

## نکته‌گیری‌های مهم بر مآصدرا

علیرضا ذکاوتی قراگزلو

### مقدمه

پس از ابن‌سینا فلسفه‌مثنائی به صورت شرح و تعلیقه‌نویسی بر متون فلسفی ادامه یافت. حکمت اشراقی نیز که به دست شیخ اشراق بنیانگذاری شد، سیر موازی خود را ادامه داد. ترکیب و تلفیق و بازسازی و بازنویسی و ابتکار در مسائل فلسفی حکمت متعالیه را پدید آورد رفته‌رفته تمام عرصه اندیشه فلسفی را در چهار قرن گذشته فراگرفت. البته در این مدّت مکتب مآصدرا را برخی منتقدان چه از درون و چه از بیرون نقد کرده‌اند. نگارنده در مقالات متعددی نام مهم‌ترین آنها را با رئوس مطالبی که گفته‌اند عرضه کرده‌ام. در این گفتار، از یادداشتهای دیگری که در ماههای اخیر فراهم آمده و نیز مستدرکات آنچه پیشتر به قلم نیامده است، گردشی خواهیم داشت در مسیر نکته‌گیری بر مآصدرا، که امید است برای علاقه‌مندان بی‌فایده نباشد.

خرده‌گیری‌های شیخ احمد احسائی

ما قبلاً بگومگوهای شیخیه و پیروان مآصدرا را بررسی کرده‌ایم (معارف، ش ۵۱ و ۵۴). در اینجا

مناسب است که اختصاراً نکاتی از شرح مشاعر نقل کنیم؛ من جمله از شیخ احمد احسائی نقل کرده‌اند که موجودیت اشیاء به نفس ماهیت مستلزم امتناع حمل شایع است (شرح رساله المشاعر، تصحیح آشتیانی، امیرکبیر، ص ۵۸).

و نیز شیخ احمد می‌گوید: ملاًصدرا از راه وجود جزئی متشخص از کلی عام ذهنی استدلال کرده است براینکه یک فرد متشخص بذات باید وجود داشته باشد و آن ماهیت ذهنی یا ماهیت به انضمام چیز دیگر نیست، بلکه باید امر خارجی باشد که وجود است؛ و اشکال گرفته که این علم اخبار است نه علم عیان، و گوینده این سخن گفتار دریافته‌ایش منحصر در مفاهیم است زیرا اگر منشأ تشخص از علل وجودات باشد تشخص با آن نیست و اگر منشأ تشخص را علل ماهیات قرار دهد، آنچه را جای دیگر نفی کرده اینجا اثبات کرده است (همان، ص ۶۹).

و نیز می‌گوید: ملاًصدرا اصالت وجود در اعراض را دلیل بر اصالت وجود به طور مطلق گرفته است. آن‌گاه شیخ احمد بر ملاًصدرا اعتراض می‌کند که خود او گفته است برای معروض مرتبه‌ای از تحقق وجود ندارد که با عروض عارض تغییر کند و نامش عوض شود (زید ابیض چه ابیض باشد چه نباشد زید است). شارح لاهیجانی این استدلال ملاًصدرا را از شواهد دانسته تارفع اشکال شیخ احمد بشود. آشتیانی گوید جدا کردن استدلال به جوهر و عرض در مبحث اصالت وجود معنی ندارد (همان، ص ۴-۷۳ و نظر به ص ۷۱).

اگر وجود را موجود بگیریم، در این صورت آن خود وجود خواهد بود در حالی که هر شیئی دیگر دارای وجود خواهد بود پس وجود به یک معنی به هر دو اطلاق نمی‌شود (ص ۹۱-۹۰). این اشکال را چنین جواب داده‌اند که وجود در هر دو مورد به معنی ثبوت است. شیخ احمد گوید: محمول یا یک معنی بسیط است که در فارسی به هست تعبیر می‌شود و یا چیزی است که دارای وجود به معنی اعم است که این قسم تعبیر دیگری است از موضوع [نه محمول] (ص ۹۳).

و این که قائلان به اصالت ماهیت انصاف ماهیت به وجود را در ظرف تحلیل عقلی دانسته‌اند، بدین گونه دفع می‌شود که خود این انصاف بدون تعمل و اختراع نوعی وجود است (ص ۱۲۹). شیخ احمد کلمه «تعمل» را به صنع [= ساختگی و تکلف] تفسیر کرده، در حالی که این بدین معنی است که وجود شیء در نفس الامر ثابت است، نه اینکه یک اعتبارپنداری باشد؛ آن‌گونه که میرداماد گفته است (ص ۱۳۰-۱۲۹).

