



فلسفه: ملاصدرا؛ زندگی و افکار 2

پدیدآورنده (ها) : افروغ، صالح
فلسفه و کلام :: نشریه باور فلسفی :: فروردین 1394 - شماره 4
از 45 تا 55



پایگاه مجلات تخصصی نور

www.noormags.ir



... {

۴۶

ملاصدرا؛ زندگی و افکار ۲

۵۶

فلسفه مسیحی در انتهای قرن بیستم میلادی ۲

۶۸

معقولات ثانیه فلسفی از منظر استاد مطهری

۷۵

در پاسخ آقای طالقانی

۸۹

میرداماد؛ زندگی و افکار ۱



ملاصدرا؛ زندگی و افکار ۲



سجاد رضوی / ترجمه: صالح افروغ

۳. متافیزیک

۱/۳. هستی و وجود

و رویدادها در وهله نخست به نحو صورتی پدیداری از آشنایی با شکل و ماهیت آن شیء است. اما در واقع، نظریه وجود ملاصدرا حتی از نظریه ارسطویی مقولات^۱ نیز بنیادینتر است. جواهر مفاهیم اولیه وجود نیستند بلکه «افعال وجود» یا فرایندها هستند. در اینجا، و در نظریه حرکت جوهری او که در ذیل بحث می شود، شاهد یک گذار نظام مند از نظریه مقولات ارسطویی هستیم.

پیش از بررسی اصول دوگانه واقعیت بنیادین وجود و نهاد مشکک اما واحد آن در قلب متافیزیک صدرا، شایسته است که در اینجا به تعدادی از نظریه های مبنایی او در باب سرشت وجود اشاره کنیم:

وجود مفهومی است که به نحو درونی و بدون واسطه به ذهن می آید؛ وجود نیازمند هیچ نوع تعریف و رسمی نیست (ملاصدرا ۵-۲۰۰۱، ۶-۴۵). در این باره اجماعی نیز وجود دارد که دست کم به این سینه باز می گردد و البته برآمده از تصویر ارسطویی از ماهیت و چیستی تعریف است. آدمی اشیاء را از طریق ماهیت هایشان مشخص می کند و می شناسد، اما وجود ماهیتی ندارد که در میان مصادیق و مظاهر متعددش واحد باشد. همچنین، ملاصدرا نیز استدلال مسووی در این باره دارد که چرا وجود آخرین جنس یا طبقه اشیاء نیست (کلیات خمس فورفریوس^۲ ملاصدرا ۵-۲۰۰۱، ۴-۴۲۴). و نه نوعی از یک کلی که ویژگی های شخصی در جهان واقع به آن وابسته باشند (ملاصدرا ۵-۲۰۰۱، ۱-۱۴۰).

به عنوان یک مفهوم، وجود یک معقول ثانی^۳ است. معقول های اول، نام هایی هستند که به ماهیت های که دارای مصادیق عینی و ملموس در جهان هستند مانند «انسانیت» دلالت می کنند. اما معقولات ثانی مفاهیم منطقی، مفاهیم انتزاعی، مفاهیم مبتنی بر ماهیت های

ملاصدرا به خاطر تقریر منحصر بفردش از وجود، اغلب به عنوان کسی که انقلابی در متافیزیک به وجود آورده است، معرفی می شود. تحلیل وجود با تمایز هستی شناختی بین واجب (اصل، خدا) و ممکن آغاز می شود. خدا وجود محضی است که فاقد ماهیت، کیفیت یا ویژگی ای است که دستخوش تغییر یا حرکت شود. خاستگاه های این نظریه در تبیین این سینه از امکان خاص نهفته است که تمایز بین واجب و ممکن را برگرفته از بساطت وجود واجب که موجب ترکیب وجود و ماهیت ممکن است، میداند، در حالیکه ممکن موجودی است که اعراض به آن متعلق اند و در آنچه که به عنوان «ماهیت» شان شناخته میشود، جمع شده اند. ممکنات از نظر مفهومی از وجود (این واقعیت که آنها هستند) و ماهیت تشکیل شده اند (مجموعه ویژگی هایی که بیانگر چیستی آنها میباشد) (ملاصدرا ۵-۲۰۰۱، ۱: ۹۲-۲۸۹). از آنجایی که خدا وجود را به ممکنات افاضه میکند، یا به خاطر اینکه از نظر علی ممکنات وجودشان را از اصل شان می گیرند، وجود از نظر هستی شناختی مقدم بر ماهیت است. با نگاه تحلیلی، چه بسا به نظر برسد که برعکس این صادق است چرا که مواجهه ما با اشیاء

- 1-doctrine of pros hen homonymy
- 2-Porphyry's five predicables
- 3-secondary intelligible



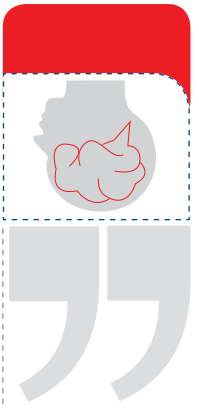


مشق و لوازم ماهیات هستند (ملاصدرا ۵-۲۰۰۱، ۱: ۳۸۷). همچنین، معقول ثانی مفهومی است که به ماهیت‌های فرا ذهنی تعلق می‌گیرند (فناپی اشکوری ۲۰۰۸: ۷۵). معقولات ثانی گزاره‌های طبقه بالاتر هستند، آنها همچنین واژه‌های مشترکی هستند که در ذهن وجود دارند.

به اشتراک و هم ما به امتیاز اشیاء موجود است، چرا که برعکس سنت مشایی، ملاصدرا تأکید دارد که وجود عامل تشخیص شیئی است و نه ماهیت.

