

بازیافته‌های دیگر در تنقید بر

ملاصدرا

علیرضا ذکاوتی قراکزلو

در استدراک آنچه از درون و بیرون حکمت متعالیه در نقد آن گفته‌اند، نکات دیگری از یادداشت‌ها را از سواد به بیاض می‌آورم. امید که برای پژوهندگان به یک بار خواندن بیرزد. استاد سید محمد خامنه‌ای در کتاب زندگی و شخصیت و مکتب صدرالمتألهین راجع به نزاع اصالت ماهیت و اصالت وجود می‌نویسند: اصالت ماهیت میرداماد مثل اصالت وجود ملاصدرا جزمی نیست و لذا ملاصدرا با میرداماد احساس رودروی نکرده است. (ج ۱، ص ۲۱۱).

همچنین ملاصدرا نظریه حدوث دهری میرداماد را رد کرده؛ یا تأدباً للاستاد، یا برای آنکه در واقع با نظریه حرکت جوهری سازگار است (ج ۱، ص ۱۷۱) و در برابر سه ظرف میرداماد (زمان و دهر و سرمد) دو نوع زمان یکی برای عالم خلق و یکی برای عالم امر قائل شده است که این یکی در واقع ماوراء زمان است (ج ۱، ص ۲۰۴). پیشتر اشاره شد که طرفداران و پیروان حکمت متعالیه در مقابله با مخالفان گاهی از معیار قانون طلایی انصاف (آنچه بر خود نمی‌پسندی به دیگران مپسند) خارج می‌شود؛ چنانکه مرقوم فرموده‌اند: مخالفان ملاصدرا از سنخی است که کمال او را ثابت می‌کند و محقق کاونده تاریخ را به وی خوشبین تر می‌سازد. (ج ۱، ص ۳۹۸) همچنین درباره احساسی می‌نویسد: نقد وی بر ملاصدرا، متأثر از انحراف ذهن و بلکه روحی است که احساسی و شاگردش (سید کاظم) برای تسخیر کواکب و کیمیا می‌کشیده‌اند، حال آنکه ریاضت ملاصدرا برای رسیدن به مرتبه عقول بوده است (ص ۳۶۹). البته می‌شود چنین پنداشت که هر دو از باب آرزو بوده که بر هیچ کس عیب نیست.

به گمان من در تفکر ملاصدرا، فلسفه قدیم، آخرین زور خود را زده و مفاهیم را تا آنجا که می‌شود چلانده است. فلسفه التقاطی مشائی، فلسفه رازآلود افلاطونی و نوافلاطونی - نه فلسفه تجربی کیمیاگران - با تمام نتایج منطقی خود در فلسفه ملاصدرا - همچون یک پایان باشکوه - ظاهر شده است.

دانش آموختگان نسل پیش از مشروطه که تا اندازه‌ای نسیم اندیشه‌های نوین را استنشاق کرده بودند، نسبت به حکمت قدیم دیدی انتقادی دارند. میرزا اسدالله پسر میرزا محمدکاظم دارای حواشی بر منظومه سبزواری، که رساله میمونه را در سیاست مدن نوشته و در مقدمه آن بر حکمت قدیم شوریده است، گوید: «علم حقیقی آن است که قواعدش مطلق باشد مثل حساب و هندسه و فلاح و جغرافیا. فنون ریاضی تخلف بردار نیست و تقلب در او راه ندارد اما علم غیر حقیقی، و همیات صرف و جهل محض است مثل علم و حکمت و کلامی که در این از منته متداول شده ... همچنین جفر و رمل و اعداد و اصول ابوحنیفه ... و اطلاق لفظ علم بر اینها کذب محض است و قواعد آن علوم مجعوله موضوعه ... برخلاف قوانین ریاضی همه مختلف و مستخلف و با تقلب و کذب و بی‌ثمر و بی‌اثرند. مثل ادله اثبات هیولا و ادله نفی هیولا و اثبات جوهر فرد و نفی آن و مسئله اثبات ماهیت و اعیان ثابت و ارباب انواع و مثل افلاطونی و انوار اسفهبديه ... هیچ یک از این مهملات داخل علوم نیستند.» (اندیشه ترقی و حکومت قانون، فریدون آدمیت، ص ۹۳ و ۲۷). استاد جلال آشتیانی در مورد مشابهی چنین نوشته‌اند: «مشکل کار از این موارد در علم طبیعی در دوران اسلامی پیدا می‌شود و اتکاء به دلایل عقلی و حسیات سبب شده است که در موارد زیادی سر بی‌صاحب تراشیده‌اند. به جای آنکه با وسایل و از راه تجربه و مشاهده به تحقیق بپردازند قوه عقل را در غیر جای خود به کار گرفته‌اند ...» (منتخبات آثار حکمای الهی ایران، ج ۳، ص ۶۷۶). محسن کدیور به نمونه‌ای از این دست اشاره نموده که «مقولات عشر بر اساس طبیعیات زمان ارسطو است. با پیش آمدن مفاهیم جدید فلسفی از قبیل میدان، نیرو، ذره، کوانتوم، موج، انرژی و مانند اینها، آیا باز فکر می‌کنیم ده مقوله داریم؟» (دهتر عقل، ص ۴۵۶) همو می‌افزاید: «جلد چهارم و پنجم اسفار را نمی‌خوانند چون طبیعیات است و قابل دفاع نیست» (۴۵۶).

جمع قوای نفس ظاهراً و باطناً در سلک وجودی واحد قرار دارند، و نفس باید جمیع مراتب ممکنه را بپیماید، یعنی ماده انسان قبل از طی درجات نباتی به مقام حیوانی نمی رسد و قبل از طی درجات حیوانی که تجرد برزخی است به تجرد تام نائل نمی شود. بنابراین وجود واحد انسان دارای عرضی عریض است که با حفظ وحدت کل القوی است (ج ۳، ص ۶۴).