گفته‌اند که اگر نفس ذات ماهیت بدون حیثیتی از حیثیات مجعول باشد، لازم می‌آید که ماهیت متقدّم به جعل جاعل [باشد] و جاعل در قوام ماهیت اعتبار شود... در حالتی که ما تصوّر می‌کنیم کنیری از ماهیات را به تمام حدود و نمی‌دانیم که آیا وجود خارجی دارند یا ندارند (ص ۱۵۹). شیخ احمد اعتراض کرده است که عدم علم به جاعل نسبی با مجعول نبودن ندارد (ص ۱۶۰).

نیز شیخ احمد گفته است همچنانکه ذات واجب ماهیت ندارد فعل او هم باید همان طبیعت را داشته باشد. و یا برعکس، وقتی که اشیاء ماهیت دارند، ذات واجب باید به طریق اولی و اکمل داشته باشد. استاد آشتیانی جواب داده‌اند: آخوند عرب [= شیخ احمد احسائی] فعل را با مفعول اشتباه گرفته و خود را در محصه انداخته است (ص ۱۸۲).

این را که ملاحظه کرده‌ام وجود بالحقیقه حق متعال است و ماسوای او هالک‌اند (ص ۲۵۱) شیخ احمد چنین معنی می‌کند که ماهیات هالک‌اند و وجودات اشیاء مغایر حق تعالی نیست و چون حدود‌پنداری (ماهیات) برخیزد چیزی جز حق نمی‌ماند. پاسخ داده شده است که وجودات اشیاء فقط حیثیت ربط است لا غیر (ص ۲۵۳).

احسائی اطلاق روح را در احادیث به معنی مجرد نمی‌پذیرد. ملا اسماعیل [واحد العین] گوید: شیخ از فرط دیانت و امانت در دین هر چه را از اقوال حکما نفهمیده رد کرده است. آقای آشتیانی می‌نویسد: حسن ظن شارح [= ملا اسماعیل] به فرط دیانت شیخ مسامحه‌آمیز است، چرا که اگر چنین بود گزاره نمی‌گفت (ص ۳۲۷). شارح در تأیید معنی «مجرد» برای روح حدیثی نقل کرده که گویا حضرت علی (ع) به کمیل فرمود: «نفس چهار تاست: نامیه نباتیه، حسیه حیوانیه، ناطقه قدسیه و کلیه الهیه؛ و هر یک چند قوه و دو خاصیت دارد...» که عیناً عبارات طبیعیات قدیم است و هرگاه ناقد بصیر این عبارات را به عنوان روایت صحیح نپذیرد پر بیراهه نرفته است. وانگهی در بعضی احادیث لفظ روح و در بعضی لفظ نفس آمده است (ص ۳۳۰).

درباره این که در حکمت متعالیه می‌گویند برهان حدوث اجسام تجدد طبیعت آنهاست و نیز تجدد صورت جوهریه آنهاست که در جسم ساری است (ص ۳۴۳) شیخ احسائی گوید: صورت و ماده با هم جسم است، پس چی در چی سریان پیدا کرده؟ (ص ۳۴۴). و نیز در حکمت متعالیه گویند «الجوهر الصوری الساری ابدأ فی التحوّل والسیلان والتجدد والانصرام فلا بقاء لها ولا سبب لحدوثها لان الذات لا تعلل» (ص ۳۴۴). احسائی بر همین نکته اخیر معترض است و می‌گوید: این که

حکما گفته‌اند: «ما خلق الله المشمش ممشأ» معلوم نیست درست باشد، بلکه «خلق الله المشمش»! جواب داده شده که شیخ در اینجا جعل بسیط و مرکب را اشتباه گرفته است (ص ۳۴۶).

در حکمت متعالیه گفته‌اند که با طبیعت متجدد و ذات سیال اشیاء ربط حادث و قدیم توجیه می‌شود (ص ۳۴۷). شیخ احمد گوید: این درست نیست، زیرا ارتباط میان حادث و قدیم خود حادث است. آنچه واقع می‌شود ارتباط بین فعل و اراده‌ی خداست که هر دو حادث است. شارح گوید: احساسی رعایت ادب نکرده است (شرح رساله‌ی المشاعر، همانجا).

