اصول است، که کدام از این اصول پانزده گانه اصول حقیقی و کدام زاید است و آن اصول حقیقی کدام به صورت عدم تداخل باید نوشته شود و کدام به صورت تداخل و به اصلی دیگر برمی‌گردد. به خاطر این غایت مهم، این بحث تداخل را فرع فصل اول نمی‌گویند. زیرا دارای یک هدف و غایت مهم و اصلی است که به طور کلی با فصل قبلی فرق می‌کند، بلکه خودش به یک معنا اصل برای اصول بعدی است. به دلیل این اختلاف در هدف بین این دو مطلب، ما این دو را به صورت دو فصل قرار دادیم. از این گذشته تصوّر آن است که دو فصل کردن این دو مطلب برای نظم منطقی کتاب نزدیکتر است و به خواننده کمک بیشتری می‌کند.

نقد هفتم:

«همچنین مؤلف محترم ذیل هر اصلی اشاره می‌کند که چه اصلی در چه کتاب ملاصدرا ذکر شده یا نشده، اما دوباره به طور مستقل تحت عنوان تمامیت و عدم تمامیت اصول هفتگانه در آثار صدرالمتألهین به تکرار گفته هایش می‌پردازد.»

پاسخ:

آنچه در ذیل هر اصلی آوردیم که ملاصدرا این اصول را در کدام کتاب آورده و در کدام کتاب نیآورده است، در اینجا فقط صرف آشنایی با آثار ملاصدرا نسبت به ذکر یا عدم ذکر این اصول است. اما آنچه در بحث تمامیت و عدم تمامیت گفتیم، مطلب دیگر است و آن این که ملاصدرا در کدام کتاب این اصول را به نحو تمام و کمال آورده و در کدام کتاب به صورت ناقص آورده است. ما بحث تمامیت و عدم تمامیت اصول را بعد از فصل تداخل و عدم تداخل آوردیم؛ یعنی با یک فصل فاصله از فصل اول آوردیم. زیرا در فصل تداخل و عدم تداخل به اثبات رسانیدیم که این اصول پانزده گانه من حیث المجموع به هفت اصل اصلی برمی‌گردد، آن گاه در بحث تمامیت و عدم تمامیت، این هفت اصل را تطبیق با آن آثار ملاصدرا دادیم، که ملاصدرا در کدام اثر خویش این اصول را به نحو تمام و کمال آورده و در کدام کتاب ناقص آورده است. به طور کلی این دو فصل دارای موضوع و غایت جدایی از یکدیگرند و این اختلاف در موضوع و غایت ملاک تقسیم بندی فصول است. چرا که این سؤال مهم برای خوانندگان مطرح است که اگر اصول خاصی مقدمه برای اثبات معاد جسمانی است، پس چرا ملاصدرا آنها را در کتاب خویش نیآورده است. اگر آن اصل و مقدمه لازم است، پس چرا در فلان کتاب نیآورده و اگر لازم نیست، پس چرا در کتاب دیگرش آورده است. این پرسش مهم می‌طلبد که برای آن فصل جدایی برای اثبات وجود یا عدم تمامیت این اصول در آثار ملاصدرا و پاسخ به این شبهه اختصاص داده، و توضیح دهیم که اگر در کتاب اصلی نیامده به چه دلیل بوده و آیا توجیهی دارد یا خیر؟ پس این مسئله غیر از مسئله تداخل و عدم تداخل و غیر

تعبیر ایشان به این که اصالت وجود نگرش بنیادین یا رهیافت است، تعبیر صحیحی نیست. چرا که متأسفانه این تعابیر از ترجمه آثار فلاسفه غربی به فلسفه اسلامی رخنه کرده است.

از مسئله فصل اولی است که فقط در بیان ذکر پانزده اصل بود و نمی‌تواند از فروع فصل اول باشد. زیرا این فصل تمامیت بعد از فصل تداخل مطرح می‌شود و مطالبی تکرار نشده است.

نقد هشتم:

«ب. مطالب و تفسیرها: مطالبی در کتاب حاضر ارائه شده‌اند که اشتباه نیستند، اما در راستای موضوع نبوده یا نبود آنها در افاده مطلب خللی ایجاد نمی‌کند. مطالب مذکور، کتاب را از فرمت پژوهشی دور و به حالت تعلیمی در آورده است، که به برخی از آنها اشاره می‌شود: در صفحات ۳۴-۳۵ اثر حاضر در باب این که چرا در برخی آثار ملاصدرا، در بیان اصول معاد جسمانی، اصل اصالت وجود نیامده، بحث‌های مفصلی شده است از جمله آن که این اصل موضوع الموضوع است و عدم ذکر آن اشکالی ایجاد نمی‌کند و مطالبی از این دست... در پایان، نتیجه تفکرات مؤلف به این عبارت

تکلف آمیز ختم می‌شود: حاصل آنکه در آثاری که ذکر اصالت وجود نیامده در واقع در بیان ذکر موضوع برای اثبات معاد جسمانی بوده است و در آثاری که اصالت وجود آمده در بیان ذکر مجموع موضوع الموضوع و موضوع با هم برای معاد جسمانی بوده است.