با این حال قاضی سعید شیبه نظریه ملاصدرا را به عنوان حق مطلب، ذکر می کند: «والحق ان النفس جوهر خلقه الله بحیث لها درجات متخالفة من الوجود واکوان متواردة علیها فی عالم الشهود، وهی فی عالم الجسم بصیر طبعاً و فی العالم المتوسط نفساً و فی العالم العلوی عقلاً» (ج ۳، ص ۶۴). کم و کسری مطلبی که قاضی سعید آورده، این است که نفس به واسطه حصول استعداد خاص مزاج بدن حادث می شود و دارای دو نحو تجرد است: تام در مقام بالذات و برزخی به اعتبار تخیل (ج ۳، ص ۶۵) و نیز توجه ننموده است که نسبت مجرد (مثالی و عقلی) به جمیع مادیات علی السوی است، و نیز توجه نکرده که مجرد بالفطره امکان ندارد حادث زمانی، و واقع در دار حرکات و متحرکات باشد (ج ۳، ص ۶۶).

استاد آشتیانی در پایان چنین اظهار نظر می نماید:

آنچه را قاضی سعید در مقام اشکال بر ملاصدرا ذکر کرده است، همه اشکالاتی است که ملا رجبعلی بر ملاصدرا وارد نموده است و در مواردی چون (قاضی سعید) از فیض هم متأثر شده است نقیض آن مطالب را آورده، لذا افکار متناقض در آثار او زیاد دیده می شود.

اکنون بد نیست اشاره ای به برداشت های ملاصدرا از اثولوجیا بکنیم.

می دانیم که اثولوجیا تألیف فلوطین پیش از اسلام به ارسطو نسبت داده شده و همین اشتباه به اسلام منتقل گردیده، و فلسفه مشائی فارابی و بوعلی در واقع ترکیبی است که از حکمت ارسطوی واقعی؛ اثولوجیای فلوطین، و فلسفه مشائی که به معنی نسبتاً درست در آثار ابن رشد عرضه شده است.

ملاصدرا نیز با نسبت دادن اثولوجیا به ارسطو در موارد مختلفی از اسفار، آن اشتباه را تکرار نموده و به نتیجه گیری های نادرست دست یازیده است که به مهم ترین آنها اشاره می کنیم:

- * نقل قول از اثولوجیا در مبحث ابصار (اسفار، ج ۸، ص ۱۸۱).
- * خلع بدن و عروج به عالم عقلیات (اسفار، ج ۸، ص ۳۰۷).
- * هبوط نفس به این عالم، ضروری بر آن نداشته بلکه از این هبوط سود برده است (اسفار، ج ۸، ص ۳۵۶).
- * فرق بصر حسی و بصیرت عقلی (اسفار، ج ۳، ص ۳۱۷).
- * ان العالم الاعلی هوالحی التام، الذی فیه جمیع الاشیاء،

یک مورد نادر از پرداختن اندیشمندان آن عصر به طبیعیات را از قصص العلماء تنکابنی (ص ۳۳۳) نقل می کنیم: «مسموع شد که شاه عباس از میرداماد می خواهد که فکری کرده که طریق موم و غسل درست کردن زنبور، محسوس شود و میر گفت که برای مگس بیتی از شیشه بنا کردند و مگس را در آن شیشه ریختند و در میان مجلس گذاشتند تا ببینند که چه می کند ناگاه مگس شیشه را تار کرد. پس مشغول به بیوت و غسل گردید و این مجهول به مجهولیت باقی ماند». ملاحظه می شود چون نیاز مبرم اقتصادی و اجتماعی برای حل آن مسئله وجود نداشته، شاه از سر هوس خواهشی کرده و میر راه حلی پیشنهاد نموده و می خواسته اند فی المجلس حل کنند که نشده، و رهایش کرده اند.

اکنون به نمونه هایی از انتقادات حکمای قدیم بر ملاصدرا برمی گردیم:

قاضی سعید قمی (زنده به سال ۱۱۰۴ ه. ق) شاگرد ملارجبعلی تبریزی و ملامحسن فیض و ملا عبدالرزاق لاهیجی است و از عرفان فیض و حکمت مشاء رجبعلی و حکمت اشراق لاهیجی متأثر می باشد (ج ۳، ص ۶۰). او در مقام تقریر مقاصد فلسفی قهراً در عداد شارحان و پیروان ملاصدرا قرار گرفته، گرچه گاهی با افکار او مخالفت نموده، اما در میان همین مطالب نیز طریق ملاصدرا را پیموده است (ج ۳، ص ۶۱).

قاضی سعید در تعالیق بر اثولوجیا حرکت در جوهر را انکار نموده و ملاصدرا را سخت تخطئه کرده است (ج ۳، ص ۶۱) هر چند قواعدی را مورد توجه قرار داده و پذیرفته که بدون حرکت جوهری، تقریباً بدیهی البطلان است و در مواردی اصلاً پی به مقاصد ملاصدرا نبرده است و ضمن رد کردن حرف ملاصدرا گاه عین عبارت او را - شاید به نقل از فیض - می آورد (ج ۳، ص ۶۱).