برخورد شارحان و پیروان ملاصدرا با شیخ احمد یکی و دو تا نیست. آورده‌اند که ملاعلی نوری و شیخ احمد احساسی با هم در مجلس فتحعلی شاه بودند و شاه حکومت اصفهان را به فرهاد میرزا تفویض کرده بود. شیخ احمد گفت به مقتضای معطی شیء فاقد آن نیست، شاه باید مالک اصفهان باشد. حکیم نوری گفت شاه ساختن اصفهان را واگذار نکرده، بلکه حکومت اصفهان را واگذار کرده و هم‌اکنون نیز صاحب اختیار حکومت هست (اسفار، چاپ حسن زاده‌ی آملی، ج ۱، ص ۶۹۹، حاشیه). و نیز آورده‌اند که شیخ احمد احساسی قطعه‌ی چوبی به دست گرفت و شکست و گفت خدا را شکستم! او منظور ش طعن بر «وحدت وجود» بود و خواسته‌اند بی‌ذوقی یا عدم ادراک او را برسانند (همان، ج ۱، ص ۷۰۰ حاشیه).

#### خرده‌گیرهای میرزا جواد آقا تهرانی

در اقوال فلاسفه قبل از صدرالمتألهین گاهی مواردی پیدا می‌شود که فقط با اصالت ماهیت سازگار است و مواردی هم هست که فقط با اصالت وجود می‌سازد (همان، ص ۵۵) و بیشتر مباحث بر اساس اصالت ماهیت است و حتی از بعضی مباحث خود او استشمام همین معنی می‌شود (همان، ص ۱۵۳). خود ملاصدرا مدتها شدیداً از اصالت ماهیت دفاع می‌کرده است تا اینکه به هدایت خداوند فهمیده است که آنچه در عینیات واقعیت دارد وجود است (و انی کنت شدید الذب عن تأصل الماهیات واعتباریة الوجود حتی هدانی ربی و ارانی برهانه...). از معاصران، مرحوم میرزا جواد آقا تهرانی دلایل اصالت وجود و ردّ و نقد آن را و نیز دلایل اصالت ماهیت را دسته‌بندی کرده و چون لحنش عالمانه و مؤدبانه است خلاصه‌ای از آن را از کتاب عارف و صوفی چه می‌گوید نقل می‌کنیم تا نمونه‌ی خوبی از نقد اهل تفکیک بر مکتب ملاصدرا به دست داده شود:

اصالت وجودیان می‌گویند: اگر وجود اصیل نباشد، هیچ شیئی از حدّ استواء (نسبت مساوی

به وجود و عدم) خارج نمی‌شود. جواب این است که استواء ماهیت مربوط به مفهوم آن است. اگر مصداق خارجی آن واقعیت داشته باشد (آنچنانکه اصالت ماهیتی‌ها می‌گویند) به هیچ اشکال و محذوری برخورد نمی‌کنیم، چنانکه میرداماد فرمود: «نفس قوام ماهیت مصحح حمل وجود است» و هرچه اصالت وجودی در باب وجود بگوید درباره ماهیت می‌توان گفت.

اصالت وجودیان می‌گویند: اگر وجود اصیل نباشد و اعتباری باشد هیچ وحدتی در عالم واقع تحقق نمی‌یابد، زیرا ماهیات ذاتاً متغایر و متکثرند، به علاوه دلایل توحید (ذاتی و صفاتی و افعالی) تنها با اصالت وجود تمام است. در جواب گفته می‌شود که صحت حمل مستلزم اصالت وجود نیست، زیرا مفاهیم ماهیت متغایرند و در خارج و مصداق ممکن است اتحاد داشته باشند یا بیابند. اما بر دلیل توحید از راه اصالت وجود هم می‌توان از جانب خصم اشکال کرد که دو وجود واجب بسیط متمایز و متباین به تمام ذات بسیط فرض می‌کند چنانکه قول به تباین به تمام ذات بسیط در وجودات از حکمای مشاء نقل شده است. به علاوه با فرض قبول قول اصالت وجودیان در این مورد، تنها اصالت وجود در مورد باری تعالی ثابت خواهد شد نه ممکنات (آنچنان که پیروان ذوق‌الناله گویند).

اصالت وجودیها می‌گویند: وجود منبع هر خیر و شرف است، جواب این است که واقعیات خارجی منبع هر خیر و شرف است و همین اول کلام است، زیرا بحث در این است که آیا ماهیت اعتباری است یا وجود.

اصالت وجودیها می‌گویند: فرق وجود خارجی و وجود ذهنی در این است که بر وجود خارجی آثار مترتب می‌شود و بر وجود ذهنی اثری مترتب نمی‌شود. جواب این است که بسا ماهیت منشأ اثر باشد و تفاوت مذکور مربوط به تفاوت ماهیت خارجی و ماهیت ذهنی باشد.

