

سیری در نقد افکار ملاصدرا

در چهار قرن اخیر*

علیرضا ذکاوتی قراکزلو

صدرالمتألهین یکی در مسأله وحدت وجود است و دیگر در مسأله اتحاد عاقل و معقول.^۲

آنچه در کتب حکمت متأخر مشهور است شیخ احمد احسائی، هم وجود را اصیل می دانسته و هم ماهیت را و آنچنان که حاج ملاهادی سبزواری در شرح منظومه آورده این دو بنیادی را به خیر و شر برمی گردانده، چون هر دو را اصیل می دانست است (حکیم سبزواری، غلامحسین رضائزاد نوشین، ص ۶۰-۶۹).
دیگر نظریات خاصی است که در علم باری دارد و بر ملا محسن فیض رویه نوشته است که ما در اینجا وارد آن بحث نمی شویم.^۴

اما نظریه احسائی درباره معاد که بعضی معاصرانش، او را هم عقیده با ملاصدرا می پنداشتند و هر دو را تکفیر کردند، واقعاً با ملاصدرا فرق دارد؛ زیرا ملاصدرا جسم انسان را در محشر، مثالی و دارای ابعاد ثلاثه اما فاقد ماده عنصری می داند، حال آنکه شیخ احسائی جسم انسانی را در محشر عبارت از جسم هور قلبیایی (عنصر فلکی یا عنصر پنجم) می داند که هم اکنون نیز درون همین جسم چهار عنصری انسان موجود است. آشتیانی جسم مثالی را مربوط به قوس صعود و جسم فلکی را مربوط به

ملاصدرا (متوفی ۱۰۵۰ هـ. ق.) صاحب نظریه مشهور حرکت جوهری و اصالة الوجود، در قرون اخیر تأثیر گذارترین اندیشمند ایرانی بود و به نسبت عظمتش، هم مخالفان و هم موافقان بسیار داشته است. البته از زمان خود او تاکنون به تدریج دایره طرفداران او وسعت یافته، و در عصر ما با تقریر و تحریر نوینی که مرحوم علامه طباطبائی و مرحوم استاد مطهری از افکار ملاصدرا به دست دادند، دوام اندیشه های او را تا مدتی مدید تضمین کرده اند.

اما مخالفان او صرف نظر از جریان ضعیف مکتب مشایی (پیروان رجبعلی تبریزی) اولین کسی که بر نظریات ملاصدرا نقد نوشت، شاگرد و دامادش عبدالرزاق لاهیجی است که به نظریه اصالت ماهیت میر داماد (استاد ملاصدرا) بازگشت؛ هر چند بعضی از معاصران ما، تصلب لاهیجی را در اصالت ماهیت جدی نگرفته از باب تقیه انگاشته اند.^۱

دیگر از مخالفان ملاصدرا شیخ احمد احسائی (متوفی ۱۲۴۲ هـ. ق.) است که تقریباً دوست سال بعد از ملاصدرا در مسائلی با ملاصدرا درگیر شد و بر دو کتاب مهم ملاصدرا (عرشیه و مشاعر) «شرح» بلکه «جرح» نوشت که ملا اسماعیل اصفهانی (متوفی ۱۲۷۱ هـ. ق.) اشکالات او بر ملاصدرا را جواب داد.

حاج ملاهادی سبزواری نیز که شیخ احسائی را دیده و نپسندیده بدون ذکر نام از او انتقاد می کند. پیروان ملاصدرا شیخ احمد را «عامی صافی ضمیر» می دانسته اند. سید جواد طباطبائی در مقاله ای بعضی از نکات مورد اختلاف ملاصدرا و شیخ احسائی را یادآوری کرده و استاد جلال الدین آشتیانی در مقام دفاع از ملاصدرا به او جواب داده اند.^۲

از جمله مهم ترین موارد اختلاف نظر احسائی با

* مجله آینه پژوهش توفیق نیافت که همزمان با بزرگداشت مقام علمی-فلسفی ملاصدرا، ویژه نامه ای را تقدیم خوانندگان خود کند. بدین جهت بخشی از مقالات این شماره به این موضوع اختصاص یافت.

۱. ر. ک: یادنامه حکیم لاهیجی، ص ۸۵ و ۹۶ نیز: هستی از نظر فلسفه و عرفان، ص ۶۰ و ۱۱۰.

۲. ر. ک: مجله معارف، مرکز نشر دانشگاهی، فروردین-تیر ۶۴ آذر-اسفند ۶۴.

۳. ر. ک: همان، ص ۱۸۶ و ۴۸۲ به بعد.

۴. ر. ک: کفایة الموحلین، سید اسماعیل طبری نوری، ج ۱، ص ۲۱۸ به بعد، تألیف ۱۳۰۱ هـ. ق.

قوس نزول می‌داند.^۵

در هر حال نظریات احسائی نباید، اما افکار ملاصدرا هر چه بیشتر در حوزه‌ها گسترش یافت و به قول استاد حسن زاده آملی «حکمای الهی بعد از صدرالمتهلین مطلب تأسیسی چشمگیری ندارند؛ مگر بعضی تقریرات توضیحی و یا برخی از اعتراضات تعبیری و یا پاره‌ای از تبدیل اصطلاحات علمی».^۶

میرزا ابوالحسن جلوه در اواخر قرن سیزدهم از منتقدان جدی ملاصدرا بوده است. میرزا یحیی دولت‌آبادی از قول جلوه نقل کرده است که اسفار گردآوری شده از کتب دیگران است و تألیف اسفار به صورتی که هست از شاگردان ملاصدرا است که بعد از رحلت او گردآوری کرده‌اند. جلوه به ملاصدرا اهمیت نمی‌داد.^۷

