

بررسی تحلیلی دیدگاه نهایی صدرالمتألهین در موضوع علم الهی به مادیات

سیداحمد غفاری قره‌باغ^۱

چکیده

ملاصدرا در آثار مختلفش، نسبت به پذیرش صورتهای مادی بمتابه مرتبه‌یی از مراتب علم الهی، مواجهه و مواضع متفاوتی داشته است؛ گاه تصریح به پذیرش کرده، گاه اصلاً موضعگیری نمی‌کند و گاه آن را انکار میکند. نوشتار حاضر درصدد است راه‌حلی برای شناخت دیدگاه نهایی ملاصدرا از میان موضعگیریهای متفاوت وی، بدست آورد. در این راستا، تعابیر متنوع ملاصدرا درباره علم حضرت حق به مادیات و توجیهاتی که برای هر یک از آنها ارائه شده، بررسی شده است. در یک توجیه علت این تفاوت و تنوع، تطور رأی ملاصدرا از علم اشراقی الهی به علم متعالی دانسته شده و در دیگری، تفکیک وعاء دهر و وعاء زمان. مقاله حاضر نشان می‌دهد که هر دو توجیه نارسا است و تنها راه‌حل قابل پذیرش برای تبیین دیدگاه نهایی صدرالمتألهین در علم به مادیات، نسبت تقسیم موجود به مجرد و مادی است. این راه‌حل، متناسب با دو رویکرد بنیادینی است که ملاصدرا نسبت به تلازم تشکیک در وجود و کمالات آن، و همچنین هویت عین‌الربطی ممکنات اتخاذ نموده است.

کلیدواژگان: علم الهی، مادی، مجرد، صدرالمتألهین

مقدمه

آخرین مرحله از مراتب علم الهی که در کتاب مبدأ و معاد و برخی دیگر از آثار ملاصدرا مطرح شده است، مرتبه «دفر وجود» است. دفر وجود شامل جمیع صورتهای جزئی‌یی میشود که در مواد خارجی موجود میشوند. بتعبیر ملاصدرا، صورتهای مادی به‌مراه عوارض لازم و مفارقشان، علوم و کلمات الهی هستند که غیر قابل شمارش و غیر متناهی هستند (ملاصدرا، ۱۳۸۱ج: ۲۰۱/۱؛ همو، ۱۳۸۶الف: ۱/۴۳۷ و ۴۴۰)؛ همچنانکه آیه کریمه می‌فرماید: «لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا» (کهف/ ۱۰۹).

بر این اساس، وجود خارجی اعیان مادی آخرین منزل علم الهی محسوب میشود که در آن، وجود خارجی اشیاء مادی عین علم الهی هستند. روشن است که این سخن صرفاً مبتنی بر علم حضوری امکانپذیر است، وگرنه در علم حصولی، وساطت صورت ذهنی، مانع از عینیت علم و وجود خارجی

* تاریخ دریافت: ۹۸/۲/۴ تاریخ تأیید: ۹۸/۴/۴

۱. استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، yarazegh@yahoo.com

میشود.

اما در این میان، دغدغه مهمی قابل طرح است؛ ملاصدرا در آثار مختلفش نسبت به پذیرش صورتهای مادی بمتابه مرتبه‌یی از مراتب علم الهی، رویکردهای متفاوتی دارد که سه رویکرد عمده قابل تشخیص است:

رویکرد اول: صدرالمآلهین در کتابهای مبدأ و معاد (۱۳۸۱ج: ۱/ ۲۰۱)، مفاتیح الغیب (۱۳۸۶الف: ۴۳۷ و ۴۴۰)، ایقاظ النائین (۱۳۸۶ب: ۵۱) و شرح الأصول الکافی (۳۸۸: ۱۳۸۵)، هنگام تبیین مراتب علم الهی، بصراحت از صورتهای مادی بعنوان آخرین مرتبه علم الهی یاد میکند. او در المبدأ و المعاد (۱۳۸۱ج: ۱/ ۱۷۰) به حیث تعلیلی این مدعا، اشاره میکند که همه موجودات کلی و جزئی، فائض از سوی خداوند هستند و خداوند متعال مبدأ همه موجودات عقلی، حسی، ذهنی و عینی است، و فیضان اشياء قابل انفکاک از انکشاف آنها نزد مبدئشان نیست. ملاصدرا بر همین اساس، حکیمان مشاء را که معتقد به علم به جزئیات مادی بنحو کلی هستند، بسیار دور از حق انگاشته و نفی علم شهودی خداوند به ممکنات مادی را سخنی بس سخیف شمرده است. او در شرح الهدایة الاثیریة (۱۳۹۳: ۲/ ۲۲۷-۲۲۶)، و الشواهد الربوبیة، بحثی تحت عنوان مراتب علم الهی مطرح نکرده اما ذیل تبیین علم الهی، به این موضوع پرداخته و دلالت بر علم حضوری باریتعالی به مادیات میکند. او در الشواهد الربوبیة (۱۳۹۱الف: ۵۵) با عنوان «تکمله» به چگونگی علم خداوند به مادیات پرداخته و با صراحت، وجود صورتهای مادی را عین علم الهی به آنها دانسته است:

تکمله: علمه بالجزئیات المادیة علی وزان فاعلیته؛ فإن جهة الإیجاد للأشياء و العالمیة

بها فیه تعالی واحدة کما برهن علیه؛ فوجود الأشياء له عین علمه تعالی بها؛ هذا فی العلم الذی مع الإیجاد، و أما علمه المتقدم علی الإیجاد فقد اهتدیت إلیه فتذکره.

رویکرد دوم: ملاصدرا در برخی از آثارش همچون اسرار الآیات، به این مسئله ورود نکرده و در مقام شمارش مراتب علم الهی، نامی از این مرتبه نمیبرد، هرچند زبان انکار نیز ندارد؛ عبارتی، این مسئله مسکوت میماند.