به عقیده ملاصدرا نفس در مرتبه توهّم و تذکر و تخیل و حس مشترک، از ماده تجرد دارد، حال آنکه حکمای مشاء و حتی اشراق در غیر مقام تعقل، مقامات نفس را مادی می دانند. بوعلی در مواردی تخیل را مادی و گاهی مجرد می داند و البته معلوم نمی دارد که مراد تجرد تام است یا ناقص؟ اگر تام است که می باید حیوان تام القوی دارای تعقل نیز باشد و اگر تجرد ناقص است باید به تشکیک معتقد شود که از آن ابا دارد. شیخ اشراق بعضی از قوای نفس را عرض پنداشته است. قاضی سعید در رساله التلایح والیوارق بر نظریه تجرد خیال ملاصدرا ایراد کرده، گوید: اگر عرضی است که بعد از مرگ بدن نباید باقی بماند و اگر جوهر است لازمه اش این خواهد بود که یک بدن دو نفس داشته باشد (ج ۳، ص ۶۲ و ۶۳).

قاضی توجه نکرده است که ملاصدرا کراراً بیان نموده که

ففيه كل عقل و كل نفس ... كانها حياة تغلى و تغور (اسفار، ج ۳، ص ۵۴۰)

* پذیرفتن مثل در میمر چهارم و هشتم اثولوجیا (اسفار، ج ۲، ص ۶۴)

جالب اینکه ملاصدرا خود توجه کرده که ارسطوی واقعی و تاریخی، مثل افلاطونی را قبول ندارد و البته این نپذیرفتن مثل را نتیجه حب ریاست و در آمیختن با شاهان می داند. حاج ملاهادی در تعلیقه اسفار جانب ارسطو را گرفته است (همان صفحه حاشیه).

* ملاصدرا از قول ارسطو در اثولوجیا نقل می کند:

«... فالانسان العقلی الروحانی و جمیع اعضائه عقلیه موجوده فی ذلک الانسان بوجود واحد الذات کثیره المعنی و الحقیقه، فله وجه عقلی و بصر عقلی و سمع عقلی و جوارح عقلیه، کلهای فی موضع واحد لا اختلاف فیها» (اسفار، ج ۹، ص ۶۳).

* در جای دیگر آورده است: «قال امام المشائین و معلمهم فی اثولوجیا: الانسان العقلی یفیض نوره علی الانسان الثانی الذی فی العالم النفسانی، و الانسان الثانی علی الانسان الثالث و هو الذی فی العالم الجسمانی الاصل» (اسفار، ج ۹، ص ۹۷).
* در جای دیگر آورده است:

«ان الانسان الاول حساس الا انه نبوع افضل و اعلى من الحسن الكائن فی الانسان السفلى، و ان الانسان السفلى انما ینال الحسن من الانسان الكامل فی العالم الاعلى العقلی» (اسفار، ج ۹، ص ۱۰۱).

* به همین مطلب در اسفار (ج ۹، ص ۱۹۴) نیز اشاره کرده است. یکی از دوستان یا شاگردان برجسته ملاصدرا سؤالاتی دقیق از ملاصدرا پرسیده و ملاصدرا کوشیده است در عین ایجاز به طور کامل پاسخ او را بدهد که تلخیصاً آنها را ذکر می کنیم (رساله فلسفی، صدرالدین محمد شیرازی، تصحیح آشتیانی، ویرایش دوم، ص ۳۱۳ به بعد):

سؤال اول. اتفاق نظر هست که واجب تعالی مختار است، یعنی اگر بخواهد کاری را می کند و اگر نخواهد نمی کند، و شک نیست که مشیت مسبوق است به علم قبل از ایجاد، اما چیزی که به وجود نیامده چگونه متعلق علم قرار گیرد، چنانکه صاحب اشراق نیز به علم مقدم قائل نیست، زیرا مستلزم این خواهد بود که واجب تعالی موجب باشد.

جواب. اختیار وقتی درباره خدا به کار رود با کاربرد آن در مخلوقات، برتر است و عبارت است از عنایت و محبت خدا به چیزی، که این خود تابع محبت خدای تعالی است ذات خود را. به غایت ایجاد، ذات حق است که عالی اراده سافل نمی نماید. پس علم خدا به ذاتش عین ذات اوست و علمش به ذوات اشیاء عین ذوات اشیاء است و علت آنهاست و بدون ترتب و تفاوت بر

همه به یکسان تعلق دارد چه از جهت علی و چه از جهت معلولی. پس اینکه گفته می شد «خدا اگر بخواهد ... و اگر نخواهد» در واقع علم و مشیت خدا یکی است و این شرط و جزا از آن قبیل است که گفته شده: «اگر خدا تواناست دانا هم هست، چرا که قدرت خدا عین علم خداست». مبحث اراده آنقدر دقیق است که بعضی گمراه شده، اراده و مشیت خدا را در ایجاد عالم منکر شده اند (طبیعیه و دهریه) و به ذیمقراطیس نسبت داده اند که صنع عالم را از بخت و اتفاق می داند. اشاعره نیز به ترجیح بلا مرجح قائل شده اند و مثال هایی می آورند که دال بر بی سببی نیست، بلکه بر جهل ما بر اسباب است (مثلاً آدم تشنه از دو کاسه آب یکی را بدون ترجیحی برمی دارد، حال آنکه حتماً وجه ترجیح دارد هر چه ندانیم). حتی در خواب هم و به سهو و اشتباه و بازی هم آدم کار بدون غایت (ولو توهمی) انجام نمی دهد. عده ای از متکلمان نیز خدا را فاعل بالقصد انگاشته اند، حال آنکه فعل معلل به غرض دلیل اختیار نیست بلکه اضطرار در شکل اختیار است اما نقطه مقابلش (یعنی فاعل بالطبیعه) هم در مورد خدا متصور نیست. اشیاء عین مراد و رضای خدا هستند، در عین آنکه غایت و غرض محسوب نمی شوند. خدا خود غایت است، همچنان که خود فاعل است. معنی اینکه خدا غایت است این است که همه اشیاء در حد قابل تصور برای هر یک در صدد تشبه به کمال الهی هستند و عشق و شوق به خدا دارند. برای تقریب ذهن، استعمال نفس آلات و اعضای بدن را در نظر بگیرد [مثلاً تنفس] که نه به قصد و اراده است و نه به طبیعت [مانند سوزاندن آتش] و استعمال نفس، آلات بدن را مرجح نمی خواهد، زیرا حقیقت آن تصور نفس است خودش را و هر موجودی خود را دوست دارد.

