

نوآوریهای فلسفی شهید سید مصطفی خمینی

در الهیات بالمعنی الاعم

زهرا مصطفوی، دانشیار دانشگاه تهران

چکیده

شهید سید مصطفی خمینی پرورش یافته مکتب حکمت متعالیه بوده و دارای نوآوریهای متعددی در فلسفه اسلامی میباشد. آراء وی در کتاب بزرگی بنام «القواعد الحکمیة» مطرح شده که مفقود شده است. نگارنده با بازبینی بیست و نه مجلد از کتب وی، نظریات جدید ایشان را گرد آورده است. از میان پنجاه نظریه جدید فلسفی ایشان، تعداد سی و دو عنوان به مسائل الهیات بالمعنی الاعم و مباحث موضوع فلسفه، وجود و ماهیت، وجود ذهنی، مواد ثلاث، حرکت، جوهر و عرض، انسان‌شناسی و علت و معلول مربوط میشود. این پژوهش به طرح نظریات ایشان و اشاره به آراء فلاسفه قبل از ایشان، مخصوصاً صدرالمتألهین پرداخت تا ضمن مقایسه این آراء با یکدیگر، جایگاه هر نظریه بخوبی آشکار گردد. دسته‌بندی آراء وی در قالب فصلبندی کتاب الحکمة المتعالیة، گامی در جهت تدوین تاریخ فلسفه اسلامی معاصر محسوب میشود.

کلیدواژگان

مصطفی خمینی

الهیات بالمعنی الاعم

حکمت متعالیه

تاریخ فلسفه

طرح مسئله

فلسفه اسلامی در طول تاریخ هزار ساله خود بر اساس توضیحات، تشکیکات، و نقد و بررسی آراء بزرگان فلسفه پیش رفته است و هر مقدار فیلسوفی بیشتر به نقد آراء گذشتگان همت گماشته قدمهای مؤثری در رشد و شکوفایی فلسفه اسلامی برداشته است.

در میان فلاسفه اسلامی سه شخصیت نسبت به دیگران حائز اهمیت بیشتری هستند؛ ابن سینا بدلیل تقویت و تبیین استلالهای فیلسوفان سابق و تنظیم فلسفه‌یی کاملاً استدلالی و پایه ریزی فلسفه مشاء؛ شیخ اشراق، بدلیل آمیختن فلسفه اسلامی با عرفان از یکسو و بکارگیری مفاهیم فلسفه‌های ایرانی در فلسفه اسلامی و ایجاد درگیری میان اندیشه‌های حکمت یونانی و ایرانی؛ و صدرالمتألهین، بدلیل استفاده از عناصر عرفانی و آموزه‌های قرآنی و نوآوریهای بسیار زیاد در فلسفه اسلامی.

برخی فلاسفه نیز مثل فخر رازی با اشکالات و تشکیکات بسیار زیاد در مباحث فلسفی به رشد این علم کمک فراوان کرده و کسانی چون میرداماد بدلیل بازسازی فلسفه‌یی نو با تکیه بر مبانی جدید، به رشد فلسفه یاری رسانده‌اند.

امروزه برای رشد فلسفه اسلامی راههای بسیار

متنوعی پیشنهاد میشود. یکی از آنها در آمیختن فلسفه اسلامی و رویارویی آن با فلسفه‌های جدید غربی و شرقی است. دیگری، بازنگری در فلسفه اسلامی و پیرایش آن از رسوبات مباحث طبیعیات قدیم می‌باشد و راه دیگر، استفاده از ادله نقلی غیر قرآنی (یعنی روایات) است تا مدعاهایی که تاکنون مورد غفلت واقع گردیده است پیدا شوند.

بازنگری به درون فلسفه اسلامی و تنظیم آراء پراکنده فلاسفه اسلامی در کنار هم و مقایسه آراء ایشان نیز راهکار مناسبی است تا مجموعه‌یی از مدعاهای فلسفی که طی قرون متمادی توسط فلاسفه گوناگون بصورت پراکنده مطرح شده و مورد غفلت واقع گردیده، بار دیگر زنده گردد و فلاسفه جدید بتوانند از نتیجه تفکرات گذشتگان بیشترین بهره را ببرند.

شهید آیت الله سید مصطفی خمینی از جمله کسانی است که در مکتب حکمت متعالیه پرورش یافته اما بدلیل تسلطی که بر عرفان، کلام، تفسیر و حدیث داشته، و با توجه به برخورداری از روح استقلال فکری در مواجهه با مسائل علمی، تلاش نموده تا مباحث فلسفی خود را از تفکرات متداول فلاسفه رها سازد و به نوآوری و بازسازی فلسفه اسلامی بپردازد. بهمین منظور پرداختن به نظرات و نوآوریهای فلسفی ایشان میتواند به رشد فلسفه اسلامی و تدوین تاریخ فلسفه اسلامی کمک کند.

علاوه بر این پرداختن به آراء ایشان از جهت دیگری نیز حائز اهمیت است:

یکم، یکی از اتهاماتی که به فلاسفه اسلامی وارد شده اینست که بعد از صدرالمآلهین، فلاسفه به شرح آراء او پرداخته‌اند و چشمه نوآوری و ابتکار در فلسفه اسلامی به خشکی گراییده است. البته این سخن

درباره بسیاری از فلاسفه صحیح است زیرا همت بیشتر فلاسفه اسلامی در چند قرن اخیر به شرح و بیان آراء صدرا صرف شده و اگر نوآوری کمی نیز در میان ایشان مشاهده شود بیشتر بگونه‌یی است که رد پای آن را در کلمات صدرا میتوان یافت.

امروزه نیز که مطالب فلسفی نسبت به زمان صدرالمآلهین بسیار بیشتر شده نمی‌توان بدرستی نام نوآوری بر آن نهاد. آنچه افزوده شده حاصل آشنایی فلاسفه جهان اسلام با آراء و اندیشه‌های فلاسفه مغرب زمین بوده که یا نتیجه آمیختگی مباحث فلسفه غرب با فلسفه اسلامی است یا بر اثر پاسخگویی به اشکالاتی است که از سوی فلاسفه‌های دیگر بر فلسفه اسلامی وارد شده است.

اما در مورد شهید خمینی مسئله متفاوت است. آراء فلسفی ایشان در مکتب حکمت متعالیه شکل گرفته و نظرات خاص ایشان از نظر روش و مبانی و دغدغه‌های فکری متناسب و مرتبط با این مکتب است. بنابراین، نوآوریهای ایشان نشان دهنده پویایی فکر در فلسفه اسلامی میباشد.

دوم، یکی از مراحل پیشرفت علوم، طرح نظریه‌های جدید در آن حوزه فکری است. نظریه‌های جدید حتی اگر در حد ایده‌ها مطرح شده و هیچ گونه استدلالی برای آن ارائه نشود، میتواند ذهن متفکران دیگر را درگیر خود کرده و ایشان را در جهت بازسازی استدلالهای لازم برانگیزد. از آنجا که کتاب اصلی شهید خمینی که از آن بنام «القواعد الحکمیة» یاد کرده است در دسترس نیست و در پی تهاجم نیروهای امنیتی رژیم پهلوی از بین رفته است، بسیاری از استدلالهای ایشان در مباحث فلسفی در اختیار ما قرار ندارد، اما تعداد قابل توجهی از مسائل فلسفی، بمناسبت‌های مختلف در دیگر کتابهای وی موجود

■ موضوع فلسفه

**عبارت از واقعیت خارجی است
که امری جامع میان وجود و ماهیت
است، و فیلسوف پس از ابطال
سفسطه و پذیرش واقعیت
بطور اجمالی، به بحث
آن میپردازد.**

آورده‌اند: «عوارضی که معروض برای عروض کافی باشد یا آنکه واسطه عروض مساوی با معروض باشد».^۳ برخی گفته‌اند: «عرض ذاتی آنست که صفت برای خود شیء باشد نه صفت متعلق آن، که عرض مجازی میشود».^۴ ملاصدرا معتقد است: محمولی که عارض بر موضوع شود بدون آنکه لازم باشد موضوع بعنوان اخصی متخصص شود یا عنوان اعمی بر آن صادق باشد، عرض ذاتی میشود. بنابراین اگر عارض، ذات موضوع باشد یا عارض واسطه مساوی با موضوع داشته باشد، اگر چه عارض اعم یا اخص از موضوع باشد، عرض ذاتی میشود.^۵

اما شهید معتقد است:

۱. ملاصدرا، الاسفار الاربعة، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ج ۱، ص ۳۲.

