

باسمه تعالی

# " تاریخ فلسفه اسلامی "

«تقریر دروس استاد علی امینی نژاد»

(مقدمه ورود به اسفار در ۴۲ جلسه)

مقرر:

ابراهیم افشار

زمستان ۱۳۹۵

## فهرست

۳	ماهیت فلسفه اسلامی
۹	تطورات فلسفه اسلامی
۱۱	مکتب اول: حکمت مشاء
۱۱	مبحث اول: دستگاه ادراکی حکمت مشاء
۱۲	مبحث دوم: روش حکمت مشاء
۱۲	مبحث سوم: شرح اجمالی حکمت مشاء
۱۵	فهرستی اجمالی از حکمای مشاء
۱۵	قرن سوم
۱۶	قرن چهارم
۱۷	قرن پنجم
۱۸	قرن ششم
۱۸	مکتب دوم: حکمت اشراق
۲۰	مبحث اول: روش اشراقی
۲۱	تعریف فیلسوف از منظر حکمت اشراق
۲۱	مبحث دوم: دستگاه ادراکی اشراق
۲۱	ادراک حسی
۲۲	حقیقت علم و ادراک
۲۲	مبحث سوم: محتوای حکمت اشراق
۲۳	۱. منطق اشراقی
۲۴	۲. طبیعیات اشراقی
۲۵	۳. حکمت اشراقی
۳۰	وضعیت فلسفه اسلامی بعد از شیخ اشراق
۳۱	فهرستی اجمالی از حکمای اسلامی بعد از شیخ اشراق
۳۱	قرن هفتم
۳۲	قرن هشتم
۳۳	قرن نهم
۳۳	قرن دهم
۳۴	قرن یازدهم

۳۵	..... مکتب سوم: حکمت متعالیه
۳۵	..... مبحث اول: وجه تسمیه حکمت متعالیه
۳۶	..... مبحث دوم: منابع حکمت متعالیه
۳۸	..... مبحث سوم: تحولات حکمت متعالیه در فلسفه اسلامی
۴۳	..... مبحث چهارم: روش حکمت متعالیه در فلسفه اسلامی
۴۶	..... مبحث پنجم: منطق صدرایی
۵۸	..... مبحث ششم: طبیعات حکمت متعالیه
۶۰	..... مبحث هفتم: مباحث فلسفی حکمت متعالیه
۶۵	..... مبحث هشتم: بررسی آثار ملاصدرا

## ماهیت فلسفه اسلامی

اشکال: ترکیب فلسفه و اسلامی اشکال دارد؛ زیرا اگر می گویند اسلامی است، پس کلام اسلامی است (مانند کلام دیگر ادیان) نه فلسفه اسلامی. و اگر بر روی فلسفه بودنش پافشاری می کنید (مانند مشائون) پس این فلسفه، اسلامی نیست بلکه فلسفه ای است که بین مسلمانان پرورش یافته و مانند فلسفه های دیگر است که در غرب مطرح می شود.

پاسخ: فلسفه به معنای اعم، مترادف علم است که یا نظری است یا عملی. عملی یا اخلاق است یا سیاست مدُن یا تدبیر منزل. نظری بر سه قسم است: الهیات (که یا به معنی الاخص است یا به معنی الاعم)، طبیعیات، ریاضیات.

فلسفه به معنای اخص (که نام های دیگرش عبارتند از: علم کلی، فلسفه اولی، ماوراء طبیعت، متافیزیک، مابعد الطبیعه)، در مقابل علم است و مراد از آن، الهیات است و لذا مراد از علم، علوم غیر از الهیات می باشد. البته اخیراً به علوم حسّی و تجربی، علم می گویند و لذا معروف شده که فلسفه در مقابل علم است.

ویژگی های فلسفه اسلامی و فلسفه های قدیم یونان و ایران از این قرار است:

موضوع: وجود و احکام آن؛ هدف: کشف حقیقت؛ روش: عقلی

اما فلسفه در غرب بعد از کانت، یک تحوّل به این صورت پیدا کرد:

موضوع: معرفت انسان؛ هدف: تعیین ارزش ادراکات انسان؛ روش: عقلی-روانکاوی-احساسی

فلسفه در غرب، اخیراً نیز تحوّل دیگری به این صورت پیدا کرده:

موضوع: زبان بشر؛ هدف: تنقیح الفاظ انسان؛ روش: بحث های مربوط به زبان

ما در فلسفه اسلامی دنبال فلسفه ای هستیم که از وجود بحث می کند. این فلسفه با پذیرش واقعیت و نفی سفسطه شروع می شود. ولی در فلسفه ی غرب (بعد از کانت) فلسفه از خود سفسطه شروع می شود.

پس ارکان اصلی فلسفه عبارتند از:

موضوع: وجود و احکام آن؛ هدف: کشف حقیقت؛ روش: عقلی

عقل کارکرد های فراوانی دارد و همه ی کارکردهای عقل، فلسفی است. مثلاً یکی از کارکرد های عقل که

در فلسفه هم به کار می رود، برهان است. کارکرد دیگر عقل که در فلسفه بسیار به کار می رود، تحلیل است

(مثلاً اصالت وجود به صورت تحلیلی اثبات شده). نظام بخشی به پدیده های هستی، کارکرد دیگر عقل است

که در فلسفه کاربرد دارد. سیر عقلانی و منطقی داشتن نیز کارکرد دیگر عقل است.

مکتب اشراق شهود را نیز از ابزار فلسفه می‌داند. این مکتب ملکه‌ی خلع بدن را شرط فیلسوف می‌داند؛ زیرا به نظر شیخ اشراق، فلسفه دنبال کشف حقیقت است و بهترین چیزی که به حقیقت می‌رساند شهود است. طبق حکمت متعالیه، شهود در فلسفه راه دارد ولی شهودی که عقل روی آن کار کرده باشد نه شهود کال و خشک. شهود دارای اقسامی است: الف) شهود هایی که از راه تحلیل عقلی به دست می‌آید؛ این نوع از شهود بدون هیچ اشکالی در فلسفه اخذ می‌شود. ب) شهود هایی که از این راه به دست نمی‌آید، بلکه برای اوحادی از انسان‌ها حاصل می‌شود. اشکال این شهود برای استفاده در فلسفه، شخصی بودن آن است، در حالیکه شهودی می‌تواند در فلسفه اخذ شود که به صورت عمومی معتبر باشد. برای اینکه این نوع از شهود، عمومی شود دو راه وجود دارد: ۱. اطمینان از مشاهده (کسی که شهود کرده) برای ما حاصل شود و وقتی اینگونه شد، می‌توان آن شهود را به عنوان ابزاری برای فلسفه اخذ کرد. ۲. تواتر شهود بین عرفا.

با توجه به مطالبی که در مورد ابزار فلسفه گفتیم، هر گفتار و نوشتاری که یکی از کارکرد های فوق را دارا باشد فلسفه است و انگیزه های گوینده اصلاً ضروری به فلسفی بودن آن نمی‌رساند. لذا در فلسفی بودن یک گفتار یا نوشتار، فقط باید به خود گفتار و نوشتار توجه کرد و آن را از نویسنده یا گوینده اش جدا نمود.<sup>۱</sup>

از آنجایی که اگر فلسفه اسلامی را از فیلسوفان اسلامی جدا کنیم، می‌بینیم که مباحث موجود در آن کاملاً با ملاک هایی که برای مباحث فلسفی گفتیم سازگار است، فلسفه اسلامی را به عنوان فلسفه قرار می‌دهیم مع غض النظر از انگیزه‌ی گوینده های آن (مثلاً شاید انگیزه فلاسفه اسلام، اثبات عقاید اسلامی باشد؛ ولی این انگیزه، ضروری به فلسفی بودن مباحث نمی‌زند). پس قید اسلامی بودن، به فلسفه ضروری نمی‌رساند.

{نکته: بین کار عقلی و فلسفی بودن آن کار، عموم و خصوص مطلق وجود دارد؛ به این صورت که: هر کار فلسفی، کار عقلی می‌باشد ولی هر کار عقلی، کار فلسفی نیست؛ زیرا کار عقلی ای، فلسفی است که در مورد وجود و احکام آن بحث کند و هدف از آن کار عقلی، کشف حقیقت باشد. در فلسفه های غرب هم در مورد وجود بحث می‌شود (با اینکه آنها موضوع فلسفه را شناخت می‌دانند) ولی وجود را مثلاً ماده می‌دانند و حول آن بحث می‌کنند.}

---

۱. مثلاً بخشی از کلام هم فلسفه است زیرا موضوع کلام عبارت است از عقاید دین مورد نظر و هدف از آن عبارت است از اثبات این عقاید و روش آن عبارت است از هر ابزاری که در راه این هدف کاربرد داشته باشد؛ و یکی از آن ابزار، کارکردهای عقلی است.

یکی دیگر از شواهد فلسفه بودن فلسفه اسلامی، علاوه بر اینکه فلسفه اسلامی قابل عرضه به مکاتب فلسفی گوناگون می باشد، این است که برای جدال با فلسفه اسلامی باید به وسیله فلسفه و عقل جدال شود (بر خلاف کلام اسلامی).

برای اینکه بفهمیم «آیا فلسفه اسلامی، واقعاً اسلامی است یا نه؟» باید به چهار مقوله توجه کنیم:<sup>۱</sup>

#### ۱. نقطه شروع

فلسفه اسلامی، وارداتی است و مایه های اصلی آن، قطعاً از اسلام گرفته نشده است و ریشه آن به یونان (قبل از میلاد مسیح) و اسکندریه (چند قرن بعد از میلاد مسیح) برمیگردد. البته باید به دوره ی ترجمه در تاریخ اسلام توجه جدی شود؛ زیرا از آنجایی که فلسفه اسلامی، هم از حوزه ی اسکندرانی وارد اسلام شده و هم از یونان، و از طرف دیگر، فلسفه یونان و اسکندرانی، مایه های دینی دارند (اگرچه اسلامی نبوده اند)، می توان گفت که فلسفه اسلامی (و حتی همه ی علوم) به تفکر انبیاء (ع) برمیگردند.

نکته دیگر اینکه: فلسفه های گوناگونی وارد اسلام شد، ولی مسلمانان این فلسفه را اخذ کردند و لذا می توان گفت که این فلسفه به امضای شارع رسیده و سپس وارد فرهنگ اسلامی شده است. سر قبول شدن فلسفه یونانی یا اسکندرانی توسط اسلام و مسلمین، این است که این فلسفه قبلاً تحت تأثیر محیط های دینی (غیر از اسلام) قرار گرفته بود و لذا نزدیک به تفکر و جهان بینی توحیدی شده بود.

#### ۲. نحوه تکامل

الف) تکامل از حیث روش: فلسفه ای که وارد اسلام شد، از حیث روش، عقلی محض بود؛ چنانکه مشائیون مسلمان نیز طرفدار این روش بودند و لذا منطق ارسطویی که عقلی محض است، بسیار مورد توجه ابن سینا قرار گرفت. البته ابن سینا در اواخر عمرش از این تمحّص خارج شد و به سمت روش شهودی در فلسفه گرایش پیدا کرد. این مطلب در رساله های وی مانند رساله عشق و معراجیه و نمط های انتهایی اشارات مشهود است. همین دو روشی بودن فلسفه (یعنی روش عقلی و روش شهودی) از ابن سینا شروع و سپس توسط شیخ اشراق به کمال خود رسید تا جایی که شیخ به روش عقلی توجه زیادی نداشت؛ تا اینکه رسید به ملاصدرا و وی این دو روش را کاملاً با هم هماهنگ نمود و حکمت متعالیه را با مزج این دو روش عرضه کرد.

---

۱. (درمورد عرفان اسلامی، این چهار مقوله کاملاً با اسلام می سازد و لذا بدون هیچ شکّی عرفان اسلامی، اسلامی است. میزان صحت و سقم عرفان اسلامی سه چیز است: استاد-عقل-شریعت که مترادف با دین است و مراد از آن، صرف احکام در مقابل اخلاق و عقاید نیست.)

دین اسلام توصیه به تهذیب و تزکیه و تقوا می کند و نتیجه ی تقوا هم تعلیم است (اتَّقُوا اللَّهَ يَلْعَمَكُمُ اللَّهُ)؛ لذا فیلسوفانِ مسلمان به این روش تمایل یافتند که اوجش در فلسفه اشراق کاملاً مشهود است. روش در حکمت متعالیه نیز شهودی با کارکرد های عقلی است.

از طرف دیگر دین اسلام توصیه به تعقل و تفکر کرده و این نشانگر این است که اسلام روش عقلی را تایید کرده و به سوی آن ترغیب می دهد و نمی گوید که هر مطلبی که در این فلسفه ی یونانی هست، درست است؛ بلکه می گوید با راهکار هایی که در مورد روش عقلی، توسط شارع جعل شده، مطالبِ نادرستِ این فلسفه را کنار گذاشته و مطالبِ آن را اسلامی کنید.

ب) تکامل از حیث محتوا: از علامه طباطبایی نقل شده که در فلسفه اسلامی دو است مسئله به فلسفه ارسطویی اضافه شده. شهید مطهری می گوید که در فلسفه یونانی، دو است مسئله فلسفی وجود داشته ولی در فلسفه اسلامی در حال حاضر هفتصد مسئله وجود دارد.

سرّ این تکامل این است که فیلسوفانِ مسلمان گزاره های دینی را حقیقت و واقعیت می دانند و لذا بسیاری از مسائل فلسفه اسلامی، متأثر از گزاره های دینی است. در نتیجه دستگاه فلسفی یونانی، تغییر سیستم داده و تحت تاثیر گزاره های اسلامی قرار می گیرد. برای مثال به دو مسئله زیر توجه نمایید:

\* «حدوث عالم»

بعضی از فلاسفه می گویند: «فلسفه ارسطویی اصلاً مبدأ را اثبات نمی کند.» فارابی که جزء اولین فلاسفه اسلامی است، در ابتدای کتاب فصوص، ماهیت و وجود را جدا کرده و امکان را ویژگی ماهیت می داند و از همین جا قائل به حدوثِ عالم می باشد. ابن سینا حدوثِ ذاتیِ عالم را مطرح کرده و گفته که عالم ماده از نظر زمان، قدیم است ولی از نظر ذات، حادث است (ابن سینا از این راه واجب الوجود را اثبات می کند). اما متکلمین طبق آموزه های دینی، عالم را حادث هم زماناً و هم ذاتاً می دانند و لذا اختلافاتِ زیادی در این مسئله بین فلاسفه و متکلمین در گرفته است. حکمت متعالیه می گوید که عالم، حادث زمانی است (یعنی همان قول متکلمین).

\* «بقاء نفس»

بحث از نفس در فلسفه اسلامی بسیار برجسته و جدی شده است و این هم برگرفته از آموزه های اسلامی است. در فلسفه ارسطویی بقاءِ نفس (که به معاد ختم می شود) به طور چشمگیر و جدی مطرح نشده اما در فلسفه اسلامی یکی از مسائل برجسته است. ابن سینا معاد را روحانی می داند و در اثبات جسمانی بودن

معاد، از روش فلسفی اعلام عجز می کند و می گوید چون پیامبر اسلام (ص) این مطلب را فرموده من هم آن را قبول می کنم. ملاصدرا در این بحث می گوید که من با الهام از گزاره های دین اسلام، معاد را روحانی و جسمانی می دانم.

۳. جهت گیری ها

(الف) از نظر ساختار کلی

فلسفه در حکمت مشاء تقریباً از دین دور بوده و در حکمت اشراق نزدیک می شود و در حکمت متعالیه بسیار هماهنگ می شود. لذا فلسفه متعالیه را می توان به عنوان یک فلسفه دینی در نظر گرفت. چنانکه بعضی از مستشرقین (هانری کربن) می گویند که حکمت متعالیه، یک حکمت نبوی و دینی است.

(ب) از نظر تک تک مسائل

مباحث فلسفی باید به صورت جداگانه و تحلیلی مطرح شوند تا جهت گیری آن مسئله روشن شود.

۴. ملاک صحت و سقم مباحث

(الف) عقل منطقی

(ب) شهود: ابن سینا متمایل به آن است (می گوید: آنچه که من با برهان رسیدم، صاحب دلان با شهود به آن رسیده اند) و شیخ اشراق رسماً آن را شرط یک فیلسوف می داند و می گوید فیلسوف ابتدا باید شهود کند و سپس آن را برهانی و عقلی کند. ملاصدرا هم شهود را یکی از ملاک های صحت مسائل فلسفی می داند.

(ج) شریعت: این ملاک بر خلاف عرفان اسلامی، رسماً به عنوان میزان شناخته شده نیست ولی فیلسوف مسلمان در پشت صحنه، مسائل فلسفی را با دین محک می زند و در صورت تعارض، به برهان هایش رجوع می کند تا غلط گیری کند؛ چراکه دین را عین واقعیت می داند.

یکی دیگر از شواهد اسلامی بودن فلسفه اسلامی این است که اگر چنین فلسفه ای از خارج اسلام وارد نمیشد، با این فرهنگ عقلانی ای که دین اسلام دارد صددرصد یک فلسفه این چنینی در داخل خود اسلام و مسلمین جوانه می زد و رشد می کرد؛ زیرا عناصر خیلی زیادی در اسلام وجود دارند تا علوم مختلفی که قبل از اسلام



وجود نداشته اند، توسط مسلمین ابداع شوند (مانند علم نحو و ...). ائمه با این مطلب که «علینا إلقاء الأصول و علیکم آن تفرعوا» مسلمانان را ترغیب به علم پروری نموده اند.<sup>۱</sup>

مثلاً در مورد به وجود آمدن علمی مانند فلسفه کنونی توسط مسلمانان، دو عنصر زیر را می توان مطرح نمود:  
الف) خرد ورزی و روش عقلی در اسلام به طور جدی مورد تایید و ترغیب است.

ب) محتوای فلسفه به طور گسترده در آیات و روایات وجود دارد و اسلام، دستگاه کلی و سیستم و مراتب عالم را تبیین نموده است. در آیات و روایات، بسیار بسیار مطلب وجود دارد که هماهنگ با گزاره های فلسفی است. لذا اگر فلسفه ای وارد اسلام نمیشد، همین مطالب مقتضی به وجود آمدن فرهنگ فلسفی در بین مسلمانان می بود. خود ائمه برای رسیدن به مطالب، از روش عقلی استفاده نمی کردند، بلکه «اذا شأوا آن علموا علموا» ولی در بیان مطالب، گاهی از روش عقلی استفاده می کردند.

از باب نمونه، فرمایش پیامبر (ص) «أرنی الاشیاء کما هی» (و فلسفه هم یعنی کشف و رسیدن به حقیقت و کنه اشیا به قدر طاقت بشری) و خطبه ۱۸۶ نهج البلاغه و حدیث حقیقت که به کمیل فرموده اند و حدیث نفس که انواع نفس را بیان می کند، نشانگر همین مطلب است.

به خاطر همین ویژگی های اسلام است که فلسفه ی وارداتی، به مباحث دینی مایل شده و در حکمت متعالیه به اوج خود رسید. قرینه این مطلب این است که فلاسفه به تفسیر آیات و جوامع روایی پرداخته اند. مثل ابن سینا که بعضی از آیات را در رساله های جداگانه تفسیر کرده و در کتاب مهم فلسفی اش یعنی اشارات به تفسیر آیات می پردازد. ملاصدرا اصول کافی را شرح کرده (که به اقرار بزرگان، بهترین شرح اصول کافی است) و تفسیر قرآن (هفت جلدی) دارد، و دیگر فلاسفه هم کذلک.

\* شهید مطهری در مقدمه کتاب کلیات علوم اسلامی می گوید که اسلامی بودن علوم، به چهار صورت معنا می شود:

۱. علمی که موضوع و مسائلش، اصول و فروع اسلام باشد یا علمی که اصول و فروع اسلام، با آن اثبات می شود. مثل علم قرائت و فقه و کلام نقلی.

۲. علمی که مقدمه است برای فهمیدن اصول و فروع اسلام. مثل ادبیات و منطق و اصول فقه و حکمت الهی.

---

۱. پیامبر (ص): اطلبوا العلم ولو بالصین. مفاد این روایت، ارزش بخشیدن به علوم بشری است نه اینکه فقط علم دینی ارزش دارد. بله، علم دینی علم برتر است نه اینکه علم، منحصر در علم دینی باشد.

۳. علمی که به یک نحوی جزء واجبات اسلام می باشد. مثل علم پزشکی (چون جامعه مسلمانان به آن نیاز دارد، واجب است و لذا جزو علوم اسلامی شمرده می شود)

۴. علمی که در حوزه فرهنگ اسلام رشد کرده است.

شهید مطهری می گوید: ما علوم را اسلامی می دانیم که جزء تعریف سوم باشند. اما ملاک اسلامی بودن یک علم، این است که آن علم چقدر تحت تاثیر مفاهیم و آموزه های اسلامی قرار گرفته است.

## تطورات فلسفه اسلامی<sup>۱</sup>

دوره اول: ترجمه

در نیمه دوم قرن دوم و نیمه اول قرن سوم، فلسفه یونانی توسط مسلمانان ترجمه و وارد اسلام شد که در این مجال، از آن بحث نمی کنیم.

دوره دوم: تحقیق

فلسفه و حکمت در عالم اسلام، دارای سه مکتب است: مشاء، اشراق و متعالیه.

\* ملاک مکتب بودن یک حکمت، تحوّل در دو چیز است:

۱. تحوّل در روش

۲. تحوّل در محتوا (هم در دستگاه کلی فلسفی و هم در تک تک مسائل)

مکتب اشراق هم روش مشاء را عوض کرده و هم دستگاه مشاء را. حکمت متعالیه روش اشراق را تغییر آنچنانی نداده بلکه آن را تکامل بخشیده است، ولی محتوای مکتب اشراق را به طور جدی تغییر داده است.

\* عواملی را در پدید آمدن مکاتب جدید اسلامی می توان نام برد:

۱. علم کلام؛ نقش جدی هم در طرح مسائل فلسفی و هم در پخته شدن مسائل فلسفی دارد. مثلاً فخر رازی

(که متکلم بسیار قوی است) و دیگر متکلمان، ضربات شدیدی بر حکمت مشاء وارد کردند و همین باعث

شد تا مکتب جدیدی که آن اشکالات و ضربات را نداشته باشد، به وجود بیاید.

۲. علم عرفان نظری؛ مهم ترین شخصیت عرفانی که ضربات زیادی به مشاء وارد کرد، غزالی است. همین امر

باعث شد تا حکمت جدیدی تحت عنوان اشراق سر بر آورد تا انتظارات عرفان را نیز برآورده کند.

۳. شریعت؛ بحثش گذشت.

۴. خرد ورزی و تعقل؛ مثلاً اشکالاتی که شیخ اشراق بر مشاء وارد کرده بر پایه برهان و مباحث عقلی است.

۱. بهترین پشتیبانی کننده فلسفه خوانی، بحث تاریخ فلسفه است که تا الآن در مورد تاریخ فلسفه اسلامی کار جامعی نشده است.

\* در اینجا سوالی پیش می آید که آیا جایی برای پدید آمدن مکتب جدیدی بعد از حکمت متعالیه وجود دارد تا آن را کامل گرداند یا تکامل فلسفه در بستر حکمت متعالیه انجام می گیرد؟  
برای پاسخ دادن به این سوال، در ابتدا باید دید که جاهای خالی حکمت متعالیه کجاست. در این مورد می توان مواضع ذیل را برشمرد:

۱. تطبیقات؛ یعنی مباحث فلسفی را باید با مباحث علوم طبیعی روز تطبیق نمود. ملاصدرا فلسفه خود را با علوم طبیعی قدیم تطبیق نموده است. البته این یک نقص است که به اصل فلسفه ملاصدرا وارد نیست، زیرا اساساً مباحث فلسفی از مباحث مادی و جسمانی نشأت نگرفته تا با تغییر و تکامل علوم طبیعی، دستخوش تغییر قرار بگیرد. مثلاً علامه طباطبایی در بدایه و نهایه، تحلیل را که مطرح می کنند، هم با تحلیلی که در زمان قدیم کشف شده بوده تطبیق می دهند و هم با تحلیلی که امروزه کشف شده.