اصالت وجودیان می‌گویند: طبق قول مشائیان، اختلاف دو شیء یا به تمام ذات است یا به جزء ذات یا به عوارض و امور خارجیّه. اشراقیان نیز گفته‌اند تمایز به تشکیک است که در اینجا مابه‌الاختلاف عین مابه‌الامتیاز خواهد بود. اکنون با فرض عدم تشکیک در ماهیت، سبق و تقدّم بالذات علّت بر معلول دلیل بر اصالت وجود است. جواب این است که این فقط الزام است بر آن دسته از قائلان اصالت ماهیت که تشکیک در ماهیت را تجویز نکرده‌اند، حال آنکه هیچ دلیل قاطعی بر امتناع تشکیک در ماهیت نیست.

اصالت وجودیان می‌گویند: حقایق غیرمتناهیة محصور بین حاصرین، بالفعل مُحال و بالقوه ممکن است، و آنانکه تشکیک در ماهیت را انکار می‌کنند مجبورند که (بالقوه) به حقایق متباینه غیرمتناهیة منتسب به ماهیات مختلف قائل باشند، حال آنکه اصالت وجودی همه را به امر واحد (یعنی وجود تشکیکی) نسبت می‌دهد و محالی لازم نمی‌آید.

ماهیت در ذات خود قابل صدق بر جزئیت [یعنی تشخص، و امتناع صدق بر چندتا] نیست و وجود خارجی تا به ماهیت ملحق و منضم نشود هرگز تشخص پیدا نمی‌کند. در جواب گفته می‌شود جاعل به جعل بسیط ماهیت متحقق در خارج و جزئی و متشخص و ممتنع از صدق بر چندتا را جعل می‌کند\* و هرگز برای حصول تشخص احتیاج به انضمام امر دیگری ندارد.

اصالت وجودیان می‌گویند: اگر وجود امر اعتباری انتزاعی باشد باید معروض که ماهیت است قبل از آن تحقق داشته باشد. در جواب گفته می‌شود که از ماهیت، بعد از جعل جاعل، انتزاع موجودیت می‌توان کرد، لذا می‌گوییم: «جُعِلَتِ المَاهِيَةُ فِصَارَتِ موجوده» (نقل به معنی از عارف و صوفی چه می‌گویند؛ ص ۲۰۸-۱۸۷).

به گمان این جانب این نزاع عمدتاً لفظی است و به خلط بین «وجود» و «موجود» برمی‌گردد، و لذا خود ملاحظه را تصریح کرده است معنی مصدری ذهنی وجود را احدی از عقلا نه تنها بر ذات خدا بلکه بر هیچ ذاتی اطلاق نمی‌کند (اسفار، ج ۲، ص ۳۳۳). ملاحظه را اجمالاً چهار معنی (نه به حصر) برای وجود ذکر کرده است: ذات حق / مطلق شامل / معنی عام عقلی / معنی ظلی کونی (اسفار، ج ۲، ص ۳۴۶).

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

خرده‌گیرهای مصباح یزدی

یکی دیگر از منتقدان جدی و دقیق ملاحظه را آیت‌الله مصباح یزدی است. او در شرح مجلد هشتم اسفار، که از جمله در مسأله مزاج می‌نویسد: شیخ الرئیس و بسیاری از فلاسفه بر این عقیده‌اند که صور عناصر اولیه در ضمن مرکباتی همچون نبات یا حیوان محفوظ‌اند و لذا در مزاج، اجزای خاکی بدن - مثلاً - صورت نوعیه خود را حفظ می‌کند و حلول نفس انسانی سبب انعدام آن نمی‌گردد.

\* میرزا جواد آقا تهرانی دلایل معمولیت وجود را رد کرده، و معمولیت انصاف ماهیت به وجود را نیز ضعیف و ساقط دانسته و به نظر ایشان امر منحصر می‌شود در معمولیت ماهیت اولاً و معمولیت انصاف ماهیت به وجود ثانیاً (عارف و صوفی چه می‌گویند، ص ۲۲۲-۲۱۴).

ملاصدرا مزاج را ماده مفرده‌ای می‌داند که دارای یک صورت نوعیه است (شرح الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۳-۱۳۱).