۲. خمینی، سید مصطفی، تحریرات فی الاصول، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۷.

۳. الرازی، قطب الدین، تحریر القواعد المنطقية فی شرح الرسالة الشمسية، تصحیح بیدار فر، قم، بیدار، ۱۳۸۲، ش، ص ۱۵۰؛ رازی، قطب الدین، شرح المطالع فی المنطق، کتبی نجفی، قم، چاپ سنگی، ص ۱۰.

۴. ملاصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۵۳۴ و ۵۳۵.

۵. ملاصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۳۷ و ۳۸.

است که گاهی در حد ابراز نظریه است و گاهی به استدلال آن نیز اشاره دارد. از میان کتب ایشان تنها کتاب «تعلیقات علی الحکمة المتعالیة» که حاوی برخی از نظرات ایشان است. در دسترس قرار دارد. لازم است تذکر داده شود که موضوعات مورد بحث در این مقاله اختصاص به حوزه مسائل فلسفی (الهیات بالمعنی الاعم) دارد و امید است در مقاله جداگانه‌یی به بحث پیرامون آراء ایشان در مباحث الهیات بالمعنی الاخص پرداخته شود. در این مقاله، سعی شده در مباحث جواهر و اعراض، تنها به کلیاتی که در فلسفه قابل طرح است اشاره شود؛ نه جزئیاتی از طبیعیات که چندان در فلسفه امروزی مورد توجه نمیباشد. همچنین آراء کلامی، عرفانی، کلام جدید و منطقی ایشان نیز مورد توجه قرار نخواهد گرفت.

موضوع و قضایای فلسفه

۱- موضوع فلسفه: صدرالمتهلین فرموده: «موضوع العلم الالهی هو الموجود المطلق».^۱

اما شهید میگوید: موضوع فلسفه عبارت از وجود نیست. نه مفهوم وجود و نه حقیقت وجود موضوع فلسفه نیستند زیرا برخی از فلاسفه که از بزرگترین آنان بوده‌اند معتقد به اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود هستند. مثل شیخ اشراق و میر داماد. بنابراین، نمیتوان موضوع فلسفه را چیزی دانست که مباحث و آراء ایشان از فلسفه خارج گردد. پس موضوع فلسفه عبارت از واقعیت خارجی است که امری جامع میان وجود و ماهیت است، و فیلسوف پس از ابطال سفسطه و پذیرش واقعیت بطور اجمالی، به بحث آن میپردازد.^۲

۲- عرض ذاتی: درباره عرض ذاتی چنین

■ شهید

سیدمصطفی خمینی

معتقد است هر موجودی در

عالم - چه مادی یا عقلانی - به این

صورت است که نوع آن منحصر

در فرد آن می‌باشد.

صدور ماهیات متعدد تعلق بگیرد. بنابراین، وجود اصیل و مجعول است.^۸

۴- وحدت موجودات: بنا بر نظر عموم فلاسفه در میان موجودات برخی از موجودات مادی هستند و برخی غیر مادی. موجودات مادی بگونه‌ی هستند که تعدادی از آنها دارای ماهیت واحد بوده و در عوارض با هم متفاوتند. اما موجودات عقلانی غیر مادی، بسیط و بدون عارض می‌باشند و بهمین دلیل هر کدام از آنها دارای ماهیتی جداگانه هستند و ماهیت عقلانی هر کدام منحصر در یک فرد است.^۹

اما شهید معتقد است هر موجودی در عالم - چه مادی یا عقلانی - به این صورت است که نوع آن منحصر در فرد آن می‌باشد. به نظر ایشان همان دلیلی که صورت نوعیه را اثبات می‌کند، این مطلب را نیز

۶. خمینی، سید مصطفی، تحریرات فی الاصول، ج ۱، ص ۲۵.

۷. سبزواری، ملاهادی، شرح منظومه حکمت (شرح غر الفرائد)؛ تصحیح حسن حسن زاده آملی، تهران، نشر ناب، ۱۴۱۳ ق، ج ۲، ص ۶۴.

۸. خمینی، سید مصطفی، تفسیر القرآن الکریم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶ ش، ج ۵، ص ۱۷۰.

۹. ملاصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۸، ص ۳۸۵.

اولاً، آنچه بعنوان عرض ذاتی در علوم ذکر شده است که علوم درباره آن بحث میکنند غیر از آن است که در اصطلاح اهل منطق وارد شده است بلکه معنایی اعم از آن مدنظر است و هر مطلبی که به نوعی مسانخ با موضوع باشد و ذواق اهل علم آن را بیسندند که در علم مورد بحث قرار گیرد، از عوارض ذاتی موضوع علم محسوب میشود.

ثانیاً، عرض ذاتی به این معناست که هر محمولی که برآمده از ذات باشد و ذات برای تحقق آن محمول، کافی و علت آن باشد عرض ذاتی می‌باشد، اما اگر محمولی اعم از ذات موضوع باشد و بر ذوات دیگر هم صادق باشد عرض غریب محسوب میشود بنابراین، زوجیت از اعراض ذاتی عدد چهار نیست زیرا اعداد دیگر نیز در این عرض با عدد چهار مشترکند.^۶

مباحث وجود و ماهیت

۳- اصالت وجود: براهینی که برای اصالت وجود بیان شده، در کلمات حکیم سبزواری بخوبی جمع آوری شده است.^۷ اما شهید^۸ به استدلال دیگری اشاره میکند که در کلمات سبزواری و صدرالمتألهین و دیگران به آن اشاره نشده است. حاصل برهان چنین است: خداوند برای انجام افعال خویش و خلق موجودات داری اراده است چنانکه از آیات بسیاری استفاده میشود. اراده خداوند متعدد است لازم است اراده‌های متکثر، به اراده واحد سعی باز گردد تا موجب تکثر در ذات باری تعالی نگردد. اگر وجود که حقیقت واحدی است اصیل نباشد و مجعول واقع نگردد بلکه ماهیت اصیل و مجعول باشند، از آنجا که ماهیات به تمام ذات متکثرند، لازم میشود اراده‌های متعدد به آنها تعلق بگیرد و ممکن نیست اراده واحدی به

اثبات میکند.^{۱۰}

با این توضیح که ملاصدرا ثابت کرده است صورت نوعیه یا فصل اخیر عبارتست از وجود و تمام حقیقت شیء، بنابراین هیچ دو شیئی در صورت نوعیه خود با هم مشترک نخواهند بود، همانطور که در وجود خود با هم مشترک نیستند. همانگونه که وجود میزان تشخیص و تمایز اشیاء با یکدیگر است، صورت نوعیه نیز میزان تشخیص و تمایز بوده و در نتیجه هر نوعی منحصر در فرد خواهد بود.