پس تطبیق دادن مسائل فلسفی با طبیعیات روز، باعث نقص حکمت متعالیه نیست، بلکه باعث تکامل آن است. چنانکه طبیعیات امروز نیز نظر نهایی نیست و تنها تئوری غالب است که امکان دارد در آینده، نظریه جدیدی به دست آید.

برای روشن شدن اینکه «تطبیق فلسفه صدرایی با طبیعیات قبل از ملاصدرا، نقص فلسفه صدرایی نیست» مثالی می زنیم. طبیعیات قدیم، اصول عناصر را چهار تا می داند و علم طب بر این اساس تشکیل شده است؛ طبق این طب هنوز هم می توان درمان مرض کرد. ولی طب امروزی قائل به وجود عناصر بیشتری است و اصل عناصر را اتم و سلول و... می داند که طبق این مبنا هم می توان درمان درد کرد. پس نه طب قدیم رد می شود و نه اینکه طب امروزی فقط کارساز است.

۲. لوازم و نتایجی که خود ملاصدرا از مباحثش نگرفته است؛ مثلاً یک منطق صدرایی و یک کلام صدرایی طبق فلسفه صدرایی می توان پدید آورد.

۳. ورود بقیه مؤلفه های دینی در فلسفه؛ مثلاً بحث از اسماء الله که در عرفان به طور جدی مطرح شده، در فلسفه کار نشده است. یا مثلاً بحث از رجعت و بداء و نبوت و امامت و... در فلسفه تبیین و تحلیل نشده است. یا مثلاً می توان آیات توحیدی را جمع و با فلسفه، مجتهدانه تبیین کرد. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، غوغایی کرده و آیات را با خود آیات به طور فنی و اجتهادی تفسیر کرده و در ضمن، به نظرات عرفا و فلاسفه اشاره کرده ولی نه به طور صریح.

۴. ورود بقیه مؤلفه های عرفانی در فلسفه؛ مثلاً ملاصدرا چند برهان عقلی اقامه می کند تا وحدت شخصی وجود که عرفا قائل به آن هستند را مطابق با واقع قرار دهد؛ ولی مثلاً بحث از انسان کامل در فلسفه وارد نشده است.

\* این سیر و تطورات فلسفه اسلامی که از زمان ورود فلسفه به عالم اسلام انجام شده، باید همینطور ادامه پیدا کند تا جایی که دین و فلسفه و عرفان، به نحو کامل با هم تطبیق پیدا کنند. یعنی این سه علم را عین هم بدانیم. (لازمه این عینیت و تطبیق، به نهایت رسیدن هر یک از دین و فلسفه و عرفان است) این به این معنا نیست که این سه، تبدیل به یک علم شود بلکه به این معناست که مباحث این سه علم جدا کاملاً با هم هماهنگ و مطابق شوند.

حال به بررسی تفصیلی هر یک از این سه مکتب می پردازیم.

### مکتب اول: حکمت مشاء

این حکمت اولین مکتب فلسفی در اسلام است. هیچ وجهی برای نامگذاری این حکمت به مشاء وجود ندارد. شهید مطهری می گوید: بهتر است اسم این مکتب را حکمت استدلالی بگذاریم (که اشاره به روش این مکتب دارد). شیخ اشراق این حکمت را حکمت بحثی می داند، در مقابل حکمت خودش که حکمت ذوقی است. مراد از حکمت مشاء، عمده فلسفه ارسطویی و پختگی هایی که در حوزه اسکندرانی بر روی آن صورت گرفت و تحولاتی که حکمای مسلمان (مانند فارابی و ابن سینا و حکمای مشاء دیگر) در آن به وجود آوردند می باشد.

این حکمت را باید در سه مبحث بررسی کنیم:

### مبحث اول: دستگاه ادراکی حکمت مشاء

۱. اصل ادراک و شناخت، مورد قبول است بر خلاف سوفسطایی ها.
۲. ادراک، حقیقتی چهار مرتبه ای است: ادراک حسی، ادراک خیالی، ادراک وهمی، ادراک عقلی. البته این مراتب، در حکمت متعالیه سه مرتبه می شوند که این ادراک تثلیثی را ابن سینا پایه گذاری کرده است؛ زیرا در آثار او آخر عمرش، وهم را مرتبه ی ضعیفی از عقل می داند نه یک مرتبه ی مستقلی برای ادراک.
۳. ادراک به نحو تجریدی (یعنی از مراتب پایین ادراک شروع می شود و به سمت مراتب بالا می رود؛ به این صورت که ابتدا ادراک حسی صورت می گیرد و با تغییراتی تبدیل به خیالی می شود و سپس ادراک خیالی با تغییراتی تبدیل به وهمی می شود و...) صورت می گیرد. ملاصدرا این عمل را برعکس می داند؛

یعنی ادراک از بالا به پایین صورت می گیرد. علامه طباطبایی می فرماید که نظر مشاء همان نظر ملاصدرا است و اگر آنها از پایین به بالا گفته اند به جهت تعلیم بوده نه اینکه حقیقتاً قائل به این مطلب باشند.<sup>۱</sup>

۴. ادراکات جزئیة هیچ اعتباری ندارند و علم یقینی فقط علم برهانی است (این مطلب در برهان شفاء کاملاً تبیین شده است).

### مبحث دوم: روش حکمت مشاء

روش مشاء مبتنی بر مباحث ادراک و شناخت (که در مبحث قبل گفتیم) است. بنا بر دستگاه ادراکی مشاء، نظریات به بدیهیات (=یقینیات که شش قسم هستند) برمیگردند و بدیهیات به اولیات برمیگردند و اولیات به اولّ الاوائل (=أمّ القضايا= استحالة اجتماع نقیضین و استحالة ارتفاع نقیضین) برمیگردند.

این روش کاملاً ذهنی است؛ زیرا از بین بدیهیات، قضایای مشاهدات، تجربیات، حدسیات و... را بی اعتبار می دانند و تنها اولیات را قبول دارند؛ سپس می گویند خود این اولیات نیز باید به أمّ القضايا برسند تا معتبر بشوند.<sup>۲</sup>

### مبحث سوم: شرح اجمالی حکمت مشاء

۱. موضوع فلسفه، وجود است (شیخ اشراق این را قبول ندارد).
۲. مفهوم وجود، مشترک معنوی است و وجودات خارجی، حقائق متباینه هستند (یعنی تشکیک وجود را تشکیک عامی میدانند؛ برخلاف ملاصدرا که می گوید وجود، مشترک معنوی است هم ذهناً و هم خارجاً و لذا قائل به تشکیک خاصی وجود است).
۳. ملاصدرا می گوید که مشاء قائل به اصالت الوجود هستند ولی حق (همچنانکه شهید مطهری می گویند) این است که در زمان آنها اصلاً بحث اصالت وجود یا اصالت ماهیت مطرح نبوده و لذا کلمات حکمای مشاء در این موضوع، مختلف است. شیخ اشراق هم مشاء را اصالت الوجودی می داند و خودش قائل به اصالت ماهیت است.
۴. تشخص وجود به عوارض مشخصه است. اما در حکمت متعالیه تشخص وجود به اصل وجود است و عوارض مشخصه وجود، امارات وجود هستند.
۵. وجود ذهنی

۱. (نهایه الحکمه مرحله ۱۱ فصل ۳)

۲. البته مشاء حقیقتاً در جای جای حکمت مشاء از شهود استفاده کرده اند و کار درست هم این است که چون می خواهیم فلسفه را در خارج پیاده کنیم، باید از ذهنی بودن همه مسائل دور شویم.

۶. وحدت و کثرت

۷. قدّم و حدوث

۸. تقدّم و تأخّر

۹. علت و معلول (که جزء مباحث عمده مشاء است).

۱۰. اثبات واجب تعالی از راه امکان ماهوی. توضیح اینکه هر برهانی که به کوتاه ترین شکل، خدا را اثبات کند برهان صدیقین است. ابن سینا نظرش این است که برهان صدیقین همین برهانی است که با امکان ماهوی شکل گرفته و عبارت است از: هر وجودی یا واجب است یا ممکن. اگر واجب است که هو المطلوب؛ اگر ممکن است باید به واجب ختم شود زیرا در غیر این صورت، دور و تسلسل پیش می آید و دور و تسلسل هم باطل است.

۱۱. پس از اثبات واجب تعالی، به بحث از صفات خدا پرداخته اند که نظرات خاصی در این مبحث ارائه داده اند.

مثلاً در بحث فاعلیت خدا قائلند که خدا فاعلِ بالعنایه است. اما شیخ اشراق قائل به فاعلِ بالرضا، و ملاصدرا و عرفا قائل به فاعلِ بالتجلّی، و متکلمین قائل به فاعلِ بالقصد هستند.

یا مثلاً فاعلیتِ خدا را فاعلیتِ بعید می دانند؛ یعنی می گویند چون خدا علتُ العلل است در بالاترین و دورترین درجه فاعلیت قرار دارد و لذا با واسطه هایش کار می کند؛ اما آنچه که از دین فهمیده می شود و دیگر مکاتب فلسفی و عرفانی قائل به آن هستند، این است که خدا فاعلِ قریب است.

یا مثلاً در مورد علم خدا می گویند که علمِ تفصیلیِ خدا به جزئیات قبل الایجاد، به صورت ارتسامی و علمِ حصولی می باشد (نزدیک به نظر عرفاست). شیخ اشراق علمِ تفصیلیِ خدا به جزئیات را فقط بعد الایجاد مطرح کرده و می گوید که به نحوِ علمِ حضوری است؛ ولی ملاصدرا می گوید که علمِ تفصیلیِ خدا به جزئیات بعد الایجاد که شیخ اشراق مطرح کرده، مهم نیست و قبل الایجاد؟؟؟؟؟ باید بحث شود.

۱۲. طبق «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» سرّ نشأت گرفتن کثرت از وحدت مهم است و محلّ بحث فلاسفه قرار گرفته است.

مشاء می گویند: خدا عقل اول را به وجود می آورد و این عقل اول دارای دو جهت است: جهتِ قوّت و جهتِ ضعف. به جهتِ قوّتش منشأ تحقّق عقل ثانی (یعنی مفارقات و مجردات) می شود و به جهتِ ضعفش منشأ تحقّق فلک نهم می شود. عقل دوم هم (که دارای دو جهتِ قوّت و ضعف است) به جهتِ

قوتش منشأ تحقّق عقل سوم و به جهت ضعفش منشأ تحقّق فلک هشتم می شود. به همین ترتیب جهات هر مرتبه نسبت به جهات مرتبه بالاترش بیشتر می شود، تا می رسد به عقل عاشر که همان عقل فعال است؛ چون این عقل دارای جهات بسیار است منشأ تحقّق کثرات می شود. بنابراین ریشه همه کثرات عالم ماده، عقل عاشر (عقل فعال) است.

البته حق این است که این نظریه بر اساس یک خلط بین ریاضیات و طبیعیات و فلسفه شکل گرفته است. زیرا بحث افلاک (که از مباحث علم هیئت است و علم هیئت زیر مجموعه علم ریاضیات است و ریاضیات محاسباتی است و با خارج اصلاً کار ندارد) به مرور زمان به طبیعیات راه یافت و کم کم این فکر جا افتاد که افلاک یک چیز واقعی و خارجی است؛ و چون کار فلسفه، کشف واقعیت است، فلاسفه به تبیین حقیقت افلاک پرداختند.

شیخ اشراق نظریه بالای مشاء و عقول عرضی و طولی را به شدت رد کرده و مثل افلاطونی را مطرح می کند. در شریعت و عرفان اسلامی بحث افلاک و حیات آنها مطرح شده ولی می گوئیم آنگونه که مشائون بحث از افلاک را مطرح کرده اند، مد نظر شریعت و عرفان نیست.

طبق نظر شیخ اشراق و ملاصدرا، کثرات عالم ماده به وجودات مفارق بسیاری که به ارباب انواع و مثل افلاطونی نامیده می شوند، برمیگردند که از هر یک از این وجودات، یک سری موجودات به وجود می آیند؛ برخلاف نظر مشاء که کثرات عالم را به یک عقل فعال (عاشر) برمیگردانند.

۱۳. مشاء طبق نظریه بالا، عالم مثال و برزخ را قبول ندارند و عوالم را منحصر در عالم الاله و عالم عقول و عالم ماده می دانند؛ ولی شیخ اشراق عالم مثال را اثبات می کند و عرفا از همین نظریه، استفاده های زیادی می کنند. میرداماد که در بسیاری از مواضع نظر شیخ اشراق را پذیرفته، عالم مثال را قبول نمی کند.

۱۴. مشاء آنچه که در عالم ماده وجود دارد را به ده گروه (مقولات عشر) تقسیم می کنند که یکی از آنها جوهر است و پنج قسم می باشد: عقل، نفس، ماده، صورت، جسم. بنابر این نظریه، ساختار عالم ماده و به وجود آمدن انواع موجودات مادی به اینگونه است:

ماده اولی و صورت (مراد صورت جسمیه است) ترکیب اتحادی پیدا می کنند و جسم به وجود می آید (لذا جسم متشکل از اجزاء لایتجزی - یعنی اتم - نیست). این جسم به عنوان ماده ثانیه قرار می گیرد و با صور نوعیه هستند یا مرکب؛ و صور نوعیه بسیط، صورت های عناصر اربعه - آب، باد، خاک، آتش - هستند) ترکیب می شود و چهار نوع جسم (آب، باد، خاک، آتش) را به وجود می آورند.

سپس این جسم‌ها با هم ممزوج شده و مادهٔ ثانیه می‌شوند برای صور نوعیهٔ ترکیبی (که عبارتند از: معدن، نبات و حیوان). به سبب ترکیبِ عناصرِ اربعه (آب، باد، خاک، آتش) با این صور نوعیهٔ ترکیبی، موالیدِ ثلاث (معدنیات و نباتات و حیوانات) متکوّن می‌شوند. طبق این دستگاه، سیر صعودیِ عالم از هیولا (مادهٔ اُولی) شروع می‌شود.

۱۵. نفوس یا ارضی هستند یا سماوی. نفوسِ سماوی همان افلاک هستند. نفسِ ارضی یا نفس نباتی است یا نفس حیوانی یا نفس انسانی. مشاء فقط نفسِ انسانی را مجرد می‌داند.

۱۶. افلاطون می‌گوید که نفوس، قدیم هستند ولی همهٔ حکمای مسلمان، نفس را حادث می‌دانند که خود آنها دو دسته‌اند: مشاء قائل به «حدوث النفس مع حدوث البدن» است، ولی حکمت متعالیه قائل به «حدوث النفس بحدوث البدن» است.

۱۷. همهٔ عوالم، حادث به حدوث ذاتی (و قدیم زمانی) هستند.

۱۸. اولویّت را نفی کرده‌اند و قائل به وجوب («الشیء ما لم یجب لم یوجد») هستند.<sup>۱</sup>

۱۹. علّتِ احتیاجِ معلول به علّت، امکان است؛ ولی متکلمین می‌گویند که علّتِ احتیاج، حدوث است.

۲۰. حرکت در جوهر را نفی می‌کنند و حرکت را در چهار مقولهٔ «کم» و «کیف» و «این» و «وضع» قائلند.

### فهرستی اجمالی از حکمای مشاء

در قرون سه و چهار و پنج و شش هجری قمری حکمت مشاء سیطره بر فلسفه اسلامی داشته که در نیمهٔ دوم قرن سوم، نشو و نما می‌یابد و در قرن چهارم به تکامل و رشد خود می‌رسد (یعنی تحولاتی که دین در فلسفه یونانی انجام داده در این قرن اتفاق افتاده). در قرن پنجم به اوج خود می‌رسد و نوابغ زیادی آن را پرورش می‌دهند. در قرن ششم کم‌رنگ می‌شود. در قرن هفتم به بعد با یک رویکردِ دیگری ادامهٔ کار می‌دهد.

### قرن سوم

۱. ابو یوسف یعقوب بن اسحاق کندی (از شخصیت‌های برجستهٔ دورهٔ ترجمه؛ اولین فیلسوف مسلمان در

دورهٔ تحقیق؛ طبق قول قوی و مشهور، شیعه بوده و استادی برایش ذکر نشده؛ متوفای ۲۵۲ ه.ق)

۲. ابو العباس احمد بن طیب سرخسی (شاگرد کندی؛ اولین جغرافی دان مسلمان؛ ذوالفنون؛ ۲۸۶ ه.ق به

دست خلیفهٔ وقت به قتل رسیده؛ طبق قول قوی شیعه بوده)

۳. یوحنا بن حیلان (استاد فارابی)

۱. این بحث در فلسفه قبل از اسلام نبوده و مسلمانان آن را به تبع علم کلام وارد فلسفه کرده‌اند.



## قرن چهارم

۴. زکریای رازی (متوفای ۳۱۳؛ متخصص در طب و طبیعیات؛ کاشف الکحل؛ طبق نظر اکثر فلاسفه، در فلسفه ضعیف بوده؛ مورد تکفیر واقع شده با اینکه کتاب در امامت و معاد داشته)
۵. ابونصر فارابی (متوفای ۳۳۹؛ در فلسفه اسلامی مخصوصاً حکمت مشاء خیلی موثر است و به آثارش باید خیلی توجه شود؛ سرّ اینکه «معلم ثانی» لقب گرفته، این است که در زمان وی آثار ترجمه شده از یونان خیلی مشوّش و پراکنده بود و لذا ایشان برای سروسامان دادن به آنها دست به تالیف کتابی به نام «تعلیم ثانی» زد و از همین جا به وی معلم ثانی گفتند که برخی می گویند: ابن سینا در یکی از کتابخانه های زمان خودش به مسودّه آن کتاب دست یافت و شفای خود را به عنوان خلاصه ای از آن کتاب قرار داد؛ کتاب فصوص الحکم فارابی که در علم فلسفه است مهمّ می باشد؛ توافق بین شریعت و فلسفه از زمان ایشان به طور جدّی تر از قبل پیگیری شد تا جایی که فارابی می گوید: فیلسوف کامل، امام معصوم است)
۶. یحیی بن عدی (معروف به منطقی؛ م ۳۶۴؛ از سران مترجمین است؛ چون مسیحی است در حقیقت، دخیل در فلاسفه اسلامی نیست اما چون فلسفه وی رنگ و بوی زیادی از فلسفه مشاء دارد ذکر کردیم)
۷. جمعیت اخوان الصفاء (یک جریان بودند که از ۳۳۴ شروع شد؛ جلسات مختلف سرّی داشتند؛ می خواستند مباحث معرفتی و فلسفی را در اجتماع پیاده کنند و درد اجتماع داشتند؛ خاستگاهش از بصره است؛ معلوم نیست که چه کسانی هستند؛ رساله اخوان الصفاء از آنهاست که حکمت مشائی است؛ گرایش شدید به امامت و شیعه داشتند؛ نظرشان این بوده که امامت، جزئی از نبوت است و با این نظریه می توان جواب اینکه خاتمیت پیامبر (ص) تنافی با امامت دارد را بدهیم، به این صورت که خاتمیت ایشان با امامت تحقق پیدا می کند، چنانچه در آیه می فرماید: الیوم اکملت لکم دینکم...)
۸. ابو سلیمان محمد سجستانی (م ۳۷۱؛ معتقد بوده که دین با فلسفه جمع نمی شود؛ جلسات فلسفی در منزلش برگزار می شده که تبدیل به کتاب شده؛ یکی از آثار مهمش «سوان الحکمه»؟؟ است که در کتابها به آن اشاره شده است)
۹. ابوالحسن آمری نیشابوری (م ۳۸۰؛ رئیس فلاسفه در بازه زمانی بین فارابی و ابن سینا بوده؛ اثر: السعاده و الإسعاد)
۱۰. ابو عبدالله ناطقی (استاد ابن سینا؛ رساله ای در وجود دارد)

۱۱. ابن مسکویه رازی (م ۴۲۱)؛ از مشاهیر جهانی است؛ آثار فراوانی دارد؛ الحکمة الخالدة در فلسفه؛ طهارة الاعراق در علم اخلاق از مهم ترین آثارش است؛ قائل به وجوب عصمت امام است و لذا شیعه است)
۱۲. ابوریحان بیرونی (م ۴۴۰)؛ تخصص اصلی اش در ریاضیات و جغرافیا و ادیان است؛ در یک نامه نسبت به ابن سینا خیلی تندی کرده چون در فلسفه ضعیف بوده)
۱۳. ابن سینا (م ۴۲۸)؛ اوج حکمت مشاء در ایشان است؛ گرایش های غیرمثنائی دارد؛ طبق گفته خودش، در ده سالگی حافظ کل قرآن بوده و در هفده سالگی تمام علوم زمان خود را به اتمام رسانده بود؛ تحقیق در حکمت مشاء در درجه اول، متوقف بر آثار وی است. کتاب شفاء دائرة المعارف فلسفه اسلامی است؛ کتاب نجات خلاصة شفا است؛ آخرین اثر فلسفی عمده ایشان «اشارات» است که نظرات بدیعی در آن دارد؛ در انتهای الهیات شفا، بحث نبوت و امامت را مطرح کرده که بسیار ظریف، نظر خود را درباره امام مطرح می کند؛ قائل به وجوب عصمت امام است؛ برادر و پدرش اسماعیلیه بودند و وی می گوید که آنها مرا نتوانستند قانع کنند؛ در معراج نامه می گوید: علی در بین صحابه، به منزله معقول است نسبت به محسوس، و علی در میان خلق، به مانند معقول است در میان محسوس)
۱۴. ابوالفرج بغدادی
۱۵. ابوالفرج هندو (طبرستانی است)
۱۶. ابن هیثم بصری (تخصص اصلی اش در فیزیک است؛ در فلسفه معتقد به نظرات ارسطو است)
۱۷. ابو عبدالله معصومی (از برجسته ترین شاگردان ابن سینا که ابن سینا در مورد وی می گوید: هو منی بمنزلة ارسطو من افلاطون؛ م ۴۵۰؛ رساله ای در مفارقات دارد که مفقود است)
۱۸. بهمنیار بن مرزبان آذربایجانی (بسیار تاثیر گذار در حکمت مشاء بوده؛ از تیزهوش ترین شاگردان ابن سیناست؛ ابتدا مجوسی بوده و سپس مسلمان شده؛ مهم ترین اثرش التحصیل است که در قرن ششم از کتب درسی بوده؛ نکته: المباحث المشرقیة فخر رازی - که خیلی مورد توجه ملاصدرا است - و التحصیل بهمنیار تاثیر زیادی در فهم مطالب ابن سینا دارند؛ م ۴۵۸)
۱۹. ابو عبدالله جوزجانی (شاگرد و ملازم ابن سیناست)

۲۰. ابوالعباس فضل بن محمد لوکری؟؟ (بیان الحق مهم ترین اثرش است؛ م ۵۱۷؛ عامل انتشار فلسفه در خراسان است؛ شاگرد بهمینار است)
۲۱. ابوالبرکات بغدادی (م ۵۶۰؛ خیلی بر ضد فلسفه حرف زده لذا در حقیقت، فیلسوف نیست ولی چون کتاب المعبر ایشان خیلی مورد توجه فلاسفه است وی را گفتیم)
۲۲. ابن باجه اندلسی (استاد ابن رشد؛ مروج فلسفه در اندلس؛ م ۵۳۳)
۲۳. ابن طفیل اندلسی (م ۵۸۱؛ شهرتش به خاطر کتاب «حی بن یقظان» است که کتابی سلوکی است و حی بن یقظان کتابی رمزی است که داستان می نویسند و نکات سلوکی را در ذیل آن بیان می کنند؛ ابن سینا و دیگران هم چنین کتابی نوشته اند)
۲۴. ابن رشد اندلسی (تلاش زیادی در زنده شدن فلسفه مشاء کرده که مورد اشکالات فراوان غزالی و فخر رازی قرار گرفته؛ آثارش حالت تلخیص آثار حکمای گذشته دارد)
۲۵. ابن سهلان ساوجی یا ساوی (البصائر النصیریة فی المنطق مورد ارادت شیخ اشراق و ملاصدرا است)
۲۶. محمد بن عبدالسلام ماردینی (م ۵۹۴؛ استاد شیخ اشراق)
۲۷. فخر رازی (م ۶۰۶؛ متکلم است نه فیلسوف، ولی چون در حکمت مشاء خیلی کار کرده ذکرش کردیم؛ آثاری در حکمت مشاء دارد از جمله: شرح اشارات و شرح عیون الحکمة و المباحث المشرقیة؛ المباحث المشرقیة خیلی باید مورد توجه قرار بگیرد)

### مکتب دوم: حکمت اشراق

در اواخر قرن ششم، فیلسوفی به نام شیخ شهاب الدین سهروردی<sup>۱</sup> ظهور کرد. (متوفای ۵۶۷ یا ۵۸۷ ه.ق) عمده تحصیلاتش قبل از بیست سالگی است؛ در این دوره تحصیل به شدت مشائی بوده<sup>۲</sup>؛ تا اینکه مکاشفات و

۱. یک سهروردی دیگری هم در این دوره بوده که صاحب کتاب معروف «عوارف المعارف» است. ایشان عارف بوده و عمر طولانی کرده و با محی الدین معاصر بوده و ملاقاتی هم با ایشان داشته است.