در نقد آن می‌توان گفت: اساساً اصالت وجود در حکمت متعالیه، به مثابه یک نگرش بنیادین است و همه مسائل از چشم وجودی طرح می‌شوند و به تعبیر امروزی‌ها، یک رهیافت است و در هر مسئله‌ای لزوماً رهیافت را ذکر نمی‌کنند.»

پاسخ:

اولاً: تعبیر ایشان به این که اصالت وجود نگرش بنیادین یا رهیافت است تعبیر صحیحی نیست. چرا که متأسفانه این تعابیر از ترجمه آثار فلاسفه غربی به فلسفه اسلامی رخنه کرده است. رهیافت یا نگرش همان معادل معنای رویکرد approach است. اما بحث اصالت وجود بحث از متعلق واقع می‌کند، یعنی یک بحث خارجی و بنیادی است نه اینکه صرفاً یک نوع رویکرد باشد. صرف رویکرد و نگرش نمی‌تواند داری آثار واقعی و خارجی باشد و لزوماً متعلق خود را یک امر خارجی و عینی به حساب نمی‌آورد. در حالی که اساساً محل نزاع در اصالت وجود، خارج است نه صرفاً رویکرد یا نگرش ما به خارج.

بین این دو مطلب تفاوت زیادی است. اصالت وجود به یک نوع اعتقاد و مبنای فلسفی در مواجهه با خارج می‌انجامد، اما در جایی که رویکرد و نگرش است، لزوماً اعتقاد بنیادینی را به ما عرضه نمی‌کند و یا چنین حکایتی از اعتقاد ما به خارج نمی‌کند. بحث اصالت وجود یک مبنای فکری و اعتقاد فلسفی است و نه نگرش و رویکرد. فیلسوف با بحث اصالت وجود، اعتقادات فلسفی و مبنای عقلی خود را پایه ریزی می‌کند و طبق این مبنا به صحت و سقم مسائل فلسفی می‌پردازد، و یا به نفی و اثبات آنها در خارج اقدام می‌کند.

اگر اصالت وجود یا ماهیت یک نگرش و رهیافت است، پس این همه نزاع و اختلاف در اصالت وجود یا عدم آن برای چه بود؟ این همه تلاش آیت‌الله سمنانی در انتساب این سینا به قائلین به اصالت ماهیت به‌خاطر چه بود؟ این همه در مخالفت با اصالت وجود ملاصدرا و رد آن کتاب و مطلب نوشتند، به چه خاطر بود؟ یا این همه تلاش ملاصدرا در مخالفت با اصالت ماهیت و اثبات اصالت وجود و تقسیم همه مسائل فلسفی بر مبنای وجود برای چه بود؟ آیا فقط برای این بود که مثلاً یک نوع رویکرد و نگرش را نشان دهد. این را که می‌توان با فرضیه و حکم شرطی نشان داد و احتیاج به این همه تلاش نبود. یا مراد ملاصدرا این بود که نشان دهد متعلق واقع چیست تا به آن معتقد شویم و مبنای فکری، فلسفی و اعتقادی خود را بر روی آن مبنا بنا و پایه ریزی کنیم؟



بحث اصالت وجود به عنوان یک نوع قضیه خارجی است که واقع و متعلق آن چیزی است تا در اعتقاد و مبنای فکری و فلسفی به آن معتقد و ملتزم شویم، نه اینکه مانند قضایای شرطیه، صرفاً یک نوع گرایش و رویکردی به آن داشته باشیم و فرقی نکند که آیا واقع هم همین طور است یا خیر؟

از مرحوم میرزا جواد تهرانی نقل است که ایشان فرمودند مشکل ما با اصالت وجود آن است که اگر آن را بپذیریم، باید وحدت وجود را نیز بپذیریم. ترس از قبول وحدت وجود، موجب نفی اصالت وجود شده است. آیا این حکایت از یک نوع اعتقاد و مبنای اعتقادی و فلسفی دارد یا یک نوع نگرش و رهیافت؟ اگر بحث اصالت وجود، یک رهیافت بود، هیچ‌گاه مستلزم قبول لوازم آن نمی شدیم. همچنین مرحوم علامه فرمودند: «قائل به اصالت ماهیت، در توجید خویش متزلزل خواهد شد. زیرا به دشواری می‌تواند شبهه ابن کمونه را پاسخ دهد.» این نشان می‌دهد که بحث اصالت وجود به عنوان یک نوع قضیه خارجی است که واقع و متعلق آن چیزی است تا در اعتقاد و مبنای فکری و فلسفی به آن معتقد و ملتزم شویم، نه این که مانند قضایای شرطیه، صرفاً یک نوع گرایش و رویکردی به آن داشته باشیم و فرقی نکند که آیا واقع هم همین طور است یا خیر؟