۵- خیر و شر: اجماع بر اینست که شر از معانی بالقیاس است نه نفسی. بکمک این نظریه وقوع شرور در عالم را توجیه کرده اند و معتقدند خداوند شرور را جعل نکرده است زیرا اصلاً شرور حقایقی نفسی نیستند تا جعل شوند.^{۱۱}

شهید درباره خیر نیز همین نظر را دارد و معتقد است خیر نیز هیچ تفاوتی از این نظر با شر نداشته و یک معنای قیاسی است که در ارتباط با دیگران ملاحظه میشود و قابل جعل نمیشود.^{۱۲}

۶- خیر بودن وجود: بر اساس نظر عموم فلاسفه، وجود خیر محض است.^{۱۳}

اما شهید - با توجه به بیانی که در قسمت قبل بیان شد - معتقد است خیر معنایی نفسی نداشته و فقط یک معنای اضافی است، بنابراین نمیتوان وجود را خیر محض دانست.^{۱۴}

۷- تشکیک وجود: طبق نظر ملاصدرا، وجود دارای تشکیک است، یعنی مراتب وجود با هم در حقیقت وجود متحد بوده و در همان حقیقت وجود اختلاف دارند و اختلاف افراد بواسطه تقدم و تأخر، اولیت و آخریت و امثال آنست.^{۱۵} سبزواری اقسام تشکیک را نیز بر شمرده است.^{۱۶}

اما شهید معتقد است که ظاهر کلمات ایشان بر

خلاف آنچه گفته شد بوده و نظر صحیح باید اینگونه باشد که وجود بالذات دارای تشکیک نباشد بلکه وجود با ملاحظه علیت و معلولیت دارای تشکیک است. وجود اگر بدون ملاحظه علیت و معلولیت در نظر گرفته شود، یک حقیقت صرفی است که هیچ کثرتی را بر نمی تابد، اما اگر علیت و معلولیت در آن ملاحظه شود آنگاه دارای اقسام تشکیک خواهد بود.^{۱۷}

۸- معنای مشتق: در خلال بحثهای وجود مبحثی درباره معنای مشتق مطرح شده است عموم فلاسفه معتقدند مشتق عبارتست از ذات و مبدأ اشتقاق و نسبتی که میان آنها برقرار است. در این میان علامه دوانی، مشتق را همان معنای مبدأ اشتقاق، و تفاوت آنها را فقط در اعتبار میداند (ملاصدرا از این نظر استفاده کرده است). به نظر جرجانی، ذات در معنای مشتق اصلاً دخالتی ندارد.^{۱۸}

۱۰. خمینی، سید مصطفی، تعلیقات علی الحکمة المتعالیه، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶ ش، ص ۶۹۱.

۱۱. ملاصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۷، ص ۱۰۰.

۱۲. خمینی، سید مصطفی، تفسیر القرآن الکریم، ج ۵، ص ۲۵۳.

۱۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء، تحقیق ابوالعلاء عقیفی، قم، کتابخانه آیت الله العظمی نجفی، ۱۴۰۴ ق، ص ۳۵۵، ملاصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۳۹۵.

۱۴. خمینی، سید مصطفی، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۲۴۵.

۱۵. ملاصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۴۱.

۱۶. سبزواری، ملاهادی، شرح منظومه منطق (شرح اللئالی المنتظمة)؛ تصحیح حسن زاده آملی، تهران، نشر ناب، ۱۴۱۳ ق، ج ۱، ص ۱۲۵.

۱۷. خمینی، سید مصطفی، تعلیقات بر حکمت متعالیه، ۶۶۴.

۱۸. ملاصدرا، المشاعر، به اهتمام هنری کربن، طهوری، تهران، چاپ بنیاد دوم، ۱۳۶۳ ش، ۲۲.

و ملاصدرا، معتقد است مشتق آنست که مبدأ برایش ثابت باشد.^{۱۹}

اما شهید معتقد است که مشتق عبارتست از ذات متفید به مبدأ و اصلاً به این معنا نیست که مبدأ باید قائم به ذات باشد، خواه قیام حلولی یا صدوری، بلکه ممکن است مبدأ اشتقاق مقوم ذات باشد؛ چنانکه در «انسان موجود است» چنین میشود. همچنین ممکن است مبدأ اشتقاق عرض باشد یا جوهر، چنانکه درباره کلماتی مثل لابن (شیر فروش) یا بغدادی چنین میشود.^{۲۰}

۹- تقسیم وجود به خارجی، ذهنی، لفظی، کتبی؛ بیان شده است که هر موجودی دارای چهار مرتبه وجودی است: وجود عینی، ذهنی، لفظی، کتبی.^{۲۱} سبزواری توضیح داده است که این تقسیم‌بندی بنحو اجمال بوده و هر کدام از این اقسام نیز دارای مراتب متعددی است (که ذکر نگردیده است).^{۲۲}

اما شهید معتقد است این اقسام که در واقع باید پنج قسم باشد، زیرا وجود تصویری نیز یکی از آنها است؛ هیچ قابل دفاع نیست زیرا وجود ذهنی و عینی با هم تداخل دارند، همچنین وجود وهمی و خیالی که از اقسام ذهنی شمرده شده‌اند مربوط به یک شیء نیستند بلکه برخی موجودات دارای وجود خیالی بوده و برخی از آنها دارای وجود وهمی هستند. درباره وجود لفظی و کتبی نیز اقسامی وجود دارد که در عرض یکدیگرند، مثل الفاظ و خطوط مربوط به زبانهای مختلف، و نیز اقسامی وجود دارد که در طول دیگران است، چنانکه در علوم مربوط به حروف بیان میشود، یا در روایات درباره اینکه حرف الف اشاره به بهاء الله بوده و سین اشاره به سناء الله مطالبی وارد شده است، یا اینکه الف حاکی از ذات بوده و باء عقل اول میباشد.^{۲۳}

۱۰- جعل بسیط و مرکب: در کتب فلسفی

حکمت متعالیه آورده شده است که جعل یا بسیط است یا تألیفی و مرکب.^{۲۴}

اما شهید برخلاف ایشان معتقد است که جعل فقط بسیط است و در مواردی که جعل تألیفی شمرده شده است فقط جعل بسیط رخ داده است. بنابراین، خداوند وجود زید و حرکت زید و علم زید را جعل میکند نه آنکه زید را عالم کند یا زید را متحرک گرداند.^{۲۵}

وی برای اثبات نظر خود بیانی ذکر نکرده و آن را به مباحث دیگری ارجاع داده است ولی میتوان حدس زد که این نظریه بدنبال انکار وجود رابط مطرح شده است. اگر کسی وجود رابط در قضایای مرکبه را که محکی کلمه «است» میباشد انکار کند، طبعاً درباره جعل مرکب موجودی نمی‌ماند تا معتقد شود که آن موجود مجعول واقع میشود. بنابراین، جعل در جعل بسیط منحصر میگردد.

۱۱- معقول ثانی فلسفی: در مباحث فلسفی بیان شده است که معقولات چند قسم است: معقول اولی که همان ماهیت است، معقول ثانی منطقی که موجود

۱۹. ملاصدرا، الشواهد الربوبیة، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ص ۵۹.

۲۰. خمینی، سید مصطفی، تحریرات فی الاصول، ج ۱، ص ۹۴.

۲۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، النجاة من الفرق فی بحر الضلالات، ویرایش دانش پژوه، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ ش، ص ۱۷؛ بهمنیار بن مرزبان، التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری، تهران، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۴۹ ش، ص ۳۸.

۲۲. سبزواری، شرح منظومه منطق، ج ۱، ص ۱۲۵.

۲۳. خمینی، سید مصطفی، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۱۲۵.

۲۴. ملاصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۴۶۹ و ۴۷۰.

۲۵. خمینی، سید مصطفی، تحریرات فی الاصول، ج ۱، ص ۲۲۹.

■ شهید

سیدمصطفی خمینی معتقد است معقول ثانی فلسفی اصلاً وجود ندارد و این بحث ناشی از خلط میان مفاهیم عرفی و زبانی و حقایق فلسفی و عینی میباشد.

۱۳- حل اشکال وجود ذهنی: ملاصدرا اشکال کیفیت وجود ذهنی را بر اساس حمل اولی و شایع حل کرده است. اما حقیقت اینست که راه حل اصلی ملاصدرا در این زمینه که مورد توجه متأخرین قرار نگرفته است، بر اساس مثل افلاطونی است. و با اعتقاد صدرا انسان هنگام تعقل به عالم عقول رفته و موجودات عقلانی را درک میکند و آنچه بعنوان تعقل برای او رخ میدهد همان اتحاد با عقول است که از آن به مثل نوریه افلاطونیه تعبیر کرده است.^{۲۶}

اما به نظر شهید، این راه حل نیز تمام نیست زیرا انسانی که در قوس صعود به عالم عقول میرود و آنها را درک میکند، دارای درک حضوری بوده و با وجود ذهنی متفاوت است. وجود ذهنی زمان رخ میدهد که انسان از سیر صعودی خود باز میگردد و در قوس نزول به عالم نفس وارد میشود و در این حالت از آنچه درک کرده تعبیر میکند و مفاهیم ذهنی را بر

۲۶. ملاصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۳۸۷ و ۳۸۸.