۲. در مجموعه مصنفات جلد ۲ ص ۱۵۶ گفته است: «و صاحب هذه الأسطر کان شدید الذب عن طريقة المشائی فی انکار هذه الاشیاء (یعنی مثل افلاطونی) عظیم الميل إليها - یعنی طريقة مشاء - و کان مُصراً علی ذلك لولا أن رأى برهان ربه». اینگونه تعبیر را هم ملاصدرا دارد.

برای توضیح «لولا ان رای برهان ربه» باید بگوییم که ایشان قبل از بلوغش در خواب، یک ملاقات و مباحثه ای با ارسطو داشته که این حکایت منامیه برای وی بسیار مهم بوده و احتمال زیاد، جرعه اشراقی شدن وی در همان خواب زده شده بود. خواب هم از این قرار است که به خدمت ارسطو می رسد و از حکمای گذشته مانند ابن سینا و فارابی اسم می برد ولی ارسطو هیچ

شهود هایی برای وی به دست آمد و حکمت اشراق را پدید آورد.<sup>۱</sup> وی می گوید که در ابتدا مکاشفات پی در پی پدید می آمد اما به صورت نظام مند نبود<sup>۲</sup> تا اینکه در یک مکاشفه، نظام نوری به من الهام شد<sup>۳</sup>. کتابت حکمت اشراق را در ۶ ماه و حدود ۳۱ سالگی به پایان رسانده است. در سن ۳۷ یا ۳۸ سالگی به قتل می رسد. در زمان شیخ اشراق سهروردی (م ۵۸۷ یا ۵۶۷) دوره افولِ مشاء شروع شد. حکما و فلاسفه قبل از ایشان، مشائی بوده اند - چنانچه حکما بعد از ملاصدرا، صدرایی و تابع حکمت متعالیه هستند - ولی بعد از ایشان تا ظهور ملاصدرا چند دسته شدند.

در زمان وی و کمی قبل از وی، از چند طرف حملات شدیدی به فلسفه اسلامی (که مشائی بود) شد. از یک طرف عرفا (مانند غزالی) عقلِ مشائی را قبول نداشتند؛ البته اصلِ عقل را قبول داشتند و می گفتند که راه عقل باز است ولی عقلِ مشائی به درد نمی خورد. از جهت دیگر هم متکلمین حمله می کردند که اوجش در فخر رازی (معاصر شیخ اشراق) است. خود شیخ اشراق هم انتقاد به مشاء داشت.

همه اینها باعث شد تا مکتب جدیدی در فلسفه اسلامی توسط شیخ اشراق پدید آید. ایشان اصلِ راه عقل را باز می دانست ولی میگفت که عقلِ مشائی و فلسفه فعلی، کامل و کافی نیست. لذا فلسفه ای را که هم از حیث روش و هم از حیث محتوا، از نظر خودش کامل بود پایه ریزی کرد.

شیخ اشراق نام حکمتِ خودش را از حیث روش، اشراق نامیده است ولی از نظر محتوا به نام نورالانوار و فقه الانوار و علم الانوار و حکمتِ نوریه نامیده است.

مکتب شیخ اشراق خیلی مهم است، زیرا واسطه بین مشاء و متعالیه می باشد. جرقة پدید آمدن حکمت متعالیه (هم از حیث روش و هم از حیث مسائل عمده - مانند تشکیک خاصی وجود و معقولات ثانیه و دیگر مسائل کلیدی-) باید در حکمت اشراق جستجو شود.

---

اعتنایی نمی کند ولی وقتی بایزید بسطامی و امثال وی را نام می برد، می بیند که ارسطو خوشحال شده و به وی اعتنا می کند. وی از همین جا می فهمد که نظر ارسطو به استدلال و برهان نبوده بلکه می خواسته نظر شیخ اشراق را به سوی ریاضت و مجاهده با نفس منعطف کند.

۱. در مجموعه مصنفات جلد ۲ ص ۱۰ می گوید: « و لم يحصل لی اولاً بالفکر و کان حصوله بأمرٍ آخر، ثم طلبتُ علیه الحجَّةَ حتّی لو قطعْتُ النظر عن الحجَّةِ مثلاً ما کان یشکّکنی فیه مشککٌ. »

۲. در مجموعه مصنفات جلد ۱ ص ۵۰۵ می گوید که عمر من الآن نزدیک ۳۰ سال است و بیشتر عمرم را در سفرها و تفحص از مُشارکِ مَطَّلَع (یعنی کسانی که مثل من از حکمت مشائی دور شده و به سبب مکاشفات، به حقایقی غیر از مباحث مشاء رسیده اند) بودم.

۳. مجموعه مصنفات جلد ۲ ص ۲۵۸

## مبحث اول: روش اشراقی

قبل از وی دو روش وجود داشته: عقلی محض (حکمت مشاء) و شهودی محض (عرفان). ایشان هر دو روش را مخدوش و غیرکافی می‌داند و قائل است که این دو روش باید همراه و مکمل همدیگر باشند. بنابراین ایشان عقل و شهود را هماهنگ کرد و تکمیل این فرآیند به دست ملاصدرا انجام شد.

سوال: چگونه بین شهود و عقل هماهنگی صورت می‌گیرد؟

پاسخ: قبلاً گفتیم که در فلسفه، ابتدا شهود (علم حضوری) رخ میدهد و سپس کار عقلانی و تحلیل عقلی (علم حصولی) بر روی آن شهود صورت می‌گیرد. بنابراین فلسفه، نه شهود محض است و نه کار عقلی محض. در اینجا مناسب است که تاثیرات شهود در فلسفه را برشماریم.

۱. شهود، سبب تطابق فلسفه با واقع است.

این یک قانون است که اساساً علوم حصولی به علوم حضوری برمیگردند. بنابراین در هنگام حضور (شهود)، دستگاه ذهن و نفس انسان یک بازتاب و عکسبرداری از آن علم حضوری در خود ایجاد می‌کند و وقتی ذهن (با توجه به آن بازتاب شهودی) با تحلیل عقلی به یک مطلبی می‌رسد، حتم پیدا می‌کند که این مطلب، مطابق با واقع است. لذاست که شیخ اشراق می‌گوید: فیلسوف باید ملکه‌ی خلاقیت بدن و قدرت شهود داشته باشد تا بتواند با عالم مثال، رابطه‌ی مستمر برقرار کند و از همین جا نسبت به تطابق مباحث عقلی با واقع، قطع پیدا کند.

شیخ اشراق می‌گوید: روش من، روش افلاطونیان و حکمای قدیم ایران<sup>۱</sup> است که این روش در گذشته به مرور زمان مندرس شد و من احیا کننده آن روش هستم.

نکته مهم اینکه: شیخ اشراق خیلی با عالم عقل مکاشفه نمی‌کرد، بلکه زیاد در عالم مثال مکاشفاتی داشت؛ لذا ایشان به بعضی از مسائلی که عرفا با مکاشفه به آن رسیده‌اند، نرسیده است (مانند وحدت شخصیه وجود).

۲. شهود، سبب قوی تر شدن تبیین استدلال‌ها و کارکردهای مختلف عقل است.

مثلاً ابن عربی و قونوی (می‌گوید که استاد مرا به تجلی ذاتی رسانده است) یک فیلسوف به تمام معنا هستند و لذا خیلی قوی و دقیق توانسته‌اند مکاشفات و شهودهای خود را عرضه کنند؛ چراکه با فلسفه،

<sup>۱</sup> به حکمای قدیم ایران، هرمس می‌گویند.

خیلی دقیق توانستند مسائلی را که با شهود دریافت کردند، تحلیل عقلی نموده و با زبان فلسفی، آنها را ارائه و تبیین کنند.

۳. خطاها و اشتباهات براهین عقلی و کارکردهای مختلف عقل را روشن می کند.

در بحث ملاک صحّت و سقم مباحث فلسفی گذشت که شهود یکی از میزان های صحّت و سقم فلسفه است.

### تعریف فیلسوف از منظر حکمت اشراق

شیخ اشراق دو طرح برای تعریف فیلسوف ارائه داده است:

طرح اصلی: حکیم و فیلسوف، حقیقت در کسی است که ذوق و شهود و مکاشفه و اشراق (ملکه خلا بدن) داشته باشد.

طرح فرعی: حکیم و فیلسوف می تواند خودش دارای کشف و شهود نباشد ولی به سبب یقین داشتن به مکاشفات دیگر حکما، تطابق های مسائل فلسفی با واقع را ادراک و ثابت کند.

اشکال: شهود و کشف یک امر شخصی است و نمی تواند برای دیگران حجّت باشد؟

پاسخ: راهی که شیخ اشراق برای یقین به مکاشفات دیگران ارائه کرده، تواتر است. یعنی وقتی بینیم افراد با فهم های مختلف و محیط های مختلف و دین های مختلف و فاصله های زمانی مختلف و... بر یک مسئله شهودی اتفاق نظر دارند، باعث یقین می شود که این مسئله، مطابق با واقع است. لذا کشفی که مورد یقین فیلسوف قرار می گیرد، کشف شخصی نیست بلکه کشف نوعی می باشد و چنین کشفی هم برای دیگران حجّت است.

### مبحث دوم: دستگاه ادراکی اشراق

#### ادراک حسّی

نقطه حسّاسی که حکمت اشراق و حکمت مشاء و حکمت متعالیه از هم جدا می شوند، مسئله ادراک حسّی است. در اینجا به صورت مختصر به این مسئله می پردازیم.

مشاء<sup>۱</sup>: ادراک حسّی و مشاهده حسّی وقتی روی می دهد که یک صورتی، در لوح حسّ مشترک (از قوای باطنی است و مثل یک حوض می ماند که صور از دو جهت حواسّ ظاهری و باطن داخل آن ریخته می شوند)

۱. اشارات نمط ۱۰ فصل ۱۲ (صریحاً گفته است). . نمط ۳ فصل ۹

قرار بگیرد. مشائیون در اینجا اختلاف کرده اند که آیا همه ادراکاتِ حسی، توسطِ نفس و به واسطهٔ حسّ مشترک انجام می شوند یا توسطِ خودِ حسّ مشترک.

شیخ اشراق: ادراکِ حسی در حقیقت، ادراکِ حضوریِ شهودیِ اشراقی است. شیخ اشراق نفس را حقیقتی نوری، و حقیقتِ علم را حقیقتِ اشراقیِ نوری می داند. طبق نظر وی دو چیز لازم است تا علم به شیئی برای انسان روی دهد: ۱. عدمِ وجودِ حجابِ بین آن شیء و نفس انسان (حجابِ هر شیء هم به حسبِ آن شیء است) ۲. اشراقِ نوریِ نفس به آن شیء. پس اشراق و التفاتِ نفس به آن شیء، به همراه عدمِ حجابِ بین این دو، هویتِ ادراک و علم را برای انسان صورت می دهد.<sup>۱</sup>

ملاصدرا: ادراکِ حسی به صورت ارتباطِ حضوریِ شهودیِ مستقیم با اشیاءِ مادیِ خارجی روی نمی دهد؛ بلکه همهٔ حواسِ انسان، نفس را اعداد و آماده می کنند تا نفس، منتقل شود به علل و صورِ این اشیاءِ خارجی در عوالم بالاتر؛ که نفس در آن عوالم، آن صور را به نحوِ شهودی و حضوری می یابد و از آن صور، صورِ مناسبِ نفسِ خود را انشاء می کند و در حقیقت، این صورِ انشاء شده را در نفسِ خود می یابد؛ و لذا نفس هیچ ارتباطی با آن شیءِ خارجی ندارد بلکه خیال و وهم می کند که با این عالمِ خارج و مادی رابطه برقرار کرده است.

### حقیقت علم و ادراک

طبق مباحثی که در مورد ادراکِ حسی گفته شد، شیخ اشراق علم را اینگونه تعریف کرده است: «حضورُ الشیءِ (المادی) عند المجرّد». ولی ملاصدرا به این صورت: «حضورُ المجرّد عند المجرّد». پس شیخ اشراق، شروعِ شهود را از شهودِ حسی می داند ولی ملاصدرا شروعِ شهود را از شهودِ عقلی قرار می دهد.

نکته: شیخ اشراق، اتحادِ عالم و معلوم را قبول ندارد.

### مبحث سوم: محتوای حکمت اشراق

دربارهٔ نظریات شیخ اشراق باید در سه حیطهٔ منطق اشراقی، طبیعیات اشراقی و حکمت اشراقی بحث کنیم. اما برای ورود به این مباحث، مقدمه ای را تقدیم می نمایم.

<sup>۱</sup> مجموعه مصنفات شیخ اشراق ج ۱ ص ۴۸۷ و ص ۷۲

در حکمت اشراق اصطلاحات جدید زیادی نسبت به حکمت مشاء پدید آمد. اصطلاحات حکمت متعالیه مانند اصطلاحات حکمت مشاء است. (لذا بعضی معتقدند که شیخ اشراق فقط اصطلاحات مشاء را تغییر داده و چیز جدیدی نیاورده؛ ولی این نظریه درست نیست).

تغییر اصطلاح در اشراق بر دو نوع است:

۱. فقط صرف تغییر اصطلاح است. چون شیخ اشراق قصد دارد که مشاء را متحول کند، اصلاً نخواسته از الفاظ رایج در مشاء استفاده کند. مثلاً دلالات ثلاث را به نام های قصد و تطفل و؟؟؟ نامیده است. یا مثلاً لفظ کلی و جزئی را به کار نمی برد و به جای کلی میگوید: عام و به جای جزئی: شاخص. یا مثلاً به جای جسم میگوید: برزخ؛ لذا عالم برزخ در حکمت اشراق، یعنی عالم جسم نه عالم مثال. یا مثلاً به متواپی می گوید: مساوق.

۲. تغییر اصطلاح، دارای بار معنایی و فلسفی جدید است. مثلاً شیخ اشراق از اصطلاح «نور» مفهوم ماهوی را اراده کرده و وجود را اعتباری می داند و اصالت را به نور می دهد و لذا در نور (=مفهوم ماهوی) تشکیک خاصی را قرار می دهد (البته بعضی می گویند «مراد از نور، همان وجود است»). یا مثلاً به عالم عقول میگوید: انوار، و به مثل افلاطونی می گوید: انوار متکافئه. در همه اینگونه تغییر اصطلاحات، نکته ای وجود دارد که شیخ اشراق چرا مثلاً گفت: انوار متکافئه و ... که نیاز به بررسی مفصل دارد.

### ۱. منطق اشراقی

الف) شیخ اشراق منطق را ضیق و خیلی خلاصه کرد، برخلاف مکتب مشاء که چون اصل و پایه را کار عقلانی می داند، منطق را هم از نظر کیفی گسترده کرده و هم از نظر کمی (مراد کتب مؤلفه در منطق است که اکثر قریب به اتفاق کتب منطقی، بر مبنای مشاء هستند).

شیخ اشراق بخاطر دو چیز منطق را ضیق نمود: ۱. اعتماد و تکیه کردن بر کتب مفصّله حکمای گذشته ۲. عدم اعتقاد به تطویل های مباحث منطقی. مثلاً در باب قضایا و نقیض قضایا و مختلطات از قضایا، تصریح میکند: با این مباحثی که من گفتم، بی نیاز از تفصیلات مشائون می شوی.

ب) یکی از نظریات مهم شیخ اشراق در بحث تعریفات است. وی میگوید که حدّ تامّ در تعریف، اصلاً امکان پذیر نیست و لذا در تعریف به ذاتیات، نباید ذاتیات حقیقی اشیاء را در نظر گرفت (برخلاف مشاء) بلکه ذاتیات مفهومی (یعنی ذاتیاتی که در مفهوم شیء خوابیده اند، نه ذاتیاتی که در ذات و حقیقت شیء لحاظ می شوند)



باید مطرح شود. تعریف حقیقی نزد شیخ اشراق عبارت است از: عوارض اساسی شیء که اجتماع آن عوارض از حیث مفهومی، کاملاً داخل ذات آن شیء می باشد و مفهوم شیء را تبیین می کند.

اما این طرح شیخ اشراق برای ما که از منطق به عنوان مقدمه برای فلسفه استفاده می کنیم (و کار فلسفه هم حقیقت یابی است) درست نیست؛ و همان قول مشاء که تعریف حقیقی شیء را تعریف به ذاتیات حقیقی آن می دانند مورد قبول است.

البته نظریه شیخ اشراق در فلسفه زبان که از مکتب های فلسفی غرب است و دنبال تنقیح محتوای الفاظ است، کاملاً مورد استفاده قرار می گیرد ولی در فلسفه اسلامی که دنبال حقیقت اشیاء هستیم به درد نمی خورد، زیرا در این فلسفه می خواهیم به واقعیت موجودات برسیم نه به مفاهیم موجودات و لذا فلاسفه در صدد هستند تا به حد تام موجودات برسند.<sup>۱</sup>

ج) برگرداندن همه اقسام قضایا به قضیه کلیه موجب ضروریه. شیخ اشراق پس از ارائه این ضابطه می گوید:

«و حیثیند یصیر احکام القضا یا اقل و أضبط و أسهل.»

د) در بحث قیاس و اشکال اربعه، تغییرات جزئی داده است.

ه) مشائون بدیهیات (=یقینیات) را بر شش قسم (اولیات، مشاهدات، حدسیات، فطریات، تجربیات و متواترات) می دانند؛ ولی شیخ اشراق بدیهیات را منحصر در اولیات و مشاهدات و حدسیات می داند. فطریات را به اولیات، و محسوسات و وجدانیات را به مشاهدات، و تجربیات و متواترات را به حدسیات برمیگرداند.

و) مغالطات را گسترش می دهد (به خاطر نیاز فیلسوف به این قسمت).

## ۲. طبیعیات اشراقی

الف) مشاء طبیعیات را از تبیین حقیقت جسم شروع می کنند. جسم متشکل از اجزاء لا یتجزی است و دارای ترکیب تحلیلی از ماده و صورت است.<sup>۲</sup> ولی شیخ اشراق هیولای اولی را رد میکند (خواجه طوسی هم به تبع ایشان هیولای اولی را رد میکند).<sup>۳</sup> شیخ اشراق ماده ثانیه مشاء را ماده اولی می داند و ماده اولی را همان جسم

۱. این منطقی که ما می خوانیم برای وصول به حقیقت و واقعیت موجودات است و لذا می گویند «منطق مقدمه ی فلسفه است». اما در حقیقت هر علمی یک منطقی دارد که روش درست فکر کردن در آن علم را ارائه می دهد. مثلاً اصول فقه یک منطق برای درست اندیشیدن در مسائل فقهی است.

۲. تفصیلش قبلاً گذشت.

۳. کشف المراد

می‌داند. طبق این نظریه، از ترکیب جسم (هیولای اولی) با اعراض و هیئات، انواع به وجود می‌آیند. بنابراین تنها جوهر موجود در عالم ماده، همان جسم است.

ملاصدرا هیولای اولی در نظر مشاء را قبول میکند ولی بین اعراض و هیئاتی که نوع سازند<sup>۱</sup> و اعراض و هیئاتی که صنف سازند<sup>۲</sup> فرق می‌گذارد، بر خلاف شیخ اشراق.

طبق نظریه شیخ اشراق در بحث هیولای اولی (که ماده و صورت را دخیل نمی‌داند)، بحث تلازم بین ماده و صورت که در مکتب مشاء و حکمت متعالیه آمده، اصلاً پیش نمی‌آید.

ب) عناصر طبق مشاء منحصر در چهار تاست. شیخ اشراق فقط آب و باد و خاک را قبول دارد و آتش را نوعی هوا تلقی نموده است.

ج) مقولات<sup>۳</sup> طبق مشهور مشاء، ده تا هستند (و عرض، معقول ثانی است و مفهوم وجودی است ولی مقولات، مفهوم ماهوی هستند). ولی شیخ اشراق این بیان مشاء را جامع افراد و مانع اغیار نمی‌داند؛ وی می‌گوید: حرکت یک مقوله است؛ اضافه (=نسبت) هم یک مقوله است (اما طبق نظر مشاء، مقولات غیر از جوهر و کم و کیف، مقولات نسبی هستند). بنابراین جوهر، کم، کیف، حرکت و اضافه (=نسبت) مقولات پنجگانه هستند. شیخ اشراق می‌گوید که قبل از من، ابن سهلان ساوی با مشاء مخالفت کرده و مقولات را جوهر و کم و کیف و نسبت دانسته است.

### ۳. حکمت اشراقی

الف) مقولات ثانیه<sup>۴</sup>: ملاهادی می‌گوید: سه دسته مفاهیم داریم: مقولات اولی، مقولات ثانیه منطقی، مقولات ثانیه فلسفی. سیر تاریخی مفاهیم و مقولات از این قرار است:

۱. این اعراض را لواحق جوهری نیز می‌نامند.

۲. این اعراض را لواحق عرضی نیز می‌نامند.

۳. مقولات، ماسوی الله را شامل می‌شوند. بحث از مقولات، بحث منطقی است زیرا در بحث تعریف چون نیاز به جنس و فصل داریم باید موجودات عالم را دسته بندی کنیم و طبق این دسته بندی به مبحث تعریف بپردازیم.

۴. این مبحث خیلی مهم است؛ زیرا فلسفه یعنی مقولات ثانیه (چراکه امور عامه همان مقولات ثانیه فلسفی هستند). لذا باید مبحث مقولات ثانیه، خیلی مورد اعتنا قرار بگیرد تا نظریات فیلسوف مورد نظر به دست بیاید. قبل از ملاهادی سبزواری یک باب و بحث مستقل و خاصی در مورد مقولات ثانیه وجود نداشت (اگرچه ملاصدرا و شیخ اشراق در کتب خود، بسیار بحث کرده اند). بعضی می‌گویند که اگر به جای مقولات بگوییم: «مدرکات»، بهتر است زیرا این بحث ها مختص مدرکات عقلی نیست بلکه مربوط به همه مدرکات است.

در زمان ابن سینا دو دسته مفاهیم وجود داشت: معقولات اولی (مقولات عشر) و معقولات ثانیه (معقولات ثانیه منطقی مراد بود). برای مفاهیم فلسفی اسم نگذاشته بودند و ابن سینا این مفاهیم را زیر مجموعه هیچ یک از معقولات اولی و معقولات ثانیه (که منطقی مراد بود) نمی دانست (و این هم نشانگر دقت ایشان است). اما بهمینار، شیء را جزء معقولات ثانیه (که در آن زمان، مراد از معقولات ثانیه، معقولات ثانیه منطقی بود) دانست (درحالیکه شیء، جزء معقولات ثانیه فلسفی است).