رویکرد سوم: ملاصدرا در دو کتاب أسفار (۱۳۸۱ب: ۲۴۸) و عرشیه (۱۳۹۱ب: ۵۸)، مطلب را بگونه‌یی دیگر طرح کرده است. او ذیل مبحث مراتب علم الهی، آخرین مرتبه را همان مرتبه لوح محو و اثبات معرفی میکند و اعتقاد به جایگاه هویت علمی برای وجودات مادی را سخنی بس سخیف می‌انگارد. همچنین، تفکیک تغییر فی نفسه و ثبات در مقایسه با مبدأ اعلی، که در کتاب المبدأ و المعاد (۱۳۸۱ج: ۱/ ۱۷۲-۱۷۱) برای تصحیح علم به متغیرات ارائه کرده، در این دو کتاب مردود شمرده شده است.

ضرورت و پیشینه بحث

حال که سه رویکرد متفاوت در آثار مختلف ملاصدرا درباره جایگاه هویات متغیر در مراتب علم الهی تقریر شد، ضروری است امکان تعلق علم الهی به متغیرات، بر اساس نظام حکمت صدرایی، بررسی شود تا هم رأی نهایی ملاصدرا از میان سه رویکرد فوق شناسایی شود، و هم ظرفیت حکمت متعالیه در نحوه مواجهه با این موضوع مشخص گردد.

ابتدا به تاریخچه این مسئله اشاره کنیم. همه فیلسوفان مسلمان بر گستردگی علم خداوند متعال بر

تمام حقایق امکانی اتفاق نظر دارند. در این میان، دیدگاه حکمای مشاء در تبیین چگونگی علم الهی به حقایق امکانی مادی، سبب انشقاق آراء فلاسفه در تبیین چگونگی این گستردگی و شمول شده است. حکیمان مشاء، تعلق علم خداوند به جزئیات متغیر را ناممکن دانسته و علم خداوند به عالم ماده را صرفاً از راه علم به اسباب آنها و بطریق کلی ممکن دانسته‌اند. آنها سه اشکال عمده در این عقیده میدیدند، از جمله: لزوم تغییر علم متعلق به متغیر (ابن‌سینا، ۱۹۷۳: ۱/۱۱۹)^۲، لزوم اندام مادی هنگام علم به مادیات (همو، ۱۳۷۹: ۳۵۰)^۳ و لزوم انفعالی بودن علم الهی به تحقق موجودات مادی (همو، ۱۹۷۳: ۱۱۹)^۴. مشائین برای احتراز از این سه محذوریت، علم به جزئیات مادی بنحو جزئی را ناممکن دانسته، به ایده «علم به جزئیات بنحو کلی و از ناحیه اسباب» روی آوردند:

الباری يعرف کل شخص بعلة و أسبابه... فالباری يعرف تلك الأحوال بعلةها و أسبابها، و من جهة کلیتها التي لا تفسد... و أسبابها الكلية لا تتغير فیتغیر معلومه؛ الباری یعلم أن فی الأشخاص شخصاً جزئياً صفة کذا و علة کذا، و يعرف علل علة، و يعرف مشخصاته و أحواله و علل مشخصاته و علل أحواله و کلیات مشخصاته التي هی كالأنواع لتلك الأحوال الجزئية. فهو يعرف تلك الأحوال من جهة کلیاتها (همان: ۱۲۰).

انشقاق دیگر در آراء فیلسوفان مسلمان در تبیین چگونگی شمول علم الهی به ممکنات، به تفصیل شیخ اشراق میان علم پیشین و علم پسین مربوط میشود. او درباره علم الهی به امور مادی، بلکه به همه مخلوقات حضرت حق، بر این عقیده بود که

بدلیل مبدئیت و سلطه وجودی خداوند بر ممکنات، همه ممکنات در محضر ربوبی حضور دارند، و علم حضرت حق به آنها علم بیواسطه و حضوری است. بنابراین، از منظر شیخ اشراق، حیث ایجاد عین حیث عالمیت است، و موجد، عالم به موجد خود است، فارغ از اینکه معلول، مجرد باشد یا مادی (سهروردی، ۱۳۷۵: ۷۳-۷۰).

تا بدینجا دانسته شد که حکمای مشاء، تجرد را هم در عالم و معلوم شرط میدانند اما حکیمان اشراقی، صرفاً تجرد را در عالم شرط میدانند.

ملاصدرا گاه به حمایت آشکار از دیدگاه حکمای مشاء پرداخته و با هشت اشکال، به مصاف دیدگاه شیخ اشراق رفته و به نقد آن میپردازد. او در نقدهای اول، دوم، چهارم، ششم، هفتم و هشتم، به نکاتی همچون بطلان عنایت الهی بر حسب عدم علم پیشین، عدم علم ذاتی، عدم امکان تبیین جهل و عدم امکان تقسیم به تصور و تصدیق بر حسب اضافه اشراقی انگاشتن هویت علم و... اشاره نموده که ارتباط مستقیم با علم الهی به مادیات ندارند، اما اشکال سوم و پنجم بطور مستقیم به دیدگاه ویژه شیخ اشراق در حضوری انگاشتن علم خداوند به امور متغیر و مادی تاخته است.

در اشکال سوم، سخن از اینست که علم یا به تعقل است، یا به تخیل، یا به وهم، یا به احساس؛ قسم دیگری خارج از این چهار قسم، قابل احصاء نیست. بر این اساس، لازمه دیدگاه شیخ اینست که خداوند متعال و عقول مجرد به تجرد تام، علم حسی به مدرکات جزئی و متغیر داشته باشند.