مصباح یزدی در مبانی و دعاوی ملاصدرا راجع به حرکت جوهری نفس اشکالات و ابهاماتی یافته است، از جمله آنکه در حرکت واحد یک وجود سیال در هیچ مقطعی نمی‌توان مرزی مشخص کرد، حال آنکه در حرکت جوهری نفس، ملاصدرا خود چنین اظهار می‌دارد که نفس در یک مرحله در مرز میان مادیت و تجرد قرار دارد. این دقیقاً به معنی مرزبندی میان دو مرحله است که وحدت حرکت را منتفی می‌سازد زیرا در حرکت واحد وجود، مرز مشخص بی‌معنی است. بنابراین، حدوث نفس در یک مقطع مشخص و پیوند یافتن آن با ماده نشانه آن است که در ماده مزبور سنخ کمال جدیدی حادث شده، نه آنکه همان ماده در مراتب تکاملی خود به این مرتبه از کمال دست یافته باشد (شرح الاسفار، ج ۱، ص ۲۱۶).

طبق تقریر مصباح یزدی، خطوط کلی نظر ملاصدرا در باب حقیقت نفس و آغاز و انجام آن به صورت زیر است:

نفوس ناطقه پیش از ظهور در عالم طبیعت به وصف بساطت و وحدت در عالم عقول و متحد با مبدأ تجرد فاعلی خود موجودند و طرفداران قدم نفس در میان حکیمان بیشین چیزی بیش از این معنی در نظر نداشته‌اند. پس از حصول استعداد تام در ابدان، نفوس جزئی به مثابه صور جسمانی و طبعی از مبادی عالی‌ه افاضه گردیده در عالم طبیعت موجودی جسمانی است و یا به دیگر سخن حدوثی جسمانی دارد، لیکن برخلاف سایر جسمانیات نشأه وجودیش منحصر به عالم طبیعت نیست، بلکه از طریق تصرف در بدن به تدریج استکمال وجود می‌یابد و براساس حرکت جوهر و اشتداد این خود به مرحله تجرد برزخی می‌رسد. باره‌ای از نفوس به تجرد برزخی اکتفا نمی‌کنند و پس از طی مراتب کمالی نشأه مثالی به نشأه عقلی وارد می‌شوند و در اینجا است که نفوس متکثر جزئی با عقل فعال متحد می‌گردند و تبدل وجودی می‌یابند و نحوه وجودی آنها تجردی و عقلی می‌شود (شرح الاسفار الاربعه، ج ۲، ص ۳-۴۲۲). آن‌گاه مصباح یزدی اظهار نظر می‌کند که ابهامها و شبهه‌های متعددی در باب آرای صدرالمتألهین در باب نفس به ذهن می‌رسد که ظاهراً کتاب اسفار از حل و رفع آن قاصر است. تأویل صدرالمتألهین از روایات تقدم نفس بر بدن نیز با مشکلاتی روبه‌رو است (همان، ج ۲، ص ۲۲۶). ما در جای دیگر از همین مقاله به این مطلب اشاره کرده‌ایم.

نکته و اشکال دیگر: می‌دانیم که در نظام مَلاصدرا، حرکات اعراض تابع حرکت جوهر است، اما می‌توان اشکال کرد که چرا حرکات اعراض را هم مستقیماً به خدا نسبت ندهیم (آموزش فلسفه، مصباح یزدی، ج ۲، ص ۳۳۴).

### خرده‌گیرهای مَلامظفّر حسین کاشانی

مقابله با مَلاصدرا گرچه به صورت پرسش سؤالهای فلسفی دشوار از زمان خود او جریان داشته است. از جمله مَلامظفّر حسین کاشانی شاگرد میرفندرسکی از مَلاصدرا مسائلی پرسیده که خلاصه آن را از مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی (ص ۱۴۳-۱۲۶) نقل می‌کنیم. مظفّر حسین می‌گوید: علم ما به نفس و قوای آن بعد از کسب و تعمل و اندیشه‌های طولانی حاصل می‌شود و صرف وجود و حضور آنها کافی نیست. مَلاصدرا در پاسخ می‌نویسد: «والحق انّ علم النفس بقواها و آثارها المختصّه کعلمها بذاتها یکون بالحضور و ان کان قد یکون بالحصول ایضاً لکن الاوّل علی سبیل وجوب الدائم و الثانی علی الجواز الوقتی، لانّ النفس سبب القوی».