کسانی که در حق ملاصدرا اردت خاص دارند معتقدند که جلوه تا آخر عمر نتوانست حرکت جوهریه را تصور کند.^۸ جلوه سعی داشت به اصطلاح «سرفات» صدرالمتهلین را نشان دهد.^۹ در اینجا ذکر نکته‌ای ضروری است: قدما در تألیف، شیوه‌های مختلف داشته‌اند. بعضی که قلیل‌اند سعی می‌کرده‌اند مأخذ خود را در نقد و حل و مباحث فلسفی و بیان دیدگاه‌های مختلف بلکه متضاد ذکر کنند و بعضی از این کار خودداری کرده‌اند. ملاصدرا بعضی مطالب مأخذ خود را به عین عبارت حفظ کرده و بر قلمش جاری شده است و تصورش این نبوده که درباره او توهم سرقت مطلبی را بنمایند. اینکه ملاصدرا مرتکب نقل عبارات و حتی صفحاتی بدون ذکر مأخذ شده است، مورد اعتراف ارادتمندان و مدافعان او نیز هست. چنانکه استاد جوادی آملی در شرح حکمت متعالیه، بخش یکم، جلد ششم، ص ۱۳۳ نوشته‌اند: «ابن سینا برهان صدیقین را در فصل بیست و نهم از نمط چهارم الاشارات والتنبیهاث بیان کرده، محقق طوسی آن را شرح کرده است و یک قسمت از عبارات‌های همین فصل اسفار، عین عبارت‌های شرح الاشارات خواهد است».

دکتر علی اصغر حلبی در کتاب تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلام، ص ۴۸۸ چنین اظهار نظر می‌کند:

اهدیت ملاصدرا به سبب آن نیست که کتاب عظیمی چون اسفار اربعه نوشته، بلکه از آن جهت است که در این کتاب چند مطلب تازه بیان کرده که مجموعاً متجاوز از یک رساله ۶۰ صفحه‌ای نمی‌شود و اگر این مرد بزرگ به جای نوشتن یک بار شتر کتاب، همین یک رساله را می‌نوشت، هم خود و هم آیندگان را زحمت کم می‌شد.

زریاب خویی می‌نویسد: سابقه بحث در اصالت وجود یا ماهیت، در شرح فصوص قیصری است. اثبات مثل افلاطونی از شهاب‌الدین سهروردی و حرکت جوهریه از هر اقلیتوس است.^{۱۰} حتی اصطلاح «حکمت متعالیه» در مقدمه فصوص الحکم آمده است.^{۱۱}

به نظر جواد فلاطوری از جمله ابتدایی‌ترین کارهای ضروری این است که در کتب ملاصدرا آنچه بدون ذکر مأخذ و بدون ذکر صاحب قول نقل شده مشخص کنیم و کتاب‌هایی را که مطالعه کرده بشناسیم، و عقایدی را که به صراحت به اشخاص نسبت می‌دهد بدانیم از کجا آورده و منبعش چیست. و بالاخره آنجا که می‌گوید «قیل» یا «المشهور...» نظرش به کجاست؟^{۱۲}

جواد فلاطوری حرکت جوهری را به سادگی چنین تقریر می‌کند: «از بین رفتن جوهری و به وجود آمدن جوهر دیگری نیست، بلکه مقصود از آن این است که هر موجود مادی چون به سرحد تجرد تام نرسیده و چون از طرف دیگر قوه وصول به این سرحد کمال در او هست، پس در هر لحظه صورت جوهری کامل تری از لحظه قبل به خود می‌گیرد و همین طور در این تکامل پیش می‌رود تا وقتی که به کمال تام برسد و به همین بیان نیز متحرک در تمام مراحل تکامل وحدت خود را حفظ می‌کند».^{۱۳} سپس سؤالاتی را که حرکت جوهریه پیش می‌آورد، مطرح می‌سازد:

- عقل صریح حکم می‌کند علت متغیر، متغیر و علت ثابت، ثابت است. آیا این کلی و همیشگی است؟
- تبدیل اعراض دلیل بر تبدل جوهر آنهاست.
- درباره اصل حرکت و اینکه نهایت آن تجرد است، آیا این

۵. معارف، ص ۴۸۲.

۶. در آسمان معرفت، حسن زاده آملی، ص ۳۹۶.

۷. همان، ص ۳۳۵.

۸. ر. ک: مقدمه رسائل فلسفی صدرالدین شیرازی، به قلم سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۱۱.

۹. همان، صفحات ۷، ۸ و ۹.

۱۰. و نیز ر. ک: حرکت و استیقای اقسام آن، ملک‌شاهی، ص ۲۸۷.

۱۱. راهنمای کتاب، سال چهارم، ص ۹۳۶.

۱۲. راهنمای کتاب سال چهارم، ص ۹۱۶ و ۹۱۷.

۱۳. راهنمای کتاب، سال چهارم، ص ۹۲۰.

فقط درباره انسان است؟ درباره نبات چه باید گفت؟^{۱۴}

البته مسأله اخیر در زمان خود ملاصدرا به وسیله ملاشمسا گیلانی مطرح شده و ملاصدرا تصدیق کرده است که قوای نباتی و حیوانی غیر مجرد است، الا اینکه برای نوع نبات یا نوع حیوان یک قوه حافظه و مدبر که نگهدارنده وحدت افراد آن است فرض کرده که جوهری است ملکوتی.^{۱۵} ملاشمسا اشکالش باقی است. او می گوید اگر ادراکات جزئی حیوانات مادی است، ادراکات جزئی انسانی چرا مادی نباشد و اگر اینها مستند به مجردات است، چرا ادراکات حیوانات را چنین ندانیم^{۱۶}؟ ملاصدرا در وسط خط نکشیده که کجا مرز انسانی و حیوانی جدا می شود. او خود تصریح کرده که در درون پوست هر انسانی یک «حیوان انسانی» زندگی می کند که واسط میان جسم و روح مجرد است و هموست که معروض ثواب و عقاب واقع خواهد شد.^{۱۷}