در اشکال پنجم، ملاصدرا به حیث دیگری از مشکل علم به مادیات اشاره کرده است. علم بیواسطه و حضوری به هیچ جسم طبیعی و به هیچ صورت

مادی ممکن نیست، چراکه بر اساس تعریف علم، امکان معلومیت بیواسطه و بالذات، مشروط به امکان «حضور» برای معلوم بالذات است؛ اما شیء مادی بدلیل تصرم و تغییر، فاقد امکان حضور است. به همین دلیل است که از منظر فیلسوفان مسلمان، صرفاً با صورت انتزاعی میتوان به ادراک امور مادی نائل شد، و در این صورت، شیء مادی معلوم بالذات نمیشود، بلکه صورت انتزاعی است که معلوم بیواسطه و بالذات است (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۲۴۸-۲۴۷؛ همو، ۱۳۸۲: الف: ۱۶۷).

ملاصدرا برای اثبات عدم حضور در موجودات مادی، که در مباحث عقل و معقول، و ذیل تحقیق در معنای علم از کتاب أسفار آمده است، فعلیت و خلوص از عدم را دو قید ضروری در هویت علم می‌شمارد. بر همین اساس معتقد است ماده اولی بدلیل عدم فعلیت، و جسم بدلیل عدم خلوص از عدم خارجی، معلوم واقع نمیشود. علت طرح عدم خارجی در جسم و جسمانی، اینست که هر جزء مفروض در امتداد جسمانی، مقتضی عدم جزء امتدادی دیگر، و مقتضی عدم کل است؛ چنین موجودی که هویتش امتداد و سیلان است، بتمامه برای خودش موجود نمیشود، و چیزی که خودش بتمامه برای خودش موجود نمیشود، چگونه ممکن است محل نیل موجود دیگر شود؟ پس هیچ موجودی نمیتواند به موجودی که هویتش سیلان و امتداد است، علم پیدا کند (همو، ۱۳۸۳: الف: ۳۲۴-۳۲۳؛ همو، ۱۳۸۱: ب: ۱۴۴).

طبق همین رویکرد، ملاصدرا در مبحث مراتب علم الهی در أسفار، از موجودات مادی با تعبیر اکوان مادی ظلمانی و مغمور در عدم و ظلمت یاد میکند و ادراکی بودن هویت آنها را نمیپذیرد (همو، ۱۳۸۱: ب: ۲۸۴).

(۲۸۴). از میان پیروان ملاصدرا، علامه طباطبایی از شاخصترین فیلسوفان موافق این رویکرد است. او دیدگاه شیخ اشراق درباره حضور موجودات مادی نزد حضرت حق را نقد نموده و مجرد معلوم را شرط حضور و معلوم بالذات بودنش دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۹۱).

اما چنانکه گذشت، عبارات صریح در مخالفت با رویکرد فوق و اعتقاد به هویت علمی در مادیات، در آثار ملاصدرا فراوان است و عالم ماده بعنوان مرتبه‌یی از مراتب علم الهی، که طبعاً از مراتب علم در مقام فعل است، معرفی شده است. حال با این تفاوت رویکردها چه باید کرد؟

توجیه نخست: تطور رأی از رویکرد اشراقی به رویکرد متعالی

ملاصدرا در کتاب أسفار و ذیل مبحث علم الهی، به تطور رأی خویش در مبحث علم الهی اشاره نموده است. او تصریح میکند که پیش از این، دیدگاه شیخ اشراق را در تبیین کیفیت الهی به ممکنات می‌پسندید، لیکن اکنون خداوند متعال برهانش را به رخ کشانده و حق نزول یافته و بدین ترتیب، رأی حکیم صدرایی در این مبحث تغییر یافته است (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ب: ۲۳۹). بر این اساس، توجیه تفاوت رویکردهای فوق، اینگونه است که عباراتی همچون عبارات المبدأ و المعاد که به علم بیواسطه به مادیات اشاره میکند، مربوط به دوره پیش از اهتداء به طریق حق است و عباراتی که منکر این علم بیواسطه است، مربوط به دوره پس از تنویر به نور حق.

اما این توجیه ثمربخش نیست، چراکه ملاصدرا در برخی از آثارش، همچون الشواهد الربوبیه، به انکار مشرب شیخ اشراق تصریح، و در عین حال،

دلالت به پذیرش علم حضوری و بیواسطه حضرت حق به حقایق مادی نموده است:

علمه تعالی بوجود الأشياء هو عين وجودها ببرهان عرشی و هو أن اللوازم ثلاثة أقسام: لوازم الماهية و لوازم الوجود الذهني و لوازم الوجود العيني... فإذا تقرر هذا فنقول علمه بالأشياء إذا كان بصور منفصلة يجب أن يكون من لوازم ذاته كما اعترف به القائلون بالصور الزائدة؛ فنقول: هذه اللوازم لا يمكن أن يكون لوازم ذهنية له تعالی لاستحالة تصوره تعالی فی عقل أو فی ذهن لما مر، و ليس له ماهية حتى يكون من لوازم ماهيته؛ فلا يكون تلك الصور إلا لوازم وجوده تعالی لزوماً عينياً؛ فيكون موجودات عينية كل منها متحققاً بنحو وجوده الأصيل؛ فلا يكون صوراً كلية بل شخصية خارجية. و هذا ما أردناه فی تحقیق علمه تعالی بالأشياء الذی يكون مع الإيجاد و أما علمه الذی سبق للإيجاد فقد مر بيانه العرشي (همو، ۱۳۹۱ الف: ۷۱-۷۰).

در عبارت فوق – که در کتاب الشواهد الربوبية آمده و بدلیل ارجاعاتی که در دو کتاب شواهد و أسفار به یکدیگر صورت گرفته است، معلوم میشود که این کتاب، همزمان با کتاب أسفار نگارش میشده، یا مورد بازنویسی قرار میگرفته است – ملاصدرا علاوه بر اینکه وجود عینی هویات امکانی را عین وجود علمی آنها دانسته، دیدگاه شیخ اشراق در نفی علم پیشین را نیز نفی نموده است. بنابراین، ماجرای تفاوت عبارات را نمیتوان به تطور دیدگاه ملاصدرا در علم الهی و صرفنظر نمودن از رأی شیخ اشراق در نفی علم پیشین، نسبت داد.