وجود در نظر صدرا محمولی واقعی است، چرا که وجود ویژگی ماهیتی است که در واقعیت فرا ذهنی شکل می‌گیرد. (ملاصدرا ۵-۲۰۰۱، ۱: ۴۷-۵۲) وجود یک محمول واقعی (و نه صرفاً یک محمول نحوی یا منطقی) است چرا که در نظر ملاصدرا «X وجود دارد» صادق است اگر و تنها اگر «X» صادق داشته باشد. همچنین، اگر وجود یک محمول نباشد، ما نمی‌توانیم به نحو معناداری از ماهیت‌هایی که مصداق مستقیم در خارج ندارند، صحبت کنیم (ملاصدرا، ۵-۲۰۰۱: ۵). هنگامی که ما می‌گوییم «رنگ سیاه وجود دارد» وجود باید یک محمول یا یک چیزی باشد، چرا که در غیر اینصورت ما می‌گفتیم که «سیاهی سیاهی است» که یک همانگویی ابتدایی است. اما با فرض

وجود واژه‌ای است که محمول مشترک مصادیق‌اش است. اشیاء بسیاری وجود دارند که از نظر کیفی و کمی متمایز هستند اما جملگی متصف به «وجود» می‌شوند (ملاصدرا ۵-۲۰۰۱، ۱: ۴۰). البته پرسش واقعی این است که آیا اشتراک محمول وجود دقیقاً به مانند اشتراکی است که برای واژه «عین» متصور است؟ وجود دارای نوع اشتراک خاصی است که ملاصدرا آن را تشکیک می‌نامد، ابن سینا پیش از این این واژه را به عنوان معادلی برای *tertium quid* در دوران باستان استفاده کرده است. ملاصدرا استدلال می‌کند که ویژگی‌های اصلی تشکیک بین موجودات مبتنی بر «اولیت و اولویت» (الاولیه و الاولویه) و «اقدام بودن و شدید بودن» (الاقدمیه و الاشدیه) متفاوت است (ملاصدرا ۵-۲۰۰۱، ۱: ۳-۴۲). این مطلب مستقیماً در پاسخ به نظر ابن سینا است در رد این معنا که جوهر می‌توانند شدیدتر باشند یا اینکه می‌توانند متمایز از ویژگی‌های غیرعرضی‌ای باشند که دارای آن هستند. بنابراین، این بدان معناست که وجود هم ما



اجماع سینائی‌ها بر زیادت وجود بر ماهیت (زیاده الوجود علی الماهیه) اینگونه نخواهد بود. در نظر ملاصدرا، گزاره‌های وجودی، تحلیلی نیستند. او استدلال می‌کند که وجود بخشی تحلیلی از ماهیت نیست. اگر در گزاره «انسان وجود دارد» ما «انسان» و «وجود دارد» را مترادف بگیریم، در اینصورت این گزاره معادل این گفته است که «انسان انسان است»، یک همانگویی که سودی برای ما ندارد. در «انسان وجود دارد»، «انسان» به کلی «انسانیت» اشاره دارد. او برخلاف آنهایی که ارجاع به وجود را نمی‌پذیرند و آن را به عنوان یک مفهوم ذهنی محض در نظر می‌گیرند، معتقد است که «وجود دارد» ارجاع به وجود دارد. مصداق محمول گزاره «زید وجود دارد» خود هویت زید است، یعنی وجود او. بنابراین، وجود یک واژه تهی نیست بلکه مصداقی در واقعیتِ فزادگی دارد، یعنی، وجود هم یک مفهوم است و هم یک واقعیت (حقیقه العینیه).

وجود، خیر محض است (ملاصدرا ۵-۲۰۱، ۱: ۷-۳۹۵). ملاصدرا به این اصل نوافلاطونی پایه تصریح می‌کند. وجود زمینه‌ای است برای همه ارزش‌ها و نبود آن موجب شر است. چرا که وجود مفهومی پایه‌ای است که بدون آن هیچ مفهوم دیگری معنادار نخواهد بود، وجود عقلاً خیر است. در نظر ملاصدرا، وجود از نظر هستی‌شناختی مقدم است، واقعیتی متحد که در درجات شدت و ضعف طبقه‌بندی شده است و واقعیتی مبهم که به طور کامل به چنگ نمی‌آید. هر تلاشی برای مفهوم سازی از وجود موجب تحریف آن از طریق تشخص که ماهیتی ذهنی را معین می‌کند می‌شود.^۴ (ملاصدرا ۶: ۱۹۶۴). یک مفهوم متشخص، متعین و تغییرناپذیر نمی‌تواند ماهیت وجود را که پویا و جاری است بیان کند. ماهیت‌ها نهایتاً سلبی هستند و به قول ابن عربی آنها «هرگز رایحه وجود را استشمام نکرده‌اند». آنها مانند حالت‌هایی از اندیشه و واقعیت متعین ذهنی مانند «موجودات عقلی» صرفاً در ذهن وجود دارند. با تجزیه و تحلیل این بسته متافیزیکی، می‌توان سه نظریه وجودی متمایز را از هم تشخیص داد که از آثار عقلی ملاصدرا برداشت می‌شود، این سه عبارتند از فلسفه ابن سینا، فلسفه شهودی مکتب اشراقی سهروردی، و متافیزیک صوفیانه ابن عربی از وجود.