شیخ اشراق گفت: شما شیء (که در حقیقت، معقول ثانی فلسفی است) را جزء معقولات ثانیه (که مراد از معقول ثانی، در آن زمان، منطقی بود و بهمینار برای اولین بار بین معقول ثانی منطقی و معقول ثانی فلسفی خلط کرد و شیء را جزء معقولات ثانیه - که در آن زمان، منطقی قصد می شد - دانست ولی در حقیقت مرادش معقول ثانی فلسفی بود) می دانید و در کتب حکما هست که جزئی (که مراد از آن در کلام مشائون، منطقی بود؛ ولی شیخ اشراق از این جزئی، جزئی فلسفی را فهمید و بین جزئی منطقی - که مراد مشائون بود - و جزئی فلسفی خلط کرد) هم معقول ثانی (که مراد از آن در کلام مشائون، منطقی بود ولی شیخ اشراق به خاطر کلام بهمینار، از معقول ثانی، معقول ثانی فلسفی را فهمید) است؛ پس وجود و امکان و علت و... را هم باید مانند جزئی دانست و لذا این مفاهیم هم جزء معقولات ثانیه هستند.

خواجه نصیر هم نظر شیخ اشراق را تأیید نموده است. تا اینکه می رسد به سید سند و معاصرینش، که وجود و امکان و... را از معقولات ثانیه (که در زمان آنها نیز مراد از آن، منطقی بوده) خارج می کنند و زمینه را برای ملاصدرا آماده می کنند.

حاج ملاهادی می گوید: ملاک تشخیص معقولات اولی و معقولات ثانی منطقی و معقولات ثانی فلسفی، عروض و اتصاف است. عروض عبارت است از تغایر (چون عروض چیزی بر چیزی، فرع بر تغایر آن دو چیز است). عروض و اتصاف معقولات اولی، در ظرف خارج است. عروض و اتصاف معقولات ثانی منطقی، در ظرف ذهن است. اتصاف معقولات ثانی فلسفی، در ظرف خارج است ولی عروضشان در ظرف ذهن می باشد. مثلاً بین وجود (که معقول ثانی فلسفی است) و معروضش، در ذهن مغایرت وجود دارد (و لذا بحث زائد بودن وجود بر ماهیت را در ذهن مطرح می کنند که زیادت وجود بر ماهیت، در حقیقت یعنی تغایر وجود با

ماهیت) اما در خارج، هیچ مغایرتی بین وجود و معروضش نیست. البته این بیان، نظر ابتدایی ملاصدراست و ایشان نظر نهایی خود را در جلد اول اسفار صفحه ۳۳۶ بیان کرده است و غالباً از نظر نهایی ایشان غافل هستند.<sup>۱</sup>

ب) وقتی شیخ اشراق وجود را معقول ثانی می داند (و معقول ثانی در بیان شیخ اشراق، معقول ثانی منطقی است - یعنی معقولی که هم عروضش و هم اتّصافش در ذهن است-)، وجود را یک امر ذهنی محض میدانند که هم عروضش و هم اتّصافش در ذهن است. لذا نظریه اعتباریت وجود و اصالت ماهیت، یک امر سهلی است که از مبنای شیخ در مورد وجود برخاسته است. مراد از ماهیت در این بیان، معقول ثانی نیست بلکه مراد، مقولات است.

این نظریه قطعاً توسط شیخ اشراق به وجود آمده ولی ایشان اصطلاح اصالت وجود و اعتباریت ماهیت را به کار نبرده است. این نظریه تا زمان ملاصدرا سیطره بسیاری در بین فلاسفه داشت تا آنجا که خود ملاصدرا می گوید: من در اوائل، شدیداً الذّب بر این نظریه بودم (یعنی شدیداً از این نظریه دفاع می کردم).<sup>۲</sup>

بعضی از لوازم این نظریه شیخ اشراق: واجب تعالی ماهیت است؛ موضوع فلسفه، وجود نیست بلکه موضوع فلسفه، جوهر است.

ج) طبق تصریح شیخ اشراق، اعتباری بودن وجود یعنی ذهنی محض بودن، و اصالت ماهیت یعنی خارجی بودن ماهیت. ملاصدرا مفهوم اعتباری و اصالی را عوض می کند که البته این کار ملاصدرا مورد غفلت واقع شده و فکر می کنند که نظر ملاصدرا در مورد اعتباریت و اصالت، همان نظر شیخ اشراق است.

اما ملاصدرا برای بیان نحوه های واقعیت، از اصالت و اعتباریت استفاده می کند و وجود را که اصیل می داند، یعنی می گوید وجود، واقعیت خارجی دارد؛ و ماهیت را که اعتباری می داند یعنی می گوید ماهیت، واقعیت ذهنی دارد و لذا به جای اعتباری، انتزاعی می گوید؛ چراکه اعتباری یعنی ذهنی محض، ولی انتزاعی امر ذهنی ای است که از خارج گرفته شده و لذا مفهوم انتزاعی، یک نظری به خارج دارد بر خلاف مفهوم اعتبار. بنابراین ملاصدرا وجود و ماهیت را متحقّق در خارج می داند با این فرق که وجود، تمام متن خارج را فراگرفته ولی ماهیت چون چگونگی این خارج (=وجود) را بیان می کند، متحقّق است (نه به این معنا که چون

۱. منابع برای دیدن نظریه شیخ اشراق در مورد مقولات ثانی: مجموعه مصنفات شیخ اشراق جلد دوم ص ۶۴ تا ص ۷۲. مجموعه

مصنفات شیخ اشراق جلد اول ص ۲۱ و ص ۲۶. ص ۱۶۲ تا ص ۱۷۰. ص ۳۴۰

۲. منابع برای دیدن نظریه شیخ اشراق در مورد اصالت ماهیت: مجموعه مصنفات شیخ اشراق جلد اول ص ۳۹۱. ص ۳۴۵. ص ۴۰۲.

جلد دوم ص ۶۶. ص ۱۸۶. استاد یزدان پناه در کتاب «حکمت اشراق» خیلی کار بی نظیری در مورد حکمت اشراقی انجام داده اند که بسیار قابل استفاده است.

قسمتی از متن خارج یا تمام آن را اشغال کرده باشد، متحقق در خارج باشد) پس هم وجود، خارجی است و هم ماهیت، برخلاف نظر شیخ اشراق که یکی را خارجی (=اصیل) و دیگری را ذهنی محض (=اعتباری) میداند؛ و لذا اعتباریت ماهیت یعنی فرع بودن آن نسبت به وجود، و اصالت وجود یعنی اصل بودن آن نسبت به ماهیت. (د) مشاء، تشکیک را در مفهوم وجود قرار می دهند. شیخ اشراق وقتی از یک طرف، ماهیت را اصیل می داند و از طرف دیگر تزاحم و کثرات را در خارج می بیند، قائل به تشکیک در جوهر نورانی (=ماهیت) می شود نه در مفهوم ماهیت.

نکته خلی مهم اینکه: از سخنان ایشان فهمیده می شود که مراد ایشان از تشکیک در ماهیت، همان تشکیک خاصی ای است که ملاصدرا در مورد وجود مطرح کرده، ولی شیخ اشراق اصطلاح «تشکیک خاصی» را به کار نبرده و برای اولین بار ملاصدرا این اصطلاح را به کار برد و لذا است که بعضی فکر کرده اند که تشکیک خاصی از ابداعات ملاصدرا می باشد؛ اما در حقیقت، تشکیک خاصی همان نظریه شیخ اشراق است و تنها کاری که ملاصدرا کرده، آن را در مورد وجود (چون وجود را اصیل دانسته) پیاده کرده، برخلاف شیخ اشراق که آن را در مورد ماهیت (چون اصیل دانسته) مطرح کرده است.

(ه) مشاء، تشخص موجود را به وسیله عوارض شخصیه (مثل زمان، مکان، رنگ، اندازه و...) می داند؛ ولی شیخ اشراق می گوید که تشخص هر موجودی، به خود ماهیت است (چون ایشان، ماهیت را اصیل می داند)؛ ملاصدرا هم تشخص را به وجود می داند (چون ایشان، وجود را اصیل قرار داده) و عوارض شخصیه را به عنوان امارات آن تشخص قبول دارد.

(و) شیخ اشراق برای عالم، قائل به نظام نوری است؛ به این صورت که: عالم هستی از بالا به پایین، از نورالانوار (=واجب تعالی) شروع میشود و به ظلمت ختم میشود.<sup>۱</sup> هر مسئله ای که در مورد واجب تعالی در فلسفه های دیگر مطرح شده، در حکمت اشراقی در مورد نورالانوار پیاده می شود.

بعد از نورالانوار به نور اقرب (که معادل عقل اول در مشاء است و شیخ اشراق به آن، بهمن می گوید) می رسیم. بعد از نور اقرب، به انوار قاهره طولیه یا انوار اعلون (که معادل افلاک در مشاء می باشد) می رسد. بعد از این انوار به انوار قاهره متکافئه یا انوار قاهره عرضیه (که معادل مثل افلاطونی در مشاء است) می رسیم.

۱. شیخ اشراق عارف نبوده، زیرا با این بیانات وی، وحدت شخصیه نور بر نمی آید؛ درحالیکه اولین ملاک عارف، قول به وحدت شخصیه وجود (بنابر قول به اصالت وجود) یا وحدت شخصیه نور (بنابر قول به اصالت ماهیت و نور) می باشد.

مشائیون مثل افلاطونی را به شدت رد می کنند؛ اگرچه ابن سینا در رساله مبدأ و معاد، آن را تأیید و در دیگر آثار خود، نفی می کند. ولی شیخ اشراق مثل را به شدت اثبات کرده و ملاصدرا راه وی را ادامه داده است. بعد از این انوار به «عالم اشباح معلقه» (که معادل عالم مثال است) می رسیم. طرح «عالم مثال» از فوق العاده ترین ابتکارات شیخ اشراق و حتی ابتکارات مسلمانان است؛ زیرا قبل از وی در فلسفه های قبل از اسلام هم این بحث مطرح نبوده. اما ایشان خیلی در مورد این عالم توضیح نمی دهد و بسیار اجمالی آن را مطرح می کند؛ و اطلاق انوار بر این اشباح، به طور خیلی سخت از سخنان شیخ اشراق فهمیده میشود.

بعد از این می رسیم به انوار مدبره نفوس (که نفوس یا فلکی هستند یا ارضی). سپس عالم ماده را مطرح می کند که آن را ظلمت می داند. اشکالی که بر شیخ اشراق وارد می شود این است که وقتی ایشان نور را اصیل می داند و در آن، تشکیک خاصی را جاری می کند، دیگر ظلمت معنا ندارد؛ زیرا عالم ماده هم یکی از انوار مشککه است و پایین ترین درجه نوری را داراست و لذا بهتر بود که از عالم ماده به «ظلمت» تعبیر نمی کرد.

ز) شیخ اشراق قائل به تناسخ است و می گوید: نفوسی که در این عالم، کامل شده اند به عوالم بالاتر می روند؛ ولی نفوس ضعیف، برای اینکه به کمال خود برسند، عود می کنند به بدن های دیگر (حتی به بدن های حیوانی، تا اینکه آن نفس، ریاضت بکشد و به کمال برسد). ایشان با توجه به کلمات قدما و خوش بینی به آنها در صدد اثبات این مطلب برمی آید. استشهدات شرعی هم بر این مطلب می آورد.

ملاصدرا بحث تناسخ را خیلی قشنگ حل کرده و آن را به تناسخ حق و تناسخ باطل تقسیم می کند و از همین جا به بررسی کلمات حکما می پردازد.

نکته ۱: با مقایسه حکمت اشراقی و حکمت مشائی به این می رسیم که حکمت اشراقی، میل زیادی به شریعت دارد و دارای روح دینی خاصی است؛ اما مشاء (حتی ابن سینا که در آثارش از منابع دینی استفاده کرده) به اندازه اشراق، تقرب به دین و شریعت ندارد. همچنین تقرب حکمت اشراقی به عرفان (هم از حیث روش و هم از حیث محتوا) بسیار بیشتر از تقرب حکمت مشاء به عرفان است؛ با اینکه حکمت اشراقی در روش و محتوا فرق هایی با عرفان دارد.

نکته ۲: شیخ اشراق در مورد سیاست و حکومت می گوید: حکومت باید به دست کسی بیفتد که دارای ذوق و مکاشفات منظم می باشد. (در مقدمه حکمت الاشراق این بحث را مطرح کرده)

## وضعیت فلسفه اسلامی بعد از شیخ اشراق

فلاسفۀ اسلامی تا زمان شیخ اشراق، تقریباً مشاء بودند و بعد از ملاصدرا هم تقریباً تابع حکمت متعالیه بودند. اما از زمان ظهور حکمت اشراقی تا ظهور حکمت متعالیه، فلاسفۀ اسلامی به طور یک دست، اشراقی نیستند بلکه بعضی مشاء و بعضی اشراقی می باشند. دلایلی که باعث شد تا حکمت اشراق، مورد استقبال حکما قرار نگیرد را می توان در چند مورد خلاصه کرد:

۱. تحوّل شدید شیخ اشراق در اصطلاحات فلسفی قبل از خودش
۲. صعوبت و سختی روش شیخ اشراق (که اصل را ریاضت نفس می دانست برخلاف مشاء که اصل را بحث و استدلال می دانند).
۳. نداشتن شاگردان برجسته (تا نظرات وی را گسترش و نشر بدهند. یکی از علل آن را می توان کوتاه بودن عمر وی دانست).
۴. استحکام مبانی حکمت مشاء و ایرادات نابجای شیخ اشراق بر مشاء (که عدم استفاده شیخ اشراق از اصطلاحات مشائی و ایراد کردن در اکثر مباحث را می توان از موارد همین امر دانست).
۵. احیاء حکمت مشاء توسط خواجه نصیرالدین<sup>۱</sup> (با اینکه خواجه در بعضی از مباحث، نظر شیخ اشراق را قبول کرده است اما با تلفیق کلام و فلسفه، راه جدیدی را برای حل مشکلات حکمت مشاء در پیش گرفت<sup>۲</sup>؛ تا جایی که محور اساسی تفکرات فلسفی بعد از خواجه، بر روی کتاب وی -تجرید الاعتقاد- شکل گرفت و لذاست که شروح و تعلیقات این کتاب بسیار است. از زمان خواجه تا تقریباً زمان میرداماد، دوران فترت فلسفه می شود که فلسفه به عنوان یک علم مستقل مطرح نبود و بحث های مهم حکما بر روی مباحث کلامی که مبتنی بر فلسفه بود انجام می شد).

لذا بعد از شیخ اشراق، حکمای اسلامی سه دسته می شوند:

الف) مشائی محض

---

۱. طبق آنچه گذشت، حکمت مشاء در اسلام را می توان به این صورت طبقه بندی کرد: قرن ۳: آغاز مشاء؛ قرن ۴: رشد و تکامل؛ قرن ۵: اوج و شکوفایی؛ قرن ۶: افول مشاء (که از سه ناحیه عرفا، متکلمین و شیخ اشراق اشکالات فراوانی بر حکمت مشائی وارد می شد) در قرن ۷ خواجه و معاصرینش، اشکالات وارده بر حکمت مشاء را حل کردند و لذا حکمت مشاء دوباره زنده شد.

۲. قبل از خواجه اکثر قریب به اتفاق کتب کلامی در اسلام، مربوط به اهل سنت بود؛ ولی خواجه با این کار، اولین کلام شیعی که مبتنی بر مباحث فلسفۀ اسلامی باشد را کلید زد.

ب) اشراقی محض؛ (خیلی کم هستند) مانند شهرزوری که حکمت اشراق را در مقایسه با حکمت مشاء، «نظام اتم» می نامد.

ج) اشراقی-مشائی؛ (غالب حکما اینگونه هستند؛ با اینکه در درجه شیب داشتن به مشاء یا اشراق، متفاوتند) مانند خواجه نصیر و علامه حلّی و میرداماد.

این در حالی است که بعضی از مباحث شیخ اشراق، حاکم بر آثار فلسفی بعد از ایشان شد (مانند معقولات ثانیه و اصالت ماهیت)؛ ولی بعضی از مباحثش هم جایی در آثار بعد از وی پیدا نکردند (مانند نظام نوری حکمت اشراق). از حیث روشی هم، روش شیخ اشراق بعد از وی فراز و نشیب داشت تا اینکه رسید به ملاصدرا و با ظهور حکمت متعالیه، روش شیخ اشراق در بین حکما جا افتاد (البته با تغییراتی که ملاصدرا در آن به وجود آورد).

### فهرستی اجمالی از حکمای اسلامی بعد از شیخ اشراق

#### قرن هفتم

۱. خواجه نصیرالدین طوسی (متوفای ۶۷۳ ه.ق؛ مکاتباتی با قونوی داشته. در فنون مختلف، ید طولایی دارد.

در زمان حمله مغول ها که همه چیز را از بین بردند، ایشان بود که شیعه را حفظ کرد. مهمترین کتب حکمی اش: شرح اشارات، نقد المحصل، اساس الاقتباس، تجرید الاعتقاد)

۲. شمس الدین محمد شهرزوری (متوفای بعد از ۶۸۷. اثر مهم: شرح حکمت الاشراق -اولین شرح بر حکمت الاشراق)

۳. اثیر الدین ابهری (متوفای ۶۶۶ تا ۷۰۰. معاصر و رفیق خواجه نصیر بوده. مهم ترین اثرش هدایه الاثیریّه که در حکمت مشاء است و حکمای بزرگی مانند میبدی و ملاصدرا بر آن شرح نوشته اند؛ این کتاب در احیاء حکمت مشاء کارساز بوده. تا مدت ها متن درسی حکمت مشائی بوده و هست)

۴. نجم الدین علی کاتبی قزوینی (معروف به دبیری. شافعی است. علامه حلّی مدتی شاگرد وی بوده و از وی تمجید می کند. مهم ترین اثرش: رساله شمسیه در منطق، حکمت العین در حکمت مشاء که این کتاب هم در احیاء حکمت مشاء کارساز بوده)

۵. کمال الدین ابن میثم بحرانی (متوفای ۶۷۹ یا ۶۷۸. شاگرد خواجه و استاد علامه حلّی و سیدبن طاووس است. سه دوره مختصر و متوسط و مبسوط بر نهج البلاغه شرح نوشته. شرحی بر اشارات هم دارد)



۶. علامه حلی (متوفای ۷۱۱ یا ۷۲۶). محقق حلی، دایی ایشان بوده. با اهل تسنن مناظرات موفقی داشته و لذا سلطان محمد خدابنده -نوه هلاکوخان- شیعه می شود. طبق نظر بعضی، «آیت الله علی الاطلاق» است زیرا در خیلی از زمینه ها صاحب فن و اثر است. روش فکری اش مانند روش استادش خواجه نصیر است. اولین شارح تجرید است که هم منطق آن را شرح زده (به نام جوهر النضید) و هم حکمتش را (به نام کشف المراد). اگر شرح علامه بر آن نبود مراد خواجه از عباراتش فهمیده نمی شد و بعضی جاها علامه می گوید که از خود خواجه در مورد این مطلب سوال کردم. کلام شیعی را خواجه راه انداخت و علامه آن را ادامه داد، لذا خیلی از علمای اهل سنت، به نقد آثار وی پرداختند. تعداد آثارش از ۱۰۰ تا ۱۰۰۰ گفته شده) در قرن هفتم حکمت و فلسفه در شیراز متمرکز شد و لذا معروف شد به مدرسه شیراز (و مکتب شیراز).
۷. قطب الدین شیرازی (متوفای ۷۱۰). شاگرد خواجه نصیر. شرح بر حکمت الاشراق را نوشته که متن درسی است؛ از علمای سلف به طور سینه به سینه، به ما رسیده که این کتاب در حقیقت، تقریرات درس خواجه نصیر است. دره التاج به زبان فارسی در چند جلد است که در حکمت مشاء است و اقتباسی است از کتاب شفاء. سفری به روم و بلخ داشته که با مولوی هم دیدار کرده. کتاب «جامع الاصول» را نزد قونوی خوانده. در طب فوق العاده است. با مباحث عرفانی آشنا بوده که شاید ریشه آن به استادش خواجه نصیر برمیگردد زیرا وی با قونوی مکاتبات داشته و همین هم باعث آشنایی قطب با مولوی و قونوی شده است)
۸. قطب الدین رازی (متوفای ۷۶۶). شاگرد علامه حلی و قاضی عضد الدین ایجی -صاحب مواقف- شهید اول مدتی شاگرد قطب بوده و درمورد قطب گفته: او دریایی است که ژرفای آن پیدا نیست و بی شک مذهب امامیه داشته -همین جمله نشان می دهد که قطب، تقیه می کرده- مهم ترین اثر: شرح شمسیه، المحاکمات بین دو شرح فخر و خواجه بر اشارات، شرح مطالع)
۹. قاضی عضد الدین ایجی (فیلسوف به حساب نمی آید و متکلم است). متوفای ۷۶۰. صاحب مواقف - که کتابی کلامی است و شروحنی بر آن نوشته شده-
۱۰. سعد الدین تفتازانی (فیلسوف به حساب نمی آید و متکلم است. متوفای ۷۹۳)

۱. قبلاً گفتیم که در این دوره، فلسفه تمام بار خود را روی دوش کلام گذاشت و کلام باعث پیشرفت یا ماندگاری فلسفه بود که از این دوران به دوره فترت فلسفه تعبیر می کنند.

## قرن نهم

۱۱. میرسیدشریف جرجانی (فیلسوف به حساب نمی آید و متکلم است. متوفای ۸۱۶)
۱۲. صدرالدین دشتکی شیرازی (معروف به سید سند. متوفای ۹۰۳. یک فیلسوف صاحب نظر است. ملاصدرا به نظرات وی اهتمام می ورزد. آثارش به صورت تعلیقه و تحقیق بر کتب دیگر است.)
۱۳. علامه جلال الدین دوانی (متوفای ۹۰۳ یا ۹۰۸. اساتید وی، شاگردان میرسیدشریف بوده اند. بیشتر آثارش -از جمله حواشی شرح تجرید- به شکل حواشی بر کتب دیگر است. ذوق عرفانی بسیاری داشته. اصطلاح «ذوق التأله» -نظریه ذوقی الهیون و عرفا- که در کتب فلسفی آمده از ایشان است و به این معناست که: «اینکه وجود، یکی است به خاطر این است که در واجب تعالی، قائل به اصالت الوجود هستیم و در ممکنات، قائل به اصالت الماهیه؛ و لذا وجود اصلاً در ممکنات، اصیل نیست تا بگوییم که وجود دارای کثرت است، بلکه وجود یکی بیشتر نیست و آن هم واجب تعالی است».<sup>۱</sup> بین ایشان و سید سند مناظرات تندی شکل گرفته بود. در ابتدا اشعری سنی بوده و در نهایت در کتاب «نور الهدایه» به تشیع خود اعتراف می کند)
۱۴. ملا علی قوشجی (شرح بر تجرید خواجه، اثر مهم وی در فلسفه است)

## قرن دهم

۱۵. قاضی کمال الدین میبدی یزدی (متوفای ۹۰۹. شاگرد مشهور دوانی. مهم ترین اثر: شرح بر هدایه الاثیریة، شرح بر دیوان منسوب به امیرالمومنین علیه السلام که مقدمه مفصلی در آن، طبق مذاق صوفیه نوشته)
۱۶. غیاث الدین منصور دشتکی شیرازی (متوفای ۹۴۰ یا ۹۴۷. فرزند سید سند. مورد اهتمام زیاد ملاصدرا. بیشتر مباحث پدرش را وی نشر داده. مهم ترین اثر: محاکمات بین حواشی پدرش و حواشی دوانی بر شرح تجرید، محاکمات بین حواشی پدرش و حواشی دوانی بر شرح مطالع، اشراق هیاکل النور -که «هیاکل النور» نوشته شیخ اشراق را شرح کرده-)
۱۷. جمال الدین محمود شیرازی (از شاگردان دوانی. استاد مقدس اردبیلی و ملاعبدالله یزدی)
۱۸. ملاعبدالله یزدی (متوفای ۹۸۱)

۱. اما ملاصدرا می گوید که این نظریه برای الهیون و عرفا نیست و لذا تعبیر به ذوق التأله صحیح نیست.