و نیز مظفّر حسین می‌گوید: بعضی افعال بدون اراده نفس واقع می‌شود همچون افعال قوای غاذیه و جاذبه و متخیله... و معلوم می‌شود اینها مسخر نفس نیستند و لشکریان و خادمان نفس نیستند. پس آن وحدت جمعی و ارتباط طبیعی وجود انسانی و اینکه مشائیان نفس را حاکم وجود انگاشته و قوارا توابع و فروع آن پنداشته‌اند نقض می‌شود. مَلاصدرا جواب می‌دهد: این خواستِ نفس برای افعال ذاتی است، و وقتی نمی‌خواهد که تعلق به بدن نداشته باشد.

مظفّر حسین به دنبال سؤال قبلیش مطلب جالب توجه دیگری می‌آورد. اینکه تصویرات و تشکیلات غریبه که در اجسام نباتات و حیوانات مشاهده می‌شود محصول نفس نباتی یا نفس حیوانی نیست، زیرا نفس علم و شعور به قوا و افعال ندارد حتی نفس ما شعور به قوا و افعال آن ندارد. مَلاصدرا جواب می‌دهد همین باعث شده است که حکیمان فرس و بسیاری از پیشینیان به ارباب انواع قائل شوند و صدور آن امور عجیب را به انوار عقلیه نسبت دهند. ما نیز وجود فرشتگان روحانی را منکر نیستیم، اما اینکه چرا شعور بر قوا و افعال آن نداریم، به سبب اشتغالات دنیوی و مادی است.



مظفّر حسین می‌گوید: تبدّل طبیعت در نطفه‌ها و بذرها دلالت می‌کند که قوای فاعلی منطبع در ماده نیست و معلوم می‌شود این قوا اشرف از وهم و خیال‌اند که منطبع در ماده است. ملامصدرا در جواب، قوای نباتی و حیوانی را مادّی غیر مجرد می‌داند.

مظفّر حسین در پایان نکته‌ای آورده که معلوم نیست جنبهٔ ایجابی دارد یا جدلی و نقضی؟ و آن نکته این است: هرگاه نفوس انسانی بدون ماده بتواند باقی بماند معلوم می‌شود که از نفوس فلکی بلکه از نفس کلی نیز عالی تر است [شاید می‌خواهد از راه برهانِ خُلف به این نتیجه برسد که نفوس انسانی بدون ماده نمی‌تواند باقی بماند].

#### خرده‌گیری‌های ملامشماگیلانی

ملاّ شماگیلانی (تولد: پیش از ۹۸۲، وفات: بعد از ۱۰۶۰ ه.ق.) از حکمای عصر صفوی در مسألهٔ حدوث دهری و اصالت ماهیّت پیرو میرداماد است و با نظر ملامصدرا که از راه حرکت جوهری حدوثِ زمانی عالم را به اثبات می‌رساند مخالف بوده است. وی با ملامصدرا در کیفیت اتحاد صور عقیله با مُلّ نوریه بحث دارد و نیز در اینکه عقول طولی و عرضی باقی به بقای حق‌اند و حقایق مادی باقی به ابقای حق‌اند اشکال وارد می‌کند (منتخبات آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، ص ۴۱۲ به بعد). در مجموعهٔ رسائل فلسفی صدرالمتألّهین سؤالی سه‌گانهٔ ملاّ شما و جوابهای ملامصدرا آمده است. ملاّ شما حرکت در مقولهٔ کمّ را مورد تشکیک قرار می‌دهد (ص ۱۰۹) و یکی از سؤالات او این است که آیا مقولات کمّ و کیف و این و وضع مختصّ مادیات است یا نه (ص ۱۱۴)؟ سؤال دیگر اینکه حشر خاص نفوس مجرد است، پس «اذالوحوش حشرت» چگونه است (ص ۱۱۶)؟ ملاّ شما برای حیوانات ادراکات جزئی قائل است و می‌گوید اگر مستند به قوای مادّی آنهاست از آن انسان نیز چنین خواهد بود (ص ۱۱۶) و نیز ملاّ شما حدیثی از پیغمبر (ص) آورده که ارواح چهار هزار سال قبل از اجسام خلق شده، این با جسمانیة الحدوث بدون نفس چگونه می‌سازد؟ ملامصدرا جواب می‌دهد روح غیر نفس است (ص ۱۱۹).

#### خرده‌گیری‌های آقا حسین خوانساری و ملامهدی نراقی

از جمله تألیفات آقا حسین خوانساری (۱۰۹۸-۱۰۱۶ ه.ق.) عالم مشهور عصر صفوی تعلیقات

و حواشی بر شفای بوعلی است که در آن از تعلیقات مَلّاصدرا بر شفا استفاده و گاه مناقشه کرده است. ظاهراً محمدباقر سبزواری (۱۰۹۰-۱۰۱۷ ه.ق.) در شرح اشارات و تعلیقات شفا آن اشکالات را جواب داده که آفاحسین مجدداً اشکالات را تأیید کرده است (همان، ص ۲۲۹).