پس اینکه حکما فعل خدا را معلل به غرض نمی دانند، یعنی غرضی زائد و خارج و غیر از خودش ندارد، زیرا مقصود از قصد باید بالاتر باشد. اما اینکه لمیت [=چرایی] را نفی می کنند منافات با این ندارد که هر چه از خدا صادر گردید، بهترین و کامل ترین است، و این غرض ها بالعرض حاصل می شود و لازم نیست بالقصد باشد. سخن آخر اینکه جاهلان و غافلان از آنچه گفتیم، هوی پرستند نه خداپرست.

سؤال دوم. اینکه محققان هم عقیده اند جوهر، ذاتی ما تحت خود می باشد، این اشکال را ایجاد می کند که مجردات در خارج مرکب باشند، حتی هیولی خود مرکب از ماده و صورت باشد.

جواب: حیثیات و معانی منتزعه از حقایق دو گونه است: یکی که از نفس ماهیات بر حسب حال شان در واقع انتزاع می شود موجب ترکیب است، اما آنکه بر حسب نحوه ای از

ملاحظه عقل انتزاع می شود موجب ترکیب نیست.

سؤال سوم. جسم هم قابلیت ابعاد دارد (یعنی منفصل است) و هم [به اعتبار هیولا] متصل می باشد، زیرا اگر جسمی تقسیم هم بشود باز دو جسم شده و باز وحدت اتصال در هریک از دو جسم را می توان باقی انگاشت.

جواب: وجود هر چیز موجودیت عینی یا ذهنی آن است یا به عبارت دیگر تشخیص آن، پس اگر دو چیز متصل شد چیز دیگری پیدا شده، و اگر چیزی تقسیم شد، دو چیز دیگر پدید آمده است. استاد جلال آشتیانی در حاشیه این اشکال و جواب توضیح داده اند: «مطلبی که باید در براهین اثبات هیولا یعنی جزء جوهری قابل مورد دقت واقع شده آن است که هیولا اگرچه بنابر مسلک مشاء در حد ذات هویت و تشخیص واحد است ولی قابل اشاره حسیه نیست و اتصاف به ابعاد و مقادیر... و حصول فصل و وصل وحدت و تعدد بالذات در آن امکان ندارد، بعد از آنکه از ناحیه صورت جسمیه قبول تعین نمود، به این اوصاف متصف می شود (ص ۳۷۰).

و حاشیه دیگری به عربی نگاشته اند که جسم امر ممتد و واحد شخصی متصل نیست و مرکب از اجزاء منفصل است، همچنان که طبیعیون معاصر می گویند و ما باید طبق تحقیقات جدید این مباحث را تقریر کنیم و جدا زشت است که در پرداختن به این کار اهمال شود و بدانچه قدما نوشته اند ملتزم باشیم؛ حال آنکه بطلاش ثابت شده است» [سه رساله فلسفی، صدرالدین محمد شیرازی، تصحیح آشتیانی، ویرایش دوم، ص ۲۷۱].
* دلایلی که در رد عقیده شیخ احمد احسانی (اصالت وجود و ماهیت باهم) آورده اند:

- هر چیز متحصلی از ترکیب با مستحصل دیگر امتناع دارد؛
- لازم می آید هر شیئی در عین آنکه واحد است دو چیز باشد؛
- لازم می آید صادر اول هم مرکب از دو چیز باشد (برخلاف الواحد لا یصدر عنه الا الواحد)؛
- لازم می آید دو مصدر باشند نه یکی (برخلاف الواحد لا یصدر الا عن الواحد)؛
- در فرض اصالت وجود و ماهیت باهم، لازم می آید وجود، نفس تحقق ماهیت نباشد؛
- حمل میان موضوع و محمول منعقد نمی شود، زیرا مناط صدق حمل، اتحاد است؛
- لازمه فرض مذکور، ثنویت نفس الامر است؛
- لازمه فرض مذکور، وارد بودن شبهه ابن کمونه است (حکمت نامه نوشین، ج ۱، ص ۱۷۰-۱۷۲).

می دانیم که به شیوه قدما در مورد هریک از این موارد می توان نفیاً یا اثباتاً بحث کرد. شاید اول کسی از پیروان ملاصدرا که در

مقابل شیخ احمد احسانی استاد، ملا اسماعیل بن ملاسمیع معروف به واحد العین از شاگردان ملاعلی نوری است که درباره شرح شیخ احمد احسانی بر عرشیه ملاصدرا می نویسد: «وقد تصدی لشرحها المولی الجلیل والفاضل النبیل البارع الشامخ شیخ احمد بن زین الدین الاحسانی... فشرحها شرحاً کان کله جرحاً لعدم فهم ما هو المراد من الالفاظ والعبارات لعدم اطلاعه علی الاصطلاحات والافهوه عظیم الشان فی فهم المطالب... ولجل هذا قد سألنی بعض الاخلاء وامرنی بعض الاحیاء ان اشرحها شرحاً یکشف الحجاب عن وجه المطلوب...» (مقدمه ترجمه عرشیه غلامحسین آهنی، ص ۶۰). البته طبق آنچه آقای غلامحسین آهنی نوشته است، قسمت چاپ شده شرح ملا اسماعیل از شرح الفاظ و عبارات و نکات نحوی نمی گذرد و هم به قول ایشان، هردو شارح (ملا اسماعیل و شیخ احمد) گاهی به مراد ملاصدرا بر نخورده اند (همان صفحه د). به گمان اینجانب شیخ احمد گاهی راه جدل رفته است، چنانکه در بیان بی فایده بودن تقسیم وجود به واجب و ممکن نوشته است:

«قلنا افاضة الوجود الواحد المنبسط علی الممکنات هل هو کمال فی حقه تعالی او نقص؟ فان کان کمالاً، کان فاقد الکمال قبل الافاضة وان کان مفیضاً فی الازل کانت الموجودات غیبهاً وشهادتها وجواهرها واعراضها ازلیة. وان کان نقصاً فی حقه فان کانت الافاضة فی الازل شابه نقص لذاته فلم یکن صرف الوجود وان کانت بعد الازل تساوی الوجودات الممکنه لانها عند المصنّف [=ملاصدرا] واتباعه لم یلحقها النقص لذاتها وانما لحقها من عوارض مراتب تنزلاتها فیکون الواجب کذلک، فلم یکن لتقسیمه محصل ولافائدة» (همان، صفحه ه). حاصل ایراد این است: «در صورتی که افاضه وجود در ازل بر موجودات شده باشد، تمام موجودات از غیب و شهادت و جوهر و عرض بایستی ازلی و قدیم باشند و به عبارت روشن تر اگر افاضه وجود از واجب، کمال واجب الوجود باشد، باید واجب الوجود قبل از افاضه فاقد کمال باشد؛ در صورتی که افاضه او در ازل باشد و بین ذات و افاضه فصلی تصور نرود موجودات هم ازلی و قدیم خواهند بود و هرگاه این افاضه در واجب الوجود نقص باشد، اگر در ازل باشد ذات او به نقص آلوده می گردد و بر این فرض صرف الوجود نخواهد بود و اگر افاضه بعد از ازل باشد واجب با ممکنات با سایر ممکنات بر حسب وجود متساوی می شود، زیرا نقص موجودات به اعتقاد مصنف [=ملاصدرا] فقط از عوارض مراتب تنزلات آنها باید باشد، و واجب الوجود با سایر ممکنات مشارک می گردد» (همان، صفحه و).

به نظر مصطفی ملکیان، نظریه احسائی به نوعی احیای نظریه شیخ اشراق است. (تاریخ فلسفه غرب، ج ۳، ص ۱۴۹)

* ملاصدرا عین عبارات سهروردی درباره معانی حق را در صفحه ۸۹ جلد اول اسفار بدون ذکر نام وی نقل کرده است (شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، دینانی، ص ۳)

* سهروردی برخلاف صدر المتألهین، به تشکیک در ماهیت قائل گشته [= بوده] تفاوت میان دو شیء از ناحیه کمال و نقص آنها، در ماهیت مشترک آنهاست. در تفاوت، نیاز به قید خارجی نیست، حال آنکه ملاصدرا گوید مفهوم یک شیء، واحد است و کمال و نقص در معنی تحقق پذیر نمی باشد، بلکه به باب وجود اختصاص دارد، و تشکیک در وجود است (شعاع اندیشه و شهود، ص ۲۱۴-۲۱۵ و ۲۱۷ با نظر به تعلیقات ملاصدرا به حکمة الاشراق، چاپ سنگی، ص ۲۱۰).

* سهروردی هیولا را منکر است و جسم را مجرد مقدار می داند. ملاصدرا به او ایراد گرفته که در این صورت میان جسم طبیعی و جسم تعلیمی تفاوتی باقی نمی ماند. اینکه شارح حکمة الاشراق با فرض دو نوع «مقدار» خواسته رفع تناقض از قول سهروردی نماید، هنوز نوعی ابهام در عبارات مختلف وی به چشم می خورد (شعاع اندیشه و شهود، ص ۲۳۲-۲۳۳ با نظر به تعلیقات ملاصدرا به شرح حکمة الاشراق، چاپ سنگی، ص ۲۲۰).

* حکما پیش از ملاصدرا حرکت را در چهار مقوله (این، وضع، کیف و کم) تصور می کردند که سهروردی حرکت در مقوله «کم» را نیز منکر است (شعاع اندیشه و شهود، ص ۲۴۶) البته ابوعلی سینا نیز اثبات بقای موضوع در حرکت کمی را دشوار می یافت (ص ۲۵۰) ملاصدرا گوید موضوع ثابت در اینجا مقدار نیست، بلکه خود جسم است (ص ۲۵۱) حرکت در جوهر است، و تغییر و تبدیلی که در جوهر جسم حاصل می شود از نوع یا صنف مقوله ای است که حرکت در آن واقع می شود، آن هم به تدریج (ص ۲۵۳).

* در مسئله استحاله و انقلاب، سهروردی به خلع و لبس (شعاع اندیشه و شهود، ص ۲۵۶) و ملاصدرا به لبس بعد لبس (ص ۲۵۷) معتقد است. هیچ حرکتی خالی از نوعی تشکیک نیست. همه حرکت ها اشتدادی در برابر کمال است و اگر مواردی خلاف این دیده شده، موقتی است. جریان کلی عالم و حرکت در جوهر جهان پیوسته از نقص به کمال و از ضعف به شدت است و استکمالی است (ص ۲۶۰-۲۶۱).