۱۹. ملا حبیب الله باقنوی شیرازی (معروف به فاضل باقنوی. متوفای ۹۹۴. شافعی مذهب. مهم ترین اثر: حاشیه بر شرح تجرید و حاشیه بر اثبات واجب - نوشته دوانی. - حاشیه بر شرح اشارات خواجه)
۲۰. شمس الدین محمد شیرازی (متوفای ۹۴۲. شاگرد دوانی و دشتکی - پدر و پسر. - مهم ترین اثر: شرح تجرید، حاشیه بر الهیات شفا. ملاصدرا در اسفار از وی مطلب نقل می کند)

## قرن یازدهم

۲۱. حکیم داوود بن عمر انطاکی مصری (متوفای ۱۰۰۸. مسلط بر کتب مشاء و اشراق)
- در این زمان حکمت و فلسفه از شیراز رخت می بندد و به اصفهان می رود و از همین جا مکتب اصفهان (و مدرسه اصفهان) پدید می آید.<sup>۱</sup>
۲۲. سید محمد باقر حسینی استرآبادی (معروف به میرداماد. متوفای ۱۰۴۱. مؤسس مدرسه اصفهان. استاد ملاصدرا. بیشتر کارهای ملاصدرا در زمان میرداماد بوده. داماد محقق کرکی بوده و لذا مشهور به میرداماد شده؛ اما بعضی می گویند که چون پدرش داماد محقق کرکی بوده، معروف به میرداماد شده. گرایش عرفانی شدیدی دارد و تخلص شعری اش، اشراق است. رسماً مشائی است اما گرایش های اشراقی دارد. اگر ملاصدرا نبود اندیشه های میرداماد قابلیت داشت که چندین قرن، حاکم بر اندیشه های حکمای بعد از خودش شود. میرداماد بسیار سخت نویس است برخلاف ملاصدرا که بسیار روان می نویسد. مهم ترین اثرش: قیسات - که شاهکار وی است. - خود را معلّم ثالث می خواند. قائل به اصالت الماهیت است. حدوث دهری از ابتکارات ایشان است. عالم مثال را به تبع مشاء انکار می کند)
۲۳. شیخ بهایی (استاد ملاصدرا. ملاصدرا در بحث های نقلی و حدیثی مانند تفسیر قرآنش به شیخ بهایی استناد می کند، لذا می توان گفت که در علوم نقلی متأثر از شیخ بهایی است درحالیکه در بحث های عقلی متأثر از میرداماد است)
۲۴. ابوالقاسم حسینی موسوی استرآبادی (معروف به میرفندرسکی. متوفای حدود ۱۱۵۰. در مازندران و قزوین و اصفهان درس می خواند و سپس سفر میکند به هندوستان؛ دوباره برمیگردد به اصفهان و شروع به تدریس می کند. شاگردان معروفی دارد: آقا حسین خوانسای، محقق سبزواری، شیخ رجبعلی تبریزی. از نظر علمی، مشائی بوده ولی از نظر زندگی، مذاق صوفیه و درویش گونه داشته. زندگی عجیبی داشته.

<sup>۱</sup> این مکتب تا سال ۱۳۰۷ ادامه می یابد تا اینکه آقا علی مدرس نوزی با دعوت تهرانی ها به تهران می رود و مدرسه تهران از آن زمان شروع می شود، به طوری که حکمای زیادی از تهران برمی خیزند.

با اینکه استاد عرفان ملاصدرا معلوم نیست ولی بعضی می گویند که در عرفان، به طور پنهانی شاگرد میرفندرسکی بوده)

### مکتب سوم: حکمت متعالیه

در اواخر قرن دهم، صدرالمتألهین به عنوان حکیمی زبردست در عالم اسلام ظهور کرده و حکمت جدیدی را با نام حکمت متعالیه به دنیای اسلام بخشید. (ولادت ۹۷۸ یا ۹۷۹. متوفای ۱۰۴۵ یا ۱۰۵۰)

زندگی ملاصدرا را می توان در سه دوره ذیل بیان کرد:<sup>۱</sup>

(الف) دوره تلمذ (در شیراز، سپس قزوین، سپس اصفهان، سپس شیراز)

(ب) دوره عزلت در کهک قم (۷سال یا ۱۱سال یا ۱۵سال. در اوائل این مدت، فقط ریاضت و تفکر می کرده و طبق گفته خودش، نه تدریسی داشته و نه تألیفی. اما پس از مدتی شروع به نوشتن اسفار می کند. بعضی می گویند که تبعید شده به کهک؛ ولی حقیقت آن است که خود ایشان میل به این عزلت داشته و تبعید، بهانه بوده)

(ج) برگشت به شیراز (تدریس و نشر اندیشه های خود را در این زمان در مدرسه خان آغاز می کند. نکته مهم اینکه ملاصدرا بعد از وفاتش، توسط ملاعلی نوری، تبدیل به ملاصدرا -متفکر و فیلسوف بزرگ اسلام- می شود و ملاعلی است که حکمت متعالیه ملاصدرا را گسترش می دهد)

\* گلایه زیادی از علمای ظاهری دارد و دردهای زیادی را بر وی وارد کرده بودند.

حال به بررسی تفصیلی حکمت متعالیه می پردازیم.

### مبحث اول: وجه تسمیه حکمت متعالیه

قبلاً در مورد نامگذاری مشاء و اشراق صحبت کردیم. از زمان ترجمه حکمت یونانی، دغدغه اصلی حکمای مسلمان این بود که این حکمت، حکمت مورد نظر اسلام نیست و لذا ابن سینا درصدد نوشتن حکمتی به نام حکمت مشرقی شد که مقداری از آن را در «منطق المشرقین» گفته است. همین کار ابن سینا زمینه ساز امثال شیخ اشراق شد تا حکمتی بر مبنای اسلام به وجود بیاید که ملاصدرا آن را کامل کرد.

ابن سینا در نمط دهم فصل نهم کتاب اشارات، لفظ حکمت متعالیه را آورده و از آن، حکمتی را اراده کرده که بر مبنای معارف اسلامی است و گاهی از آن به حکمت مشرقی تعبیر کرده. خواجه نصیر در شرح این مطلب

۱. کتاب هایی که در مورد زندگی ملاصدرا نوشته شده اند: صدر المتألهین و حکمت متعالیه، سیدحسین نصر؛ سه حکیم مسلمان؛ ملاصدرا، ذبیح الله منصوری (طبق گفته آقای بیدار، آثار آقای منصوری اصلاً مستند نیست)

از اشارات، می گوید که مراد از حکمت متعالیه آن حکمتی است که بحثی-شهودی می باشد ولی حکمت مشاء فقط بحثی است (لازم به ذکر است که نظرات شیخ اشراق، در این نظر خواجه، تأثیر فراوانی داشته است).  
میرداماد این نظر خواجه را گسترش داده و روش حکمت متعالیه را بحثی-شهودی-دینی می داند (البته ایشان تصریح به این نظریه نکرده بلکه از آثارش فهمیده می شود). ملاصدرا هم با این بستر، حکمت خود را به متعالیه نامید تا بگوید که همان حکمت مورد نظر حکمای اسلامی که همیشه دنبال آن بودند، همین حکمتی است که من پایه گذاری کردم.

نام های دیگر حکمت متعالیه: از حیث روشی: حکمت ذوقی. از حیث روشی و محتوایی: حکمت دینی و حکمت محمدیه.

### مبحث دوم: منابع حکمت متعالیه

۱. حکمت مشاء؛ پایه مباحث ملاصدرا، حکمت مشاء است نه حکمت اشراق. حتی بعضی از آثارش هم مانند شرح هدایه، کاملاً مشائی است.

۲. حکمت اشراق؛ کارهای نیمه تمام شیخ اشراق را تمام کرده و آنها را به صورت درست و زیبا تبیین نموده است. از حیث روشی ادامه دهنده روش شیخ اشراق می باشد. از بهترین کارهای شیخ اشراق این است که فلسفه اش به صورت فلسفه تطبیقی (تطبیق بین فلسفه های موجود در ادیان مختلف) است، ولی متأسفانه بعد از ایشان (حتی توسط ملاصدرا) ادامه پیدا نکرد.

۳. کلام؛ تا زمان ملاصدرا، کلام بسیار متحوّل شده و در جای مطلوبی قرار گرفته بود. ایشان مسلط به نظرات متکلمین می باشد و اشراف به تفاوت های کلام و فلسفه دارد.

۴. عرفان؛ جزء منابع عمده حکمت متعالیه است. دقیقاً معلوم نیست که استاد عرفان ملاصدرا چه کسی است؛ اما ایشان بسیار مسلط به مباحث عرفانی می باشد. عرفان را از صوفیه - که خود ملاصدرا آنان را جاهل می خواند - جدا می کند و در ردّ صوفیه کتاب می نویسد. تواضع تمام عیار و اعتماد کامل نسبت به عرفا (مخصوصاً ابن عربی و قونوی) نشان می دهد. تصریح می کند که حکمت متعالیه برای برهانی کردن مطالب عرفاست.<sup>۱</sup>

---

۱. مثلاً مرحوم علامه قاضی می فرمایند: «بعد از معصوم در بین رعیت، کسی مانند ابن عربی نیامده و ملاصدرا هرچه دارد از سر سفره ی ابن عربی دارد». در کتاب «عرفان و حکمت متعالیه» نوشته علامه حسن زاده آملی، استنادات و ارجاعات ملاصدرا به مباحث عرفانی کاملاً تبیین شده است.

۵. شریعت؛ این اصطلاح گاهی در مقابل طریقت و حقیقت است و گاهی به معنای دین که شامل طریقت و حقیقت هم می باشد. همین معنای عام، منبع ملاصدراست.<sup>۱</sup>

تفاوت ابن عربی و امثال وی با ملاصدرا در این است که فضای ابن عربی و امثال وی، به دلیل سنی بودن محیط، مقتضی تقیه بوده؛ لذا به روایات و معارف اهل بیت دسترسی زیادی نداشتند؛ ولی باز با این حال، در کتب خود، معارف اهل بیت را مطرح کرده اند بدون اینکه نام و نشانی از اهل بیت ارائه بدهند؛ مثلاً خود ابن عربی می گوید که اگر کشف من با نظر پیامبر اسلام (ص) مخالف باشد من کشف خود را رها می کنم.

اما در زمان ملاصدرا مذهب رسمی کشور، تشیع بوده و لذا خیلی راحت می توانسته حکمت و شریعت را ممزوج کند. ملاصدرا در مقدمه مشاعر می گوید: این مباحثی که من ارائه می دهم از مجادلات کلامی و از علوم تقلیدی نقلی و از مباحث استدلالی صرف و از تخیلات صوفیه نیست بلکه این علوم، برهانی کشفی است که آیات و روایات اهل بیت، بر این مباحث، مهر صحت می زنند. (مثلاً در جلد های آخر اسفار، ذکر روایات را بسیار مشاهده می کنیم).<sup>۲</sup>

۶. شهود خودش؛ سخن ملاصدرا در مقدمه تفسیر سوره واقعه که مرحوم مظفر در مقدمه اسفار صفحه «د» آورده، نشانگر این است که علم حقیقی را با ریاضت و کشف و شهود به دست آورده و می گوید که هرچه قبلاً با بحث و برهان به آن رسیده بودم را کشف کردم.

در مقدمه اسفار هم می گوید که با کشف و شهود، همان مباحث برهانی را که قبلاً به آنها رسیده بودم، با یک زوائدی می بینم.<sup>۳</sup> در مباحث فلسفی هم گاهی می گوید که این مطلب را با شهود دریافتم. مثلاً می گوید که مسئله اتحاد عاقل و معقول را در پی زیارت حضرت معصومه (س) به دست آوردم. وی می گوید که من به سبب ریاضت، از عالم خیالی رد شدم و به عالم عقلی رسیدم.

۱. آخوند خراسانی می گوید که اگر کسی می خواهد معارف عقیدتی را به خوبی بفهمد، باید در معقول، مجتهد باشد.

۲. منابعی که برای روشن شدن اتخاذ مبانی حکمت متعالیه از شریعت می توان استفاده کرد: رساله شواهد الربوبیه صفحه ۱۰ (ملاصدرا یک رساله به این نام دارد و یک کتاب؛ آنچه الآن مشهور است، همین کتاب شواهد الربوبیه می باشد که خلاصه نظراتش را در آن بیان کرده است؛ و رساله شواهد الربوبیه در رسائل صدرالمتألهین چاپ شده است)؛ المسائل الکاشانیه صفحه ۲۱ و ۲۲؛ شرح مشاعر صفحه ۳۳۳ (می گوید که قول به حدوث زمانی عالم را از تفکر در آیات قرآن فهمیدم و سپس آیاتی را ذکر می کند)؛ مقدمه شواهد الربوبیه

۳. مقدمه اسفار و مقدمه مشاعر، در فهمیدن سبک و روش ملاصدرا بسیار مهم است.

بنابراین شهود به عنوان یک منبع مهم برای حکمت متعالیه در نظر گرفته می شود. نکته درخور توجه این است که این ریاضت ها و شهود ها و مباحث نفس ناطقه که در بین حکما مطرح است، متأثر از شریعت می باشد.

### مبحث سوم: تحولات حکمت متعالیه در فلسفه اسلامی

بعضی اشکال می کنند که: ملاصدرا کار جدیدی برای اسلام انجام نداده و فقط مباحث فلسفی قدما را جمع آوری کرده و بعضی جاها حتی از بعضی کتب (مخصوصاً «مباحث المشرقیه» فخر رازی که در حقیقت، تقریر شفاء ابن سینا است) سرقت علمی کرده و آن مطلب را به اسم خودش ثبت نموده.

در پاسخ می گوئیم: اولاً در کتب فقهی و اصولی هم همین کار انجام شده؛ یعنی مطالب فقهی گذشته را بدون ذکر قائل و سند آورده اند و اصلاً کار تحقیقی و اجتهادی، مستلزم این عمل می باشد؛<sup>۱</sup> چراکه وقتی کسی می بیند شخص دیگری همان مطلب وی را با یک بیان خیلی خوب بیان کرده، همان بیان را می آورد.

ثانیاً هم اگر (=به صورت «لو» امتناعیه) کار ملاصدرا در اسفار، فقط جمع آوری نظرات گذشتگان باشد، همین کار هم کار هر کسی نیست و لذا اسفار مانند شفاء، یک دائرة المعارف نظرات گذشتگان می باشد و بسیار حائز اهمیت است.

در همین رابطه دکتر حسین نصر می گوید: نسبت منابع حکمت متعالیه (که گفتیم) به خود حکمت متعالیه، مانند نسبت مصالح یک ساختمان به خود ساختمان مجلل می باشد. یعنی اگرچه ملاصدرا نظرات گذشتگان را جمع آوری کرده اما خیلی زیبا آنها را به هم ربط داده و نتایج و نظرات جدیدی از آنها استخراج نموده است. برای روشن شدن بی پایگی اشکال فوق، بعضی از ناحیه های تحولات شگرف ملاصدرا در فلسفه اسلامی را ذکر می کنیم:

الف) از حیث ساختاری: اولاً ترتیب مباحثش دارای ترتیب منطقی است و ساختار فلسفی اش مطابق با واقع و خارج می باشد. ثانیاً در خیلی از مباحث فلسفی، یک تحول بسیار عجیبی در فلسفه ایجاد شده؛ مثلاً اگرچه حکمای گذشته از مباحثی مانند امکان، تشکیک، معاد و... بحث کرده اند ولی ملاصدرا در این مباحث مثلاً امکان فقری و تشکیک خاصی وجود و معاد جسمانی را مطرح کرده که بسیار تحول عجیبی می باشد.

۱. ولتر (دانشمند غربی): کتاب ها از کتاب ها به وجود می آیند.

ب) تأثیر اندیشه های ایشان در کلام: مثلاً در «شوارق الالهام» و حتی کتب کلامی معاصر، خیلی از تفکرات ملاصدرا را مطرح کرده اند و این نشان می دهد که اندیشه های وی در اثبات و بحث از عقاید دینی هم کارکرد دارد.

ج) تحلیل عقلانی و ارائه براهین بر مباحث عرفانی: تقریباً از زمان ابن سینا به بعد، برهانی کردن مباحث عرفانی مورد نظر حکما بوده که ابن سینا تلاش بسیاری در این راستا کرد، ولی خیلی موفق نشد. سپس ابن عربی و قونوی که فیلسوف بودند خیلی از مباحث عرفانی را با اصطلاحات فلسفی بیان کردند (البته اصطلاحاتی که در عرفان به کار می رود با معنایی که در فلسفه دارد متفاوت می باشد؛ مثل اصطلاح هیولا که در عرفان، نفس رحمانی مراد است و در فلسفه، ماده اولیه)؛ سپس ابن ترکه هم با کتاب تمهید القواعد، فلسفه و عرفان را نزدیک کرده است؛ و اصلی ترین غرض تالیف مصباح الانس هم مأنوس کردن فلسفه و عرفان می باشد.

تا اینکه این کار به دست ملاصدرا افتاد که اصلاً قابل مقایسه با کارهای گذشتگان نیست.<sup>۱</sup> ملاصدرا عرفان را وارد دوره جدیدی کرد که دوره احیاء و بازیابی عرفان اسلامی می باشد و به عنوان دوره پنجم عرفان اسلامی در نظر گرفته می شود؛<sup>۲</sup> چراکه وی عرفان را در معارف شیعی هضم کرد و جوامع روایی شیعی را وارد مباحث عرفانی کرد.<sup>۳</sup> مثلاً علامه طباطبایی می فرماید که «خود عرفا تلاش بسیاری کردند تا وحدت شخصیه را برهانی و عقلانی کنند که کاری از پیش نبردند، ولی ملاصدرا بسیار عالی از پس این کار برآمد.»

\* ملاصدرا ارزش کار خود را کاملاً می فهمد و لذا در چندین جا می گوید که قدر این مباحث را بدانید، زیرا چنین چیزی در مباحث گذشتگان وجود ندارد و هر حکیم و عارفی هم به این ها نمی رسد.<sup>۴</sup>

د) تلفیق عرفان و برهان و قرآن (مهم ترین شاهکار ملاصدرا در فلسفه اسلامی)  
این تلفیق سابقه طولانی ای در تاریخ فلسفه اسلامی دارد. فارابی بین نظریات ارسطو (اندیشه های فلسفی) و نظریات افلاطون (اندیشه های تقریباً عرفانی) جمع می کند. از دیگر آثار فارابی هم بر می آید که می خواسته بین فلسفه و قرآن جمع کند. اخوان الصفا هم در تقارن قرآن و فلسفه بسیار تلاش کردند. سپس ابن سینا به

۱. مثلاً بعضی از اساتید به ما می گفتند که احتمالاً خود ابن عربی خیلی از مباحثی را که مطرح می کرده خودش هم نمی فهمیده و فقط از باب تکلیف آنها را بیان می کرده؛ چنانکه خودش می گوید من به خاطر تکلیفی که گردنم افتاده این مطالب را بیان می کنم؛ اما با آمدن ملاصدرا تمام مشکلات فهم عرفان ابن عربی حل شد.

۲. به خاطر همین اگر کسی اسفار را دقیق بخواند از کتب عرفانی درسی معهود تقریباً بی نیاز می شود.

۳. البته قبل از ملاصدرا، سیدحیدرآملی این کار را شروع کرده بود که جوامع روایی و دینی را وارد مباحث عرفانی-فلسفی نماید که در حقیقت، ملاصدرا در این زمینه ادامه دهنده و تمام کننده راه سیدحیدر است.

۴. شرح مشاعر صفحه ۱۱؛ مقدمه شواهد الربوبیه



عنوان اولین کسی که عرفانیات را برهانی کرده (مخصوصاً نمط های انتهای اشارات)، شناخته می شود. ابن رشد هم کتابی به نام «فصل المقال فیما بین الحکمه و الشریعه من الاتّصال» دارد که خواسته بین شریعت (به معنای اعم) و فلسفه جمع کند.

شیخ اشراق در تلفیق فلسفه و عرفان نقش بیشتری ایفا کرد، زیرا وی روش فلسفی را متمایل به عرفان نمود. ابن عربی و تابعانش نیز نقش مهمی را در تقارن فلسفه و عرفان و دین انجام دادند؛ زیرا ابن عربی و سپس شاگردانش عرفان نظری را تأسیس کردند. ابن ترکه (صاحب قواعد التوحید) و نوه اش، صائن الدین ابن ترکه (صاحب تمهید القواعد) عرفان را به زبان فلسفی نوشتند و لذا در تقارب فلسفه و عرفان نقش داشتند.

فناری با نوشتن مصباح الانس اساساً می خواسته بین عرفان و برهان انس ایجاد کند. سیدحیدر آملی هم تلاش هایی برای تقارب شریعت با عرفان انجام داد. اما ملاصدرا در حکمت متعالیه اش بین فلسفه و عرفان و شریعت، انس بسیار خوبی ایجاد کرد که انسان اصلاً بین این سه هیچ تنافی و تناقضی نمی بیند. نکاتی راجع به شاهکار ملاصدرا:

الف) عقل و شهود نسبت به بخش های ماورائی دین (یعنی مباحثی که دین در رابطه با ماوراء هستی مطرح کرده)، هم افق و هماهنگ هستند.

ب) اگر بخواهیم این سه را در اینکه کدامیک بهتر از دیگری، انسان را با حقائق هستی آشنا می کند مقایسه کنیم، شهود در مرتبه بالا و سپس عقل و سپس شریعت قرار می گیرد. (در این موضع، بحث از مقایسه بین این سه، مقایسه ارزشی نیست زیرا خود فلاسفه و عرفا، دین را در جایگاه بسیار بالایی قرار می دهند. مثلاً فارابی که فیلسوف تمام عیار است می گوید: «فیلسوف کامل، امام معصوم است» و عرفا هم از دین، به عنوان کشف اتم تعبیر می کنند).

البته این مطلب با توجه به ادراک درونی انسان است؛ یعنی عقل انسان بدون هیچ قرینه و شیء خارجی، این مطلب را ادراک می کند که برای رسیدن به حقائق نظام هستی، شهود در مرتبه اول و عقل در مرتبه دوم و دین در مرتبه سوم قرار دارد؛ ولی با توجه به واقع نمایی و خارج از ادراک درونی انسان، شریعت در مرتبه بالاتر از آن دو قرار می گیرد و سپس شهود (که علم حضوری می آورد) و سپس عقل (که علم حصولی می آورد).

ج) عینیت و تقارن و تقارب این سه، به این معنا نیست که هرکدام از این سه، تبدیل به دیگری شود؛ زیرا بین این سه، از جهات بسیاری تباین وجود دارد. حال باید دید عینیتی که در مورد این سه مطرح می شود به چه معناست:

\* عینیتِ روش: روش فلسفه، عقلانی و روش عرفان، شهودی و روش دین، وحیانی است؛ حال اگر مثلاً روش فلسفه را تبدیل به شهودی کنیم، آن علم دیگر فلسفه نیست و اگر روش عرفان را عقلانی کنیم، آن علم دیگر عرفان نیست و... پس مراد از عینیت، عینیت در روش نیست.

\* عینیتِ گزاره ها: می دانیم که صددرصد خود ملاصدرا و حکما و عرفا، قائل به اینکه «گزاره ها و مسائل هر کدام از این سه، عینِ مسائلِ دیگری است» نیستند و مسائلِ هر کدام را با مسائلِ دیگری تفکیک می کنند.

\* عینیتِ نتیجه نهایی هر یک: واقعیت یک چیز هست و بس. قرآن و عرفان و برهان، با روش و ساختار و مسائل مختلف، راه های وصول به واقعیت هستند و لذا این سه اگر به صورت درست و بدون نقص پیش بروند، در نتیجه نهایی خود که واقعیت است، عینِ هم هستند. بنابراین همان چیزی را که دین می گوید، فلسفه و عرفان به آن می رسد و همچنین چیزی را که شهود می گوید، دین و عقل بر همان چیز حکم می کنند و...

د) در دین، عقل و خرد ورزی مورد تأیید واقع شده اند. مراد از خردورزی که مورد نظر دین است، این نیست که «حتماً طوری فکر کن که به دین برسی»؛ زیرا این چنین حکمی از طرف دین، بی معنا و قبیح است. بلکه مراد از آن، مطلق خردورزی است که خود دین، برای آن، قالب ارائه داده است. شهود هم در دین مورد تأیید می باشد. بنابراین هم عقل و هم شهود، مورد تأیید دین است و دین با این دو، مخالف و در تضاد نیست. اشکال: راه عقل و راه شهود، آسیب های زیادی دارد و لذا نمی توانند با دین هماهنگ باشند.