۲۷. خمینی، سید مصطفی، تحریرات فی الاصول، ج ۸، ص ۲۴۵.

۲۸. ملاصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۳۴۵.

۲۹. خمینی، سید مصطفی، تعلیقات بر حکمت متعالیه، ص ۸۸.

۳۰. ملاصدرا، الشواهد الربوبیة، ص ۴۴.

ذهنی متصف به محمول ذهنی است، مثل آنکه گفته شود «انسان ذهنی نوع است»، در این صورت عنوان نوع که وصف برای موجود ذهنی میباشد معقول ثانی منطقی خوانده میشود. معقولات ثانی فلسفی، مثل علیت، حرکت، وحدت و امثال این مفاهیم که در فلسفه مورد بحث قرار دارد، اوصافی ذهنی برای موجودات خارجی هستند.^{۲۶}

اما شهید معتقد است معقول ثانی فلسفی اصلاً وجود ندارد و این بحث ناشی از خلط میان مفاهیم عرفی و زبانی و حقایق فلسفی و عینی میباشد. فلاسفه از آنجا که به مفاهیم عرفی اهمیت داده‌اند و خواسته‌اند مسائل فلسفی را بگونه‌ی حل کنند که پاسخگوی زبان عرفی هم باشد، مجبور شده‌اند نظریات خاصی ارائه دهند که یک نمونه از آن، همین نظریه معقولات ثانی فلسفی است.^{۲۷} البته ایشان توضیح دیگری در این زمینه نداده است و تحقیق آن را به کتاب القواعد الحکمیة ارجاع داده است.

وجود ذهنی

۱۲- حمل اولی ذاتی و شایع صناعی: چنانکه مشهور است ملاصدرا مسئله وجود ذهنی را بکمک تبیین دو حمل اولی ذاتی و شایع صناعی حل نموده است؛^{۲۸} به این بیان که ماهیت ذهنی به حمل اولی موضوع ذاتیات خود بوده و به حمل شایع صناعی از مقوله کیف نفسانی میباشد که تعریف علم بر آنها صادق است.

اما شهید معتقد است تقسیم حمل به اولی و شایع بی‌اساس بوده و فقط یک نوع حمل وجود دارد و آن همان حمل شایع است.^{۲۹} البته ایشان در کتبی که در دسترس قرار دارد در این زمینه توضیحی نداده‌اند و آن را در کتاب القواعد الحکمیة بیان کرده‌اند.

■ شهید

سید مصطفی خمینی

معتقد است تقسیم حمل به اولی

و شایع بی اساس بوده و فقط یک

نوع حمل وجود دارد و آن

همان حمل شایع

است.

اساس درک حضوری خود میسازد پس آنچه بعنوان وجود ذهنی حفظ میکند از قبیل علم حصولی بوده و در قوس نزول بدست آمده است.^{۳۱}

مواد ثلاث

۱۴- واجب الوجود بالذات از هر جهت واجب است؛ در فلسفه مطرح شده که هر چه برای واجب الوجود بالذات امکان داشته باشد، برای او واجب است.^{۳۲} صدرالمتألهین معتقد است این مسأله که خداوند حالت منتظره ندارد و هر چه برای او ممکن نباشد، برای او واجب است، اختصاص به خداوند ندارد و همه مفارقات را شامل میشود.^{۳۳}

اما شهید معتقد است برهانی که برای این بحث اقامه شده است نه تنها این مسئله را برای خداوند و مفارقات اثبات میکند بلکه آن را در همه موجودات و حتی در مادیات که دارای استعداد بوده و در افق زمان واقع میشوند، اثبات میکند زیرا مقصود از امکان در این بحث امکان ذاتی نیست- زیرا خداوند دارای امکان ذاتی نیست- بلکه مقصود امکان وقوعی است و مفاد قاعده اینست که هر چیزی که برای خداوند دارای امکان وقوعی باشد حتماً واقع شده و واجب است. اگر چیزی در عالم تحقق پیدا نکند و در عین

حال دارای امکان ذاتی باشد، معلوم میشود که دارای امکان وقوعی نبوده است و با توجه به سلسله علل آن محال وقوعی بوده که تحقق پیدا کند. بنابراین، هر موجودی که دارای امکان وقوعی است، واقع میشود.^{۳۴} ۱۵- مناط احتیاج به علت: در بحث مواد ثلاث اختلافی میان متکلمان و فلاسفه گزارش شده است. بنا بر نظر ابوهاشم- از متکلمین- مناط احتیاج معلول به علت حدوث آنست و طبق نظر فلاسفه مناط احتیاج معلول به علت امکان آن میباشد؛^{۳۵} ابوالحسن بصری مناط را مرکب از حدوث و امکان، و ابوالحسن اشعری مناط را امکان بشرط حدوث میداند؛^{۳۶} و ملاصدرا معتقد است مناط نیاز معلول به علت قصور وجودی و فقر وجودی معلول است.^{۳۷} اما شهید معتقد است مناط احتیاج به علت، خود ذات علت است زیرا هم حدوث و هم امکان به دو مرتبه از معلول در عالم واقع متأخر هستند. به این معنا که امکان نیز بنوعی از لوازم وجود بحساب می آید.^{۳۸} بنابراین، فاعل

۳۱. خمینی، سید مصطفی، تعلیقات بر حکمت متعالیه، ص ۱۰ و ۸۳ و ۱۰۸.

۳۲. ابن سینا، نجات، ص ۵۵۳.

۳۳. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۱۴۲.

۳۴. خمینی، سید مصطفی، تعلیقات بر حکمت متعالیه، ص ۱۲۹.

۳۵. ابن سینا، نجات، ص ۵۲۲.

۳۶. حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۷ ق، ص ۵۳؛ تفتازانی، مسعود بن عمر، شرح المقاصد، تحقیق عبدالرحمن عمیره، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۹ ق، ج ۱، ص ۴۹۰؛ جرجانی، میر سید شریف علی بن محمد، شرح المواقف، قم، انتشارات شریف رضی، ۱۳۷۰ ق، ج ۳، ص ۵۹.

۳۷. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۲۳۹.

۳۸. خمینی، سید مصطفی، تعلیقات بر حکمت متعالیه، ص ۱۲۸.

تام که منشأ تحقق معلول است و آن را به تمام هویتش از عدم به وجود می آورد؛ بدلیل جهتی که در ذاتش هست معلول را می آفریند. وی تذکر می دهد که مقصود این نیست که علت فاعلی تبدیل به علت غایی شود و غایت از انجام فعل، ذاتش باشد بلکه جهتی که در ذاتش هست مبدأ فاعلی تحقق معلول میگردد.^{۳۹}

وی توضیح می دهد که امکان، تقدم عقلی بر وجود دارد و این نوع تقدم برای نیاز به علت کافی نیست، در حقیقت امکان معنایی متأخر از وجود است. امور عقلی و لوازم آنها ساخته ذهن نیستند که ذهن هر گونه بخواهد آنها را در نظر بگیرد بلکه نشان دهنده واقعیت هستند و واقعیت بگونه‌یی است که امکان از وجود متأخر می باشد.

همچنین امکان بمعنای فقر و ربط به علت نیز از اموری است که متأخر از وجود است و اگر چه میتواند علت بقای معلول باشد ولی نمیتواند علت حدوث گردد.^{۴۰}

پس خداوند که واجد همه کمالات است - و یکی از کمالات عبارتست از خلاقیت و افاضه - مبدأ نیاز معلول به علت و حدوث آنست. معلول فقط منشأ انتزاع امکان، نقص، فقر و حدوث می باشد.