درباره سابقه نظریات ملاصدرا، اهل تحقیق بر مواردی انگشت گذاشته اند. بعضی گفته اند که فاضل قوشچی در شرح تجرید حرکت در جوهر را مطرح کرده و برای آن دلایلی آورده است.^{۱۸}

مرحوم جلال همایی می نویسد:

قاعده تجدد امثال، ریشه کهن حرکت جوهری ملاصدرا است. البته چند فرق دارد: یکی اینکه موضوع تجدد امثال نفس وجود است، اما موضع حرکت جوهری هیولا یا ماده است. دوم اینکه تجدد امثال در همه عوالم مادی و معنوی است، اما حرکت جوهری در ماده است. سوم اینکه تجدد امثال در جوهر و در اعراض است و حرکت جوهری فقط در جوهر است. چهارم اینکه حرکت جوهری عالم به اعتبار وجودش مجهول است، اما به اعتبار تجددش مجعول نیست، چون تجدد، ذاتی طبیعت است.^{۱۹}

در مورد تفاوت سوم که مرحوم همایی ذکر کرده توضیحی ضروری است و آن اینکه حرکت در جوهر باعث و مسبب در اعراض نیز خواهد بود؛ مثلاً اگر سببی برسد، یعنی تکامل یابد یا به تعبیر ملاصدرا اشتداد و جودی بیابد، در نتیجه اعراضش نیز تغییر و حرکت خواهد داشت. رنگش از سبزی به سرخی و طعمش از گس به شیرین خواهد گراید، علاوه بر این حجمش بزرگ تر، وزنش بیشتر، و خودش آب دار و نرم تر و خوشبو تر می شود.

همچنین مرحوم همایی تصریح می کند که اساس اشکال (حرکت جوهری) در بقای موضوع است. اما اگر توجه کنیم که

وجود ماده طبق نظر ملاصدرا عین سیلان و حرکت است، بقای موضوع قابل تصور خواهد بود. با این حال مرحوم همایی شبهه را قوی گرفته فرض می کند اشکال بقای موضوع از لحاظ استدلالی استوار و خدشه ناپذیر بود. لذا می افزاید: «حرکت جوهری و تجدد امثال هر دو از مسائل ذوقی و شهودی وجدانی است، نه از قضایای برهانی».^{۲۰} و بدین گونه به تقریر و بیان خود ملاصدرا برمی گردد که در خیلی جاها گفته است: ما این مطالب را به طور شهودی و کشفی دریافتیم و آنگاه برهانی اش کردیم. از جمله مکاشفات ملاصدرا حل مسأله معاد است.

در مسأله معاد و در مورد اینکه تشخیص انسان به چیست، میرزا جواد آقا تهرانی می نویسد:

هر شیئی را که ما در نظر بگیریم تشخیص او به خود اوست نه به غیر او. پس تشخیص هر بدن به خود همان بدن است و هرگز تشخیص بدن به نفس نیست، چنانکه تشخیص هر نفس به خود اوست و به امر آخری نیست و تشخیص هر انسان مرکب از روح و بدن اصلی و اجزای فرعی بر سیل بدایت و تردد که در دنیا مورد تکلیف است، همان روح و بدن اصلی و اجزای فرعی مبهمه است. در معاد باید به همین نحو عود کند تا صدق عینیت کند و الا فلا.^{۲۱}

ملاصدرا بدن اخروی را مخلوق روح انسان می داند. توجیه فلسفی معاد از نظر ملاصدرا طبق تقریر مرحوم رفیعی قزوینی چنین است:

نفس بعد از مفارقت از بدن عنصری همیشه خیال بدن دنیوی خود را می نماید و همین که خیال بدن خود را نمود، بدنی مطابق بدن دنیوی از نفس صادر می شود و

۱۴. همان، ص ۹۲۲۳.

۱۵. مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتالین، تحقیق و تصحیح: حامد ناجی اصفهانی، ص ۱۱۳.

۱۶. همان، ص ۱۱۶.

۱۷. مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتالین، ص ۳۰۱.

۱۸. سیر عرفان و فلسفه در جهان اسلام، مقاله دکتر احمدی تحت عنوان «حرکت جوهری و رابطه آن با خلق جدید»، ص ۱۲۴.

۱۹. دورساله در فلسفه اسلامی، ص ۱۰ و ۱۱ و ۱۲.

۲۰. همان رساله، ص ۲۴ و ۴۴.

۲۱. میزان المطالب، ص ۳۶۵.

نفس با چنین بدنی که از قدرت خیال بر اختراع بدن فراهم شده است، در معاد محسوس خواهد شد و ثواب و عقاب او یا همین بدن است.^{۲۲}

ملاصدرا اثبات معاد را از نتایج حرکت جوهریه به حساب می آورد. میرزا جواد آقا تهرانی می گوید: «ما را دلیلی و راهی جز خیال و احتمال بر قول به حرکت در جوهر نیست».^{۲۳} البته به گمان من بهتر است تصور حرکت جوهریه را در کل طبیعت کنیم نه فقط در یک بدن انسانی.