پاسخ: مراد از وجود آسیب، یا آسیب در رسیدن به واقعیت است یا اینکه افراد زیادی در طول تاریخ بوده اند که از راه عقل یا شهود گمراه شده اند. اگر مراد شما از آسیب، دومی است، ما هم قبول داریم و می گوئیم باید عقلانیت و شهود در راستای قالب های ارائه شده توسط دین باشد تا به اشتباه نرود. اما اگر مرادتان اولی است (یعنی می گوئید که عقل و شهود نمی توانند انسان را به واقعیت برسانند و در این راه دارای اشتباه می باشند) ما قبول نمی کنیم؛ زیرا همین اشکال در دین شناسی (و حتی اخباریگری) که از روشهای دینی استفاده می کنند هم وجود دارد.

ه) تعامل و تناسب قرآن و عرفان و برهان با همدیگر: اولاً گزاره های دین، واقع نما هستند (نه اینکه انگیزشی باشند و انسان را برای زندگی بهتر در همین دنیا یاری دهند). ثانیاً دین در مورد همه چیز حرف زده است (نه اینکه دین فقط در مورد چیزهایی که به سعادت انسان ختم می شوند، حرف دارد).

حال این سوال را می‌پرسیم: کسی که با قوای خود (مانند عقل) در آن حیطه ای که دین حرف دارد تلاش و کار میکند، حرف دین را بهتر می‌فهمد یا کسی که اصلاً با عقل خود در آن حیطه مورد نظر کاری نکرده است می‌تواند به عمق حرف دین برسد؟

در جواب گفته می‌شود: قطعاً کسی که با قوه خود در آن حیطه کار کرده، بهتر و دقیق‌تر مراد دین را کشف می‌کند. با کمک عقل و شهود که انسان را به واقع و حقیقتِ اشیاء نزدیک می‌کنند، خیلی بهتر می‌توان گزاره های دینی که مربوط به حقیقت و واقعیت هستند را درک کرد.

مانند اینکه کسی که در علم اخلاق نظری<sup>۱</sup> کار می‌کند، خیلی بهتر از دیگری گزاره های اخلاقی و سیر و سلوکی دین را می‌فهمد. یا مثلاً کسی که در علم سیاست (البته آن سیاستی که به فکر همه مردم می‌باشد و لیبرالیست و مانند این نیست) کار کرده، خیلی بهتر می‌تواند گزاره «خمس» و حتی «ولایت فقیه» را درک کند و به آن اعتقاد پیدا کند.

لذا عقل و شهود به این صورتی که تبیین کردیم، با دین هماهنگ هستند و به خوب ادراک کردن دین کمک می‌کنند؛ نه اینکه عقل و شهود به چیزی می‌رسند که دین آن را بیان نکرده. از همین جاست که عرفا و حکما، افتخارشان این است که آیات و روایات را به بهترین وجه، ادراک و بیان کنند.

از طرف دیگر دین، عقل و شهود را اثبات کرده و کارکرد های آن دو را مورد تأیید قرار داده است.

بنابراین هرکدام از دین و عقل و شهود، واقع (که یکی بیشتر نیست) را از سه منظر بیان می‌کنند و لذاست که می‌گوییم: «قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند». حتی می‌توان گفت که این سه با هم، رابطه تعاضد دارند و به یکدیگر قوت می‌دهند.

ملاصدرا می‌گوید: «قد أشرنا مراراً إلى أن الحكمة غير مخالفة للشرائع الحقة الإلهية، بل المقصود منهما شيء واحد و هي معرفة الحق الأول و صفاته و أفعاله، و هذه تحصل تارةً بطريق الوحي و الرسالة فتسمى بالنبوة و تارةً بطريق السلوك و الكسب فتسمى بالحكمة و الولاية...»<sup>۲</sup>

۱. علم اخلاق اصلاً ربطی به خدا ندارد و فقط برای اعتدال بخشیدن به قوای انسان است، و نتیجه آن بسته به قصد کسی است که آن را عملی می‌کند؛ مثلاً اگر این علم را قربۀ الی الله انجام دهد، در راه سیر و سلوک الهی به کار گرفته و اگر در راه غیر الهی به کار بگیرد باز این علم اخلاق نظری، قوای وی را اعتدال می‌بخشد.

۲. در این نامیدن، لفّ و نشر مشوش به کار رفته: سلوک به ولایت نامیده می‌شود و کسب به حکمت.

۳. جلد هفتم اسفار صفحه ۳۲۷

## مبحث چهارم: روش حکمت متعالیه در فلسفه اسلامی

ملاصدرا روش های سابق (یعنی بحثی صرف و شهودی صرف) را ضعیف می داند.<sup>۱</sup> (عصاره عبارات ملاصدرا در بحث روش فلسفی این است: در کشف واقعیت، برهان بدون شهود دارای نقصان عظیم است و شهود بدون برهان کفایت نمی کند.) ملاصدرا قائل به این است که برهان و شهود باید با هم پیش بروند؛ و شرط استفاده از شهود در فلسفه، کثرت شهود است تا علم حصولی با علم حضوری مطابق باشند. راه اصلی در شهود، شهود خود فیلسوف است و راه فرعی آن، اعتماد به شهود فیلسوفان دیگر است.<sup>۲</sup>

عوامل دستیابی ملاصدرا به این روش:

۱. تجربه خود ملاصدرا؛ ایشان در ابتدا کاملاً بحثی و برهانی بوده و از این راه به چیزهایی رسیده بود، ولی پس از کشف و شهود، به چیزهای جدیدی رسید و گاهی آن چیزهایی که قبلاً با برهان تحصیل کرده بود، کاملتر و دقیق تر شد.

۲. تأثیر میرداماد بر ملاصدرا؛ مبنا و پایه فلسفی میرداماد، مباحث ابن سینا است ولی تأثرات زیادی از شیخ اشراق دارد، لذا مکتب وی را می توان سنیوی-اشراقی دانست.<sup>۳</sup>

۳. ارتباط مستقیم ملاصدرا با آثار شیخ اشراق؛ می توان حکمت متعالیه را تکامل یافته حکمت اشراق دانست. ملاصدرا در شرح اصول کافی فرموده: «و الألیق أن یمزج السالک الی الله بین الطریقین، فلم یکن تصفیته خالیة عن التفکر و لا تفکره خالیة عن التصفیة، بل یكون طریقہ برزخاً جامعاً بین الطریقین - كما هو منهج الحكماء الاشراقیین - إذ لا منافاة بینهما.»<sup>۴</sup>

البته ملاصدرا با شیخ اشراق در همین منهج هم اختلافاتی دارد؛ از جمله اینکه شیخ اشراق به شهودات اعتماد می کند حتی اگر برهانی برای اثبات آن وجود نداشته باشد، ولی ملاصدرا تنها بر شهودی اعتماد می کند که برهانی بر آن، اقامه شده باشد. مسئله اساسی جدا شدن ملاصدرا و شیخ اشراق، دین و شریعت است؛ به این

۱. مقدمه مرحوم مظفر بر اسفار (عبارتی از کتاب مبدأ و معاد ملاصدرا نقل شده). اسفار ج ۱ ص ۹ و ص ۲۰۷. ج ۷ ص ۳۲۶. ج ۹ ص ۲۳۴ و ص ۳۳۷ و ص ۱۰۸-۱۰۹

۲. این نظر ملاصدرا خیلی نزدیک به نظر شیخ اشراق است.

۳. شاهکار میرداماد، حدود دهری است.

۴. تعلیقات ملاصدرا بر شرح حکمت اشراق؛ که این کتاب در تبیین اختلافات سه مکتب فلسفی، بسیار قابل استفاده است.

۵. مقدمه هانری کربن بر رساله المشاعر (رساله ای که ترجمه المشاعر است و هانری کربن آن را تصحیح کرده است). عصاره کلام هانری کربن در مورد ملاصدرا این است: «ملاصدرا، ابن سینای اشراقی مملو از نظریات ابن عربی است.»

صورت که تا قبل ملاصدرا، همه حکماء، از آیات و روایات به عنوان مؤید مطالب فلسفی استفاده می کردند ولی ملاصدرا در مورد چگونگی ورود دین در فلسفه، طرح جدیدی در سه محور ارائه کرده است:

الف) دین، ملاک صحت و سقم مطالب فلسفی است.

ب) با تدبیر و تعقل و پیاده کردن روش عقلانی در مباحث دینی، می توان به واقعیات عالم دست یافت. (مثلاً ملاصدرا حدوث عالم و معاد جسمانی را از تدبیر در آیات و روایات استنباط نموده است و تأکید دارد بر اینکه در این مباحث، از شرع تقلید نکرده ام بلکه روش عقلانی و فلسفی را در آیات و روایات پیاده نموده ام و از این راه، به حقیقت و واقعیت رسیده ام.<sup>۱</sup>)<sup>۲</sup>

ج) مباحث دینی به عنوان دلیل برای مطالب فلسفی قرار می گیرد (البته این محور خیلی چشمگیر نیست). سه نکته در مورد روش حکمت متعالیه

الف) نقد ملاصدرا بر روش کلامی و متکلمین (البته مراد از کلام و متکلمین در اینجا، کلامی که خواجه نصیرالدین با کتاب تجرید پایه گذاری کرد، نمی باشد؛ بلکه ملاصدرا از این نوع کلام و متکلمین، بسیار تمجید نموده و از مباحث آنها استفاده می کند)<sup>۳</sup>: ایشان می گوید که روش متکلمین، روش جدلی است و از مبادی جدل که در منطق بیان شده، استفاده کرده اند؛ به علاوه اینکه یکی از دلایل اصلی نظرات غلط آنها (که بسیار است) دوری از برهان و شهود است.<sup>۴</sup> این روش، بیشتر مورد استفاده متکلمین اهل سنت، اشاعره و معتزله است. سر پدید آمدن چنین کلامی در عالم اسلام از نظر شیخ اشراق: در دوره بنی امیه، در زمان ترجمه کتب فلسفی یونانی توسط مسلمانان و بالتبع ورود نظریات فیلسوفان یونانی به حوزه اسلام، مترجمین به خاطر یونانی بودن فرد و نزدیک بودن مباحثش به مسائل فلسفی و عقلی، کتب سوفسطایی و ادبی و ... (که حالت اقناعی داشتند و برهانی نبودند) را نیز ترجمه می کردند.<sup>۵</sup>

۱. اجتهاد متعارف که فقهاء، سردمدار آن هستند، تقلید از شرع است؛ ولی در فلسفه به دنبال تقلید از شرع نیستیم بلکه با روش عقلانی، یک ماده ای را از دین، برای مباحث فلسفی به دست می آوریم و سپس بر روی این ماده، بحث فلسفی می کنیم تا جایگاه آن را در نظام هستی تبیین کنیم.

۲. در المسائل الکاشانیة ص ۳۷ «الحکمة المحمدیة» را مطرح می کند. هانری کربن هم «حکمت شیعی-نبوی» را مطرح می کند.  
۳. از زمان خواجه تا زمان میرداماد، تقریباً و به صورت کلی، کار فلسفی مستقلی انجام نگرفت بلکه کارهای فلسفی در بستر کلام انجام می شد. تا اینکه میرداماد با تالیفات خود، فلسفه را از کلام جدا کرد.

۴. رجوع شود به: اسفار ج ۱ ص ۳۲۳ و ص ۲۰۶ و ص ۳۶۳ و ۳۶۴ (این صفحه مهم است) ج ۷ ص ۲۲۹. ج ۵ ص ۱۵۹

۵. البته می توان گفت که خلفاء نیز در ورود چنین مباحثی دخیل بودند زیرا مسائلی مانند جبرگرایی برای حکومت آنها بسیار مهم بوده است.

کسانی که آشنا به مباحث فلسفی و برهانی بودند، به اینگونه مسائل غیر فلسفی توجهی نکردند و سراغ مفاهیم و مباحث فلسفی رفتند. اما بعضی دیگر که به مباحث عقلی علاقه داشتند، وقتی اینگونه مباحث (که اقناعی بودند) را دیدند، به این نظریات مایل شدند که از همین رهگذر، طائفة متکلمین در عالم اسلام متکوّن شدند.<sup>۱</sup> لذاست که ملاصدرا می گوید: متکلمین اسلامی به منزله سوفسطائیان یونانی هستند.

علم کلام متکفلِ اثبات و توضیح و تقریر عقاید دینی و دفاع از آن است و از حیث روشی، علم مستقلی نیست؛ لذا از هر چیزی و روشی استفاده می کند تا عقاید دینی را اثبات و تقریر نماید. بنابراین وقتی ببیند که فلسفه برای این کار به درد میخورد، از آن نیز استفاده می کند. بعد از ملاصدرا علم کلام تحوّل بسیاری بر پایه حکمت متعالیه پیدا کرد، زیرا متکلمین دیدند که حکمت متعالیه به بهترین وجه از راه عرفان و برهان و دین، می تواند عقاید دینی را اثبات کند تا جایی که می توان یک کلام متعالیه با توجه به مباحث صدرایی نوشت. (ب) گفتیم که راه های وصول به حقیقت و واقعیت در حکمت متعالیه، عقل و دین و عرفان هستند.

سوال: آیا واقعاً هر یک از این سه، راه وصول به حقیقت هستند؟

پاسخ: دو راه برای رسیدن به جواب این سوال وجود دارد: ۱. راه اصلی: انسان هرکدام از این راه ها را تحلیل کند و ببیند که وی را به حقیقت می رسانند یا نه. ۲. راه فرعی: در ابتدا یقین کند به اینکه دین، راه وصول به حقیقت است و سپس با توجه به معارف دینی، ببیند که آیا دین، عقل و شهود را به عنوان راه وصول به حقیقت قبول دارد یا نه.

فلاسفه اسلامی در ابتدا، عقل را تنها راه رسیدن به حقیقت می دانستند. سپس شیخ اشراق با جرّقه ابن سینا، راه شهود را نیز به این راه اضافه کرد. سپس فلاسفه بعد از شیخ اشراق، با جرّقه ابن سینا و شیخ اشراق، با قبول شهود و عقل، کم کم مایل به شریعت شدند. سپس ملاصدرا با این زمینه ها، در کارکرد های عقل و شهود برای رسیدن به حقیقت، تغییراتی ایجاد کرد و شریعت را به صورت جدی به عنوان یکی از روش های فلسفی (که ملاک صحت و سقم عقل و شهود می باشد) قرار داد.

(ج) مقایسه عرفان نظری با حکمت متعالیه:

از حیث روشی: اصل عرفان نظری بر پایه شهود است ولی اصل حکمت متعالیه، برهان است اگرچه بعد از ابن عربی (که مباحثش بر مبنای شهود است) این دو روش، مقارب و مقارن شدند.

<sup>۱</sup>. اسفار ج ۱ ص ۷۸ (این مطلب را ملاصدرا از کتاب مطارحات شیخ اشراق نقل می کند).

از حیث محتوایی: حکمت متعالیه سخنان عرفا را می زند و ادعایش هم همین است. اما بعضی از مباحث عرفانی وارد حکمت متعالیه نشده اند، زیرا ملاصدرا فقط مباحثی را وارد فلسفه کرده که از نظر حکمتش درست هستند. لذا باید مباحث عرفانی را وارد حکمت متعالیه کرد و صحت و سقم آنها را با حکمت متعالیه سنجید.<sup>۱</sup>

### مبحث پنجم: منطق صدرایی

در اینجا کارهای ملاصدرا در منطق (اعم از نوآوری و تقریر جدیدی از مباحث گذشتگان) را ذکر می کنیم.

۱. تقریر جدیدی از امکان استقبالی.<sup>۲</sup>

۲. مَصْدُوق و مَصْدَاق<sup>۳</sup>

این بحث ملاصدرا برای این است که بین کلیات باب برهان و کلیات باب ایساغوجی فرق بگذارد. توضیح اینکه: سه کلی در منطق وجود دارد: ۱. کلی منحصر به باب برهان ۲. کلی منحصر به باب ایساغوجی ۳. کلی اعم که در باب برهان استفاده می شود.

حقائق ذاتی اشیاء (که این حقایق، کلی هستند) بر دو گونه اند:

الف) ذاتی ای که در حد ماهیت شیء استفاده می شود و از مقومات شیء است (یعنی ذاتی در ماهیت شیء دخیل است). مانند حیوان که ذاتی انسان است.

ب) ذاتی ای که در ماهیت شیء دخیل نیست و از مقومات آن شیء نمی باشد (یعنی در حد آن شیء استفاده نمی شود) ولی هیچ وقت از آن ماهیت جدا نمی شود؛ مانند امکان که ذاتی ماهیت است (زیرا ماهیت، مخصوص ممکنات می باشد) ولی در تعریف ماهیت دخیل نیست، چراکه در تعریف ماهیت می گوئیم: «الماهیه من حیث هی هی لیست الا هی»؛ یعنی وجوب و امکان و امتناع و ضرورت و ... را در تعریف ماهیت سلب می کنیم، با اینکه امکان، هیچ وقت از ماهیت جدا نمی شود و از این لحاظ، ذاتی ماهیت است (زیرا از ذات ماهیت انتزاع شده است).

---

۱. یک نکته ای که باید بسیار مورد توجه قرار بگیرد این است که عرفا با اصطلاحات فلسفی و منطقی، همان معنای فلسفی و منطقی را اراده نمی کنند بلکه اصطلاح را از فلسفه و منطق، استقراض می نمایند. مانند اصطلاح کلی که در منطق و فلسفه، مراد از آن، کلی مفهومی است ولی در عرفان، مراد از آن، کلی سعی خارجی است.

۲. اسفار ج ۱ ص ۱۵۳

۳. اسفار ج ۱ ص ۱۵۷ و ص ۱۶۷

بنابراین حیوان، ذاتی ماهیت انسان است به معنای «الف» (که کلی باب ایساغوجی است) و ممکن، ذاتی ماهیت انسان است به معنای «ب» (که کلی باب برهان است). ملاصدرا می گوید: انسان، مصداق حیوان و مصدوق ممکن است.

به عبارت دیگر، مفاهیم ذهنی از حیث صدق بر خارج، دو دسته اند:

الف) خود مفهوم در خارج می آید و آن شیء خارجی، مصداق این مفهوم می شود. (مثل صدق حیوان بر انسان؛ که انسان، مصداق حیوان می باشد)

ب) این مفهوم صدق بر خارج می کند اما خودش در خارج نیامده تا بگوییم که این شیء خارجی، مصداق آن مفهوم است. (مثل صدق ممکن بر انسان؛ که انسان، مصدوق ممکن است)

۳. تقسیم کلی به منطقی و طبیعی و عقلی<sup>۱</sup>

کلی عقلی و کلی منطقی، وجودشان ذهنی است بالاتفاق. اما در مورد کلی طبیعی اختلاف است: الف) خود کلی طبیعی در خارج وجود ندارد بلکه افرادش در خارج هستند. ب) خود کلی طبیعی در خارج وجود دارد، البته به وجود افرادش. قائلین این قول هم دو دسته شده اند: ۱) نسبت کلی طبیعی به افرادش، مانند نسبت آب به فرزنداناش است. ۲) نسبت کلی طبیعی به افرادش، مانند نسبت آب به فرزنداناش است.

با مباحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت که ملاصدرا مطرح کرده، می توان فهمید که یک نظر ویژه ای از آن ملاصدرا می باشد. وی در آن مباحث اثبات می کند که ماهیت (= کلی طبیعی) در خارج وجود دارد (البته نحوه تحقیقش را به آن معنایی که وی تقریر می کند باید مورد توجه داشت). طبق نظر ملاصدرا نسبت کلی طبیعی به افرادش، نسبت آب به فرزنداناش است.

اشکال: در مباحث مثل افلاطونی از سخنان ملاصدرا ظاهر می شود که نسبت کلی طبیعی به افرادش، نسبت آب به فرزنداناش است.

پاسخ: اصطلاح کلی طبیعی در مبحث مثل افلاطونی با کلی طبیعی که ما در صدد آن هستیم فرق دارد؛ لذاست که ملاصدرا می گوید: کلی مشترک لفظی بین کلی مفهومی و کلی سعی خارجی می باشد.

۱. اسفار ج ۱ ص ۲۷۴ و ۲۸۰ (مهم) و ۲۸۱؛ ج ۷ ص ۲۹۷ و ۲۸۵



بنابراین در بحث رسمی کلی طبیعی که مراد، کلی مفهومی است، نسبت آن به افرادش، نسبت آباء به اولاد است.<sup>۱</sup> اما در بحث از مثل افلاطونی، مراد از کلی، کلی سعی خارجی است و طبق این معنا، نسبت کلی طبیعی به افرادش، نسبت آب به اولاد است و ملاصدرا در اینجا حرف رجل همدانی را توجیه می کند.

۴. تحلیل خاص از مواد ثلاث (امکان و وجوب و امتناع)

ملاصدرا می گوید که مواد ثلاث در فلسفه، همان مواد ثلاث در منطق است؛ البته در منطق می گویند که این سه حالت، در نسبت هر محمولی (اعم از محمول وجود) به موضوع پیش می آیند، ولی در فلسفه فقط در مورد نسبت وجود به موضوع پیش می آیند.<sup>۲</sup> وی در جای دیگر می گوید که با توجه به مباحث حکمت متعالیه باید برای این مواد، معنای دیگری را ارائه داد؛ به این صورت که وجوب، شدت وجود و امکان، ضعف وجود و امتناع، بطلان وجود است.<sup>۳</sup>

۵. قضاوت بین قدماء و متأخرین در مورد نسبت حکمیّه در قضایای موجهه و سالبه

قدماء می گویند که قضیه موجهه و سالبه از حیث نسبت حکمیّه، هیچ تفاوتی با هم ندارند. بلکه در هر دو قضیه، یک چیز هست به نام نسبت حکمیّه؛ لذا در سالبه، همان نسبتی که در موجهه است، سلب می شود. بنابراین تقسیم نسبت حکمیّه به نسبت ایجابیه و نسبت سلبیه صحیح نیست، چراکه همان نسبت موجود در موجهه، در سالبه سلب می شود و این دو نسبت که یکی در موجهه حمل می شود و دیگری در سالبه سلب می شود، هیچ فرقی با هم ندارند (نکته: سلب، نسبت نیست بلکه برداشتن نسبت است).

طبق این بیان، مواد در قضایای سالبه، همان مواد در قضایای موجهه هستند؛ با این فرق که فلان ماده در سالبه، سلب شده ولی در موجهه، اثبات شده است.

متأخرین (غیر از ابن سینا و خواجه و تابعین آن دو) که اکثراً متکلمین هستند می گویند که نسبت حکمیّه بر دو نوع ایجابیه و سلبیه می باشد.

بنابراین در قضیه سالبه، طبق نظر قدماء، سلب النسبه است (لذا در واقع، قضیه سالبه اصلاً قضیه نیست زیرا قضیه، متشکل از موضوع و محمول و نسبت حکمیّه می باشد، درحالیکه سالبه فقط دارای موضوع و محمول است و نسبت را برداشته است؛ لذا اطلاق قضیه بر سالبه، از باب تجوز است) ولی طبق نظر متأخرین، نسبه السلب است.