علت و معلول

۱۶- تسلسل: یکی از مباحث مهم در فلسفه بحث بطلان تسلسل است. ادله زیادی برای ابطال تسلسل ذکر شده و در بسیاری از آنها خدشه شده است.^{۴۱} بعقیده شهید برهان اسد اخصر فارابی بهترین برهانی است که تاکنون ارائه شده و غیر قابل خدشه می باشد. اما شهید خودش بیان دیگری برای بطلان تسلسل ارائه می دهد که تتمیم کلام شیخ در الهیات بحساب می آید و ملاصدرا آن را اسد البراهین شمرده است.

شهید ضمن اشکال به برهان شیخ چنین بیان میکند: در سلسله علل و معلولها، هر کدام از معلولها باید طرفی داشته باشد که علت آن باشد، و هر کدام از علل نیز باید طرف مقابلی داشته باشد که معلول آن باشد. در ناحیه علل که ملاحظه شود، طرف آن یعنی معلولها بجایی منتهی میشود که معلول آخر است و در ناحیه معلولها اگر علتی واقع باشد که فقط علت باشد و معلول نباشد، مطلوب ثابت میشود زیرا سلسله علل در جایی خاتمه یافته است. اما اگر به چنین موجودی منتهی نشود، و هر علتی که ملاحظه شد علاوه بر آنکه علت است معلول نیز باشد، در جهت نیاز به طرف مقابل همچنان مثل بقیه سلسله می باشد.^{۴۲}

به نظر میرسد شهید خودش به این بیان چندان امید ندارد. بهمین جهت باز هم بعد از بیان این استدلال میفرماید بهترین برهان آنست که فارابی فرموده است.

۱۷- شرط متأخر: در مباحث فلسفی بیان شده است که همه اجزای علت تامه، از جمله شرائط تحقق یک شیء، باید متقدم بر معلول باشند. در این صورت هیچ کدام از شرایط قابل تصور نیست که از معلول تأخر زمانی داشته باشد. در امور تشریحی نیز این مسئله مطرح است که اعتبار علیت و معلولیت و اعتبار شرط و مشروط بگونه‌یی نیست که بتوان یک شیء متأخر را متقدم فرض کرد و شرطی را که از نظر زمانی متأخر از مشروط است، فرض نمود. اما در حوزه شریعت اسلام برخی از امور وجود دارد که بصورت شرط متأخر بیان

۳۹. خمینی، سید مصطفی، تعلیقات بر حکمت متعالیه، ص

۳۷.

۴۰. همان، ص ۶۶.

۴۱. نک: ملاصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۲، ص ۱۵۰-۱۷۴.

۴۲. خمینی، سید مصطفی، تعلیقات بر حکمت متعالیه، ص

۱۸.

■ یک موجود

زماندار در افق زمان،

در حال حرکت قطعی بوده و در

هر آنی میان دو عدم قرار دارد. همین

موجود زماندار در عالم دهر دارای

وجودی ثابت است که لحظات

قبل و بعد آن یکجا

تحقق دارد.

... ♦ ...
شده‌اند. مثلاً در معاملات فضولی، اجازه مالک، علت برای تحقق معامله از لحظه اول میشود (بنا برخی نظرات) و در برخی موارد اغسالی که روزه دار در روز بعد انجام میدهد علت صحت روزه قبل او میشود. در چنین مواردی که از آن بشرط متأخر تعبیر میشود، این بحث مطرح است که چگونه ممکن است یک امر متأخر در متقدم تأثیر بگذارد. چنانکه شهید توضیح داده است، از نظر عقلی در این مسئله هیچ فرقی میان امور تکوینی و تشریحی نیست.

شهید در پاسخ به این مسئله از نظریه دهر استفاده کرده است. بر اساس یک برداشت از دهر، هر موجود زمانداری دارای دو وجهه است: یکی در افق زمان و دیگری در دهر.

یک موجود زماندار در افق زمان، در حال حرکت قطعی بوده و در هر آنی میان دو عدم قرار دارد و هر لحظه یک صورت آنی از مسافت حرکت دارا میباشد. در این صورت، لحظات آن موجود به قبل و بعد تبدیل میشود و در امتداد زمان میتوان برای آن موجود، زمان متقدم و متأخر در نظر گرفت. اما همین موجود زماندار در عالم دهر دارای وجودی ثابت است که لحظات قبل و بعد آن یکجا تحقق دارد و همه آنات با هم ثبت است. این جنبه از موجود زماندار، جنبه ثابت آنست

که دیگر قبل و بعد در آن معنی ندارد. همه موجودات عالم در دهر با همدیگر و بطور یکجا تحقق دارند. در این صورت، ممکن است یک شیء که در عالم مادیات و زمان، متأخر از موجود دیگری است، بدلیل آنکه در دهر با او همراه است، شرط تحقق آن باشد. در حقیقت، در اینجا وقایع عالم است که در مسئله بگونه‌یی دخالت دارد، زیرا که اگر ناظر بر واقعه در امتداد زمان قرار داشته باشد، مانند ما، در این صورت تقدم و تأخر را درک میکند، اما اگر از افق زمان بالاتر باشد و تحت حکم زمان قرار نداشته باشد، همه موجودات عالم زمانیات را یکجا می‌یابد و هیچکدام را بر دیگری مقدم نمیداند. در این صورت، از دیدگاه او یک شیء که در عالم زمانیات متأخر محسوب میشود، ممکن است شرط برای موجود دیگری باشد. در احکام شریعت، از آنجا که حاکم میان شرایط و مشروطها و علل و معلولها خداوند متعال است که تحت حکم زمان قرار ندارد، ممکن است موجودی را که در افق زمان متأخر است، برای یک شیء متقدم شرط قرار دهد.^{۴۳}

حرکت

۱۸- وقوع حرکت در مجردات: اعتقاد بر اینست که حرکت اختصاص به عالم ماده داشته و در مجردات حرکتی رخ نمیدهد،^{۴۴} زیرا در حرکت نیازمند موضوعی هستیم که موضوع حرکت باشد و وحدت آن را حفظ کند و این موضوع عبارت از ماده‌یی است که حامل صورتهای متعدد پیاپی باشد یا یک صورت سیال را حمل کند. همچنین طبق نظر مشهور - از

۴۳. خمینی، سید مصطفی، تحریرات فی الاصول، ج ۳، ۴۴.

۴۴. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۷۱ - ۸۰ و ص ۱۱۳ -

■ حرکت

در مجردات واقع می‌شود،

و نیز مقید به ماده نمیباشد. شرط

وقوع حرکت، وجود بالقوه است

و وجود بالقوه لازم نیست

مادی باشد.

ملاصدرا و تابعین او که وقوع حرکت را در جواهر جسمانی پذیرفته‌اند - وقوع حرکت جوهری اختصاص به موجودات مادی دارد و در غیر مادیات حرکت واقع نمیشود. بنابراین در مجردات و هر موجودی که بدون ماده است حرکت رخ نمیدهد؛^{۴۵} اگر چه حضرت امام خمینی (ره) معتقد است که ملاصدرا حرکت را در همه عوالم مادی و مجردات پذیرفته است.^{۴۶}

اما شهید که معتقد به ماده نیست و عقیده دارد ادله اثبات ماده چیزی بیشتر از موجودی بالقوه که بعدا فعلیت می‌یابد را اثبات نمیکند، میگوید: حرکت عبارتست از اینکه صورت بالقوه تبدیل به بالفعل گردد. از جانب دیگر، ممکن است یک صورت از یک جهت بالفعل بوده و از یک جهت بالقوه باشد. بنابراین، در عالم ماده نیز حرکت بواسطه تبدیل صورت بالقوه به بالفعل رخ میدهد، بدون آنکه ماده‌یی در کار باشد. همین حالت در عالم مجردات نیز ممکن است واقع شود و صورت مجردی به صورت دیگر متبدل گردد. وی تذکر میدهد که بسیاری از آیات قرآن وقوع تحول و حرکت در عالم آخرت را اثبات میکند؛ چنانکه در بهشت جوی‌ها جریان دارد؛ ایشان بیانات دیگری نیز برای توجیه این آیات ذکر کرده‌اند.^{۴۷}