توجیه دوم: تفاوت حال مادیات در وضعیت فی نفسه و وضعیت مقایسه با حضرت حق

ملاصدرا در کتاب المبدأ و المعاد و برخی از آثار دیگر، نکته‌یی را درباره تفاوت وضعیت امور مادی آنگاه که فی نفسه ملاحظه شوند و آنگاه که در مقایسه با حضرت ربوبی سنجیده شوند، طرح نموده است. توضیح اینکه: موجودات جسمانی طبق هويت ذاتی خود، اموری سیال و متغیر هستند. بنابراین، هر موجود مادی از بینهایت جزء بالقوه تشکیل یافته که از این اجزاء بعنوان بستر حرکت خود در مسیر «شدن» استفاده میکند، و در هر مقطعی که موجود است، مقاطع پیشین و پسین را بنحو بالفعل ندارد و آنها از او غائب هستند. پس موجود مادی هیچگاه بصورت تام و تمام و بنحو مجتمع، قابل تحقق نیست.

اما حکم فوق درباره امور مادی سیال، صرفاً در قلمرو موجودات سیال و در مقایسه بین آنها صادق است؛ یعنی موجود سیال برای خودش اینگونه است که لحظه آتی را درک نمیکند، مگر زمانی که از لحظه کنونی عبور کند. همچنین، هیچ موجود سیال دیگری نمیتواند لحظه پسین موجود سیالی را درک کند، مگر اینکه از لحظه کنونی عبور کند. این حکم در نسبت موجودات سیال با موجودات فرا زمانی و غیر سیال، صادق نیست، چراکه موجودات سیال، صرفاً در قلمرو وجودی خود، حکم سیلان را دارند، و نسبت به حضورشان در محضر حضرات ثابتات، هويت غیر امتدادی و ثابت دارند:

لما كانت الأشياء الزمانية و الحوادث المادية بالنسبة إلى الباری المقدس عن الزمان و المكان متساوية الأقدام فی الحضور لديه و المثلول بين يديه، لم يتصور فی حقه المضي و الحال و الاستقبال، لأنها

نسب يتصف بها الحركات و المتغيرات، كما أن العلو و السفلى و المقارنة إضافات يتصف بها الأجسام و المکانیات. فيجب أن يكون لجميع الموجودات بالنسبة إليه تعالی فعلية صرفة و حضور محض غير زمانی و لا مکانی بلا غيبة و فقد. إذ الزمان مع تجدد و المکان مع انقسامه بالقياس إليه كالآن و النقطة (ملاصدرا، ۱۳۸۱ ج: ۱ / ۲۰۳).

آنچه در عبارت فوق اهمیت دارد و با مقصود این فقرات مرتبط است، تفاوت وضعیت مادیات در مقام ثبوت است، نه در مقام اثبات. عبارت دیگر، این عبارات صرفاً بدنبال تفکیک نحوه مواجهه و درک امور مادی نیستند، بلکه حیث وجودی مادیات بگونه‌یی است که فی نفسه متغیرند، ولی در نسبت به امور فرا زمانی برتر از خود، ثابت هستند؛ نه اجزاء متقدم نسبت به امور فرا زمانی متقدم هستند و نه اجزاء متأخر نسبت به امور فرا زمانی متأخرند، بلکه همگی بنحو مجتمع در محضر امور فرا زمانی حضور دارند. این نکته با صراحت بیشتر در شرح الهدایة الاثریة آمده است: «أی: الهوية الزمانية) و إن لم یجتمع أجزاءه فی حد واحد و لم یحضر بعضها عند بعض فی مدارک المحبوسین فی مطمورة الزمان المسجونین عن سجن المکان، لكنها فی الواقع موجودة بوجود واحد شخصی و بالنظر إلى المبادئ العالیة علی الزمان و المکان و ما هو أعلى منها مجتمعة التحقق متوافقة الحضور؛ إذ لا فقد و لا غيبة هناك إلا للأمر المستحيلة بل کل ما یكون وجوده تدریجياً بالقياس إلى

زمانی فهو دفعی بالقياس إلى المراتب الرفیعة، وكذلك كل ما هو غائب عن مکانی فهو حاضر عندهم، فالتجدد و التصرم و الحضور و الغيبة إنما یتحقق فی الزمانی و المکانی بالنسبة إلى زمانی آخر و مکانی آخر. و أما بالنسبة إلى القدوس الحق و ضرب من ملائکته فلا یتصور شیء منها بوجه من الوجوه (همو، ۱۳۹۳ / ۱: ۲۲۲ - ۲۲۳).

بر این اساس، تقدم و تأخر اجزاء حرکت نسبت به یکدیگر، همچنین تقدم و تأخر اجزاء زمان نسبت به یکدیگر در وعاء زمان قابل تحقق است، ولی در وعاء دهر که وعاء ثوابت است، ناممکن بوده، همه متقدمها و متأخرها در وعاء دهر بصورت مجتمع و در آن واحد، موجود هستند (همو، ۱۳۸۲ ب: ۱ / ۶۸۹).

این دیدگاه مبتنی بر قاعده‌یی با این تعبیر است که «المتفرقات فی وعاء الزمان مجتمعات فی وعاء الدهر». تأسیس این قاعده به میرداماد (۱۳۸۱ / ۲: ۴۴۴) برمیگردد و ملاصدرا در مواضع مختلفی از آثارش با این رویکرد موافقت نموده است (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف: ۸۲؛ همو، ۱ / ۱۳۹۳ / ۴۸: ۵). یکی از مواضعی که ملاصدرا به تبیین این قاعده از زبان میرداماد پرداخته، مبحث مثل افلاطونی است. میرداماد تأویل ویژه‌یی برای اثبات مثالهای افلاطونی در پیش گرفته است. مبنای فلسفی این تأویل در سخن میرداماد بدین صورت است که امور زمانی هر چند بخودی خود و در مقایسه برخی از امور زمانی به برخی دیگر از آنها، محتاج مکان و زمان و وضع بوده، و این امور سبب حجاب و احتجاب هر کدام از دیگری میشوند، لیکن همه

این امور زمانی در مقایسه با احاطه علم خداوند متعال به آنها بگونه اشراقی و شهودی، و انکشاف تام وجودی، در رتبه واحدی از شهود وجود قرار دارند و هیچکدام بر دیگری تقدم ندارند. پس هیچ تجدد و زوال و حدوثی برای امور زمانی در محضر حضرت ربوبی نیست؛ بنابراین شهود آنها محتاج استعداد هیولانی و اوضاع جسمانی نیست، و حکم آنها از این حیث، حکم موجودات مجرد از زمان و مکان است.