* اگر ما از راه علم به مثال یک شیئی، علم به آن شیئی پیدا می کنیم، این مستلزم آن نیست که علم به مثال بودن آن داشته باشیم. این انتقادی است که ملاصدرا بر سهروردی وارد کرده (شعاع اندیشه و شهود، ص ۳۱۹) در حالی که به قول دکتر دینانی بر خود ملاصدرا شبیه این ایراد وارد است، آنجا که در

باب وجو ذهنی، قول قائلان به شیخ را مردود دانسته و طرفداران این نظریه را به شدت مورد انتقاد قرار داده است (ص ۳۳۰). البته سهروردی و ملاصدرا در مسئله علم حضوری هماهنگ هستند.

* سهروردی عالم مثال و صور خیالی را قائم به ذات می داند، حال آنکه ملاصدرا آن را فعل نفس می داند؛ همچنان که در رؤیت نیز شبیه همین اختلاف عقیده را دارند (شعاع اندیشه و شهود، ص ۳۹۰ و ۳۹۱ و ۳۹۳) البته باید میان مثل نوری و مثل معلقه فرق گذاشت. (ص ۴۱۳)

* سهروردی به جز نفس جاهل آلوده به کدورت ها، بقیه نفوس راناجی و قابل اتصال به عالم عقول می داند، در حالی که ملاصدرا برای نفس جاهل چنین شأنی قائل نیست (شعاع اندیشه و شهود، ص ۵۱۴)

این بود عمده مطالبی که ملاصدرا با سهروردی در آن اختلاف نظر دارند و دکتر دینانی استخراج نموده و توضیح داده اند.

ملانظر علی گیلانی (که در سال ۱۲۹۳ هـ. ق زنده بوده است) این را که نفس، امر متجدد سیالی باشد، برهانی نمی داند و اثبات آن را موقوف بر این می داند که علیت عبارت باشد از تطور علت به معلول. همچنین جسمانیة الحدوث بودن نفس را از مکاشفات غیر قابل اثبات می داند (منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۴، ص ۶-۷۱۱)

ملا اسماعیل خواجهوی در رساله ثمره الفوائد (تألیف ۱۱۵۵ هـ. ق) و حدوث دهری، متعرض اظهار ملاصدرا نشد تا بهانه به دست ماجراجویان ندهد (همان، ج ۴، ص ۲۲۵) که نشان می دهد هنوز افکار ملاصدرا جانفیتاده بوده است و اهل حکمت به سیاق حکمای قبل از ملاصدرا بحث می کرده اند.

ملا صادق اردستانی در ابصار و انطباع، بر ملاصدرا ایراد می گیرد (ج ۴، ص ۱۵۲) و آشتیانی آن ایراد را وارد می داند.

ملانعم طالقانی در کتاب اصل الاصول (تألیف ۱۱۵۲ هـ. ق) در مورد وحدت وجود گوید: مثال های زیادی برای خدا و هستی آورده اند همچون موج و بحر، شمس و نور، نور و ظلال، واحد و اعداد، حروف و مداد، شجره و نوا، شمع و مرابا... که البته خلل هایی از وحدت وجود می زاید که از آن جمله است تمثیل و تشبیه، حلول، اباحه، الحاد، جمع تنها یا فرق تنها (همان، ج ۳، ص ۵۱۱-۳) که مطلوب عرفا فرق جمع باهم است که آن را جمع الجمع می نامند.

الحاد از آنجا پیدا می شود که میان مطلق و مقید فرق نمی گذارند (ج ۴، ص ۵۲۷) آشتیانی می نویسد: ملاصدرا با آن همه ممارست که در کلمات عرفا دارد، بین اطلاق مفهوم و اطلاق خارجی خلط کرده است (ج ۴، ص ۵۲۴). البته ملاصدرا در موضعی از اسفار به این مسئله پرداخته است.

پذیرفته و در عرشیه که بعد از الشواهد نوشته خلود را پذیرفته است علتش این است که در اندیشه ابن سینا انکار خلود لازمه سیستم است، اما در فلسفه ملاصدرا، بی ربط و مستقل از نظام است (ص ۱۴۳).

اگر ملاصدرا تصورش درباره جوهر جسمانی همانند تصور امروزی‌ها بود- و جسم را حقیقت متصل واحد مرکب از ماده و صورت نمی دانست- آیا باز هم دم از حرکت جوهری می زد؟ (ص ۱۴۷)

اصالت وجود عرفا سابقه طولانی دارد (ص ۵۹) و اشراقی است (ص ۶۵) اصالت وجود ملاصدرا سابقه نداشته (ص ۵۹) و استدلالی است (ص ۶۵). ملاصدرا دوگانگی ذهنی ماهیت و وجود را جدی گرفته، حال آنکه منشأ انتزاع هم وجود و هم ماهیت، هويت عینی است که این مورد قبول مشائیان است. نفی اصالت ماهیت اگر به معنی نفی اصالت هويت و تعیین پدیده‌هاست که همان حرف عرفا و مقابل حرف مشائیان است، اما ملاصدرا اصالت وجود یک پدیده را در مقابل اصالت ماهیت همان پدیده قرار می دهد و در کنار هم از دو مطلب [مطلب عرفا و مطلب خودش] بحث می کند. (ص ۴۸ و ۴۹ به بعد)

«اصالت وجود به معنی عرفانی آن یک مسئله اختلافی در فلسفه نیست، بلکه مسئله اختلافی عارف و فیلسوف است» (ص ۶۰)

مؤلف معتقد است دیدگاه صدرایی اصالت وجود هیچ مشکلی را حل نمی کند (ص ۶۵) و صدررا توجه به تفاوت معرفت شناسی اصالت وجود خودش با عرفا نداشته است (ص ۶۵). هر جا صدررا اصالت وجود را برای حل مسائل توحید واجب، حرکت جوهری، معاد جسمانی، اتحاد عاقل و معقول و نیاز معلول به علت به کار می گیرد، اصالت وجود را با وحدت وجود توأم می سازد که کارساز است و اگر اصالت وجود به معنی صدرایی بگیریم کاری از آن ساخته نیست (ص ۶۶).