مَلّامهدی نراقی (متوفی ۱۲۱۰) در شرح الالهیات الشفا هم نقد خوانساری بر مَلّاصدرا را به سکوت برگزار می‌کند و هم خود گاهی مَلّاصدرا را به عدم درک عبارت بوعلی منتسب می‌دارد: «ولایخفی ما فی بعض فقراته من الاختلال و عدم استنباط معنی محصل» و می‌افزاید: «لعمری ان صدور امثال هذه الکلمات المشوشة المهمة عن هذا القائل مع جودة تحريره و تحقیقه عجیب. و لعلی لا افهم مقصوده» (شرح الالهیات الشفا، مقدمه).

مَلّامهدی دریافت عمیق از مابه‌الاختلاف بعضی صاحب‌نظران قدیم داشته و آنجا که مَلّاصدرا می‌کوشد با کدخدامنشی و مسلک صلح کلی نزع ابن عربی و علاء‌الدوله سمنانی را لفظی قلمداد کند (اسفار، ج ۲، ص ۳۳۳)، نراقی صریحاً می‌گوید اختلاف مبنایی است، زیرا علاء‌الدوله همه عبارات را که بر وجوه مختلف دلالت کند در حواشی فتوحات ابن عربی رد کرده است. (مقاله حامد ناجی اصفهانی، مجله آینه پژوهش، ش ۷۳، ص ۵۸).

البته در مسئله وجود و ماهیت، مَلّامهدی نراقی صریحاً نظر مَلّاصدرا را تأیید می‌کند: «ان للوجود حقیقه عینیة، وانه الاصل فی التحقق دون الماهیة» (شرح الالهیات، مقدمه، صفحه سیزده).

اختلافات حاج مَلّاهادی سبزواری حکیم حاج مَلّاهادی سبزواری (متوفی ۱۲۸۱ ه.ق.)، با آنکه یکی از بزرگترین شارحان و مروجان فلسفه مَلّاصدراست، در مواردی نظریاتی مخالف اظهار کرده که ما براساس مقدمه کتاب حکمت‌نامه، تألیف دکتر غلامحسین رضائزاد نوشین (ص ۳۷ و ۳۸) اختصاراً به بعضی اشاره می‌کنیم:

در مبحث کیف حقیقی بودن علم که مختار صدرالمتألهین است سبزواری می‌گوید: «ولکن بعد التیا والتي بستُ افتی یكون العلم کیف حقیقه و ان اصر هذا الحکیم المتأله علیه فی کتبه بالصراحة».

و نیز سبزواری به برهان تضایف علت و معلول و عاقل و معقول ملامدرا اعتراض می‌کند و می‌گوید: این تضایف و تکافؤ فقط معیّت را اقتضا می‌کند نه اتحاد وجود و حیثیت را. همچنین سبزواری حرکت را در هر مقوله از همان مقوله دانسته، چنانکه حرکت را به اعتبار تحریک از مقوله فعل، و به اعتبار تحرک از مقوله انفعال شمرده، و گفته است که «گرما» با «گرم‌کردن» و «گرم‌شدن» فرق دارد.

مرتضی مدرس چهاردهی اختلافات سبزواری را با ملامدرا ظاهری می‌داند فی‌المثل در مسئله علم و وجود ذهنی گفته هردو اقتباس از صوفیه است (منتخبی از تاریخ فلاسفة اسلامی، ص ۳۳۳).

آقا علی مدرس در بدایع‌الحکم درباره این نظر سبزواری و ملامدرا که وجود بسیط است و جزء چیزی نیست ایراد گرفته، و حال آنکه سیّد محمد مشکوة در کلمة التوحید همان مطلب را طوری تقریر کرده است که بر ملامدرا ایراد وارد نمی‌آید (همانجا، ص ۴-۳۳۳).