ملاصدرا ذیل تقریر سخن استاد خود، به دقتی ظریف که خود میرداماد متذکر آن شده است، التفات میدهد: آنچه در فقرات فوق بدان اشارت رفت، به این مقصود نبود که وجودات مادی و زمانی در وعاء دهر و قضاء و در حضور نزد حضرت حق، مفارق از ماده و منسلخ از هیولا هستند، بلکه مقصود صرفاً تبیین این نکته است که آنچه نزد حضرت حق منکشف است، مستلزم انتظار سبق و لحوق حاکم بر عالم ماده نیست. عبارت دیگر، مقصود این نیست که آنها در وعاء دهر مادی نیستند، بلکه مقصود اینست که ماده و هیولا در آن نحواز وجود، سابق بر مادی نیست، بلکه هر دو در یک مرتبه و درجه در قضاء وجودی در وعاء دهر، و در حصول حضوری نزد علیم حق میباشند (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۴۸؛ حسن زاده آملی، ۱۳۸۲: ۱۵۸).

اما این توجیه نیز همچون توجیه پیشین، توجیه موفق نیست. ملاصدرا علیرغم تعبیری که در فقرات فوق از آنها یاد شد، از ناقدان دیدگاه استاد خویش است، در ادامه تقریر دیدگاه میرداماد در تفسیر مثالهای افلاطونی، چندین اشکال بر این سخن وارد میکند. اولین اشکال مربوط به مبنای این دیدگاه، یعنی مجتمع بودن امور متفرق در وعاء

دهر است. طبق این اشکال، نمیتوان گفت موجودات عالم کون، که هویتی غیر از مادیت و تصرف ندارند، به اعتباری دیگر میتوانند مجرد شوند (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۴۹).

صدرالمتألهین در کتاب عرشیه با صراحت بیشتری به نقد این دیدگاه پرداخته است. او پس از طرح این دیدگاه که صورتهای مادی با وجود انغمار در ظلمت و عدم، و با وجود عدم جمعیت و غیبت از خود، محال است که مورد ادراک حسی بیواسطه مدرك دیگر قرار گیرند، چه رسد به ادراک خیالی یا عقلی، با عبارت زیر به نقد دیدگاه کسانی می رود که معتقد به تأثیر تعدد اعتبار در مادیت و مجرد اشیاء هستند، و از این طریق نحوه‌ی از تقرر و ثبات رادر همین موجودات مادی اثبات میکنند:

ولا تصغ إلى قول من يقول هذه المكونات الجسمانية و إن كانت في حدود أنفسها جسمانية متغيرة، لكنها بالإضافة إلى ما فوقها من المبدأ الأول و عالم ملكوته معقولات ثابتة غير متغيرة؛ وذلك لأن نحو وجود الشيء في نفسه لا يتبدل بعروض الإضافة و كون الشيء مادياً عبارة عن خصوصيات وجوده و مادة الشيء و تجرده عنها ليسا صفتين خارجيتين عن ذات، كما أن جوهرية الجوهر و وجوده الخاص شيء واحد، وكذا عرضية العرض و وجوده؛ فكما أن وجوداً واحداً لا يكون جوهرًا و عرضاً باعتبارين، كذلك لا يكون مجرداً و مادياً باعتبارين؛ نعم لو قيل هذه الصورة المادية حاضرة عنده تعالى بصورها المفارقة بالذات و بتبعيتها هي أيضا معلومة بالعرض لكان موجها و قد مر أن ما عند الله هي

الحقایق المتأصلة من الأشياء و نسبتها إلى
ما عند الله كنسبة الظل إلى الأصل (همو،
۱۳۹۱ ب: ۵۹).

در عبارت فوق، تجرد و مادیت بعنوان دو وصف
نفسی برای موجود مجرد و موجود مادی توصیف
شده‌اند که وابسته به لحاظ لاحظ و اعتبار معتبر
نیستند. همچنین، وابسته به تقرر در وعائات متعدد
هم نیستند بلکه اصولاً قابل تحقق در هر وعائی
نیستند، چراکه موجود مادی بجهت هویت ذاتی
مادیتش، قابلیت حضور در وعائی غیر از وعاء ماده
را ندارد. ملاصدرا با تشبیه اوصاف تجرد و مادیت
به اوصاف جوهریت و عرضیت، بر همین تفکیک
جوهری و هویتی میان تجرد و مادیت تأکید ورزیده
است.

آنچه در انتهای فقره بالا آمده است، کمکی به
دیدگاه میرداماد نمیکند و اساساً هم‌افق با دیدگاه
وی نیست، بلکه صرفاً اشاره به نظریه تفکیک وجود
جمعی از وجود خاص میکند و فاصله روشنی با
تجرد خود موجود مادی دارد.

اشکال استاد جوادی آملی به نقد ملاصدرا

استاد جوادی آملی از جمله حکمای است که به
دفاع از دیدگاه میرداماد پرداخته و به نقد ملاصدرا بر
این دیدگاه واکنش نشان داده است. بعقیده استاد
جوادی، اگر در تبیین دیدگاه میرداماد گفته شده
است که مادیات در افق زمان، مادی بوده و در قضاء
وجودی و در وعاء دهر و در حصول حضوری که
نزد علیم مطلق دارند مادی نیستند، مراد این نیست
که موجود مادی چون با مجرد سنجدیه شود و در
قیاس با پروردگار قضا و قدر لحاظ گردد، مادی
نبوده و مفارق از ماده و منسلخ از آن است؛ اگر

اینگونه بود، اشکال ملاصدرا وارد بود که تجرد و
مادی بودن دو وصف نسبی نیستند تا آنکه یک
موجود مادی بلحاظ دیگر، غیر مادی و مجرد باشد.