۱. اسفار ج ۲ ص ۸

۲. اسفار ج ۱ ص ۹۱

۳. همان ص ۳۶۷ و ۳۶۸

ملاصدرا نظر قداماء را برمی‌گزیند.<sup>۱</sup>

\* در مورد قضیه «زید معدوم» (که عدم، محمول است) ملاصدرا می‌گوید که این قضیه، سالبه محصله بسیطه می‌باشد اگرچه در ظاهر، موجبه معدومه المحمول (زید غیر موجود) می‌باشد.<sup>۲</sup>

\* بین «وجود الاطلاق» (=الوجود المطلق) و «اطلاق الوجود» فرق وجود دارد، ولی بین «سلب الاطلاق» (=سلب العموم یا السلب المطلق) و «اطلاق السلب» (عموم السلب) فرقی وجود ندارد و نتیجه هر دوی آنها یکی است.<sup>۳</sup>

۶. اعتراض به اهل جدل

جدلیون می‌گویند که هر محالی (=ممتنع) می‌تواند مستلزم محالات دیگر باشد؛ اما ملاصدرا می‌گوید که در ممتنعات بالذات اینگونه نیست، یعنی نمی‌شود از هر محال بالذاتی به محال بالذات دیگری رسید؛ بلکه یکی از دو طرف این رابطه استلزام، باید محال بالذات و دیگری محال بالغیر باشد و بین این دو محال هم رابطه سبب و مسبب وجود داشته باشد.<sup>۴</sup>

۷. علت یا وجودی است یا قوامی. چون در تصدیق، بحث وجود حکم و عدم حکم مطرح است، آن عللی که موجب تصدیق می‌شوند باید علل وجودی باشند؛ اما چون تصور نسبت به وجود حکم و عدم حکم، یکسان است (و در آن، بحث وجود و عدم مطرح نیست) علل شکل دهنده تصور باید علل قوامی باشند. لذا نمی‌توان از تصور به تصدیق رسید، مثلاً از تصور انسان، نمی‌توان به وجود انسان تصدیق نمود.<sup>۵</sup>

برگشت این بحث به این است که آیا وجود اجزاء ذاتی ماهیت، در ماهیت بودن آن ماهیت، دخیل است یا نه؟ که جمهور می‌گویند: دخیل نیست و وجود آن اجزاء برای ماهیت، به نحو حینی است یعنی «حین وجود الماهیه» باید آن اجزاء وجود پیدا کنند؛ وگرنه برای اینکه ماهیت، ماهیت - که نسبت به وجود و عدم، علی السویه است - باشد، نیازی به وجود ذاتیاتش نیست. اما علامه در نهایت الحکمه در یک جا فرمودند که ماهیت حتی برای ماهیت بودنش نیاز به وجود ذاتیاتش دارد.

۱. همان ص ۳۶۵ تا ۳۶۸

۲. همان ص ۳۶۸ و ۳۶۹

۳. همان ص ۳۷۰

۴. همان ص ۲۳۶ و ۲۳۷ و ۳۸۴. اشکال: بین دو محال و ممتنع که معدوم هستند نمی‌شود رابطه سببیت باشد؟ پاسخ: این رابطه باید بر فرض وجودشان برقرار باشد؛ یعنی اگر وجود پیدا می‌کردند رابطه سببیت داشتند.

۵. همان ص ۴۲۲

## ۸. تقسیم مفهوم به کلی و جزئی

ایشان می گوید که هر مفهومی کلی است و جزئیت و تشخص مربوط به مصداق است.<sup>۱</sup> البته مبدع این بحث شیخ اشراق است، زیرا ایشان تشخص را به عوارض ندانست و تشخص را به تحقق ماهیت (چون اصالت الماهیتی است) دانست. ملاصدرا این ابداع را تکمیل نموده و آن را در وجود (چون اصالت الوجودی است) پیاده کرد.

## ۹. تقسیم حمل به اولی و شایع<sup>۲</sup>

شهید مطهری می گوید که این حمل از ذهن مناطقه گذشته مغفول بوده.<sup>۳</sup> اما حقیقت این است که در کلام گذشتگان مانند خواجه، این حمل مطرح شده بود ولی آنگونه که ملاصدرا آن را برجسته و گسترش داد، کسی کار نکرده بود. ملاصدرا این بحث را برای حل تناقض نماها و شبهه معدوم مطلق مطرح کرده است.<sup>۴</sup> شهید مطهری بحث می کند که اختلاف در تناقض نماها، مربوط به حمل است یا به موضوع.<sup>۵</sup> الف) اگر مربوط به موضوع بدانیم، در تحقق تناقض همان هشت شرط کافی است و شرط اتحاد در حمل نیاز نیست؛ چنانچه خواجه تناقض در تناقض نماها را به اختلاف در موضوع برگردانده. اما با این حال، کسی مانند ملاصدرا در همین اختلاف در موضوع (که خواجه گفته) ریز بین نشده است. ب) اگر اختلاف در حمل را مربوط به حمل بدانیم، شرط ملاصدرا نیاز است.

\* در حکمت متعالیه در صورت قائل شدن به تشکیک خاصی وجود، یک حمل دیگری نیز مطرح شده با عنوان «حمل حقیقت و رقیقت». توضیح اینکه: در هر حملی بین موضوع و محمول باید یک اختلاف و یک اتحاد باشد؛ مثلاً در حمل اولی، اتحاد در مفهوم و اختلاف در اعتبار است و در حمل شایع، اتحاد در مفهوم و اختلاف در مصداق است.

در حمل حقیقت و رقیقت (طبق تشکیک خاصی) چنانکه اتحاد بین موضوع و محمول در نفس وجود و خارج است، اختلاف بین آن دو نیز در نفس خارج است (البته برگشت این اختلاف به اختلاف در مفهوم

۱. اسفار ج ۶ ص ۱۵۵ و ۱۵۶. ج ۱ ص ۲۹۶

۲. اسفار ج ۱ ص ۲۹۲ و ۲۷۹ و ۳۰۹. ج ۴ ص ۲۴۳ و ۲۴۴ و ۲۵۱

۳. شرح مبسوط منظومه ج ۱ ص ۳۶۷

۴. اسفار ج ۱ ص ۳۴۵ تا ۳۴۸

۵. شرح مختصر منظومه

است<sup>۱</sup>؛ به این صورت که یک وجودِ اقوی را بر یک وجودِ اضعف حمل کنیم (مثل حملِ علّت بر معلول) یا برعکس (مثل حملِ معلول بر علّت).

بنابراین حملِ حقیقت و رقیقتِ قسیمِ حملِ اولی و شایع است و لذا حمل در حکمت متعالیه، سه نوع است.  
۱۰. شرط در متضادان

ملاصدرا در یک جا<sup>۲</sup> می گوید که موضوع تناقض<sup>۳</sup> باید جسمانی محسوس باشد و در عقلیات و مجردات هیچ تناقضی وجود ندارد. ولی قطعاً (همچنانکه از ادامه همان مطلب و همچنین آثار دیگرش<sup>۴</sup>) فهمیده می شود که مراد وی از نقیضان در آنجا، متضادان است؛ زیرا وی در ادامه همان مطلب می گوید که چون بین موجودات عقلی و مجرد هیچ نزاحمی برقرار نیست، تناقضی هم ندارند. بنابر این تعبیر، محلّ بحث ملاصدرا «أمران وجودیان» است که متضادان اینگونه اند، نه نقیضان که «أمران وجودی و عدمی» می باشند. لذا ایشان از نقیضان معنای لغوی را قصد کرده نه معنای اصطلاحی را.

#### ۱۱. تناقض

خواجه در تجرید می گوید که تناقض اولاً و بالذات در قضایا مطرح است و ثانیاً و بالعرض در مفردات هم جاری می شود (یعنی تناقض در مفردات را باید به تناقض در قضایا برگرداند؛ به این صورت که مثلاً «لاإنسان» را به «انسان وجود ندارد» تأویل ببریم). ملاصدرا در تقریر کلامِ خواجه می گوید که قضایا، بالذات متناقض نیستند بلکه تناقض اولاً و بالذات در «ایجاب» و «سلب آن ایجاب» وجود دارد و چون قضایا حامل ایجاب و سلب هستند، متناقض می باشند و تناقض در مفردات به اعتبار برگشتش به تناقض در قضایا، برقرار است.<sup>۵</sup>

#### ۱۲. تبیین قضایای حقیقیه

قضیه خارجیّه و ذهنیه بحثی ندارند ولی در مورد قضیه حقیقیّه بحث های زیادی شده است. ملاصدرا یک تحلیل ابتدایی و یک تحلیل نهایی از قضیه حقیقیه ارائه داده است. تحلیل ابتدایی وی این است که قضیه حقیقیه به قضیه شرطیه برمی گردد. (این نظریه بین غربی ها هم مطرح است) حکما برای پاسخ دادن به اشکالی که به

۱. بنابراین در حمل شایع، اختلاف مفهومی و اتحاد وجودی برقرار است؛ ولی در حمل حقیقت و رقیقت، اتحاد وجودی و اختلاف وجودی-مفهومی وجود دارد.

۲. رساله شواهد الربوبیه ص ۸

۳. مراد، تناقض مفردات است نه تناقض قضایا.

۴. اسفار ج ۶ ص ۲۷۷ و ۲۸۵ و ۳۳۵

۵. اسفار ج ۲ ص ۱۰۵ تا ۱۰۷. نهاییه ص ۱۴۶ و ۱۴۷ (مرحله وحدت و کثرت)

جمله «کلُّ عنقاء طائرٌ» شده است که «عنقاء در خارج اصلاً وجود ندارد و وجود نخواهد یافت، پس چگونه می توان حکمی را بر آن حمل کرد؟» بحثِ قضیه حقیقه را پیش کشیده اند که در این قضیه، محمول (طائر) برای افرادِ مقدر (=فرض شده) و ذهنیِ عنقاء ثابت گشته است.

اما ملاصدرا می گوید که مفاد این قضیه، آنچه حکما گفتند نیست؛ بلکه قضیه حقیقه، به قضیه شرطیه تأویل می رود؛ بنابراین جمله فوق تأویل می رود به: «هر وقت که عنقاء در خارج وجود پیدا کرد، حکم (طیران) بر آن حمل می شود». لذا از راه قضیه حقیقه نمی توان وجودِ ذهنی را اثبات کرد.<sup>۱</sup>

تحلیل نهایی ملاصدرا این است که قضیه حقیقه، عیناً هرآنچه که قضیه شرطیه دارد را دارا نیست. بلکه قضایای حملیه غیر حقیقه، قضایای حملیه بتیه هستند و قضیه حقیقه، قضیه حملیه غیر بتیه است، اگرچه این قضیه از یک جهت شبیه قضیه شرطیه است ولی حقیقتاً همان قضیه شرطیه نیست؛ چون فرض و تقدیری که در قضیه غیر بتیه وجود دارد، در مورد موضوع قضیه برقرار است و حکم، قطعی است؛ درحالیکه در قضیه شرطیه، فرض و تقدیر در حمل حکم بر موضوع است و فرض موضوع تمام شده است و تقدیر و فرضی که در قضیه شرطیه وجود دارد، در حمل حکم بر آن موضوعی که فرضش کرده ایم، برقرار است.

بنابراین در قضیه شرطیه، حمل حکم بر موضوع، تقدیری است و در قضیه حملیه غیر بتیه، حمل حکم بر موضوع، قطعی است ولی موضوع، تقدیری است.<sup>۲</sup>

نکته: هر قضیه ای که در فلسفه وجود دارد، قضیه حملیه غیر بتیه است.

۱۳. مناطقه متأخر و اصولیون (مانند مرحوم نائینی و شاگردانش) می گویند که موضوع در قضایای حقیقه، عنوان و مرآت برای مصادیقش است و لذا محمول بر مصادیق موضوع حمل می شود نه بر خود موضوع. اما ملاصدرا می گوید که محمول در این قضایا بر خود موضوع حمل می شود و موضوع، عنوان برای مصادیقش نیست.

اشکال: طبق این نظریه، فرق بین قضیه حقیقه و قضیه طبیعیه (که مانند حقیقه، حکم بر روی طبیعت موضوع می رود) چیست؟

پاسخ ملاصدرا: در قضیه طبیعیه، حکم به مصادیق موضوع سرایت نمی کند بر خلاف قضیه حقیقه.

۱. اسفار ج ۱ ص ۲۷۰. {تبیین بسیار خوبی در کاوشهای عقل نظری (حائری یزدی) ص ۲۵۸ ارائه شده است}

۲. همان ص ۳۱۳ و ۳۱۴

اشکال: مناطقه و اصولیون می گویند که در قضیه حقیقه، حکم به مصادیقِ موضوع تعلق می گیرد و شما هم همین را می گوید؟

پاسخ ملاصدرا: آنها می گویند که موضوع، مرآت و عنوان است و لذا موضوع اصلاً موضوعیت ندارد و طریق به سوی مصادیق است. اما طبق نظر ما، حکم اولاً و بالذات بر روی خودِ موضوع می رود و از آنجایی که ما قائل به وجود کلی طبیعی در تمام مصادیق هستیم، آن حکم که بر موضوع حمل شده بود، به مصادیق آن هم تعلق می گیرد.<sup>۱</sup>

#### ۱۴. تفاوت قضیه موجب و سالبه

این دو قضیه از چهار نظر قابل مقایسه هستند: نسبت حکمیه، محمول، موضوع و ماده. راجع به نسبت حکمیه و ماده قبلاً صحبت کردیم. از نظر محمول، این دو قضیه فرقی ندارند. اما از جانب موضوع: قانون عقلی که مورد اتفاق همه است: چون در قضیه موجب، ایجاب و ثبوت وجود دارد، طبق قاعده فرعی، موضوع این قضیه باید موجود باشد.

اشکال: این قانون در بعضی از قضایای موجب استثناء می شود؛ مانند: زید معدوم، اجتماع النقیضین محال، شریک الباری ممتنع.

پاسخ ملاصدرا: این نوع از قضایای موجب به قضیه سالبه محصله برمی گردند؛ به این صورت: زید لیس بموجود، اجتماع النقیضین لیس بممکن، شریک الباری لیس بممکن.<sup>۲</sup>

پاسخ میرداماد: موضوع غیر ثابت را از آن نظر که ثابت نیست (=وجود خارجی ندارد) می توان موضوع برای قضیه سالبه قرار داد؛ (زیرا در این قضیه، سلب نسبت صورت می گیرد و از این نظر هیچ مشکل فلسفی پیش نمی آید). اما موضوع غیر ثابت را از آن نظر که ثابت نیست، نمی توان موضوع برای قضیه موجب قرار داد و از آن نظر که ثابت است، می تواند موضوع برای قضیه موجب قرار بگیرد و لذا در قضیه «زید معدوم» حیث ثبوتی زید را در نظر گرفته ایم.<sup>۳</sup>

ملاصدرا این پاسخ را از استادش نقل می کند و به آن هیچ نقدی وارد نمی کند؛ لذا احتمالاً این نظریه را قبول کرده است.

#### ۱۵. قضیه هلیه بسیطه و قضیه هلیه مرکبه

۱. همان ص ۲۷۰

۲. همان ص ۳۷۰

۳. همان ص ۳۷۱ تا ۳۷۴

در قضیه هلیه مرکبه، قاعده فرعیه جاری است. اما حکما در سریان داشتن قاعده فرعیه در قضیه هلیه بسیطه به مشکل خوردند؛ به این صورت که: در قضیه «زید موجود» می‌خواهیم بگوییم که زید وجود دارد ولی طبق قاعده فرعیه، این زید که موضوع وجود قرار گرفته، باید وجود داشته باشد لذا قضیه هلیه بسیطه اصلاً فایده‌ای ندارد.

تا قبل از ملاصدرا دو راه حل ارائه دادند:

الف) فخررازی: استثناء در قاعده فرعیه؛ به این صورت که قاعده فرعیه در قضایای هلیه بسیطه سریان ندارد. ب) دوانی: قاعده فرعیه برمی‌گردد به استلزام؛ به این صورت که «ثبوت شیء لشیء مستلزم لثبوت المثبت له» و این قاعده استلزام، هم در هلیه بسیطه جاری است و هم در هلیه مرکبه؛ با این فرق که در هلیه مرکبه، علاوه بر استلزام، فرعیه هم وجود دارد.

ملاصدرا می‌گوید: اولاً در قاعده فرعیه هیچ استثنایی نیست (ردّ بر فخر رازی) و ثانیاً قاعده فرعیه به استلزام بر نمی‌گردد و حقیقتاً فرعیه را می‌رساند (ردّ بر دوانی). تنها نکته‌ای که در اینجا وجود دارد این است که قضایای هلیه بسیطه، تخصصاً از قاعده فرعیه خارج می‌باشند، چون در این قضایا اصلاً «ثبوت شیء لشیء» نیست بلکه «ثبوت شیء» است.<sup>۱</sup>

#### ۱۶. تحلیل تصور و تصدیق

ملاصدرا در رساله تصور و تصدیق:

علم یا حصولی است یا حضوری. در علم حصولی (= حصولاً أو حضوراً صورة الشیء عند العقل) سه چیز حاصل می‌شود: ۱. صورت شیء ۲. انفعال نفس از این صورت ۳. اضافه‌ای که این صورت به شیء خارجی دارد. ملاصدرا می‌گوید که علم حصولی در حقیقت، همان صورتی است که در نفس حاصل شده، اگرچه حکماء به انفعال و اضافه هم علم را اطلاق می‌کنند.

علم حصولی یا تصور است یا تصدیق. نظر ملاصدرا در باب تصدیق: علم، جنس است و دارای دو نوع است. معنای جنسی علم، تصور است. این تصور یا تصور بدون حکم است یا تصور با حکم. پس تصدیق هم نوعی تصور است (البته تصویری که معنای جنسی دارد نه تصویری که قسیم تصدیق است)؛ لذا رابطه تصدیق با تصور، رابطه نوع با جنس است. حقیقت تصدیق، بسیط است و عین تصور است (تعبیر ملاصدرا: تصور هو بعینه حکم).

۱. اسفار ج ۱ ص ۴۳ و ص ۳۶۹. شواهد الربوبیه ص ۱۳۸. نهایه ص ۱۴۴ (بحث وحدت و کثرت)

در تصدیق سه چیز وجود دارد: ۱. الحکم ۲. تصوّر الحکم ۳. التصوّر الحکمی. حکم، فعلِ نفس است و لذا اصلاً علم نیست (چون قبلاً گفتیم که صورتِ شیء، علم است نه چیز دیگر). تصوّر حکم هم علم نیست، زیرا مساوی است با تصوّر فعلِ نفس و این تصوّر هم علم نیست (زیرا تصدیق باید محتملِ صدق و کذب باشد و حال آنکه در تصوّر کردنِ فعلِ نفس اصلاً احتمالِ صدق و کذب نیست زیرا فعلِ نفس که تصوّر می شود صددرصد انجام شده). تصوّر حکمی، علم است؛ یعنی صورتی که در عقل حاصل شده و علم است، همان تصویری است که حکم می باشد (تصوّر هو بعینه حکم).

ملاصدرا سپس تلاش می کند تا این نظریه را مطابق سخن حکماء قرار دهد و لذا معیّتی که در تعبیر حکماء وجود دارد (تصدیق=تصوّر معه حکم) را معیّت جنس و نوع می داند، مانند معیّتی که در حیوان و انسان وجود دارد (به این صورت که انسان در تحلیل عقلی، «حیوان معه نطق» می باشد).

#### ۱۷. تحلیل فصل

چون فصل و صورت ذاتاً یکی هستند، هر چیزی که ملاصدرا در مورد صورت در مباحث فلسفی ذکر کرده، در فصل نیز جاری است. طبق مباحث وی، ممیّز شیء از اشیاء دیگر، نحوه وجود آن شیء است و از آنجا که تمام حقیقت شیء، فصلِ اخیر آن است، ممیّز شیء، فصلِ اخیر آن می باشد. ایشان ثابت می کند که این فصل (که فصل حقیقی است) با فصل منطقی فرق دارد.<sup>۲</sup>

#### ۱۸. تمییز بین فصل و عرض

وجود فصل، مضمحل در وجود جنس است ولی وجود عرض اینگونه نیست، بلکه وجود لاحق دارد.<sup>۳</sup>

#### ۱۹. تعریف اشیاء

قدماء می گویند که تعریف به فصل قریب، حدّ تامّ است. ملاصدرا می گوید: فصلِ اخیر (مثلاً ناطق) دارای همه کمالات قبلی (مانند حیوان و نبات و جماد نسبت به ناطق) است و آن کمالات، مُعدّ برای فصلِ اخیر هستند. لذا وی با این تحلیل (که برای اولین بار ارائه شده) می گوید که این حرفِ قدماء صحیح است و تنها

۱. اسفار ج ۲ ص ۳۴ تا ۳۷. ج ۶ ص ۲۶۵ و ۲۶۶

۲. همان ج ۵ ص ۱۱۸

۳. همان ج ۲ ص ۲۵



حدی که تامّ می باشد همان تعریف به فصلِ اخیر است.<sup>۱</sup> ایشان می گوید: با این مبنایی که در مورد حدّ تامّ و فصلِ اخیر ارائه دادیم، اکثر تعریف ها زیادتِ حدّ بر محدود است.<sup>۲</sup>

## ۲۰. حقیقتِ فصل

فصل (=نحوه وجود) تحت هیچ مقوله ای نیست بلکه فوقِ مقوله است.<sup>۳</sup>

## ۲۱. کیفیت ارتباطِ جنس و فصل

این بحث فلسفی است و ممکن است در منطق نیز تأثیر بگذارد. ملاصدرا ارتباطِ جنس و فصل را ترکیبِ اتّحادی لامتحصّل (=مبهم) و متحصّل (=متشخص) می داند.<sup>۴</sup>

ملاصدرا در یک جا می گوید: جنس از عوارض و لواحقِ فصل است لا بالعکس؛<sup>۵</sup> ولی در جای دیگر می گوید: فصل عارض بر جنس می شود.<sup>۶</sup> این تعارض را عبارتِ وی در رساله تصور و تصدیق حلّ می کند: عوارض بر دو نوعند: عوارضِ وجود و عوارضِ ماهیت. وجود از عوارضِ ماهیت است و ماهیت نیز از عوارضِ وجود است. فصل نحوه وجود را بیان می کند و جنس از مقولات است.

اینکه جنس از عوارضِ فصل است، مراد عوارضِ وجودی است و اینکه فصل از عوارضِ جنس است، یعنی از عوارضِ ماهوی است (یعنی بر ماهیتِ جنس عارض می شود). این عروضی که اینجا می گوئیم، عروضِ متعارف در حکمت (=عروضِ بالضمیمه) نیست بلکه عروضِ تحلیلی است.<sup>۷</sup>

## ۲۲. تقابل و انحاء آن

الف) حقیقتِ تقابل: بحث تقابل از «عدمُ العدم» پیش آمده؛ به این صورت که از یک سو «عدمُ العدم» با «عدم» تقابل دارد (مانند انسان و لایسان) و از سوی دیگر این عدمی که اضافه به عدم شده (عدم العدم)، نوعی از عدم است؛ درحالیکه تقابل و نوعیت با هم سازگار نیستند.

۱. اسفار ج ۲ ص ۳۴ و ۳۵. ج ۵ ص ۱۵ و ۱۶ و ۲۸۶

۲. رساله شواهد الربوبیه ص ۱۰

۳. اسفار ج ۲ ص ۳۸ و ۴۰. تعلیقه بر الشفاء

۴. اسفار ج ۴ ص ۱۶۹. ج ۸ ص ۳۴۵. ج ۴ ص ۲۵۴. ج ۵ ص ۱۲۱. ج ۶ ص ۵۳

۵. همان ج ۵ ص ۱۲۷

۶. همان ج ۸ ص ۳۳۸

۷. همان ج ۴ ص ۲۵۴. ج ۸ ص ۳۳۸

وجه ناسازگاریِ نوعیت و تقابل این است که نوعیت، ذهنی است ولی تقابل، خارجی است<sup>۱</sup> و لذا با هم سازگاری ندارند.