نظریه نخست، تقدم هستی‌شناختی وجود (اصالت وجود) است، نظریه‌ای که در بحث تمایز ابن سینایی بین وجود و ماهیت در موجودات ممکن مطرح شده است، همانطور که در منشور متافیزیک صوفیانه‌ی وحدت هستی‌شناختی وجود (وحدت وجود) هم دیده می‌شود. اگر ممکنات مرکب هستند، در اینصورت یک عنصر از این ترکیب، فعال و از نظر هستی‌شناختی مقدم است. آیا این همان است که ماهیت‌هایی به نحوی در کار است، مانند انسانیت، که منتظر عامل الهی هستند تا از طریق اعطاء وجود به آنها واقعیت بدهد و به آنها تشخص بدهد، یک نظریه ضروری که یک وجود نسبتاً متناقضی از ماهیت را پیش از انصاف به وجود فرض می‌گیرد؟ یا آنگونه که ملاصدرا پیشنهاد می‌کند، عامل الهی وجودهایی را در این دنیا ایجاد می‌کند که لباس ماهیتی خاص را می‌پوشند. وجود باید از نظر هستی‌شناختی مقدم باشد نه تنها به خاطر پوچ بودن هر وجودی پیش از وجود، بلکه همچنین به این خاطر که خدا خالی از ماهیت است، و پیوند علی او با جهان تنها در صورتی می‌تواند وجودی باشد که شخص ممکن منزله باشد از ملوث کردن حقیقت الهی به ماهیاتی که مرکب از ویژگی‌ها و خصوصیات متعدد و متفاوت هستند. ملاصدرا از این نظریه به عنوان بخشی از برهان هستی‌شناختی خویش برای وجود خدا، موسوم به برهان صدیقین، استفاده می‌کند. آموزه وحدت در این فراز بیان شده است: بسیط الحقیقه کل الاشیاء (واقعیت بسیط همه اشیا است، نظریه‌ای که بر مفهوم نوافلاطونی موجود بسیط مبتنی است). خدا، آنکه وجود بسیط و محض است و از این رو به معنای دقیق کلمه تمام موجودات است.

۴- اینه الوجود اجلی الاشیاء حضوراً و کشفاً و ماهیته اخفاها تصوراً و اکتناها؛ و مفهومه اغنی الاشیاء عن التعریف ظهوراً و وضوحاً، و اعمها شمولاً. و هویته اخص الخواص تعیناً و تشخصاً، اذ به یتشخص کل متشخص، و یتحصل کل متحصل، و یتعین کل متعین و متخصص، و هو متشخص بذاته و متعین بنفسه کما ستعلم (۶) و اما انه لایمکن تعریفه فلان التعریف اما ان یکون بحد او رسم، و لایمکن تعریفه و بالحد، حیث لا جنس له و لا فصل له؛ فلا حد له و لا بالرسم اذ لایکمن ادراکه بما هو اظهر منه و انشهر، و لا بصوره مساویه له.

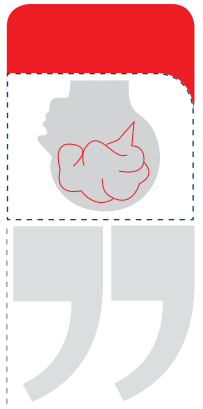
5-primacy of existence .
6- the modulation and gradation of existence

اصل دوم تشکیک و درجه بندی در وجود^۶ است. معناشناسی واژه «وجود» و وحدت مشکک آن ملاصدرا را ملتزم به پذیرش واقعیتی کرد که هم مشکک باشد و هم واحد باشد. همانطور که وجود واقعیتی واحد است، تجربه‌ی پدیداری وجود به صورت کثرت یک توهم است. اما هنوز پدیده کثرت در این دنیا نیازمند تبیین است. بنابراین، موجودات متفاوت در این دنیا درجات متفاوت شدت و ضعف یک کل واحد هستند. پس، یک سلسله وجودی طولی و عرضی وجود دارد که در ارتباط با یک سلسله کامل از وجود است. درجات خاص وجود جوهرهای ثابت به معنای ارسطویی نیستند، و بنابراین، هستی‌شناسی صدرایی نه با کثرت جوهر مرتبط است و نه با مسئله حاصل از این اشکال که: چگونه همه اشیاء می‌توانند یک جوهر باشند؟ تشکیک یکی از مشکلات اصلی متافیزیک که ناشی از ارسطوگرایی است را توجیه می‌کند: اینکه «وجود به شیوه‌های بسیاری محمول واقع می‌شود» (ارسطو، متافیزیک، ۱۰۲۸a۱۰). وجود واژه‌های مشترکی است که در بعضی زمینه‌ها و اصطلاحات به کار رفته‌است: زمینه ذهنی (وجود ذهنی، وجود مفهومی)، زمینه گفتاری (وجود لفظی)، زمینه نوشتاری (وجود کتبی)، و زمینه واقعی (وجود فزادنی عینی و ملموس). در همه این زمینه‌ها، وجود یک مفهوم و واقعیتی مشترک است که به شیوه‌های گوناگون بیان شده‌است. اما شاید جالب‌توجه‌ترین جنبه این آموزه این ادعا است که، وجود نه تنها ما به الاشتراک است - معنای اصلی موارد وجود آنگونه که سنت ارسطویی بیان می‌کند، بلکه وجود همچنین مابه الامتیاز متافیزیکی نیز می‌باشد، به این خاطر که مراتب وجود از طریق درجات شدت و ضعف (اشتداد و تضاعف) وجود متمایز شده‌اند. بنابراین بحث متافیزیکی قدیمی درباره واحد و کثیر اینگونه حل شده است: وجود یا هستی هم واحد است و هم کثیر. بنابراین آموزه تشکیک سرشت روح و توانایی‌ها و حالت‌های مختلف انسان را تبیین می‌کند و در عین حال بر وحدت نهایی وجود بشری تأکید می‌کند. بنابراین، لازمه‌های اخلاقی این اصل یک تساوی هستی‌شناختی و اجتماعی کامل از موجودات (شامل انسانیت، حیوانیت، و ...) است که با یک سلسله مراتب، نظام و درجات روحی و عقلی جمع شده‌اند. ملاصدرا تشکیک را اینگونه خلاصه می‌کند:

وجود واقعیتی واحد و بسیط است که نه جنس دارد و نه فصل، نه تعریف دارد و نه برهان و نه معرفتی. وجود فقط پذیرای درجاتی مبتنی بر کمال و نقص، تقدم و تاخر و استقلال و وابستگی است^۷ (ملاصدرا ۱۹۶۴: ۹-۶۸).