میرزا جواد آقا تهرانی به نقل از فیاض (عبدالرزاق) لاهیجی، به نقد حرکت جوهریه می پردازد. آنگاه خود می افزاید:

تبدلات همه در اعراض آنها است. جوهر و ماده اولیه هیچ شیئی متبدل به جوهر آخری نگردد. آدمی نیز اگر چه روحاً و بدناً حرکت و ترقی کند، در اعراض او خواهد بود... جوهر بدن اصلی او همیشه ثابت و محفوظ است، روح نیز که ترقیاتی در کمالاتش می کند... هیچ گاه کمالات نوری ذاتی او نبوده و نخواهد شد.^{۲۴}

دکتر سید جعفر سجادی به این مسأله از سمت و سوی دیگری نزدیک شده، می گوید اگر جوهر را همان جوهر فرد یا اتم که مبدأ تشکیل اجسام - طبق فرض ذیمقراطیس - بینگاریم دیگر محلی برای اثبات صورت های نوعیه و جسمیه و تفکیک آنها از یکدیگر باقی نمی ماند. اما ملاصدرا نظرش طبق فرض ارسطو است و می گوید: «الجسم من حیث هو جسم له صورة اتصالیه» و خود جوهر را جنس برای پنج نوع قرار داده است که از آن پنج نوع، ماده و صورت و جسم که مرکب از ماده و صورت است غیر مجرد و عقل و نفس مجرد است. آنچه ماده را حرکت می دهد طبیعت سیلانی اوست که این سیال بودن عین ثبات اوست.^{۲۵}

از جمله مسائل معركة الآراء بین ملاصدرا و منتقدانش مسأله اصالت وجود یا ماهیت است. معروف است که میرداماد استاد ملاصدرا اصالت ماهیتی بوده و ملاصدرا خود نیز مدتی بر همان مذهب بوده است و از او اواسط عمر به بعد به اصالت وجود گراییده است.^{۲۶} از حکمای متأخر بر ملاصدرا علی قلی بن قرچغای خان (متولد حدود ۱۰۲۵ تا ۱۰۳۰ هـ. ق.) رساله ای در شصت و سه سالگی نگاشته به نام مرآت الوجود و الماهیه و ظاهراً در آن نظریات ملاصدرا را در این زمینه رد کرده است. در کتاب احیای حکمت که از این مؤلف اخیراً به طبع رسیده به طور وضوح قائل بودن او به منشأ کثرت ماهیات معلوم می شود و او کثرات را نه به مراتب و نزولات و شدت و ضعف وجود، بلکه به منشأ حقیقی آن اختلاف ماهیات نسبت

می دهد. چنانکه می نویسد:

شک نیست که ما از این عالم دو مفهوم اولی نفس الامری متغایر و متباین بالذات در ذهن داریم: یکی وجود بماهو وجود، دویم ماهیت بماهی ماهیت. و شک نیست که مفهوم نفس الامری البته باید که منشأ انتزاع داشته باشد و شک نیست که جمیع این عالم بکله و اجزائه در مبدأ انتزاع مفهوم وجود و مقابل عدم بودن یا در مفهوم کون ماهیت بودن مشترک و واحدند و شک نیست که این مفهوم، متکثر به وجودات خاص نتواند شد، مگر به اموری که به نفس ذات متکثر و ممتاز باشند و امور متکثر بالذات نیست مگر ماهیات و اجزای ماهیات. و چون این دانسته شد گوئیم: نتواند بود که وجودات خاص قائم باشند به موجد حقیقی اصالتاً بی شرط عروض بر ماهیات. و ماهیات امور اعتباری و انتزاعی باشند از آن وجودات خاص، چه ما به التکثر عام چنانکه گفته شد ماهیات است. پس اگر ماهیات اعتباری محض باشند لازم آید که کثرت حقیقی متحقق نباشد اصلاً یا متحقق باشد بی مابه التکثر حقیقی. چه ما به التکثر حقیقی آن است که به نفس ذات، ممتاز الذات و متکثر الذات و متخصص للذات باشد در ظرف نفس الامر؛ چنانکه حال در ماهیات بسیطه و مرکبه و اجزای آنها است؛ مثلاً ماهیات وحدت و نقطه و ماهیت مربع و مثلث و اجناس عالییه و فصول سافله به نفس ذات ممتازند نه ممتاز به غیر و متخصص به غیر، چنانکه حال در وجودات خاص بالغیر است که عین مبدأ مقابل عدم است بالغیر و مضاف به غیر. ممتازیت و متخصصیت که جزء حقیقت اوست عین ذات به غیر است. پس وجود بالغیر فی الحقیقه ممتاز به غیر و متکثر به غیر است نه ممتاز به ذات، والا لازم آید که وجود بالغیر وجود بالذات باشد نه متکثر بالذات، والا باید که

۲۲. خرد جاویدان، ص ۲۰۸، نقل از مجموعه رسائل و مقالات فلسفی، ص ۸۳.

۲۳. میزان المطالب، ص ۳۶۳.

۲۴. همان.

۲۵. سیر عرفان و فلسفه در اسلام، مقاله «حرکت از دیدگاه ملاصدرا»

ص ۳۵۳-۳۵۶.

۲۶. اسفار، ج ۱، ص ۴۹ و ۱۸۴.

ماهیات باشد نه وجودات ماهیات. و نتواند بود که مابه التکثر وجودات خاص وجود بحث باشد که بسیط محض و واحد من جمیع الجهات است و نتواند بود که وجودات خاص دیگر باشد و الا تسلسل لازم آید. پس باید که مابه التکثر حقیقی آنها غیر وجود بالذات و غیر وجود بالذات باشد. و غیر وجود بالذات و بالغیر نیست مگر ماهیات، و باید که ماهیات امور اعتباری باشند در ذهن نه امور اعتباری در خارج و الا امر متکثر به آنها متکثر اعتباری خواهد بود نه متکثر حقیقی. هذا خلف و سفسطه کما قلنا. ۲۷