پس آنچه میرداماد در اینباره گفته، این نیست
که شیئی که در ذات خود ماده دارد، چون با مجرد
سنجدیه شود بدون ماده می‌گردد، بلکه مراد آنست
که ماده و صورت آن، که در ظرف زمان نسبت به
یکدیگر سبقت دارند، در حضور وجودات علوی
و نزد خداوند متعال، در عرض یکدیگر هستند و
هر دو بطور یکسان و در عرض یکدیگر، مشهود
مبادی عالیه و معلوم خداوند سبحانند (جوادی
آملی، ۱۳۸۲: ۲۹۴).

بر این اساس، میرداماد به نفسی بودن تجرد یا
تقید به ماده توجه داشته و به این نکته اذعان دارد که
قیاس یک امر مادی با مبادی عالیه، موجب تجرد
آن نمیشود، بلکه آنچه میرداماد بر آن تکیه دارد
اینست که سبق و لحوق و تجدد اشیاء مادی، در
محضر مبادی عالیه مرتفع شده و بدین ترتیب
متفرقات در عالم زمان نزد خداوند سبحان مجتمع
هستند؛ بنابراین، نقد صدر المتألهین بعنوان اشکال
بر امکان اجتماع متفرقات در وعاء دهر، وارد نیست
(همان: ۲۵۷).

وارد نبودن اشکال استاد جوادی آملی بر نقد ملاصدرا

همانگونه که در پاسخ استاد جوادی گذشت، تأکید
اصلی استاد جوادی بر اینست که طبق دیدگاه
میرداماد، موجود مادی در وعاء دهر، به موجود
مجرد تبدیل نمیشود بلکه آنچه که در ظرف ماده و
دهر متفاوت میشود، صرفاً تفاوت در سبق و لحوق
ماده نسبت به صورت است، که در عالم مادی،

ماده متقدم بر صورت است، و از اینرو، علم به صورتهای لاحق، مشروط به تصریح صورتهای کنونی است. اما در وعاء دهر، تحقق صورت مشروط به تصریح و سبق ماده نیست. بنابراین، عالم در وعاء دهر میتواند تمام تطورات موجود ماده را بصورت دفعی و بدون توقف بر تصریح صورتهای سابق، دریابد.

لیکن این پاسخ نیز، هرچند مورد تصریح میرداماد نیز واقع شده، هیچ ثمری ندارد زیرا منطقاً مادیت موجود مادی مستلزم تصریح زمانی و توقف صورتهای لاحق بر صورتهای سابق است؛ معنا ندارد که ملتزم به مادیت موجود «الف» شویم، و در عین حال معتقد باشیم که اجزاء زمانی موجود «الف»، دچار تصریح در بستر زمان نمیشوند. تفکیک میان مادیت و تصریح، یا اعتقاد به اجتماع مادیت و تحقق دفعی همه اجزاء زمانی موجود مادی، بمثابة انعزال عرض لازم ذات از ذات است که ناممکن است. بنابراین، اعتقاد به اجتماع اجزاء زمانی در آن واحد، مساوق با اعتقاد به مجرد آن شیء است.

به همین دلیل است که با وجود تصریح میرداماد بر اینکه مقصود او این نیست که موجود مادی در وعاء دهر به موجود مجرد تبدیل شود، ملاصدرا در اشکال بر این دیدگاه، به تبدل موجود مادی به مجرد اشاره نموده و بر نفسیت مجرد و مادیت و ذاتیت این دو وصف تأکید میکند (ملاصدرا، ۱۳۹۱ ب: ۵۹؛ همو، ۱۳۸۰: ۴۹). این بدان جهت است که قابل توجیه نیست که از سویی تحفظ بر مادیت موجود مادی نماییم، و از سوی دیگر، تعاقب زمانی را از ماده و صورت، که لازم ذاتی ماده است، حذف کنیم.

توجیه مختار: تفاوت تعابیر بر اساس نسبیت تقسیم موجود به مجرد و مادی
ملاصدرا در برخی آثار خویش به نسبیت تقسیم موجودات به مجرد و مادی، و سریان تجرد به همه موجودات امکانی تصریح نموده است:

أن لها (أی: للأشیاء المادية) جهة أخرى غير جهة الكثرة المقدارية و هي جهة الوحدة الاتصالية؛ فهو بهذا الوجه موجود في نفسه، ولما يدركه على هذا الوجه، أو يقومه و يحصله، وجوداً ناقصاً بالفعل، منعدياً بالقوة، قابلاً للتفريق و الإعدام و الموت و الفساد؛ وكذا كل ما حل فيه أو تعلق به من حيث هو متعلق به (همو، ۲۸۳: ۱۳۸۸).

بر اساس این تبصره، میتوان همه عباراتی را که بر تساوق علم و تجرد تأکید ورزیده‌اند، اینگونه توجیه نماییم که همه موجودات بدلیل دارا بودن حیث تجرد و ثبات، میتوانند برخوردار از حیث علم نیز باشند. در این صورت، نظریه تساوق علم و تجرد، همطراز با عبارات صدرایی میشود که علم و وجود را مساوق یکدیگر قرار داده‌اند:

أن الوجود في كل شيء عين العلم والقدرة و سائر الصفات الكمالية للموجود بما هو موجود لكن في كل شيء موجود بحسبه (همو، ۱۳۹۱ الف: ۱۱؛ همو، ۱۳۸۳ ب: ۱۹۲).