این ما را به اصل سوم رهنمون می‌شود که همه افراد موجود دستخوش حرکت و جریان‌های هستند به نام حرکت جوهری. این اصل نتیجه نظر صدرا درباره وجود و رد او بر نظریه مقولات ارسطو است. این اصل همچنین نشان می‌دهد که چگونه او به وجود ثابت ایستادگی می‌بخشد. حرکت جوهری همان جوهر در حال حرکت که بدیهی و آشکار می‌باشند، نیست. (جامبیت: ۲۰۰۶، ۱۹۱-۲۲۳؛ فضل الرحمن: ۱۹۷۵، ۹۵-۱۰۸؛ عبودیت: ۲۰۰۶، ۳۰۹-۸۵) در یک ساختار ارسطویی، دو نوع تغییر وجود دارد: حرکت دفعی مانند حرکت از قوه به فعل، و حرکت تدریجی مانند فرایند فاسد شدن در اشیائی که متحمل زایش و فساد می‌شوند. این مطلب موجب طرح دو اشکال بر حرکت جوهری می‌شود: نخست اینکه، اگر موجودات دائماً در حال حرکت هستند، چگونه می‌تواند موضوعی وجود داشته باشد که ما به عنوان آنچه دستخوش تغییر می‌شود بشناسیم؟ دوم اینکه، جوهر در ماهیت‌ها آشکار می‌شوند و اینها نمی‌توانند در صور انواع خود محرک باشند، چرا که حرکت ثبات حدود این انواع (واجناس) - که تعیین کننده ماهیت هستند - را بر هم می‌زنند. در نظر ملاصدرا، مشکل دوم راحت‌تر حل می‌شود: ماهیت‌ها نهادهای بنیادی‌ای نیستند که وجود عارض بر آنها شود،

۷- ان الوجود كما مر - حقیقه بسیطه، لا جنس لها و لا فصل لها، و لا حد لها، و لا معرف لها، و لا برهان علیها، و لیس الاختلاف بین احوالها و اعدادها الا بالکمال و النقص، و التقدم و التأخر، و الغنی و الحاجة، او بامور عارضه كما فی افراد ماهیه واحده.



بنابراین، حدود آنچه که ما به عنوان یک ماهیت می پذیریم وجود را محدود نمی کند. اما در مورد اشکال نخست، وجود موضوع خودش است. مبتنی بر ماده و صورت‌گرایی ارسطویی، ملاصدرا استدلال می کند که این ذات وجود است که صورت‌ها را آنگونه که ذاتاً تغییر می کنند، به دست می دهد. یک نهاد موجود، جوهری ثابت و مستدام در طول زمان نیست که تغییر به عنوان عرض بر آن عارض شود، مثل یک زید جوان که پیر می شود؛ بلکه، ساختاری از حالت‌های پویا و آشکار شده وجود است. پس، زید جوان از نظر لفظی وجود مشابهی مانند زید پیر نیست، از اینرو تغییر در او جوهری و وجودی است. یکی از لوازم این اصل این است که در هر لحظه هر موجودی نو می شود و بنابراین راه حلی برای مسئله‌ی قدیمی زمان و خلقت فراهم می کند، به این معنا که جهان در یک لحظه خلق شده است، به خاطر اینکه در هر لحظه همه‌ی وجود نو شده است. به معنای دقیق کلمه، ملاصدرا همگام با دیگر فیلسوفان عصر صفوی و برخلاف سنت ابن‌سینایی پیشین، تبیینی فلسفی از اصل الاهیاتی خلقت جهان از عدم در آن (لحظه) توسط خدا را تأیید می کند. لازمه‌ی دیگر آموزه حرکت جوهری این است که زمان را به عنوان یک بعد از وجود در نظر بگیریم، به عنوان یک ویژگی تحلیلی حرکت جوهری، که استقلال وجودی ندارد.

۳۳ برهان برای اثبات وجود خدا

این اصول مقدمات اولیه برای استدلال صدرا در اثبات وجود خدا را بنا می کند. برهان‌های بسیاری برای اثبات وجود خدا وجود دارد چرا که همانطور که ملاصدرا می گوید نشانه‌های بسیاری وجود دارد که به خلوند و واقعیت‌هایی درباری او اشاره می کند (ملاصدرا ۵-۲۰۰۱، ۶: ۱۵). برهان‌های کیهان‌شناختی کلامی با این شهود آغاز می شود که وجود

پدیداری نیازمند یک علت است؛ خلقتی وجود دارد که برای بودن نیازمند علت است. برهان مشهور ابن‌سینا برای وجود واجب با مفهوم وجود شروع می شود، و با تمایزی وجهی بین وجوب و ممکن ادامه می یابد، و به ضرورت یک وجود واجب می رسد. خود ابن‌سینا این برهان را «برهان صدیقین» می نامد و شارح آثارش، طوسی یک گونه‌شناسی از سه برهان برای وجود خالق ارائه می کند، که به ترتیب، برهان کیهان‌شناختی کلامی، برهان حرکت که برگرفته از طبیعیات ارسطو است و برهان هستی‌شناختی ابن‌سینا.

الاهی‌دانان نظام‌مند از ایجاد اجسام و ویژگی‌ها [که به آنها وابسته‌اند] به وجود خالق و از ملاحظه وضعیت خلقت، به صفات او یکی پس از دیگری پی می برند.

همچنین، فیلسوفان طبیعی از وجود حرکت به حرکت و از امتناع وجود سلسله بینهایتی از محرک‌ها به وجود محرک اولی که غیرمتحرک است، پی می برند. در نتیجه، آنها از این مطلب وجود اصل نخستین را نتیجه می گیرند.

اما فیلسوفان مابعدالطبیعی از تأمل بر وجودی که یا واجب است یا ممکن به اثبات واجب می رسند. آنها با تأمل بر استلزامات وجوب و امکان، به صفات او پی می برند و از صفاتش، به حقیقت صدور افعال از او یکی پس از دیگری پی می برند.