در عین حال معتقدند حرکت در مجردات واقع می‌شود، و نیز مقید به ماده نمیباشد زیرا بعقیده ایشان شرط وقوع حرکت، وجود بالقوه است و وجود بالقوه لازم نیست مادی باشد. بنابراین، نفس بعد از آنکه از بدن جدا شود، میتواند حرکت کند و کمال یابد. نفس تا زمانی که در بدن قرار دارد برای حرکت خود محتاج بدن است ولی در طی این استکمال به مرحله‌یی میرسد که بدون نیاز به بدن میتواند به حرکت ذاتی استکمالی خود ادامه دهد.^{۴۸}

۱۹- حرکت در مقولات عرضی: فلاسفه وقوع حرکت را در چند مقوله پذیرفته‌اند که عبارتند از: مقوله وضع، این، کم و کیف.^{۴۹} معنای وقوع حرکت در این مقولات مورد اختلاف فلاسفه است ولی به نظر شیخ الرئیس و صدرالمتألهین معنای وقوع حرکت در مقوله اینست که جسم در هر لحظه دارای فردی از آن مقوله میباشد البته ملاصدرا اضافه میکند که جسم دارای یک فرد تدریجی الحصول از آن مقوله است.^{۵۰} از سوی دیگر ملاصدرا تذکر میدهد که با اثبات حرکت جوهری و با توجه به اینکه اعراض از توابع وجود جواهر هستند، میتوان نتیجه گرفت که اعراض

۴۵. ملاصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۳، ص ۱۱۳.

۴۶. امام خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۷ ش، ۲۲، امام خمینی، تقریرات فلسفه، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۸۱ ش، ج ۱، ص ۱۱۹؛ ملاصدرا، مفاتیح الغیب، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۱، ص ۶۳۸.

۴۷. خمینی، سید مصطفی، تفسیر القرآن الکریم، ج ۵، ص ۸۳.

۴۸. همو، تعلیقات بر حکمت متعالیه، ص ۱۲۱.

۴۹. ابن سینا، النجاة، ص ۲۰۵؛ ملاصدرا، الاسفار الاربعة، ص ۹۱.

۵۰. همو، الشفاء طبیعیات، ج ۱، ص ۹۵؛ ملاصدرا، الاسفار الاربعة، ص ۸۳ و ۸۴.

■ شهید

سید مصطفی خمینی

مدعی است که حرکت یک امر

عام و شامل همه جواهر

جسمانی نمیباشد.

که مقصود از این خلقت همان زمان تحقق آسمانها و زمین بوده است نه آنکه برای تحقق لحظه آغاز عمر آنها نیاز به این مدت طولانی باشد.^{۵۵} وی همچنین این نظریه و تفسیر را از ابتکارات خویش در مسائل فلسفی برشمرده است.^{۵۶}

اما به نظر شهید این مطلب صحیح نیست. زیرا بر این اساس اصلاً علت مبقیه امر بیمعنایی خواهد بود و ربوبیت حق تعالی نسبت به موجودات باطل میشود. و همه موجودات زماندار فقط در حال حدوث خواهد بود. از این جهات این دیدگاه با شریعت و آیات قرآن منافات دارد، و از جهت آنکه این نظریه مستلزم آنست که در حرکت جوهری هیچ موجودی موضوع ثابت برای

۵۱. ملاصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۳، ص ۹۳ و ج ۴، ص ۴۶؛ همو، الشواهد الربوبية، ص ۱۲۰-۱۲۹.

۵۲. خمینی، سید مصطفی، تحریرات فی الاصول، ج ۸، ص ۴۳۲.

۵۳. ملاصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۳، ص ۱۰۱-۱۰۲.

۵۴. خمینی، سید مصطفی، تحریرات فی الاصول، ج ۸، ص ۵۱۲.

۵۵. ملاصدرا، اسرار الآيات، تصحیح محمد خواجوی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۶۰ ش، ص ۸۸؛ ملاصدرا، الشواهد الربوبية، ص ۱۱۷.

۵۶. مصطفوی، زهرا، نوآوریهای فلسفی صدرالمتألهین، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۵ ش، ص ۱۱۷.

دارای حرکت دائمی بوده و بدنبال حرکت دائمی در جوهرشان تغییر میکنند.^{۵۱}

اما شهید بکلی حرکت در اعراض را نمیپذیرد و حرکت در آنها را تابع حرکت جوهری میداند، و در حقیقت به نفی حرکت در اعراض میپردازد. بعقیده ایشان جعل مرکب بکلی غلط است (چنانکه بیان شد) و جعل مرکب همان جعل بسیط است. از آنجاکه حرکت از هیچکدام از مقولات عرضی بحساب نمی آید بنابراین جعل بسیط نیز به آن تعلق نمیگیرد زیرا به عرضیات جعل تعلق نمیگیرد. با این سه مقدمه معلوم میشود که حرکت در هیچ یک از اعراض چهارگانه واقع نمیشود زیرا نه بصورت جعل مرکب و نه بصورت جعل بسیط؛ نمیتوان آن را جعل کرد. اما در مقوله جوهر، از آنجاکه حرکت عین طبیعت جوهری بوده و طبیعت جوهری بالذات متحرک است، با جعل بسیطی که به طبیعت تعلق میگیرد، حرکت نیز مجعول میشود. پس حرکت فقط منحصر در مقوله جوهر است.^{۵۲}

۲۰- عمومیت حرکت جوهری در اجسام: درباره حرکت جوهری، ملاصدرا و تابعین وی معتقدند طبیعت جسمانی متحرک بالذات بوده و بهمین جهت وقوع حرکت در اجسام یک امر عمومی است.^{۵۳}

اما شهید مدعی است که حرکت یک امر عام و شامل همه جواهر جسمانی نمیباشد متأسفانه وی در این زمینه هیچ توضیحی نداده است و اثبات آن را به کتاب القواعد الحکمیة ارجاع داده است.^{۵۴}

۲۱- زمان حدوث و بقاء: در مبحث حرکت جوهری، ملاصدرا بیان میکند موجوداتی که دارای حرکت هستند، زمان حدوث و بقای آن یکی است و تمام مدتی که در حال حرکت هستند، زمان حدوث آنان نیز به حساب می آید. وی بر این اساس در تفسیر آیه خلق آسمانها و زمین در شش روز، بیان کرده است

حرکت نباشد، از لحاظ فلسفی با مشکل مواجه می‌شود.^{۵۷} بنابراین، برای حل این مشکل باید گفت هر موجود زمانداری در وهم قابل قسمت به اجزائی است که باعتبار آن اجزاء میتوان آن را حادث دانست و باعتبار آنکه شخصیت آن موجود در طی حرکت باقی است میتوان آن را باقی دانست. بنابراین، شخصیت آن موجود باقی است و آنچه تدریجی است مربوط به امری خارج از شخصیت آنست که ناشی از تقسیم وهم آلود می‌باشد.^{۵۸}

علم و عقل

۲۲- تعریف علم: بر اساس نظر ملاصدرا علم عبارتست از وجود نورانی عقلانی^{۵۹} در حالی که طبق نظر مشهور میان مشائین و ابن سینا علم عبارتست از تجرید صورت شیء.^{۶۰}

اما به نظر شهید علم دارای دو اعتبار است:

اول، از حیث بساطت آن که مساوق با وجود است و مثل دیگر کمالات وجود می‌باشد. بنابراین مجردات همانطو رکه عین قدرت و وحدت و حیات هستند، عین علم نیز هستند.