علامه طباطبایی نیز در عین حال که در کتب فلسفیش به عدم امکان علم به امور مادی گرایش دارد، در تفسیر المیزان، ذیل تفسیر آیه ۲۱ سوره فصلت که از اعتراض نفس به پوست خود بخاطر شهادت بر خلاف میل نفس در روز قیامت حکایت میکند، ابتدا به بحثی قرآنی در سرایت

علم به کل موجودات غیر مادی و مادی میپردازد و به آیات فراوان (همچون اسراء/۴۴؛ فصلت/۱۱؛ احقاف/۶؛ الزلزال/۵) استناد میکند که همگی بر علم و آگاهی همه کائنات دلالت دارند.

علامه پس از بحث قرآنی فوق، به بحثی فلسفی ورود میکند و خود به رویکرد فلسفیش در نفی علم و آگاهی از امور مادی در کتب فلسفیش اشاره میکند و دیدگاه مساوقت تجرد و علم را یادآور میشود، اما در ادامه، از دیدگاه مترقی خویش مبنی بر نسبی بودن تقسیم موجود به مجرد و مادی پرده برمیدارد؛ بدین معنا که امور مادی هر چند حقایق متصرم و متغیر هستند، اما این تغیر و تصرم دائمی است و در همین تصرم و تغیر، ثابت هستند.

بر این اساس، امور مادی نیز در عین مادیت، بهره‌ی از تجرد دارند که این بارقه مصحح سریان علم در آنها میشود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷/۳۸۲)، چرا که نفس امتداد و سیلان در موجودات مادی، ممتد و سیال نیست، بلکه حقیقتی ماندگار و ثابت است. از اینرو این حیثیت میتواند عاملی برای حضور موجود مادی برای خود و فاعل خود محسوب شود.

علامه این دیدگاه را در تعلیقه بر یکی از بخشهای أسفار که متعرض اعمیت وجود از علم شده، و تناول وجود بر اشیاء را متفاوت با تناول علم بر اشیاء دانسته است، نیز طرح نموده است. او ذیل سخن ملاصدرا که بر عدم شمول علم به مادیات تصریح میکند، ضمن تفکیک دو حیث تصرم و برقراری در تصرم در موجودات مادی، به امکان تأمین جمعیت و حضور بر پایه حیث دوم اشاره نموده، امکان سرایت علم را بر پایه این حیث مطرح میکند (همو، ۱۹۸۱: ۶/۱۵۰).

این رویکرد با توجه به هماهنگ بودنش با سایر

نظریات بنیادین حکمت متعالیه، میتواند تبیین کننده دیدگاه نهایی ملاصدرا درباره علم به مادیات محسوب شود.

الف) اصولاً بر اساس نظریه ویژه حکمت متعالیه درباره هویت عین الربطی ممکنات، موجودات امکانی وجود متمایز از وجود حضرت حق ندارند. بر این اساس، هویات امکانی، موجود در وجود حضرت حق بوده و شأن او هستند، و حضرت حق احاطه وجودی و قیومی بر این هویات دارد و هیچ موجودی، چه مادی و چه مجرد، را نمیتوان یافت که خارج از احاطه وجودی حضرت حق موجود باشد. از سوی دیگر، روشن است که احاطه وجودی مناط علم حضوری به معلوم است. از این طریق، میتوان علم حضوری خداوند به ممکنات مادی را استنتاج نمود (ملاصدرا، ۱۳۸۶ الف: ۱/۴۲۸؛ همو، ۱۳۸۶ اب: ۵۲).

ب) بر اساس مبانی حکمت متعالیه، تشکیک وجود ملازم با تشکیک در تمام کمالات وجودی است. بعبارت دیگر، اینچنین نیست که در نگاه حکیم صدرایی، موجودات صرفاً در اصل هستی مشترک باشند، و در اوصاف کمال، به دو دسته واجد و فاقد تقسیم شوند، بلکه همه موجودات علاوه بر برخورداری از هستی، به فراخور مرتبه و جایگاه ظهور بخشی به وجود، از تمام کمالات هستی نیز برخوردارند. بر این اساس، موجودات را نمیتوان به دو دسته مجرد و غیر مجرد، عالم و غیر عالم، یاقادر و غیر قادر، و... تقسیم نمود، چرا که با اصل تشکیک در هستی و کمالات آن، ناسازگار است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مبنای هرگونه اتخاذ رأی درباره علم الهی به امور

مادی، مبتنی بر پاسخ به این پرسش بنیادین است که آیا برای هویت مادی میتوان حیثی غیر از حیثیت مادیت اثبات نمود؟ چنانچه هویت‌های مادی فقط و فقط حیث مادی داشته باشند، بدون هیچ حیث ماندگار، تعلق علم به آنها بر خلاف مبانی معرفت‌شناختی که بر ضرورت مجرد معلوم اصرار میورزند، است. منشأ تأکید بر مجرد معلوم، از آن جهت است که مادیت ملازم با تصریم و بیقراری و غیبت است و غیبت ضد حضور است.

رہیافت‌های سه‌گانه مطرح شده در مقاله، ہمگی بدنبال راه حلی برای عبور از چالش فوق هستند اما رہیافت سوم که بر محوریت توسعه مجرد بر ہمة موجودات صورتبندی شده، از منظر نویسندہ این نوشتار، رہیافت موفق است و بادیگر دیدگاه‌های مترقی و بدیع حکمت متعالیہ، تناسب و سازگاری دارد.

پی‌نوشتها

۱. ثم ما أشد في السخافة قول من زعم أن هذه الصور المادية مع انغمارها في المواد و امتزاجها بالأعدام و الأغشية و الظلمات اللازمة للأمكنة و الأزمنة و الأوضاع صوراً علمية حاضرة عنده تعالى حضوراً علمياً و البرهان قائم على أن هذا النحو من الوجود المادي وجود ظلماني محتجب بنفسه و هو بحسب هذا النحو حضوره لذاته عين غيبية ذاته عن ذاته... و لا تصغ إلى قول من يقول هذه المكونات الجسمانية وإن كانت في حدود أنفسها جسمانية متغيرة، لكنها بالإضافة إلى ما فوقها من المبدأ الأول و عالم ملكوته معقولات ثابتة غير متغيرة، و ذلك لأن نحو وجود الشيء في نفسه لا يتبدل بعروض الإضافة.