ابن‌سینا فضیلت این روش بر دیگر روش‌ها را مطمئن‌تر و نساب‌تر بودن این روش می داند. چرا که بهترین برهان برهانی است که به یقین بیانجامد و این، استنتاج از علت به معلول است؛ البته، برعکس این، یعنی استنتاج از معلول به علت نیز ممکن است به یقین بیانجامد، یعنی شیء موردنظر علتی داشته باشد که تنها از طریق آن قابل توصیف است همانطور که در کتاب برهان^۱ تبیین شده است. این دو سطح در سخن خداوند آمده است، خدای متعال می فرماید: «به زودی نشانه‌های خود را در افق‌ها و در دل‌هایشان بدیشان خواهیم نمود تا برایشان روشن گردد که او خود حق است آیا کافی نیست که پروردگارت خود شاهد هر چیزی است» قرآن: ۴۱: ۵۳ (ابن‌سینا: ۱۹۹۶، ۷۳-۶۶) طوسی دو نوع استدلال سنتی را توصیف می کند: برهان اَنی^۲ و برهان لَمی^۳، برهان اَنی استنتاج از معلول به علت است و برهان لَمی استنتاج از علت به معلول است. در نظر ملاصدرا برهان لَمی قابل اطمینان‌ترین، روشن‌گرتین و نساب‌ترین

- 8- apodeixis
- 9-assertoric proof or quia
- 10-demonstrative proof or propter quid



ارائه می‌کرد و نه لمی؛ استدلال او با مفهوم وجود واجب، به عنوان شهادی بر تمام هستی، وارد استنتاج واقعیت می‌شود. این همان چیزی است که ملاصدرا «راه صدیقین» (سبیل الصدیقین) می‌نامد. مراد او از صدیق همان مراد ابن سینا نیست و این تفاوت معنایی تصویر خوبی از تفاوت در روش فلسفی آنها است. در نظر ملاصدرا، صدیق کسی است که دارای شهود و کشف درونی‌ای است که از طریق فیض الاهی و مراقبه معنوی به دست آمده‌است. ملاصدرا در تفسیر آیه ۱۹ سوره ۵۷/ حدید قرآن درباره این بخش از آیه که «والذین امنوا بالله و رسله اولئک هم الصدیقون و الشهداء عند ربه» این گونه استدلال می‌کند که صدیق شهادت دادن صدق از راه الهام الاهی شناخته می‌شود.

برهان است و این برهان با در نظر گرفتن خدا یا همان وجود واجب، به عنوان شهادی بر تمام هستی، وارد استنتاج واقعیت می‌شود. این همان چیزی است که ملاصدرا «راه صدیقین» (سبیل الصدیقین) می‌نامد. مراد او از صدیق همان مراد ابن سینا نیست و این تفاوت معنایی تصویر خوبی از تفاوت در روش فلسفی آنها است. در نظر ملاصدرا، صدیق کسی است که دارای شهود و کشف درونی‌ای است که از طریق فیض الاهی و مراقبه معنوی به دست آمده‌است. ملاصدرا در تفسیر آیه ۱۹ سوره ۵۷/ حدید قرآن درباره این بخش از آیه که «والذین امنوا بالله و رسله اولئک هم الصدیقون و الشهداء عند ربه» این گونه استدلال می‌کند که صدیق شهادت دادن صدق از راه الهام الاهی شناخته می‌شود.

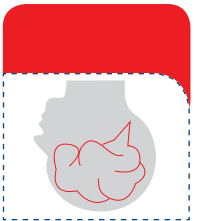
وجود واقعیتی عینی و ملموس است که بسیط و واحد است و تمایزی ذاتی بین افراد او وجود ندارد مگر به جهت کمال و نقصان و شدت و ضعف^{۱۲} (ملاصدرا ۱۹۶۴: ۶۹).

این مراتب وجود افعال ذات الاهی هستند، بدین ترتیب حتی برهان‌های کیهان‌شناختی نیز نهایتاً هستی‌شناسانه هستند. برهان‌های هستی‌شناسانه مبتنی بر معقولیت مفهوم وجود هستند، که باید بین تصور ما از وجود و وجود خدا مشترک باشد. این دقیقاً نکته‌ای است که پیش‌تر درباره امکان الاهیات مبتنی بر مفهوم تشکیک به آن اشاره شد. سفر سوم از سفرهای چهارگانه با بحثی از راه‌های اثبات وجود خدا آغاز می‌شود. ملاصدرا، پس از بحث درباره

منظور از باور به خدا و پیامبرانش درجه کاملی از شناخت است که تنها در عالمان صادق محقق است. منظور از باور الهام شده درونی صادق، باوری است که عارفان و اولیاء الاهی دارای آن هستند به ویژه به خاطر اینکه آنها به دلیل بالاترین سطح تصدیق [نسبت به واقعیت] که از راه الهام درونی (کشف) به دست می‌آید و به دلیل فناء نفس شان که حاصل جهاد معنوی درونی آنها با نیروی‌های شهوانی است^{۱۳}، انسان‌ها و شاهدان صادقی هستند. (ملاصدرا ۱۹۸۸، ۶: ۲۲۹).

استدلال ابن سینایی نارسا بود، چرا که او استدلالی آئی

۱۱- و الاولی ان یراد من الایمان بالله و الرسول مرتبه کامله من المعرفه الحقیقیه لا یتحقق الا فی العلم، او یراد منه الایمان الحقیقی الباطنی الکشفی، و هو الادی بکون للاولیاء و العرفاء خاصه، فانهم هم الصدیقون و الشهداء لغایه تصدیقهم الحاصل بالکشف، و فناءهم عن ذاتهم الحاصل بسبب المجاهده الباطنیه مع النفس و قواها الاماره. ۱۲- ان الوجود حکما مر - حقیقه بسیطه، لا جنس لها و لا فصل لها، و لا حد لها، و لا معرف لها، و لا برهان علیه، و لیس الاختلاف بین اعدادها و اعدادها الا بالکمال و النقص، و التقدم و التأخر، و الغنی و الحاجه، او باور عارضه حکما فی افراد ماهیه واحده.