دوم، از حیث آنکه ظلمت را از شیء ظلمانی بر میدارد، که در این صورت مجرد علم بر حسب تجرد محل تجرد مشخص می‌شود. بنابراین، اگر موجودی در خیال تحقق پیدا کند نوعی تجرد خیالی می‌یابد و اگر در عقل تحقق پیدا کند، تجرد عقلانی، و اگر در عالم ماده تحقق پیدا کند مادی می‌شود. پس جوهری که در عالم خارج جوهر مادی است و موجودی غیر مجرد است، وجود آن جوهر مادی با علم متحد است ولی علم در این مرتبه مثل وجود او مادی است نه مجرد. اما همین جوهر مادی که دارای ماهیت خاصی است، اگر در عالم عقول تحقق یابد، بتبع وجودش، علم متحد با او وجودی عقلانی می‌یابد. و چون در

عالم خیال تحقق یابد وجود خیالی او عیناً همان علم خیالی می‌شود.^{۶۱} بنا به تصریح شهید تفصیل این موضوع در رساله‌ی پیرامون وجود ذهنی نگاشته شده که این رساله نیز مفقود گردیده است.

۲۳- درک حسی: به نظر ملاصدرا هنگام احساس، نفس انسان کیفیتی می‌یابد که بر اساس احساسی که یافته است درکی پیدا می‌کند. بنابراین، درک حسی به معنای این نیست که کیفیتی در عضو حسی بدن رخ می‌دهد بلکه در نفس انسان تغییر رخ می‌دهد تا ادراک پدید می‌آید.^{۶۲}

اما شهید معتقد است این مطلب برخلاف وجدان است. انسان هنگام درک حسی در می‌یابد که عضو حسی او در حال ادراک است، چنانکه در احساس حرارت انسان در می‌یابد که عضو حسی او حرارت را درک می‌کند. بنابراین، لازم است چنین بیان شود: در هنگام احساس، نفس که دارای مراتب گوناگون است، در مرتبه اعضای حسی به درک حسی می‌رسد و محل درک این امور همان مواضع حسی آنهاست. چشم محل درک بینایی است که نفس در همان عضو درک کند و دیگر اعضا نیز چنین هستند.^{۶۳}

۵۷. البته لازم است توجه شود که ملاصدرا درباره موضوع واحد در حرکت جوهری بیانات بسیار متشتت و غیر قابل جمعی را ارائه داده است. مطهری، مرتضی، حرکت و زمان فلسفه اسلامی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۶ ش، ج ۱، ص ۴۶۹.

۵۸. خمینی، سید مصطفی، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۳۶۹.

۵۹. ملاصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۳، ص ۳۱۹.

۶۰. ابن سینا، الشفاء - الالهیات، ص ۳۵۷ و ۳۶۷.

۶۱. خمینی، سید مصطفی، تعلیقات بر حکمت متعالیه، ص ۱۲۷.

۶۲. ملاصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۳، ص ۳۰۸ و ۳۰۹.

۶۳. خمینی، سید مصطفی، تعلیقات بر حکمت متعالیه، ص ۸۱.

۲۴- تعقل: ملاصدرا معتقد است که هنگام تعقل، نفس انسان با موجودات عقلانی مستقلی که نسبت به نفس دارای استقلال تام هستند و اگر نفس هم نباشد و آنها را درک نکند، در وجود آنها خللی نخواهد بود، متحد میشود و در نتیجه این اتحاد، تعقل صورت میگیرد.^{۶۴}

اما شهید معتقد است جواهر ذهنی همانند مجردات خارجی هستند. همانطور که مجردات خارجی دارای وجود عقلانی بوده و عاقل و معقول هستند در عین حال وجود منبسط در آنها سریان دارد- و بتعبیر بعضی به وجود ذهنی الهی تحقق خارجی دارند- عاقل و معقولات ذهنی در عین حال که دارای وجودی عقلانی هستند و عاقل و معقول میباشند، دارای وجودی قائم به نفس بوده و از مراتب وجود نفس می آیند. بنابراین، نمیتوان مدعی شد که صورتهای ذهنی معقول حتی بدون تحقق نفس، دارای وجود هستند.^{۶۵}

۲۵- وهم: طبق نظر ملاصدرا، وهم عبارتست از مرتبه نازله عقل، و عقل عبارتست از مرتبه عالیه وهم، و تفاوت میان وهم و عقل تفاوتی خارج از ذات است.^{۶۶} اما شهید معتقد است که وهم از مراتب عقل نبوده بلکه مرتبه‌یی در عرض خیال میباشد. قوه خیال برای درک صورتهای مادی است که بدون ماده ولی همراه لواحق آنست اما قوه وهم برای درک معانی غیر مادی است که در ماده تحقق پیدا کرده است، مثل شجاعت و سخاوت. این معانی غیر مادی اگر بصورت جزئی ملاحظه شود، مثلاً شجاعت امیرالمؤمنین و سخاوت حاتم طائی، قوه درک آنها وهم میباشد و اگر بصورت کلی باشد، قوه درک آنها عقل است. بنابراین، قوه واهمه در عرض قوه خیال بوده و از مراتب نفس است، نه از مراتب عقل.^{۶۷}

البته بنظر میرسد که این معنا را میتوان از کلمان

ابن سینا بنوعی بدست آورد و اختصاصی به شهید نداشته باشد.^{۶۸}

جواهر و اعراض

۲۶- تعریف جسم: درباره تعریف جسم نظریاتی مطرح شده است. بنا بر معروفترین تعریف، جسم جوهری است که در آن ابعاد سه گانه قابل فرض است. سپس میان اتصال جوهری جسم و اتصال کمی تفاوت گذاشته شده است.^{۶۹}

اما شهید معتقد است که این تعریف صحیح نیست زیرا تنها بر جسم تعلیمی که همان حجم بوده و از کمیات می باشد صدق می کند در حالیکه جسم برای آنکه موضوع برای جسم تعلیمی باشد، باید خودش دارای اتصال حقیقی باشد وگرنه اتصال عرضی ممکن نیست بر انفصال عارض شود. بنابراین، جسم دارای اتصال بوده و فرض ابعاد سه گانه در آن از لوازم آن و متأخر از آنست. در این صورت تعریفی که ملاصدرا و دیگران برای جسم ذکر کرده اند تعریف به رسم است نه تعریف حدی.^{۷۰}

۲۷- انکار هیولا و بساطت جسم: یکی از مسائلی که در حکمت مشاء مورد پذیرش بوده و در حکمت متعالیه نیز مورد قبول واقع گردیده است ثبوت هیولا بعنوان یکی از جواهر پنجگانه است. طبق این نظریه

۶۴. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۳۶۱ و ۳۶۲.

۶۵. خمینی، سید مصطفی، تعلیقات بر حکمت متعالیه، ص ۹۵.

۶۶. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۳۹۳.

۶۷. خمینی، سید مصطفی، تعلیقات بر حکمت متعالیه، ص ۱۰۱.

۶۸. ابن سینا، نجاه، ص ۳۴۷.

۶۹. نک: ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۵، ص ۱۲.

۷۰. خمینی، سید مصطفی، تعلیقات بر حکمت متعالیه، ص ۴۸.