ملاحظه می شود که مؤلف احیای حکمت بر نقطه اصلی انگشت گذاشته و نشان داده است که کثرت امر حقیقی واقعی است و آن منتسب است به کثرت واقعی نه اعتباری ماهیات. یعنی ماهیات مجعولند به جعل جاعل، و گرنه به قول میرداماد خطاب ملاصدرا: «بر تو لازم آید که وجودات خاص، همه واجب الوجود مستقل باشند نه مجعول الذات و فاقر الذات. هذا خلاف للواقع و لقولک». ۲۸ خود علی قلی قائل به اصالت ماهیت و وجود است تضمناً، چون اصالت هر یک را جداگانه دارای اشکال لاینحل می داند (همان)

توضیح دو اشکال لاینحل این است که قائل به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، در واقع موجودات را نه محتاج موجد بلکه محتاج ناظم و رابط می داند؛ چنانکه نجار فی المثل علت ربط و نظم هیأت اجزای پنجره است، نه علت موجد اجزای آن. و قائل به اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود، این است که وجود در آن مرتبه «جاهل به حقیقت خود و جاحد این نعمت عظمی باشد». ۲۹

البته مکتب ملاصدرا و در حقیقت بسط منطقی دیدگاه او، ما را به این نتیجه می رساند که هر درجه ای از وجود، درجه ای از علم و شعور و درجه ای از حیات و نوعی نطق و تسییح را دارد. این عبارت ملاصدرا در این مورد خیلی گویا است که حس را درجه ای پایین از عقل، و عقل را مرتبه عالی از حس می داند: «ان هذه الحسائیس عقول ضعیفه وان العقول حسائیس قویه». ۳۰ از این جمله معترضه که بگذریم اشکال اصلی به جای خود باقی است: کثرت بدون قائل شدن به اصالت و موجودیت و مجعولیت برای ماهیات چگونه پیدا می شود؟ این را هم باید توجه داشت که خود ملاصدرا و شارحانش به واقعیت وجودات متباینه قائلند؛ چنانکه استاد جوادی آملی می نویسد: «خود طبیعت در خارج به نعت کثرت موجود می باشد». ۳۱ ولی این کثرت را شؤونات و جهات و حیثیات وجود واحد می دانند. ۳۲

از جمله جدی ترین منتقدان ملاصدرا، علامه حائری مازندرانی است، در کتاب پنج جلدی حکمت بوعلی سینا. مؤلف در مبحث وجود، حتی روی کلمه وجود بحث دارد و می گوید: «آنس به کلمه وجود موجب غفلت گشته و کسی در مقام سؤال از آن نشده. سپس می پرسد: آیا کلمه وجود از مولدات است، یا در عربیت عرباء سابقه دارد؟» ۳۳ در اینجا باید گفت که نخستین مترجمان، کلمه «ایس» را و گاهی کلمه «انیت» را برای این مفهوم به کار می بردند و کلمه وجود در این معنای معروف از اواخر قرن سوم یا اوایل قرن چهارم باب شده است. در نصوص اسلامی نیز نیامده است؛ حتی در دعای عرفه کلمه «موجود» در معنای لغوی به کار رفته و معنای «مرئی» و «یافته شده» را دارد. خطاب به خداوند آمده است: لم تحدّ فتکون محدوداً ولم تمثل فتکون موجوداً». ۳۴

به همین قیاس مؤلف کتاب، اصالت وجود را هم رد می کند. ۳۵ و می افزاید که اصالت وجود به وحدت وجود می کشد ۳۶ و وحدت وجود چشم مادین را روشن می کند. ۳۷ مؤلف بر سیر قهقرایی اندیشه در عالم اسلام که نتیجه توقف در بحث از «هیولا و نفس و عقول عشره و افلاک تسعه و انوار قاهره و اسپهبدیه و عالم مثال و اشباح» است تأکید می ورزد، و می گوید: پرداختن به این گونه عقاید منسوخ و باطل، باعث عدم توجه به علوم تجربی گردید. ۳۸

استاد جلال الدین آشتیانی به طرفداری از نظریات ملاصدرا با کلمات تندی جواب مؤلف حکمت بوعلی سینا را داده است. از

۲۷. احیای حکمت، ج ۲، ص ۴۳۶.

۲۸. همان، ج ۱، ص ۴۳۸.

۲۹. همان، ج ۲، ص ۴۳۸.

۳۰. رسائل فلسفی صدرالدین شیرازی، با مقدمه سید جلال آشتیانی، ص ۹.

۳۱. شرح حکمت متعالیه، ص ۱۵۱.

۳۲. اسفار، ج ۱، ص ۱۸۶.

۳۳. حکمت بوعلی سینا، ج ۵، ص ۲۵ به بعد.

۳۴. همان، ج ۵، ص ۲۶.

۳۵. همان، ج ۱، ص ۲۸۵.

۳۶. همان، ج ۱، ص ۳۸۶.

۳۷. همان، ج ۲، ص ۲۳۸.

۳۸. همان، ج ۲، ص ۲۰۵.

جمله می نویسد: «این معاصر در وادی دیگری قدم می زند و به کلی از مورد نزاع خارج است».^{۳۹}، و اینکه مؤلف مذکور اصالت ماهیت را مطابق اخبار و آیات گفته است، از قبیل رجز خوانی می شمارد.^{۴۰} و اینکه صاحب حکمت بوعلی با استناد به خیام در رساله الوجود، وجود را اعتباری انگاشته، اولاً انتساب رساله الوجود را به خیام، صرف نقل می انگارد و انگهی خود خیام را هم در عداد محققین از اهل حکمت به شمار نمی آورد؛ زیرا «شبهاتی که در خلق اعمال و مسأله جبر و قدر از او [یعنی خیام] ذکر شده، عدم تضلع او را در مبانی دقیق علمی بلکه تحیر او را به خوبی واضح و آشکار می سازد». پس قول به اصالت ماهیت که مؤلف حکمت بوعلی به مشائیین نسبت داده درست نیست، بلکه کلماتی مغایر با اصالت ماهیت از آنها نقل شده است.