برهان‌های کیهان‌شناختی و هستی‌شناختی، «شیوه صدیقین» (منهج الصدیقین) خود را به شیوه‌ای که در پی می‌آید به عنوان یک «آزمایش ذهنی مفصل» بیان می‌کند.

واقعیت وجود (حقیقه الوجود)، به سبب بسیط بودنش (امران بسیطان)، با واجب این‌همان است، دارای ماهیت یا ویژگی مرکب نبوده و قابل تعریف نیست. این واقعیت مستلزم کامل‌ترین کمالی است که بی‌نهایت شدید است، چرا که مراتب دیگر از وجود که ضعیف‌تر هستند واقعیت محض وجود نیستند، بلکه وجودی همراه با نقصان هستند، چرا که نقصان هر شیئی به نحو ضروری چیزی غیر از آن شیئی است. نقصان وجود، خود وجود نیست بلکه عدم وجود است و این عدم صرفاً پیوسته همراه وجود است و نه جزیی از وجود. این نقصان‌ها و عدم‌ها شامل موجودات ثانوی مادام که ثانویاند میشود، اما مرتبه نخست مرتبه کاملی است که تعریفی ندارد و چیزی کامل‌تر از آن متصور نیست. نقص و فقر وجودی، ناشی از تجلی و وجود است و با آن [واجب] کامل می‌شود. ذات این موجودات و مراتب ثانوی به مرتبه نخست وابسته است. بنابراین، او با کمال خود نقصان‌های آنها و با با غنای وجودی خود فقر وجودی آنها را رفع می‌کند.

بنابراین، از طریق این برهان وجود واجب اثبات می‌شود (ملاصدرا ۵، ۲۰۱-۸۶، ۱۷).

استدلال صدرایی می‌تواند این‌گونه خلاصه شود: وجودی در کار است.

وجود کمالی است که بالاتر از آن کمالی متصور نیست.

خدا کمال و کمال در وجود است.

وجود واقعیتی واحد و بسیط است؛ کثرت متافیزیکی در کار نیست.

13- the limit case argument



آن واقعیت واحد در مقیاس کمال، دارای درجات شدت است (یعنی، رد وحدت‌گرایی محض).

این مقیاس باید نقطه پایانی داشته باشد، نقطه‌ای که دارای بیشترین شدت و بیشترین وجود است. از این رو، خدا وجود دارد (= وجود).

بنابراین، این برهان با مفهوم و واقعیت وجود و خدا شروع می‌شود و به آن ختم می‌شود. این نشان‌دهنده تشابه آشکاری با استدلال شیء محدود^۳ آکویناس است که در کتاب میلر ۱۹۹۶ A Most Unlikely God از آن بحث شده است. با وجود این، برهان صدرایی در معرض انتقادهای متعارف در مورد برهان‌های هستی‌شناختی است. در واقع، به نظر می‌رسد که این برهان همان گویانه است. چرا که او استدلال می‌کند که واقعیت وجود در چارچوب گفتار قرار نمی‌گیرد، شاید این تعجب‌آور نباشد که منهج الصدیقین به معنای دقیق برهان لمی نیست.

در یک تفسیر هوشمندانه، طباطبایی (متوفای ۱۹۸۱)، فیلسوف و مفسر برجسته، استدلال می‌کند که ملاصدرا نه یک برهانی لمی بلکه یک برهان اثباتی ارائه کرده است، چرا که در واقع همه برهان‌های به نفع وجود خدا با آثار و معلول‌های او شروع می‌شود و وجود او را به عنوان علت آن آثار استنباط می‌کنند. این به این خاطر است که وجود یک شهود پیشینی است که همه عقل‌های سلیم دارای آن هستند و در آن شهود، وجود منطقی و ضرورتاً یک واجب الوجود است. بنابراین، استدلال‌هایی که له وجود خدا اقامه می‌شود تلاش‌هایی برای ارائه برهان‌های متقاعدکننده یا حتی محقق‌کننده پارامترهای درون نظریه اثبات نیستند، بلکه صرفاً یادآوری‌کننده‌هایی هستند برای آنچه ما پیش از این می‌دانستیم و از اینرو، ایمان شخص را تقویت و تأیید می‌کند. شاید به این دلیل باشد که ملاصدرا هرگز به استدلالش به عنوان «برهان» اشاره نکرده است بلکه به عنوان راهی (منهج) از فهم و به عنوان یک یادآوری ذهنی (تذکره) به آن اشاره کرده است. بنابراین، اینکه این «استدلال» می‌تواند مفید باشد به معنای شرح و بیان دیدگاه خدا باورانه است اما در مقوله اقناع و متقاعدسازی نمی‌گنجد.

۴/۳ وجود بسیط

استدلال به نفع وجود خدا وابسته به یک اصل کلیدی است که نسبت بین واحد و کثیر را از طریق مفهوم

«واقعیت بسیط» تبیین می‌کند. این فاکتور اصلی فلسفه صدرایی مبتنی بر بساطت احد در نه گانه های^{۱۴} فلوطین است. ۱۵-۱۰۵، ۷، ۴[7]

چرا که باید چیزی پیش از همهٔ اشیاء وجود داشته باشد که ویژگی بساطت داشته باشد، و این نهاد باید متفاوت از همهٔ اشیایی باشد که بعد از آن می‌آیند، و بنفسه با اشیایی که بعد از آن می‌آیند ترکیب نشود؛ در عین حال در همهٔ اشیاء به شیوه‌ای متفاوت حضور داشته باشد، واقعاً واحد باشد، و نه چیز دیگری که واحد هم باشد.

ملاصدرا در رسالهٔ اتحاد عاقل و معقول، از افلاطونیان کمک می‌گیرد و تصریح می‌کند که عقل فعال همهٔ اشیاء است. این دیدگاه پیرو نظریهٔ اصالت و تقدم منطقی وجود ملاصدرا است. در سفر چهارم، او متن زیر را از بخش دهم، *Theologia Aristotelis* نقل می‌کند، گزیده‌ای که نشان می‌دهد که چگونه اصل واقعیت بسیط، وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی را بدون دفاع از هیچ‌کدام، آشتی می‌دهد.