نظیر منطق جدید که با فرضیات و رویکردها سروکار دارد و حکم شرطی صادر می‌کند؛ و حکم و رویکردهای آن لزوماً از واقع حکایت نمی‌کند. پس اصالت وجود یعنی «متعلق واقع چیست» نه این که دید من به واقع چیست، با قطع نظر از این که واقع هم این‌طور هست یا خیر. زیرا می‌گوییم بحث اصالت وجود با اعتقاد فلسفی و مبنای عقلی سروکار دارد و نه نگرش، تا بتوان بر طبق این مبنا و اصل، جمیع مسائل عقلی و فلسفی و اعتقادی را بر روی آن پایه‌ریزی کرد. بنابراین تعبیر نگرش و رهیافت، شایسته و در خور بحث اصالت وجود، حداقل در فلسفه اسلامی نیست. و اساساً تعبیر کاملاً غلط و نارسائی است. و چون بحث بنیادین مهمی است، لذا به دنبال اثبات آن اصل در مقدمات معاد جسمانی شدیم.

ثانیاً: اصالت وجود مبنای تفکر بلکه اصل الاصول همه مقدمات اثبات معاد جسمانی است و همه اصول دیگر همچون تشکیک و حرکت جوهری و وحدت شخصی و تشخیص بر پایه این اصل مبتنی شدند. اگر اصالت وجود از اصول معاد جسمانی گرفته شود، بقیه اصول نامبرده از بین می‌رود و قادر به اثبات معاد جسمانی نخواهیم شد. آن‌گاه چه طور این اصل به این مهمی را به یک نگرش و رویکرد تعبیر کنیم؟

ثالثاً: مراد ما اثبات این مسئله بود که اصالت وجود جزء مقدمات است و قائل به اصالت ماهیت نمی‌تواند به اثبات معاد جسمانی ملاصدرا برسد؛ و چون مبنای فکری ملاصدرا اصالت وجود است، لذا به این مسئله پرداختیم که اگر در کتابی این مقدمه را نیاورده، دارای توجیه عقلی است و اشکال و خدشه‌ای وارد نیست. به هر حال عدم طرح مسئله اصالت وجود از مقدمات معاد جسمانی ملاصدرا اشکال و شبهه مهمی در بحث معاد ایجاد می‌کند که نیاز به پاسخ داشت و همت ما پاسخ به آن بود.

نقد نهم:

«حال سؤال این است اگر مؤلف محترم این اثر را برای کسانی که فلسفه نمی‌دانند نوشته است، قطعاً باید تمامی اصول پانزده‌گانه‌ای را که طرح کردند اثبات کنند که نکردند.»

پاسخ:

اولاً: خود ملاصدرا در بحث اثبات معاد جسمانی خویش به اثبات این اصول نپرداخته است، بلکه فقط به توضیح آنها اکتفا کرده است. در حالی که شخص ملاصدرا بنیان‌گذار اثبات این چنین معاد و مقدماتی بوده است، آن‌گاه چه طور توقع می‌رود که این جانب به اثبات آنها پردازم.

ثانیاً: مقدمات معاد جسمانی به عنوان اصل موضوع در مسئله معاد جسمانی هستند؛ یعنی هر کس این مقدمات را که در جای خودش به اثبات رسیده قبول کند، لامحاله به نتیجه معاد جسمانی خواهد رسید و معلوم است که در هر علم یا مسئله، اثبات اصول موضوعه آن، خارج از خود آن است. در یک علم یا یک مسئله به اثبات اصل موضوع آن نمی‌پردازند، بلکه نهایتاً فقط به توضیح آن اقدام می‌شود. پس چون بحث از مقدمات معاد جسمانی بحث از اصول موضوعه‌اند، لذا خارج از خود مسئله هستند و در خود مسئله به اثبات اصل موضوع آن نپرداخته نمی‌شود و به همین جهت ما به اثبات آنها نپرداختیم.

ثالثاً: اگر به اثبات این مقدمات می‌پرداختیم، گرفتار محذورات بالاتری می‌شدیم و از آن جمله این که هم بحث به درازا می‌کشید و کتاب از این حجیم تر می‌شد و هم اشکال اساسی به این جانب وارد می‌شد که هر کدام از این اصول در جای خودش به اثبات رسیده است و نیاز به تکرار آن نبوده و تنها ارجاع به آن کافی بود. لذا هر کس به دنبال اثبات و یا رد این اصل است، باید به محل مناسب خودش رجوع کند و نایست اثبات و رد آنها را در این بحث معاد جستجو کند.