(ب) تعداد تقابل: طبق مشهور چهار تقابل داریم. ملاصدرا دو تقابل دیگر را هم اضافه می کند:<sup>۲</sup> ۱. تقابلِ تشکیکی (این بحث را در مقابلِ نظرِ مشاء در موردِ نوعِ تضاد در رنگ ها مطرح کرده<sup>۳</sup>) ۲. تقابل بین وحدت و کثرت (چون بین این دو هیچ یک از چهار تقابلِ مشهور وجود ندارد، یک نوع تقابلِ خاصی است<sup>۴</sup>)  
۲۳. تعریفِ بسائط

بسیط جنس و فصل ندارد (زیرا ماده و صورت ندارد). از آنجایی که در تعریف، از جنس و فصل استفاده می شود، در مورد تعریفِ بسائط اختلاف است. بعضی می گویند: بسیط اصلاً جنس و فصل ندارد تا تعریفی بتوان ارائه داد. ملاصدرا می گوید: بسیط دارای اجزاء عقلی است و جزء عقلی، مستلزم جزء خارجی نیست.<sup>۵</sup>  
۲۴. تعریف به امورِ عدمی، در حقائق موجوده درست نیست.<sup>۶</sup>

۲۵. جزء ذاتی مشترک اگر لاشرط در نظر گرفته شود، جنس است و اگر بشرط لا در نظر گرفته شود، نوع است. ملاصدرا می گوید که مراد از این نوع، نوع اعتباری عقلی است نه نوع اعتباری خارجی.<sup>۷</sup>  
۲۶. انحاء مغالطات

مغالطة اشتراک لفظی.<sup>۸</sup> مغالطة ذهن و عین.<sup>۹</sup> مغالطة لفظی.<sup>۱۰</sup> مغالطة اخذ مفهوم به جای مصداق و مغالطة اخذ حد به جای محدود.<sup>۱۱</sup> دو مغالطة صوری و نه مغالطة مادی.<sup>۱۲</sup>

---

۱. همان ج ۱ ص ۳۵۳. (البته تناقض که یکی از انواع تقابل است، چون یک طرفش عدمی است، باید در ذهن شکل بگیرد. اسفار ج ۲ ص ۱۰۸)  
۲. علامه این دو تقابل را نقد می کند. اسفار ج ۲ ص ۱۲۶  
۳. همان ج ۲ ص ۱۲۰ و ۱۲۱  
۴. همان ج ۲ ص ۱۲۲ و ۱۲۶  
۵. همان ج ۲ ص ۲۶ و ۲۹  
۶. همان ج ۵ ص ۱۱۶  
۷. همان ج ۶ ص ۵۳. ج ۴ ص ۲۶۳  
۸. همان ج ۲ ص ۳۳۷  
۹. همان ج ۴ ص ۲۵۲  
۱۰. همان ج ۵ ص ۳۰۰  
۱۱. همان ج ۷ ص ۲۷۶  
۱۲. التنقیح

## ۲۷. تعریف شرح الاسمی

مشهور می‌گویند که تعریف شیء قبل از اثبات وجودش، تعریف شرح الاسمی و بعد از اثبات وجودش، تعریف حقیقی است. شیخ اشراق می‌گوید: تعریف حقیقی شیء همان تعریف مفهومی ای است که مردم از آن شیء می‌فهمند. ملاصدرا می‌گوید: این تعریفی که شیخ اشراق می‌گوید تعریف شرح الاسمی است.<sup>۱</sup>

## ۲۸. برهان شبه لم

علاوه بر برهان آنی و لمی یک برهان شبه لمی وجود دارد که در ربویات و مباحث خداوند به کار می‌رود، زیرا در مورد خداوند اصلاً آن و لم مطرح نیست؛ لذا در برهان شبه لم، از صفات به صفات دیگر خداوند رهنمون می‌شویم.<sup>۲</sup>

## ۲۹. ارجاع تمام قضایا به قضیه حملیه موجب کلیه ضروریه (شیخ اشراق این را ابداع نموده است).<sup>۳</sup>

این ارجاع برای این مطرح شده که از همه قضایا (حملیه و شرطیه، موجب و سالبه، جزئی و کلیه، انواع موجّهات) بتوان در فلسفه استفاده نمود.

## ۳۰. مغالطات در حدود

مراد از این مغالطات، موجبات مغالطه و اشتباه در تعریف هستند که قبل از ملاصدرا نیز مطرح بوده اند، ولی تحت عنوان «مغالطات در حدود» نبودند و این عنوان از ابداعات ملاصدراست.<sup>۴</sup>

## مبحث ششم: طبیعیات حکمت متعالیه

ملاصدرا در طبیعیات، غالباً نظریات مشاء را پذیرفته و در بیشتر آنها تحقیقی را از خودش ارائه داده است. کارهای ملاصدرا در طبیعیات (اعم از نوآوری و تقریر جدید از مباحث گذشتگان):

### ۱. تناهی ابعاد<sup>۵</sup>

براهین مشاء در این مورد را اثبات می‌کند.

### ۲. ترکیب رنگها

۱. اسفار ج ۵ ص ۱۲

۲. همان ج ۶ ص ۲۹

۳. رساله التنقیح فی المنطق. (ملاصدرا در چهار موضع از این رساله، این نظریه شیخ اشراق را نقل و اثبات می‌کند).

۴. التنقیح

۵. اسفار ج ۴ ص ۲۱ و ۲۴. در اسفار ج ۵ ص ۶ و ۵ یک تحقیق جدید ارائه می‌دهد.

از ترکیب نور و ظلمت، رنگها به وجود می آیند.<sup>۱</sup>

۳. حلول حال در محل<sup>۲</sup>

۴. تخلخل (باز شدن) و تکاسف (فشرده شدن)

هر کدام از این دو یا حقیقی است یا مجازی. بحث حکماء، متوجه قسم حقیقی است.<sup>۳</sup>

۵. نفوس فلکی

مشاء می گویند که افلاک، صاحب نفوس نیستند، برخلاف ابن سینا. ملاصدرا نظر ابن سینا را قبول دارد.<sup>۴</sup>

ملاصدرا در طبیعیات، سه کار عمده و مهم انجام داده که جنبه فلسفی دارند:

۱. تحلیل حقیقت مکان

در مورد حقیقت مکان، اختلاف است. متکلمین: مکان، جایی است که شیء بر روی آن قرار می گیرد. مشاء:

مکان عبارت است از سطح باطن حاوی (مثل کوزه) و سطح ظاهر محوی (مثل آب). ملاصدرا نظر افلاطون و

خواجه نصیر و اشراقیون و رواقیون را برمیگزیند که مکان، جوهر مجرد برزخی است.<sup>۵</sup>

۲. صور انواع مرکبه<sup>۶</sup>

۳. تبیین حقیقت جسم (این مبحث را کاملاً فلسفی بررسی نموده است نه طبیعی)

ملاصدرا می گوید که جسم، بسیط است و از نظر عقلی، مرکب از ماده و صورت است (=نظر حکماء).<sup>۷</sup>

کیفیت ترکیب ماده و صورت را ترکیب اتحادی دانسته است؛ ترکیب اتحادی یعنی چند چیز، موجود به وجود

واحد باشند (یعنی یک وجود داریم که این چند چیز، از آن وجود انتزاع می شوند)؛ اما ترکیب انضمامی یعنی

۱. همان ج ۴ ص ۹۲ تا ۹۴

۲. همان ج ۴ ص ۲۳۲

۳. همان ج ۵ ص ۹۱ تا ۹۳

۴. همان ج ۶ ص ۴۰۶ و ۴۰۷ و ۴۲۶. ج ۷ ص ۱۱۰. ج ۹ ص ۱۱۶

۵. همان ج ۴ ص ۴۳ و ۵۷ و ۵۸ (فصل ۱۲ و ۱۳). نهاییه الحکمه مرحله ۶ فصل ۱۷

۶. همان ج ۵ ص ۲۵۸ و ص ۲۸۴ و ۲۸۵ و ۲۹۶ و ۳۰۸ و ص ۳۲۶ تا ۳۳۹ (این صفحه مهم است)

۷. همان ج ۵ ص ۱۹

چند چیز، موجود به وجود های مختلف باشند.<sup>۱</sup> ملاصدرا: ماده در حقیقت اشیا هیچ دخالتی ندارد، بلکه حامل حقیقت شیء است (و حقیقت شیء، فصل اخیر آن است).<sup>۲</sup>

\* ملاصدرا در جلد چهارم و پنجم اسفار، از طبیعیات بحث می کند و اکثر محققین این دو جلد را نمی خوانند؛ در حالیکه در آخر جلد چهارم از حرکت جوهری بحث کرده و حقیقت این نظریه را روشن می کند و بسیاری از این جلد، طبیعیات است؛ اما جلد پنجم کاملاً فلسفی است و لذا باید مورد توجه قرار بگیرد.

### مبحث هفتم: مباحث فلسفی حکمت متعالیه

در اینجا استخوان بندی و کلیات حکمت متعالیه را بررسی می کنیم.

#### الف) علم و ادراک

ادراک نزد فلاسفه اسلامی، یک مقوله تشکیکی است. مشاء (به تبع ارسطو) می گویند: ادراک، تربیعی است؛ یعنی دارای چهار مرتبه حسی، خیالی، وهمی و عقلی است. ابن سینا کم کم فهمید که ادراک وهمی جدا از ادراک عقلی نیست؛ به این صورت که معنایابی، کار عقل است؛ حال معنای کلی را عقل کلی ادراک می کند و معنای جزئی را عقل جزئی (=وهم=مرتبه نازلۀ عقل). لذا ادراک را تثلیثی (حسی، خیالی و عقلی) قرار داد. ادراک حسی:

شیخ اشراق می گوید: ادراک حسی، نوعی ادراک شهودی و حضوری است زیرا مستقیماً با مدرک ارتباط برقرار می کنیم. ملاصدرا این نظر را قبول ندارد.<sup>۳</sup> زیرا مبنای ملاصدرا این است که علم «حضور مجرد لمجرد» می باشد. لذا وی می گوید: همه محسوسات بیرونی و حواس ظاهری و جوارح درونی و بیرونی انسان برای این است که نفس انسان، ارتقاء یافته و با حقیقت این شیء در عوالم بالاتر (مانند عالم مثال) رابطه برقرار کرده و به آن حقیقت، علم حضوری پیدا کند؛ سپس نفس انسان یک صورتی از آن حقیقت را صورتگری کرده و انسان، به سبب آن صورت (که مرآت حقیقت شیء است) شیء خارجی را ادراک می کند.

۱. تفصیلات و احکام و مبانی این قول: همان ج ۵ ص ۳۰۷ و ص ۲۸۲ تا ۲۸۶ و ص ۳۰۰ (در این آدرس ها مبانی قول خودش را بیان می کند). ج ۴ ص ۲۹ و ۲۳۶ و ۲۴۲. ج ۵ ص ۲۵۶ و ۲۷۵ و ۲۹۴ و ۳۰۹. ج ۶ ص ۳۴ (تعلیقہ حاجی سبزواری: ترکیب انضمامی است) ج ۶ ص ۲۶۵. ج ۵ ص ۱۲۶. توضیح وحدت هیولا و بعضی از احکامش: ج ۲ ص ۸۹ و ۹۰. ج ۵ ص ۷۶ تا ۷۴ (مهم) ج ۵ ص ۱۰۸. ج ۵ ص ۱۵۳ و ۱۵۴. ج ۲ ص ۲۳۲. ج ۵ ص ۱۸۳. ج ۳ ص ۱۵۲. ج ۵ ص ۷۰ و ۶۷. ج ۵ ص ۱۰۳. ج ۲ ص ۳۴. ج ۵ ص ۱۰۲ تا ۱۰۵ (برهان فصل و ضم برای اثبات هیولا)

۲. همان ج ۲ ص ۳۲ و ۶۲ و ۶۳

۳. اسفار ج ۴ ص ۱۳۳ و ۱۳۴. ج ۶ ص ۴۲۴. ج ۸ ص ۶۹. البته ایشان در بعضی مواضع، نزدیک به نظریه شیخ اشراق صحبت کرده است (ج ۴ ص ۹۹. ج ۸ ص ۱۷۹ و ۱۸۰ و ۱۸۲)

## ادراک خیالی:

علامه طباطبایی نظر ملاحظه در ادراک حسی را قبول کرده و می گوید: با این توضیح، ادراک حسی با ادراک خیالی حقیقتاً و هویتاً یکی می شود، ولی تنها فرق این دو (که امری عارضی است) در این است که شیء خارجی، مُحاذاتِ حواس ظاهری است ولی در ادراک خیالی، آن شیء از صحنه حواس ظاهری خارج شده است.

## ادراک عقلی (کلیات):

انسان کلیات را به وسیله مشاهده از راه دور ارباب انواع ادراک می کند. انسان با ریاضت به ارباب انواع نزدیک می شود و در نهایت، کلی مفهوم تبدیل به کلی سعی می شود.

## تحلیل «ادراک»:

ادراک در صورتی روی می دهد که مدرک به یک نحوی با مدرک، اتحاد وجودی پیدا کند. لذا ادراک و مدرک و مدرک اتحاد دارند و چون ادراک عقلی، اشرف ادراکات است، این مسئله با اتحاد عقل و عاقل و معقول مشهور شده است؛ وگرنه در همه مراتب ادراکی (حسی، خیالی و عقلی) بین ادراک و مدرک و مدرک، اتحاد برقرار است. ابن سینا و شیخ اشراق به شدت این مسئله را رد کرده اند.

اشکال: ملاحظه می گوید: علم از صفات وجود است (کما قاله العرفاء). وجود در تمام مراتب وجودی سریان دارد و لذا علم هم در همه مراتب وجودی سریان دارد.<sup>۱</sup> در جای دیگر می گوید: در عالم جسمانی، علم و شعور وجود ندارد.<sup>۲</sup> این دو نظریه با هم تناقض دارند زیرا جسمانیات هم یکی از مراتب وجودی هستند. پاسخ ملاحظه: وجود در عالم ماده به ضعیف ترین حالت، سریان دارد و وجود در این مراتب، بسیار ضعیف است؛ لذا علم در این وجودات، بسیار بسیار ضعیف است و به خاطر همین می گوئیم: علم در این مراتب وجودی یافت نمی شود.

## ب) اصالت وجود

ملاحظه در وجود عینی خارجی را موضوع فلسفه قرار داده و واقعاً این وجود را مورد بررسی قرار داده (برخلاف مشاء که اگرچه این حرف را می زنند ولی در عمل، از این موضوع کمی دور شده اند). لذا از همان

۱. اسفار ج ۶ ص ۳۳۵ و ۳۳۶ و ۳۴۰. ج ۷ ص ۱۵۰ تا ۱۵۳ و ص ۲۳۳

۲. اسفار ج ۶ ص ۴۱۶

۳. اسفار ج ۷ ص ۲۳۳ تا ۲۳۵. ج ۸ ص ۱۶۴

ابتدا نظر خواننده را به این موضوع (وجود خارجی) سوق می دهد. گسترده ترین مباحث ملاصدرا، در مورد اصالت وجود و معقولات ثانیه می باشد. اساس کار ملاصدرا در فلسفه، اصالت وجود است. از نظر ملاصدرا اصالت و اعتباریت به معنای این نیست که اصیل، در خارج وجود دارد و اعتباری در خارج وجود ندارد؛ بلکه اصالت و اعتباریت برای تبیین رابطه اصیل و اعتباری در خارج است.

### ج) تشکیک وجود

اصل بحث مشکک، در منطق و مبحث کلی است. بحث مشکک در فلسفه به خاطر مفهوم وجود شکل گرفته است که در مواضعی از این مبحث کمک گرفته اند، از جمله در بحث «کثرت در عالم» که بعضی تشکیک وجود را خاصی و بعضی عامی دانسته اند. ملاصدرا قائل به تشکیک خاصی وجود و وحدت شخصی سریان وجود است. وی به خاطر همین مبنا، در نهایت، نظام علی و معلولی را از عالم برمی چیند و قائل به تشکیک ظهور می شود نه تشکیک وجود.

بنابراین ملاصدرا در ابتدا قائل به تشکیک خاصی وجود است و در نهایت با پذیرفتن وحدت شخصی، تشکیک خاص الخاصی (=تشیکیک ظهور) را می پذیرد. البته مبنای ملاصدرا در مباحث فلسفی، تشکیک خاصی است نه تشکیک خاص الخاصی.

### د) معقول ثانی

موضوع فلسفه (=وجود) از معقولات ثانیه است و این اصطلاح باید به بهترین وجه روشن شود تا بدانیم که فلسفه با چه چیزی کار دارد. نظر نهایی ملاصدرا در مورد معقول ثانی فلسفی، این چیزی که حاجی سبزواری و دیگران تقریر کرده اند نیست؛ اگرچه در آثارش به صورت عمومی از همین تقریر استفاده کرده است. ملاصدرا می گوید که عروض و مغایرت معقولات ثانی فلسفی، در خارج است و با این حال، با معقولات اولی بسیار تفاوت دارند. وی می گوید که اتصاف، فرع عروض است و لذا بین اتصاف در خارج و عروض در ذهن، منافات وجود دارد.<sup>۱</sup> این نظریه با مباحثی که در اصالت وجود و اعتباریت ماهیت مطرح کرده، فهمیده می شود.

### ه) تبدل نظام امکان ماهوی به نظام امکان فقی

این تبدل بر مبنای اصالت وجود شکل گرفته است؛ به این صورت که امکان ماهوی در مورد ماهیات می باشد ولی از آنجا که وجود اصیل است، باید امکان را در وجود پیاده کرد. حال اگر وجود شدید باشد، وجوب

۱. اسفار ج ۱ ص ۳۳۶

بالذات از آن انتزاع می شود و اگر وجود ضعیف باشد، فقر و احتیاج و نیاز به وجوب بالذات، از آن انتزاع می شود (اگرچه قید وجوب دارد ولی بالعرض است).

سوال: آیا با طرح امکان وجودی (=فقری) امکان ماهوی باطل می شود؟

پاسخ: بعضی می گویند: بله (زیرا امکان ماهوی، تحلیل ذهن است نه خارج). اما از مباحث ملاصدرا و علامه فهمیده می شود که امکان ماهوی باطل نمی شود، زیرا از آنجا که ماهیت در خارج وجود دارد، لوازم آن (که امکان ماهوی یکی از آنهاست) نیز در مورد خارج است با این فرق که امکان ماهوی، سطح عالم خارج را بیان می کند ولی امکان وجودی به عمق عالم می پردازد.

\* وجود رابط و مستقل: این بحث از منطق در مبحث رابط قضایا شروع شد و در مباحث حکما در مقدمه مواد ثلاث و مبحث علت و معلول مطرح شده است. قبل از میرداماد، وجود رابط را دو نوع می دانستند ولی میرداماد یکی را رابط و دیگری را رابطی خواند. ملاصدرا کار استادش را تأیید و از آن استفاده کرد. در مباحث ملاصدرا وجود رابط در دو موضع بیان شده: ۱. وجود رابط مقولی (که بین جوهر و عرض مطرح است) ۲. وجود رابط علی (که بین علت و معلول مطرح است).

\* جعل: در مورد مجعول سه قول است: ۱. ماهیت ۲. وجود ۳. اتصاف ماهیت به وجود. ملاصدرا با توجه به امکان فقری و اصالت وجود و تشکیک خاصی وجود، قائل به این است که وجود، هم جاعل است و هم مجعول.

(و) تشخیص

تشخیص در ذهن یافت نمی شود زیرا تشخیص، به وجود است و عوارض، آمارات تشخیص هستند.

(ز) ماهیت

بعضی از مباحث این قسمت در منطقیات و طبیعیات گذشت. مثل افلاطونی در مبحث ماهیت مطرح می شود که نظر مشاء و اشراق را در این مورد گفتیم. ملاصدرا با توجه به مبانی خودش، مثل افلاطونی را می پذیرد. هر فرد مادی (=ماهیت) به صورت کلی، سه فرد طولی دارد: مادی، مثالی و عقلی. رب النوع همان فرد عقلی است. مثل افلاطونی همان ارباب انواع می باشند.

(ح) حرکت جوهریه



ملاصدرا اکثر مباحثش را بر پایه حرکت جوهریه قرار می دهد. قبل از ملاصدرا حرکت را در کم، کیف، این و وضع قبول داشتند و حرکت جوهریه را نفی می کردند. ملاصدرا می گوید که شیء مادی در جوهرش، متحول است و همه تحولات اشیاء، در راستای حرکت جوهریه هستند.

#### ط) حدوثِ زمانیِ عالم

متکلمین معتقدند که عالم، حادثِ زمانی است ولی حکما می گویند که عالم، حادثِ ذاتی است. ملاصدرا می گوید که طبق شریعت، حدوثِ زمانیِ عالم صحیح است و این حدوث از ذاتیاتِ عالم است. این نظریه را بر مبنای حرکت جوهریه تبیین کرده و گفته که همیشه و در هر لحظه و هر آن، حدوثِ زمانی برای عالم رخ می دهد؛ لذا بین قول متکلمین و حکما جمع کرده است. مرادِ ملاصدرا از عالم، عالم ماده است و لذا حرکت جوهریه و حدوثِ زمانی مربوط به عالم ماده می باشد.

#### ی) علیّت<sup>۱</sup>

برگشتِ علیّت به تشان و تجلی است که همان نظرِ عرفاست.

#### ک) نفس انسانی

۱. حدوثِ نفس: نفس، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است. افلاطون قائل به قدم نفس است. حکمای اسلامی در حدوثِ نفس، متفق هستند. اما در نحوه حدوث اختلاف دارند؛ مشاء می گویند که حدوثِ نفس مع حدوثِ بدن است؛ به این معنا که وقتی جسم حادث شد، روح و نفس به آن افاضه گشت. ملاصدرا می گوید که حدوثِ نفس به حدوثِ بدن است. این نظریه بر مبنای حرکت جوهریه به وجود آمده است و خیلی از مشکلاتِ مبحثِ نفس انسانی را حل می کند.

#### ۲. النفسُ فی وحدتها کلُّ القوی:

تقریر اول این جمله: نفس در مرتبه ذات، همه قوای مادون را داراست (که در این صورت، تحققِ کثرت در وحدت پیش می آید).

تقریر دوم این جمله: نفس همه چیز خود را در مراتبِ مادونِ خود ریخته است (که در این صورت، تحققِ وحدت در کثرت پیش می آید).

#### ل) معاد

در این بحث، کار عمده ملاصدرا در سه بخش صورت گرفته است:

۱. اسفار ج ۲

۱. تناسخ

۲. معاد جسمانی

۳. انقطاع عذاب از مخلدین (بحث بر روی این است که خلود در عذابِ اَلیم وجود دارد یا نه؟ ابن عربی

قائل به انقطاع عذابِ اَلیم است حتی از کسانی که خالدین در جهنم معرفی شده اند.)

(م) توحید

۱. برهان صدیقین: به برهانی می گویند که صدق محض است و واسطه کمتری برای رسیدن به اثبات واجب

دارد. برهان صدیقین ملاصدرا با تشکیک خاصی تقریر شده (اگرچه در نهایت، تشکیک خاص الخاصی را قبول

کرده است).

۲. عینیت صفات با ذات و عینیت صفات با یکدیگر

۳. علم حق تعالی<sup>۱</sup> (از گردنه های فلسفه است)

۴. بسیط الحقیقه کلُّ الاشیاء و لیس بشیء منها: در بحث علم خدا و نفس و فصلِ اخیر استفاده می شود.

تقریرش به همان صورتی است که در «النفسُ فی وحدتها کلُّ القوی» گفتیم (که دارای دو تقریر بود).

۵. جبر و تفویض

### مبحث هشتم: بررسی آثار ملاصدرا

(الف) نحوه نگارش: بسیار روان و آسان تقریر شده است.

(ب) آثار وی هم عقلی است و هم نقلی؛ و لذا جدا کردن معقول و منقول در آثار وی، پسندیده نیست. البته

باید بگوییم که در بعضی از آثارش جنبه عقلی چیره است و در بعضی دیگر، جنبه نقلی.

(ج) کتابشناسی ملاصدرا

استاد امینی نژاد در جلسه ۴۱ و ۴۲ از این جلسات، کتب ملاصدرا را به صورت تیتری بررسی کرده اند ولی

بنده ننوشتم. اما در ابتدای این دو جلسه چند منبع را برای کتابشناسی ملاصدرا بیان نمودند:

سید جلال الدین آشتیانی در مقدمه «المظاهر الالهیه»؛ دکتر حسین نصر در «صدرالمتالهین و حکمت متعالیه»

؛ هانری کرین در مقدمه «المشاعر»

۱. اسفار ج ۶

تقریر این دروس در ۹۵/۱۱/۱۴ (ساعت ۱۶:۳۰) شهر مقدس قم به لطف خدا و عنایت حضرت معصومه

(سلام الله علیها) تمام شد.