به گمان این جانب حقیقت این است که نزاع اصالت وجود یا ماهیت متأخر است و در زمان فارابی و بوعلی اصلاً مطرح نشده بود تا له و علیه آن حرفی زده باشند. می شود گفت بوعلی و ابونصر «اصالت موجودی» هستند، و ائمه - علیهم السلام - نیز راجع به اصالت وجود یا ماهیت چیزی نفرموده اند.

استاد آشتیانی از یکی از «جهله» نقل کرده اند که گفته است: «ممکن است کسی خیال کند که ممکن است وجود ممکنی شدت پیدا نماید و واجب الوجود شود.» و پاسخ چنین است: «نفهمیده است که ممکن، وجودی غیر مستقل و عین الربط است.» (۱۲۳، حاشیه)

بدیهی است که این نحوه انتقاد بیشتر بر پیروان فعلی اندیشه های قدیمی وارد است تا بر صاحبان اصلی آن اندیشه ها. اکنون اگر بخواهیم به لسان و مصطلحات قدیم برگردیم، باز هم ایرادات قابل توجهی بر مقالات ملاصدرا وارد است. دکتر سید علی بهبهانی می نویسد:

ملاصدرا از راه حرکت جوهری حدوث زمانی جهان طبیعت را ثابت می کند؛ در حالی که بر همان اساس می توان علم را قدیم دانست.^{۴۱} اما اگر فقط طبیعت و مادیات را ماسوی الله حساب کنیم تکلیف عالم مجردات چه می شود؟ و اگر گفته شود آنها «مندک در اشراق وجود مطلق» هستند، عالم جسمانی نیز همچنین است «پس آن عالم که بر اثر حرکت جوهر حدوث زمانی یافته کدام است؟»^{۴۲}

بر ملاصدرا از لحاظ تقریر مسأله حشر نیز ایراد گرفته اند؛ مثلاً میرزا جواد تهرانی (میزان المطالب، ص ۳۵۷) و سید اسماعیل طبرسی نوری در کفایة الموحدین، ج ۴، ص ۱۵۷ به

بعد (تألیف ۱۳۰۴ ه. ق.) محمدرضا حکیمی در مقاله «معاد جسمانی در حکمت متعالیه» کوشیده است به هر دو شکلی که ملاصدرا معاد را تبیین نموده اشاره کند: «موضع فلسفی و موضع وحیانی».^{۴۳} اما همچنان که از مرحوم ابوالحسن رفیعی و مرحوم مطهری نقل کرده اند نهایت کوشش ملاصدرا در اثبات فلسفی معاد، به اثبات معاد مثالی منتهی شده، آن را میان با ظواهر آیات و صریح اخبار دانسته اند و یا دست کم غیر کافی تشخیص داده اند.^{۴۴} در حقیقت باز به حرف بوعلی سینا برمی گردیم که صحت معاد جسمانی را منوط و مربوط به خبر وحی نموده و از اثبات آن اظهار عجز کرده است.

از نکات مهم مورد بحث میان ملاصدرا و مکتب مخالف معاصرش رجبعلی تبریزی (استاد علی قلی بن قرچغای خان) یکی حرکت در جوهر و دیگری مبحث وجود ذهن است. رجبعلی تبریزی اطلاق وجود را بر واجب و ممکنات از قبیل مشترك لفظی می داند.^{۴۵} در حالی که ملاصدرا و پیروانش وجود را مشترك معنوی می دانند.^{۴۶}

مسأله طبیعت و مزاج نیز از نقاط مورد مذاقه فیلسوفان قدیم است. طبیعت مربوط به بسایط و مزاج مربوط به مرکبات می شود. بعضی قدما نفس را حاصل مزاج می انگاشتند. بدیهی است که نظریات ملاصدرا در این مورد (چه در اسفار و در رساله مزاج که مستقلاً مسأله را حلاجی کرده) با شیمی جدید منافات پیدا می کند.^{۴۷}

جالب است که «اهل تفکیک» نیز بر ناسازگار بودن نظریات ملاصدرا با علم جدید تأکید دارند. میرزا جواد آقا تهرانی می نویسد:

۳۹. هستی از نظر فلسفه و عرفان، ص ۹۸.

۴۰. همان، ص ۱۰۹.

۴۱. حکیم استرآباد، ص ۳۱۹.

۴۲. همان، ص ۳۲۰.

۴۳. خرد جاویدان، ص ۲۲۷.

۴۴. همان، ص ۲۱۲.

۴۵. مقدمه دکتر دینانی بر احیای حکمت، ج ۱ ص ۳۱ و ۳۵.

۴۶. هستی شناسی در مکتب صدرالمتألهین، جعفر سبحانی، ص ۱۲۹.

۴۷. ر. ک: مقاله «مزاج از دیدگاه ملاصدرا» نوشته حامد ناجی اصفهانی، خرد جاویدان، ص ۶۷۲، حاشیه.