و بر اساس براهین متفاوتی که مهمترین آنها برهان فصل و وصل است، اجسام از هیولا و صورت تشکیل شده‌اند. صورت دارای فعلیت بوده و هیولا قوه محض است و هیچگونه فعلیتی ندارد.^{۷۱}

اما شهید معتقد است ادله‌یی که برای اثبات هیولا ذکر شده است، نه می‌تواند آن را اثبات و نه می‌تواند جوهر بودن آن را به اثبات برساند، و از آنجا که همه هویت شیء به صورت آنست، بنابراین، صورت جسمانی که امری بسیط است دارای وحدت و اتصال بوده و جسم یعنی امری بسیط.^{۷۲}

۲۸- انکار ماده و صورت ذهنی برای بسائط: بر اساس نظر مشهور جنس و فصل از ماده و صورت گرفته میشود و اگر موجودی دارای ماده و صورت خارجی نباشد (بسیط باشد)، دارای جنس و فصل بوده که همان ماده و صورت ذهنی هستند.^{۷۳}

شهید توضیح می‌دهد که این نظریه یک نظریه خطا است و ریشه اشتباه اینست که فلاسفه گمان کرده‌اند اعتبارات ماهیت بر اساس اعتبار افراد تعیین میشود در حالی که اعتبارات ماهیت و دیگر اموری که در فلسفه مورد توجه قرار دارد، ناشی از تکوین است. بنابراین، نمیتوان مدعی شد که یک مفهوم اگر بشرط اخذ شود جنس میشود و اگر بشرط لا اخذ شود ماده، بلکه حقیقت اینست که اگر موجودی دارای ترکیب حقیقی است ماده و صورت داشته و جنس و فصل آن حاکی از ماده و صورت آنست و اگر موجودی بسیط و بدون ماده و صورت است، جنس و فصل آن فقط در تحلیل عقلی حاصل میشود و ماده و صورت ذهنی برای آن فرض ندارد که با اعتبار افراد ساخته شود.^{۷۴}

البته اصل این مبنا که شهید به آن تمسک کرده است از توجهات امام خمینی است که در چند مورد تذکر داده‌اند که اعتبارات ماهیت و وجود در فلسفه ساخته ذهن نیست

بلکه تابع حقایق تکوین میباشد.^{۷۵}

۲۹- تعریف مقوله اضافه: درباره مقوله اضافه با کمی تغییر یک تعریف شیوع دارد. مقوله اضافه عبارتست از نسبت متکرر میان دو چیز.^{۷۶} شیخ الرئیس معتقد است منظور از نسبت متکرر آنست که ناظر نه فقط به نسبت مینگرد بلکه به این نکته که دو شیء با یکدیگر نسبتی هم دارند نیز مینگرد.

اما شهید معتقد است این تعریف برای مقوله اضافه خطاست زیرا هر کدام از مقولات باید حاکی از یک ماهیت باشد و تکرار در آن راه ندارد. بنابراین، نسبت متکرر اصلاً از مقسم مقولات خارج است. بلکه مقوله اضافه آنست که ماهیت آن عبارت از نسبت است، برخلاف مقولات دیگر نسبی که نسبت در وجود آنها میباشد. بنابراین، مقوله اضافه همان صرف نسبت است.^{۷۷}

۳۰- فرق میان تضایف و اضافه: معمولاً فلاسفه در بحث اضافه مثال زده‌اند که ابوت و بنوت از موارد اضافه است. اما شهید تذکر میدهد که در موارد متعددی فلاسفه میان مقوله اضافه و تضایف خلط

۷۱. نک: ملاصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۵، ص ۱۳۲.

۷۲. خمینی، سید مصطفی، تعلیقات بر حکمت متعالیه، ص ۵۲۶؛ تحریرات فی الاصول، ج ۳، ص ۱۳؛ تفسیر القرآن الکریم، ج ۳، ص ۱۳۱.

۷۳. ملاصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۲، ص ۳۵.

۷۴. خمینی، سید مصطفی، تعلیقات بر حکمت متعالیه، ص ۵۸۶.

۷۵. امام خمینی، تعلیقات بر شرح فصوص الحکم (قیصری)، مؤسسه پاسدار اسلام، ۱۴۱۰ ق، ص ۱۳؛ تقریرات فلسفه، ج ۱، ص ۱۷۸-۱۹۶.

۷۶. ابن سینا، الشفاء، منطقیات، ج ۱، ص ۱۴۶؛ بهمنیار، التحصیل، ص ۴۰۴؛ ملاصدرا، شرح الهدایة الاثیریة (اثیرالدین ابهری)، افست از چاپ سنگی، آقا میرزا محمد علی کتابفروش، ص ۲۷۱.

۷۷. خمینی، سید مصطفی، تعلیقات بر حکمت متعالیه، ص ۳۸۶.

کرده‌اند. مقوله اضافه از امور حقیقی و از مقولات دهگانه است، ولی تضایف میان مفاهیم برقرار بوده و از اقسام تقابل می‌باشد. تقابل دارای چهار نوع است که عبارتند از تناقض تضاد، تضایف و ملکه و عدم.^{۷۸} یکی از مباحثی که درباره این موضوع لازم است مورد توجه قرار گیرد اینست که اضافه مقولی مثل دیگر اعراض مربوط به موجودات مادی است و میان دو موجود مادی برقرار می‌شود نه میان مادی و مجرد یا میان دو موجود مجرد. بنابراین، تعریفی که فخر رازی برای علم ارائه کرده است مبنی بر اضافه میان نفس و خارج^{۷۹}، از این جهت اشکال دارد. همچنین است تعریفی که شیخ اشراق بیان کرده که ابصار عبارتست از اضافه اشراقی میان نفس و آنچه مورد رؤیت واقع می‌شود.^{۸۰}

به این بیان اشکالاتی که در فلسفه درباره رابطه علت و معلول، رابطه متقدم و متأخر، رابطه بالقوه و بالفعل مطرح است نیز آشکار می‌شود که رابطه آنها از قبیل تضایف است و تضایف میان مفاهیم برقرار است نه وجودات. و میان آنها مقوله اضافه تحقق ندارد.

۳۱- انکار کم منفصل: در مباحث مقولات کمیت را به دو قسم کم متصل و منفصل تقسیم نموده‌اند. کم منفصل عدد است و کم متصل، همانند خط و سطح و حجم.^{۸۱} اما شهید معتقد است کم منفصل یا همان عدد از مقولات نیست زیرا یکی از خواص مقولات آنست که محمول بالضمیمه باشند اما کم منفصل برای شیء خارج محمول بحساب می‌آید که در ازای آن در خارج هیچ چیزی وجود ندارد. آنچه در خارج تحقق دارد همان معدودات هستند. مثلاً عدد پنج هیچ مصداقی در خارج ندارد و در خارج فقط همان چند شیئی تحقق پیدا میکند که معروض عنوان پنج هستند. بنابراین، اعداد اموری اعتباری هستند که موضوع آن واحد مفهومی بسیط است که در برابر وحدت عینی خارج قرار می‌گیرد.

معدودها وقتی مورد لحاظ قرار گیرند گاهی تکثیر در نظر گرفته می‌شوند و پنج شیء بطور مستقل در نظر می‌آیند و گاهی بصورت یکجا ملاحظه می‌شوند و عدد پنج بر آنها اطلاق می‌شود، و گاهی به دو دسته سه تایی و دو تایی تقسیم می‌شوند. همه این اقسام ناشی از آنست که اعتبارات مختلف است.^{۸۲}

۳۲- تناهی ابعاد: در مباحث فلسفی فصلی به این بحث اختصاص یافته است که ابعاد عالم متناهی است؛ و برای اثبات این نظریه روشهای بسیار متنوعی ارائه گردیده است.^{۸۳}

اما شهید معتقد است فلاسفه میان دو بحث خط کرده‌اند: اول، بحث تناهی اجسام. بحث تناهی ابعاد. آنچه بعنوان ادله تناهی ابعاد ذکر شده است بیشتر از این را اثبات نمی‌کند که موجودی که در آن ابعاد سه گانه تصور می‌شود و جسم نامیده می‌شود، نمیتواند دارای وجودی بینهایت باشد و این همان مسئله تناهی اجسام است. اما مسئله تناهی ابعاد به معنای متناهی بودن فضای عالم ماده که در آن فضا تعداد متناهی از اجسام قرار داشته باشد، اصلاً با کمک براهین اقامه شده توسط فلاسفه اثبات نمی‌گردد.^{۸۴}

۷۸. خمینی، سید مصطفی، تعلیقات بر حکمت متعالیه، ص ۳۹۵، ۳۹۲، ۲۰.

۷۹. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات، قم، بیدار، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۳۳۱.

۸۰. سهروردی، شهاب‌الدین، حکمة الاشراق، ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۵ ش، ص ۱۳۴.

۸۱. نک: ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۴، ص ۲۱.

۸۲. خمینی، سید مصطفی، تعلیقات بر حکمت متعالیه، ص ۱۸۲، ۱۱۴، ۷۴.

۸۳. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۴، ص ۳۷.

۸۴. خمینی، سید مصطفی، تعلیقات بر حکمت متعالیه، ص ۱۹۴.