«اصالت وجود صدرایی هیچ اثر عملی و ارزشی ندارد» (ص ۶۹ و ۸۶).

حمل وجود بر حقایق خارجی مثل حمل مفهوم عام عرض بر مقولات نه گانه است ... چون مفهوم عام است پس جایش در ذهن است، تحققش در خارج با یکی از مصادیق آن است از موجودات (ص ۷۶).

مشائیان هر جا وجود را مطرح کرده اند به معنی موجود است (ص ۸۸).

وجود هر چیزی عبارت از آن است که آن شیء تحقق دارد، نه اینکه وسیله وجود تحقق داشته باشد (ص ۷۷). همچنین شیء که هیچ چیز در جهان هستی مصداق شیء نیست، همچنین است کلمه «ذات» (ص ۷۷).

اما اهل تفکیک با اهل حکمت خصوصاً پیروان حکمت متعالیه

ملا مهدی نراقی در قره العیون کلام صاحب اسفار در مجعول نبودن ماهیات و «وجوه مناقشات» بر او را مطرح می نماید (ج ۴، ص ۵۶۸).

اکنون به بعضی انتقادات معاصران نظری می افکنیم: به گمان من انتقاداتی که دکتر سید یحیی یشری در رساله عیار نقد بر فلسفه ملاصدرا وارد آورده با فضای درس و بحث حوزوی سازگارتر است. بعضی نکات آن را نقل می کنیم: «صدرا حوصله ای که در تمهید مقدمات و مسائل فرعی دیگر به کار گرفته، در نتیجه گیری و تطبیق نتیجه با مقدمات به کار نبرده است» (ص ۱۲۸ حاشیه).

«ممکن است شخص، زمانی متکلم باشد و بعداً فیلسوف شود و سپس به عرفان گرای، اما همزمان در تنظیم یک جهان بینی نمی توان از دو یا چهار روش بهره گرفت. برای اینکه مبانی مسائل ابزار و اهداف آنها فرق دارد. ما اگر مسائلی مانند وحدت وجود، اصالت وجود، فنا و بقا را بخواهیم با دلایل عقلی اثبات کنیم جز نتایج وهمی و خیالی در دست نخواهیم داشت» (ج ۲، ص ۱۳۱).

«ملاصدرا با آشتی میان چهار گروه، امکان تفاوت آراء و نگرش انتقادی را عملاً از بین برد» (ص ۱۳۴).

حمایت جریان های مختلف از صدررا، حکمت متعالیه را به صورت یک فتح نهایی بزرگ در قلمرو معارف در آورده و کار را به گونه ای جلوه داد که آیندگان، سرفرازی را در فهم این حکمت بدانند و هرگز جرأت مقابله و نقد آن را نداشته باشند (ص ۱۳۴).

«اشتداد در جوهر در حوزه عقلانیت به آسانی قابل تصور نمی باشد، مثلاً تر بودن آب چه معنی می تواند داشته باشد ... اشتداد وجودی چرا از میان همه جواهر به انسان اختصاص یافته؟» (ص ۱۳۸).

«امتناع انقلاب در ماهیت را که لازمه اصل هویت است، چگونه با امکان اشتداد و استحاله جوهری وفق دهیم؟» (ص ۱۳۹).

«در فلسفه تحقق صورت بدون ماده ممتنع است. چگونه در معاد بدون هیولی صور ایجاد می شود.» (ص ۱۳۹) مؤلف نکات و اعتراضاتی بر تجرد خیال وارد کرده (ص ۱۴۰) و اثبات بعضی مقدمات معاد صدرائی را دشوار اعلام کرده است (ص ۱۳۹ و ۱۴۰).

مؤلف همچنین جسم اخروی را که محصول تخیل نفس است، جسمی ذهنی می داند نه عینی. نفس در تعلق به جسم خارجی [=جسم دنیوی] از خیال می تواند به عنوان متمم و مشارک اعمال خود بهره گیرد، اما [بدون تعلق به جسم دنیوی] نمی تواند متمم او باشد (ص ۱۴۱). معاد ملاصدرا همان معاد روحانی ابن سیناست (ص ۱۴۸) در انکار خلود، ملاصدرا اضطراب دارد؛ چنانکه در الشواهد الربوبیه و اسفار خلود را

موارد اختلاف در اکثر مسائل دارند که به چند مورد مهم اشاره می شود:

حکمت متعالیه مفهوم وجود را از شناخته ترین چیزها می داند، ولی کنه آن را در غایت خفا می انگارد، برعکس اهل تفکیک که کنه وجود را دریافتنی اما مفهوم آن را نامعلوم یا کالمعدوم می پندارند، چنانکه از ابواب الهدی میرزا مهدی اصفهانی نقل کرده اند: «فی المعلوم الالهیه لامفهوم لحقیقه الوجود» (نقد و بررسی نظریه تفکیک، محمدرضا ارشادی نیا، ص ۱۹۷).

به نظر اهل تفکیک، مفهوم وجود بدیهی نیست؛ حقیقت وجود بدیهی است. کاربرد وجود در مورد واجب حقیقی و در مورد ممکن مجازی است. وجود مخلوق خداوند است نه همربتبه او (همان، ص ۶-۱۹۵). می شود گفت اهل تفکیک به وجهی به اصالت ماهیت میرداماد برگشته اند (ص ۲۷۸).