امروز با این همه پیشرفت بشر در علوم تجربی و اخذ نتایج بی شمار، بسیاری توجهی می‌خواهد که ما هنوز با یک مشت مفاهیم و قیاسات غیر برهانی به نام برهان و اصطلاحات سرگرم گشته و ... به نام داشتن فلسفه و معارف و مطالب دقیق و لطیف، علم به حقایق و کلیات دل خوش داریم و وقت خود را تنها به نوشتن و خواندن و بحث در این قبیل امور صرف بنماییم ...^{۴۸}

از دیگر ایرادهای اهل تفکیک بر ملاصدرا و پیروان او، تأویلات بی حساب اینان است. میرزا جواد آقا تهرانی می‌نویسد:

الحق ما که ذهن خود را از مطالب خارج خالی کرده و به قرآن و حدیث با دقت مراجعه نمودیم، مسأله وحدت وجود و موجود را هرگز بر ظواهر مدلولات قرآن و حدیث منطبق نیافتیم، بلکه آن را در مواضع استشهاد و استدلال قوم، تفسیر به رأی و معنای تحمیلی تشخیص داده‌ایم.^{۴۹}

آقای محمدرضا حکیمی می‌نویسد: «در کتاب اسفار به نمونه‌های بسیاری از تأویل به رأی بر می‌خوریم؛ به ویژه در ساحت نفس و حرکت و معاد ...»^{۵۰} به دنبال این مطلب شواهدی از ملاصدرا نقل شده که او حتی کلام فلاسفه و عرفای قدیم را هم بر مذاق خود تأویل نموده است. به گفته مرحوم جلال همایی «اخوان الصفا خواستند میان دین و فلسفه سازش بدهند و جمعی از دانشمندان شیعی امامی هم در همین منظور تلاش کردند، اما غالب آن است که دین و فلسفه هر دو را از محور خود خارج می‌سازند تا مابین آنها سازگاری و هماهنگی داده شود ...»^{۵۱}

از جمله انتقادات ملایمی که بر اسفار کرده‌اند بی‌نظمی و تکرار مطالب است. مرحوم استاد مطهری در موخره جلد اول حرکت و زمان (۴۸۷ به بعد) به تفصیل موضعی را که بایستی در اسفار جا به جا شود یا بهتر آن بود که جای بعضی مطالب عوض می‌شد، ذکر کرده است و با توجه به احاطه‌ای که آن مرحوم به اسفار داشته است، قولش حجت است؛ خصوصاً مرحوم استاد مطهری هیچ‌گاه قصد تنقید از آخوند ملاصدرا نداشته بلکه همیشه در مقام دفاع بوده است. مواردی هم بوده که ملاصدرا می‌خواسته بنویسد و وعده نوشتن آنها را در اسفار داده (مثلاً مبحث نبوات و فلکیات) که یا ننوشته و یا نوشته لیکن از دست رفته و در تحریر فعلی اسفار موجود نیست.^{۵۲}

البته انتقادات مرحوم مطهری و مرحوم علامه طباطبایی آن گونه نیست که مبانی ملاصدرا را متزلزل کند.^{۵۳}

مرحوم مطهری این سخن را منکر است که فلسفه ملاصدرا را یک فلسفه تلفیقی و التقاطی بینگاریم و نظر او به مرحوم ضیاءالدین دری است که کوشیده است مأخذ صدر المتألهین را پیدا کند و ارائه دهد. ضیاءالدین دری در این قضیه پیرو میرزا ابوالحسن جلوه بوده است.^{۵۴} و البته می‌دانیم که معتقدان و ارادتمندان ملاصدرا، ضیاءالدین دری و جلوه را عاجز از فهم مرادات ملاصدرا می‌دانند.^{۵۵}

منافات و مغایرت، بلکه تضاد تحقیقات و نظرات ملاصدرا با علوم جدیده مورد تأکید پوزیتیویست‌های معاصر است. (مثلاً دکتر موسی جوان، در کتاب حکمت تطبیقی، در حقیقت حس و عقل) در اینجا یک نمونه از ایرادات او را نقل می‌کنیم: ملاصدرا در اسفار گفته است که کودک در جنین به درجه نفس نباتی اوست و پس از تولد به مرتبه نفس حیوانی می‌رسد، و استدلال نموده که نطفه در جنین قبل از ولادت کودک، مانند ریشه گیاهان در بدن مادر چسبیده و نمی‌تواند حرکت کند و غذای خود را به جای زمین از بدن مادر دریافت می‌نماید. دکتر جوان سپس می‌گوید: این گفته‌ها از هر جهت غلط و نادرست می‌باشد، و کودک در رحم مادر به هیچ وجه به نبات و گیاه شباهت ندارد؛ زیرا علاوه بر اینکه کودک در جنین از نطفه پدر و مادر منعقد شده است که میلیون‌ها عدد یاخته زنده ذره بینی است ... در بدن کودک خون گردش می‌کند؛ اما گیاه و نبات عاری و خالی از خون است ... چه رسد به اینکه رشته‌های عصبی بالخصوص از ماه سوم پس از انعقاد نطفه در بدن کودک ظاهر می‌شود و برق و الکتریسته در این اعصاب تولید می‌گردد و جریان پیدا می‌کند.

بدین گونه ملاحظه می‌شود که ملاصدرا به یک تشبیه ادبی

۴۸. هارف و صوفی چه می‌گوید، ص ۲۳۷.

۴۹. هارف و صوفی چه می‌گوید، ص ۲۷۸.

۵۰. کیهان فرهنگی، اسفند ۷۱، ص ۹.

۵۱. دوساله، ص ۷۰۶.

۵۲. حرکت و زمان، ج ۱، ص ۴۹۳ و ج ۲، ص ۵۶.

۵۳. تفریح صنع، عبدالکریم سروش، ص ۴۲.

۵۴. مقالات فلسفی، مرتضی مطهری، ج ۳، ص ۷۴-۷۵.

۵۵. مقدمه آشنایی بر الشواهد الربوبیه، ص شصت و پنج و شصت و هشت.

تدریس و تصنیف به سر برده است، با فرصت کامل مقاصد خود را بیان کرده است؛ گرچه گاهی به ایجاز و گاه به تطویل پرداخته، و از این جهت قرن‌ها است که بر اندیشه فلسفی در ایران و مناطق شیعی نشین سیطره دارد.