بسیط الحقیقه علت همه اشیاء است و هیچ یک از آنها نیست.^{۱۵} بلکه آن آغاز هر چیز است و هیچ یک از آنها نیست. همهٔ اشیاء در آن هستند و نه داخل آن. همهٔ اشیاء از آن نشأت می‌گیرند و حیات دارند و به دست اوست که باقی هستند و به سوی او بازمی‌گردند. بنابراین اگر شخصی بگوید: چگونه ممکن است که اشیاء از نهادی بسیط که هیچ گونه دوگانگی یا کثرتی از هیچ حیثی در آن راه ندارد، نشأت می‌گیرند؟ می‌گوییم: نهاد بسیط محض هیچ چیز در خود ندارد، اما از آنجایی که آن یک نهاد محض است، همهٔ اشیاء از آن نشأت می‌گیرند. بنابراین هنگامی که وجودی (هویت) در کار نیست، هستی از آن نشأت می‌گیرد (ملاصدرا ۵-۲۰۰۱، ۷، ۳۵۱)

ملاصدرا در تفسیرش، از صورتی از فرایند نوافلاطونی و آموزهٔ نفس عقلانی^{۱۶} دفاع می‌کند که با بیشتر مباحث فلسفی‌اش در اسفار اربعه در تعارض است. او، نخست تبیین استاندارد *Theologia* را می‌پذیرد. نوس به عنوان موجود اول بلاواسطه از احد صادر می‌شود و موجودات با واسطهٔ عالم از آن صادر می‌شوند. دوم اینکه، احد خودش ماورای کمال است. موجود اول و کامل اول نوس است. این پیش‌زمینهٔ نوافلاطونی مهم است، چرا که به نظر می‌رسد مشکلی برای تشکیل ایجاد می‌کند. این واقعیت بسیط می‌تواند مشکک باشد و در این صورت

آیا این به کثرت در جوهر الوهیت نمی‌انجامد؟ بخش دوم اشکال در اشکال منقول در متن بالا پاسخ داده شده است. اما برای بخش اول، با پی‌گیری نه گانه فلوطین این روشن است که وجود شبه جنسی است که در آن کل مقدم بر اجزایش است اما، به دلیل «قدرت» اش تحت‌تأثیر هیچ ضرورتی واقع نمی‌شود. این مطلب به احد، نوس و همهٔ موجودات ارجاع می‌دهد.

آموزهٔ وجود بسیط، دشوار و البته برای فلسفه صدرایی مهم و کلیدی است. استدلالی که در الحکمه العرشیه مطرح شده است سرشت خدا را به عنوان آن وجود بسیط در نظر می‌گیرد و از این طریق علم او به اشیاء را توضیح می‌دهد. (موریس ۱۹۸۱: ۹۹-۹۸). این مفهوم، برای حل بسیاری از مسائل الاهیاتی مربوط به سرشت خدا، عاملی محوری است. در واقع، این یک اثبات هستی‌شناختی مهم برای وجود خدا از طریق تحلیل بساطت است.

وجود بسیط، با توجه به یگانگی‌اش، همه چیز است. حقیقتی که خالی از هیچ چیز نیست مگر نقصها، محرومیتها و امکانها. (ملاصدرا ۵-۲۰۰۱، ۶، ۱۸۵)

خدا وجودی بسیط است. بساطتی که خالی از ماهیت است (ملاصدرا ۵-۲۰۰۱، ۶: ۴۵-۵۱) این بساطت منزله از کثرت، نیاز، نقص یا هر ویژگی منفی دیگری است. وجود خدا محض و به دور از ترکیب - مثل ترکیب ماهوی که ممکن است موجب پیدایش پرسش‌هایی دربارهٔ اجناس، تقسیم، ترکیب و تعریف شود است.

خدا بدون کثرت و در مقام وحدت^{۱۷} است که شامل صفاتی ذاتی است که در بیرون ظاهر نمی‌شوند ولی مظهر جهان هستند. مفهوم یک شیء مستلزم

14- Enneads
۱۵- بسیط الحقیقه کل
الاشیاء و لیس بشی منها
16-intellect-psuchē
17- the level of
singularity



یا متضمن نیاز و نقص نیست، همانطور که «دگرگونی در هستی وجود ندارد، چرا که دگرگونی نیاز است.» بنابراین، واقعیت بسیط که خدا است مستلزم یا متضمن نقص‌ها یا نیازها نیست. یک اشکال می‌تواند این باشد که در الاهیات به صفات سلبی برای خداوند تصدیق شده‌است، به ویژه در سنت شیعی که در آن تاکید می‌شود که بعضی مفاهیم و ویژگی‌ها نمی‌تواند مستند به خدا باشد مانند «او جسم نیست»، «محبوس در مکان نیست» و از این دست. پاسخ این است که از آنجایی که این ویژگی‌ها سلبی، نیاز و نقص است، می‌توان سلب آنها را تصدیق کرد، چرا که «سلب سلب» وجود است و سلبِ نقص، کمال در وجود است.»

سپس ملاصدرا تحلیلی از زبان و مفهوم را ادامه می‌دهد:

بنابراین [به عنوان مثال] شما می‌گویید **b**، **c** نیست. در اینجا، اگر **a** که در مورد آن آمده است که **c**، **c** است دقیقاً همان **c** باشد که در مورد آن آمده است که **b**، **c** نیست، بنابراین آن **c** فی نفسه در ماهیت خودش مصداقی برای نفی می‌باشد، در این صورت، ماهیت **c** واقعیتی پایه‌ای بود، چرا که هر کسی که **c** را تصور میکند همچنین عدم **b** را هم تصور می‌کند.