۲. الشخصی وإن كانت له أسباب غير متغيرة بل كلية ثابتة على حال بحيث تحمل عليه و على غيره، فإنه من حیث هو شخصي له معقول شخصي متغير و هو يعقل بشخصيته فيتغير العلم به. و الأول نعرفه شخصياً معرفة كلية بعلمها و أسبابها لا معرفة شخصية متغيرة بل كلية إذ لم تستفد المعرفة به من جهة شخصيته و من وجوده وقت تشخصه و وجوده فإنه يكون حينئذ مدرکاً من حیث هو محسوس أو متخيل لا معقول.

۳. كل ادراك جزئي، فهو بآلة جسمانية.

۴. إذا عقلت الأشياء بما هي مقارنة لمادة و تركيب و تشخيص كان معقولها الحاصل في الذهن مستفاداً من الحس بها وقت الإحساس بها. إذا كان هذا الكسوف الشخصی معقولاً لا من الأسباب الموجبة له، بل وجوده وقت كونه، كان معقوله مستفاداً من الحس به. و هذا لا يصح في الباري لأنه نقص فيه لأنه يلزم أن يكون وجود هذا الكسوف أفاده علماً لم يكن له.

۵. المتجددات بحسب الزمان من الحوادث و غيرها مجتمعات في الدهر المحيط بالزمان و ما معه و فيه....

منابع

قرآن کریم

ابن سینا (۱۳۷۹) النجاة، مقدمه و تصحيح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران.

----- (۱۹۷۳م) التعليقات، تحقيق عبدالرحمن بدوي، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲) رحيق مختوم، جلد ۲-۱، قم: اسراء.

----- (الف ۱۳۸۳) الحكمة المتعالية في
الأسفار الأربعة، ج ۳: تصحيح و تحقيق مقصود
محمدى، تهران: بنياد حكمت اسلامى صدرا.

----- (ب ۱۳۸۳) الحكمة المتعالية في
الأسفار الأربعة، ج ۸: تصحيح و تحقيق على اكبر
رشاد، تهران: بنياد حكمت اسلامى صدرا.

----- (الف ۱۳۸۵) شرح الأصول الكافي، ج ۳:
تصحيح و تحقيق محمود فاضل يزدي مطلق، تهران:
بنياد حكمت اسلامى صدرا.

----- (الف ۱۳۸۶) مفاتيح الغيب، تصحيح
و تحقيق نجفقلی حبيبي، تهران: بنياد حكمت
اسلامى صدرا.

ملاصدرا (ب ۱۳۸۶)، ايقاظ النائمين، تصحيح و
تحقيق محمد خوانسارى، تهران: بنياد حكمت
اسلامى صدرا.

----- (الف ۱۳۸۸) تعليقه بر حكمة الاشراق،
تهران: كيمياى ظهور.

----- (الف ۱۳۹۱) الشواهد الربوبية في
المناهج السلوكية، تصحيح و تحقيق سيدمصطفى
محقق داماد، تهران: بنياد حكمت اسلامى صدرا.

----- (ب ۱۳۹۱) العرشية، تصحيح و تحقيق
اصغر دادبه، در: مجموعه رسائل فلسفى
صدرالمتألهين، ج ۴، تهران: بنياد حكمت اسلامى
صدرا؛ ص ۱۹۴-۱.

----- (الف ۱۳۹۳) شرح الهداية الاثرية،
تصحيح و تحقيق مقصود محمدى، تهران: بنياد
حكمت اسلامى صدرا.

ميرداماد (الف ۱۳۸۱) الافق المبين، در: مجموعه
مصنفات ميرداماد، به اهتمام عبدالله نورانى، تهران:
انجمن آثار و مفاخر فرهنگى.

حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۲) دو رساله مثل و
مثال، تهران: طوبى.

سهروردی (۱۳۷۵) التلويحات، در مجموعه
مصنفات شيخ اشراق، ج ۱، تهران: مؤسسه مطالعات
و تحقيقات فرهنگى.

طباطبایى، سيد محمدحسين (۱۴۱۶ق) نهاية
الحكمة، قم: مؤسسه نشر اسلامى.

----- (الف ۱۴۱۷) الميزان فى تفسير القرآن،
قم: مؤسسه نشر اسلامى.

----- (م ۱۹۸۱) «تعليقه بر اسفار»، در:
الحكمة المتعالية فى الأسفار الأربعة، بيروت: دار
إحياء التراث العربى.

ملاصدرا (۱۳۸۰) الحكمة المتعالية فى الأسفار
الأربعة، ج ۲: تصحيح و تحقيق مقصود محمدى،
تهران: بنياد حكمت اسلامى صدرا.

----- (الف ۱۳۸۱) الحكمة المتعالية فى
الأسفار الأربعة، ج ۵: تصحيح و تحقيق رضا
محمدزاده، تهران: بنياد حكمت اسلامى صدرا.

----- (ب ۱۳۸۱) الحكمة المتعالية فى
الأسفار الأربعة، ج ۶: تصحيح و تحقيق احمد
احمدى، تهران: بنياد حكمت اسلامى صدرا.

----- (ج ۱۳۸۱) المبدأ والمعاد، تصحيح و
تحقيق محمد ذبيحى و جعفر شاه نظرى، تهران: بنياد
حكمت اسلامى صدرا.

----- (الف ۱۳۸۲) الحكمة المتعالية فى
الأسفار الأربعة، ج ۹: تصحيح و تحقيق رضا اكبريان،
تهران: بنياد حكمت اسلامى صدرا.

----- (ب ۱۳۸۲) شرح و تعليقه بر الهيات
شفاء، تصحيح و تحقيق نجفقلی حبيبي، تهران: بنياد
حكمت اسلامى صدرا.

فردا صدرا