نکته‌ای که ذکر نکرده‌اند، توجه خاص ملاصدرا به متفکران مادی زمان خودش یعنی نقطویه است. ملاصدرا زمانی که در شیراز تحصیل می‌کرد (دهه آخر قرن دهم) حوزه تبلیغ ابوالقاسم امری شیرازی عارف و شاعر نقطوی در شیراز دایر بوده، و در همان زمان‌ها است که این گروه مورد تعقیب شریعتمداران و دولتیاران قرار می‌گیرند. ابوالقاسم امری را که در ۹۷۶ نابینا کرده بودند، در ۹۶۹ به قتل می‌رسد و شاگردان و مریدانش به اقصا نقاط ایران و هند پراکنده می‌شوند. بعید است جوان حساس و هوشمندی چون صدرالدین محمد شیرازی قوامی، از این گروه غافل بوده و با گفته‌هایشان آشنا نباشد. از جمله فرزندان شیراز در آن زمان محمود بن محمود دهدار شیرازی است که در اکثر رسالات خود تصریحاً یا تلویحاً نقد بر نقطویان نوشته (ر. ک: مقاله اینجانب تحت عنوان محمد بن محمود دهدار شیرازی و نقد بر عقاید نقطویه، فارس شناسی، اسفند ۱۳۷۷) و به هر حال تأثر خود را از آنان نشان داده است. به گمان من ملاصدرا در تقریر مسأله معاد و رد تناسخ و تأکید بر اینکه خدا عالم را از فضاله طینت بشر آفریده است، و نقل این قول که جمعی خدا را عبارت از مجموع عالم مادی می‌دانند، و جسمانیه الحدوث بودن نفس...، به طور غیر مستقیم گوشه چشمی به نقطویان دارد که در آن ایام با وجود سرکوب شدن، نفوذ اندیشگی در محافل و حوزه‌های تعلیم و تدریس و مطالعه داشته‌اند و نفعاً و اثباتاً مورد توجه خاص اندیشمندان زمان بوده‌اند.

بدین گونه ملاصدرا با قدرت تخیل کم نظیر و توانایی تفکر بی‌مانندش توانست با استفاده از همه جریان‌های فکری که به او رسیده بود (فلسفه مشایی اسلامی، فلسفه اشراق، عرفان نظری، علم کلام سنی و شیعه، و قرآن و حدیث و غیره). یک منظومه فلسفی نوآیین بی‌ریزی کند که هنوز می‌درخشد و می‌تواند مورد تأمل اهل پژوهش و فرهنگ‌شناسان قرار گیرد.

○

خیالی بسنده کرده و نتیجه‌گیری نموده ولی علم‌گرایان امروزی آن تعبیرات را نمی‌پسندند. طالبان تفصیل در این قبیل مباحث به مقاله اینجانب «انتقاد بر ملاصدرا در عصر ما» (کیهان فرهنگی، دی ۱۳۷۰) مراجعه فرمایند.

میرزا آقاخان کرمانی که از نخستین متفکران طراز نوین ایران است و به قول دکتر فریدون آدمیت نظر ارسطو و قدما و فکر داروین و ملاصدرا را استادانه تلفیق کرده است، ضمن آنکه دیدگاه تحسین آمیزی به ملاصدرا و فلاسفه شیعی - در مقابل جمود فکری اهل تسنن - دارد، ولی به همین متفکران شیعی نیز به نظر تمسخر می‌نگرد و می‌نویسد:

میرداماد که مهملات حکمت یونان را با خز عبلات هندیان و موهومات ایرانیان به هم ریخته آتش شله قلمکاری به شراره و هم پخته که من و شما در این آتش حیران و سرگردانیم. باید اسفار ملاصدرا و شرح الزیارة احمد احسائی... را خواند و پای درس میرزا محمد اخباری و حاج ملاهادی سبزواری نشست تا فهمید که از آنچه گفته‌اند خود یک کلمه نفهمیده‌اند. من که بعضی از پزندگان این آتش را دیده و بافندگان این قماش را شناخته‌ام و خود روزی از هر دو چشیده و بافته‌ام، عرض می‌کنم هر کس به آنان روی بیاورد گرسنه و سرگردان است و از هر علمی بی‌خبر گشته همه چیز بر او مجهول و تکلیفش نامعلوم شده است.^{۵۶}

همو گفته است:

تمام کتبی مثل اسفار ملاصدرا و فتوحات محیی الدین و خرافات شبستری که زمین را سنگین کرده، به ملت و رعیت ایران جز تضییع وقت و افساد دماغ چه خدمت کرده است؟^{۵۷}

ظاهر آنجا که مرحوم همایی می‌نویسد: «از بعضی از جاهلان مغرور شنیده شد حکمت متعالیه اسفار العیاذ بالله تالی کتاب رموز خمر و اسکندرنامه است و مطالعه آن جزو خواندن کتب تفریحی محسوب می‌شود» (مقدمه جلال همایی بر شرح رساله المشاعر، تألیف محمد جعفر لاهیجانی، صفحه نه و ده) نظر به امثال میرزا آقاخان کرمانی و همفکران او داشته است.

حقیقت قضیه این است که ملاصدرا مسائل فلسفه قدیم را هم به طرز خاص خود تقریر کرده است. علاوه بر این که گاهی ترتیب و ترتب مطالب را تغییر داده و در واقع اهمیت بیشتری را که برای بعضی مطالب قائل است بدین گونه آشکار ساخته است. ملاصدرا نظر به اینکه به کتاب و منابع زیاد دسترس داشته و غم نان نداشته، و زمان درازی (حدود پنجاه شصت سال) در تفکر و

۵۶. اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، ص ۷۹.

۵۷. همان ص ۱۹۸.