درباره فصلی از اسفار که عشق به زیبارخان و ساده‌رویان را تجویز می‌کند (و خود اقتباس از رسائل اخوان‌الصفا و رسالة‌العشق ابن‌سیناست) به لحاظ فقهی وارد بحث می‌شود و در دفاع از ملامدرا می‌گوید: این از مقوله اجتماع امر و نهی است، همچون وجوب بیرون رفتن از مکان غضبی که واجب است که در ضمن تصرف در آن هم محسوب می‌شود. سبزواری گوید: سالکان میانه حال ممکن است به عشق‌بازی با خویرویان مأمور باشند با وصف اینکه همین امر در شرع ممنوع است، و سزاینکه (به عشق‌بازی) مأمورند این است که علایق مادی را بگسلند و به یک روی نیکو عشق بورزند و هنگامی که به معایب آن کار برخوردند علایق عالم طبیعت را یکباره فروگذارند (همانجا، ۳۳۵).

خرده‌گیریهای محمد تنکابنی

محمد بن سلیمان تنکابنی (۱۳۰۲-۱۲۳۵ ه.ق) صاحب قصص العلماء با آنکه مسلک فقاهاست و مخالف فلسفه و عرفان دارد، اما به سبب مطالعات وسیع، سعه مشرب و انصافی یافته است، لذا درباره ملامدرا می‌نویسد: «امر تکفیر نهایت صعب و اجتهادی است و کتب را حجیت در شریعت نیست مگر محل قطع باشد که قائلش مدالیل و مضامین آن کتب را معتقد و به آنها متفوه

باشد. شیخ احمد و ملاحظه‌کنندگان، اگرچه ظاهر بعضی کلمات ایشان بالقول خلاف مذهب مسلمین یا شیعه است، ولیکن توقف در تکفیر ایشان اولی است و احتیاط را نباید ترک نمود (قصص العلماء، اسلامیة، ص ۵۴۷). جای دیگر می‌نویسد: «در مذهب ملاحظه‌کنندگان خلاف است پس جمعی از فقها او را کافر می‌دانند و در چند مسأله برخلاف ظواهر حقه شرعیة سخن رانده است: یکی وحدت وجود... مسئله دیگر که محل لغزش ملاحظه‌کنندگان آن است که او در شرح اصول کافی و تفسیر سوره بقره و در اسفار قائل به انقطاع عذاب شده و خلود در جهنم را منکر است و ضرورت اسلام برخلاف آن است و دیگر آنکه در کتاب اسفار در بیان مراتب عشق نوشته است که عشق و محبت به آمارده... فی الحقیقه عشق به خداست... مسئله دیگر در معاد است اگر چه در شواهد الربوبیة گفته است که معاد هر جسم عنصری است لیکن به حسب ظاهر عباراتش از بدن عنصری چیزی بر گزار نکرده است... الحاصل ظاهر کلماتش خوب نیست ولیکن حکم به کفر او با این که مدتی است گذشته، و با اجمال کلام مشکل است پس تأمل کرده و مرا در این مقام توقف است (همان، ۳-۳۳۱).

او لطیفه‌ای نقل کرده بدین مضمون که ملاحظه‌کنندگان میرداماد را در خواب دید و از او سؤال کرد که مردم مرا تکفیر کردند و شما را تکفیر نمودند، با اینکه مذهب من از مذهب شما خارج نیست. میرداماد در جواب گفت سبب آن است که من مطالب حکمت را چنان نوشته‌ام که علما از فهم آن عاجزند و غیر اهل حکمت کسی آنها را نمی‌تواند فهمید و تو مطالب حکمت را مبتذل کردی و به نحوی بیان کردی که اگر ملامکتی کتابهای ترا ببیند مطالب آن را می‌فهمد و لذا ترا تکفیر کردند و مرا تکفیر نمودند. رحمة الله تعالی فی الجنان مع رسوله المختار و اهل بیته الاطهار (قصص العلماء، ۵-۳۳۴).

البته این که بیان ملاحظه‌کنندگان روان‌تر و روشن‌تر از میرداماد است شکی نیست، اما چنان نیست که ملامکتی بفهمد مگر اینکه بگوییم ملامکتی هم می‌فهمد که گفته ملاحظه‌کنندگان در موارد ذکر شده مطابق ظاهر شرع نیست، و فهمیده نفهمیده تکفیرش می‌نماید. ملاحظه‌کنندگان خود نوشته است: «و حرام علی اکثر الناس ان یشرعوا فی کسب هذه العلوم الغامضة، لان اهلیة ادراکها فی غایة الندرة ونهاية الشذوذ» (اسفار، ج ۳، ص ۴۴۶). از شیخ محمدحسین اصفهانی متوفی ۱۲۹۶ هـ. ق نقل است که «اگر بدانم کسی اسرار اسفار را می‌داند به سوی او سفر می‌کنم».