از مرحوم میرزا جواد تهرانی نقل است که ایشان فرمودند مشکل ما
با اصالت وجود آن است که اگر آن را بپذیریم، باید
وحدت وجود را نیز بپذیریم. ترس از قبول
وحدت وجود موجب نفی اصالت وجود
شده است.

نقد دهم:

«اگر مؤلف محترم این اثر را برای آشنایان به حکمت نگاشته است، برای این گروه نه تنها اصالت وجود که حرکت جوهری هم از ضروریات است و نیازی به این همه دردسر که مؤلف محترم تقبل نمودند، ندارد.»

پاسخ:

تردیدی نیست که این کتاب برای کسانی که فلسفه می‌دانند نوشته شده است، منتهی تعبیر ناقد فاضل اشتباه است. ایشان فرمودند اگر کتاب را برای کسانی که اهل فلسفه هستند نوشتند، برای این گروه اصالت وجود، بلکه حرکت جوهری از ضروریات است!! در پاسخ آن می‌گوییم:

اولاً: صحبت از ضروری و عدم ضروری بودن نیست. اگر استدلال برای اثبات این مقدمات معاد جسمانی آورده نشده، نه از برای این بوده که این مقدمات ضروری‌اند آن‌طور که شما ادعا نمودید، بلکه از باب اصل موضوع بوده. زیرا اثبات اصل موضوع خارج از خود مسئله است و در یک مسئله به دنبال اثبات اصول موضوعه آن نیستیم، بلکه اثبات آن را در خارج از خود مسئله باید جستجو کرد. زیرا در هر مسئله اگر از نفی یا اثبات اصل موضوع آن بحث شود، دیگر اصل موضوعی نبوده، بلکه خودش یک مسئله مستقل است. اصل موضوع یعنی اصلی که در جای دیگر به اثبات رسیده و در خود مسئله اثبات آن پذیرفته شده است. و نیازی به اثبات آن در خود مسئله نیست.

پس اثبات مقدمات مسئله معاد از بحث خود مسئله معاد خارج است و در جای دیگر به اثبات رسیده است و هر کس طالب باشد، به آن‌جا مراجعه می‌کند. خیلی از مسائل نظری چون به صورت اصل موضوع یا مسلمات در علم یا مسئله‌ای مورد استفاده قرار می‌گیرند، در این صورت در آن علم یا مسئله به اثبات آنها پرداخته نخواهد شد، ولی هیچ‌گاه به آن مسائل ضروری اطلاق نمی‌شود و آنها را از نظری بودن خارج نمی‌کند، بلکه فقط آنها را داخل در یقینات می‌کند و لکن هر یقینی ضروری نیست و هرچند هر ضروری یقینی است.

نقد یازدهم:

«همچنین در صفحه ۳۴۵ در بیان سبب اختلاف مردم در کیفیت معاد، سیر بحث چنین بیان شده است: تفاوت در مراتب طولی است نه عرضی والذین اوتوا العلم درجات انسان خود درجه است نه دارای درجات در باب پسر نوح آمده انه عمل غیر صالح، نیازی به تقدیر ذو نیست و اسأل القرية که نیازی به تقدیر اهل ندارد. رسیدن به مرتبه اعلی میسر نیست مگر با عبور از مرتبه عالی عالم بالاتر از زاهد تفکر ساعة خیر من عبادة سنة»

پاسخ: جایگاه این بحث در این جاست که چون ملاصدرا در یک جا معاد را به طریق عرفی قبول کرده «ادناها فی التصدیق» و در جای دیگر به طریق محققین و از طریق مقدمات فلسفی خود به اثبات رسانده است. این پرسش مطرح می‌شود که به هر حال حق با کدام یک از این دو است؟ زیرا این دو قول قابل جمع با یکدیگر نیستند و در ظاهر متناقض‌اند. این مسئله بود که برای رفع تناقض در نظر ملاصدرا مبحث مراتب طولی را مطرح کردیم که این دو قول ملاصدرا در عرض هم نیستند تا موجب تعارض و تناقض باشد، بلکه در طول یکدیگرند که یکی دقیق و دیگری ادق است. برای این که یک چیز می‌تواند دارای درجات مختلف طولی باشد، در عین حال صحیح و تناقض هم پیش نیاید. در اینجا شاهد قرآنی در مسئله قریه و درجات هم آوردیم تا مؤید برهان عقلی باشد. یعنی آنچه عقل می‌گوید، قرآن و نقل نیز تأیید می‌کند. اینها همه مقدمه برای رفع تناقض از دو نظر مختلف ملاصدرا بوده است.

پی نوشت‌ها

۱. معاد جسمانی در حکمت متعالیه، ص ۳۷۱.
۲. الشواهد الربوبية، چاپخانه دانشگاه مشهد، ۱۳۴۶، ص ۲۲۳.