در جهان شناسی نیز اهل تفکیک، قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» را انکار کرده اند (ص ۳۱۳). همچنین عالم مثال یا خیال منفصل را هم رد کرده و نفس انسانی را هم مادی (ماده لطیف) می دانند (ص ۳۸۷ و ۵۰۳). مقدمات عشر منتفی است، یک جوهر داریم و یک عرض! هیولا و صورت نوعیه هم نفی شده است (ص ۳۷۲ و ۳۷۳).

در مبحث معاد نیز با انکار بدن برزخی مخلوق نفس انسانی -مورد ادعای ملاصدرا- اهل تفکیک از ملاصدرا فاصله می گیرند و کلاً معاد حکما را غیر از معاد قرآنی می انگارند (ص ۴-۴۹۳). به گمان اینجانب علی رغم اینکه زبان طرفین در مباحثه غالباً خشن است، اما با تعدیل نحوه بیان، بعضی از مهم ترین گره های فلسفه اسلامی در مقابله اهل تفکیک با اهل حکمت متعالیه مطرح می شود.

هانری کربن گوید: «همانطور که از تفاسیر مبسوط احساسی بر ملاصدرا می توان قضاوت کرد، متون ملاصدرا موقعیتی برای مکتب شیخی فراهم آورد تا آنها بتوانند موضع خاص خود را بیشتر مشخص نمایند» (مقدمه بر المشاعر ملاصدرا، هانری کربن، ترجمه دکتر کریم مجتهدی، ص ۴۰) هانری کربن برخلاف طرفداران ملاصدرا که می گویند شیخ احمد وارد بر اصطلاحات نبوده و مقاصد ملاصدرا را نفهمیده، متوجه نکته هست و می نویسد: «این چنین نیست که شیخ احمد به ارزش کار ملاصدرا واقف نباشد - حتی گاهی موافق است - بیشتر از کار در جهت رفع کمبودها، اصلاح و ارتقاء تفکر شیعی و نه چیز دیگر باید صحبت کرد» (همان، ص ۷۰) و می افزاید: «شیخ احمد کاملاً بر تفاوت میان اصطلاحات حکما و گفته های خود واقف بوده. انتقادهای او بدین سبب نیست که متوجه مطالب نیست، بلکه بدین سبب است که کاملاً از مواقف موجود باخبر است» (همان، ص ۷۱).

هانری کربن می پرسد: آیا ملا اسماعیل (واحد العین) به نوبه خود سعی کرده است اصطلاحات شیخ احمد را بفهمد؟

خود هانری کربن ایراد ساختاری بر کتاب المشاعر ملاصدرا می گیرد و می گوید: طرح اولیه کتاب گسیخته شده، کمیت هر یک از مشاعر متساوی یا متناسب نیست. آیا به واسطه جهش روحی مؤلف چنین وضعیتی پیش آمده، یا مؤلف دچار اضطراب خاصی گردیده، یا اول در نظر داشته کتاب مفصلی بنویسد بعداً از این تصمیم برگشته و آن را کوتاه تر ساخته است؟ به هر حال این همه از لحاظ طرح خارج است. حرکت تدریجی تفکر فلسفی درون کتاب کاملاً رضایت بخش است (همان، ص ۶۷ و ۶۸).

دکتر سید احمد فرید با مذاق خاصی که دارد، معتقد است هانری کربن یکی از کسانی است که ملاصدرا را در مقابل دیالکتیک قرار می دهد و اندیشه ملاصدرا وسیله حفظ وضع موجود می شود (دیدار فرهی و فتوح آخر الزمان، ص ۳۴) همو در جای دیگر می گوید: امروز کسی که از ملاصدرا به شیوه هانری کربن دفاع کند، از غرب دفاع می کند (همان، ص ۲۳۳). به نظر فروید «فلسفه ملاصدرا التقاطی و اختلاطی است، با کلام مخالف است. محیی الدین عربی را با اصالت وجود تفسیر می کند، و شیخ اشراق را که افلاطونی است ندانسته با ارسطو و نوافلاطونی تفسیر می کند» (همان، ص ۲۳۹) و نیز گوید: «ملاصدرا از نقل و قرآن هم استفاده می کند و اگر کسانی بخواهند با ملاصدرا مخالفت کنند، متهم می شوند» (همان، ص ۳۶۹).

بر روی هم علی رغم ظرفیت پویایی که در فلسفه ملاصدرا نسبت به زمان خودش وجود داشته، در شرایط خاصی و با نگرش ویژه ای اندیشه ملاصدرا خاصیت بازدارندگی می یابد یا دست کم محمل توجیه تحول آرام در مقابل رادیکالیسم قرار می گیرد. اگر فلسفه ملاصدرا را امروز تا نتایج قابل تصورش بسط دهیم، طبق اصالت وجود، خدا اشیاء منهای تعین است (همان، ص ۴۳۷) و حرکت جوهری اگر به اثبات نرسد، خدا را هم حذف می کند (همان، ص ۱۲۳). به گمان این جانب این هردو تعبیر، تفسیر بمالایرضی صاحبیه است و ملاصدرا و پیروانش تصور چنین برداشتی را هم نکرده اند. فی المثل آیا از این عبارات ملاصدرا می توان برداشت آتئیستی داشت؟! «فالوجود من حیث هو وجود، لا فاعل له ینشاء منه، ولا ماده تستحیل هی الیه، ولا موضوع یوجد فیه، ولا صورۃ یتلبس هو بها، ولا غایه یکون هو لها. بل هو فاعل الفواعل وصورۃ الصور و غایه الغایات، اذ هو الغایه الاخیره والخیر المحض الذی تنتهی الیه جمله الحقایق و کافه الماهیات. فیتعاطم الوجود عن ان یتعلق بسبب اصلا...» (اسفار، چاپ حسن زاده آملی، ج ۱، ص ۹۰).