اما تالی صادقی نیست، بنابراین مقدم نیز صادق نیست، بنابراین، [برای هر **c**] ثابت است که موضوع **c** بودن یک ماهیت مرکب است. بنابراین، ذهن یک معنای وجودی را تشخیص می‌دهد که به جهت آن **c** در کار است و یک معنای سلبی را تشخیص می‌دهد که به جهت آن **c**، عدم **b** یا عدم هر چیز دیگری که سلب شده است، می‌باشد. این نکته تمایز ماهیت و وجود را مدنظر

قرار می‌دهد. هر چیزی که بسیط نیست و مرکب است، ترکیبی مرکب از ماهیت و وجود است. همچنین، این نکته روشن می‌کند که چگونگی واقعیت بسیط وجود است و شامل اشیاء بماهو وجودشان است و نه ماهیتشان. حتی بالاتر اینکه، وجود بسیط چیزی برای نفی ندارد چرا که بساطت نمی‌تواند به اجزاء مرکب تجزیه شود.

هر چیزی که فاقد یک عامل وجودی است، در اینصورت یک واقعیت بسیط نخواهد بود. هر واقعیت بسیط همه اشیاء است البته با در نظر گرفتن وجود و کمالشان و نه با در نظر گرفتن فقدان و نقصشان.

یک واقعیت بسیط نمیتواند محمول برای هر چیزی باشد، چرا که بسیط و غیرمشروط است. این معنا کثرت در وحدت را تصدیق می‌کند، چرا که اگر چیزی نتواند محمول برای خدا باشد، در این صورت، این یعنی اینکه هستی نمیتواند محمول برای او شود. بنابراین، این معنا وحدت وجود را نمی‌پذیرد.

بخش پایانی استدلال این معنا را در مورد ماهیت علم خداوند و حضور بی واسطه او نسبت به اشیاء بازگو می‌کند تا اینکه این «ادعای ناصحیح» که او به جزئیات علم ندارد قابل طرح نباشد. البته، این مطلب، محل نزاع بین ابن سینا و غزالی درباره علم خدا به جزئیات است.

این مسلم است که علم او به همه اشیاء یک علم بسیط است و حضور آنها نزد او واقعیتی بسیط است. علم صرفاً اصطلاحی است برای وجود در شرایطی که با ذات ترکیب نشده است. بنابراین بساطت سرشت علم خداوند را تعریف می‌کند.

آموزه واقعیت بسیط دو نقش دیگر هم دارد. نخست اینکه، این آموزه - با فرض اینکه بساطت یک صفت کمال است - برهانی را برای اثبات وجود خدا مبتنی بر کمال، به عنوان شدیدترین حد، مطرح می‌کند. دوم اینکه، این آموزه وجوب او را در هر معنایی اثبات می‌کند، بنابراین ردی است بر شبهه این کمونه در باب فرض دو واجب الوجود. بساطت هر حیثیت ممکنه درباره خدا که از تمام جهات واجب است را رد می‌کند. خدا وجود بسیط است آنگونه که او به نحو منحصر بفردی فی نفسه و بنفسه واجب است.

Bibliography

(1999a), *Risala fi huduth al-'alam* [On the Incipience of the Cosmos], ed. S. H. Musaviyan. An important treatise on the creation of the cosmos.

(2001–5), *Al-Hikma al-muta'aliya fi-l-asfar al-'aqliyya al-arba'a* [The Transcendent Philosophy of the Four Journeys of the Intellect], gen. ed. S.H. Khaminihi, 9 vols. Mulla Sadra's summa with the glosses of his 19th commentator Sabzavari.

(1964), *Kitab al-masha'ir*, ed./tr. H. Corbin (Tehran: Bibliothèque iranienne)¹⁸. A focused treatise on Mulla Sadra's ontology.

(1988), *Tafsir al-Qur'an al-karim*, ed. M. Khajavi, 7 vols. (Qom: Intisharat-i Bidar). A partial philosophical commentary on the Qur'an.

(1964), *Kitab al-masha'ir*, tr. as *Livre des pénétrations métaphysiques* by H. Corbin (Tehran: L'Institut Franco-Iranien).

(1981), *al-Hikma al-'Arshiyya*, tr. as *The Wisdom of the Throne* by James W. Morris (Princeton: Princeton University Press).

(1986), [Shihab al-Din Yahya] *Sohravardi, Hikmat al-ishraq*, tr. as *Le livre de la sagesse orientale* by H. Corbin with the glosses of Mulla Sadra (Paris: Fayard), pp. 439-669.

Sayyid Muhammad Khamenehi (2000), *Mulla Sadra: zindagi, shakhsiiyyat va maktab-i Sadr al-Muta'allihin* (Tehran: SIPRI). The best study of his life in Persian.

Seyyed Hossein Nasr (1977), *Sadr al-Din al-Shirazi and his Transcendent Theosophy* (Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy).

S. H. Amin (1986), *Afkar-i falsafi-yi Mulla Sadra* (Exeter: Intisharat-i guruh-i pazhuhishi).

Muhammad Fana'i Ashkivari (2008), *Ma'qul thani: tahlili az anva'-i mafahim-i kulli dar falsafay-i islami va gharbi* (Qum: Imam Khomeini Institute). A comparative philosophical study of universal concepts.

Henry Corbin (1971–73), *En Islam iranien* 4 vols, (Paris: Gallimard), IV: 54–122.

Pierre Hadot (1995), *Philosophy as a Way of Life* (Oxford: Blackwell).

Christian Jambet (2002, 2006), *L'acte d'être* (Paris: Fayard), tr. Jeff Fort as *The Act of Being* (New York: Zone Books). A Corbinian interpretation of the eschatological ends of Mulla Sadra's ontology.

Fazlur Rahman (1975), *The Philosophy of Mulla Sadra* (Albany: SUNY Press).

'Abd al-Rasul 'Ubudiyyat (2006), *Dar amadi bih nizam-i hikmat-i Sadra'i* (Qum: Imam Khomeini Research Institute). A useful survey of the metaphysics of Mulla Sadra.

Avicenna (1996), *al-Isharat wa-l-tanbihat ma' sharhay al-Tusi wa-l-Razi*, ed. M. Shihabi, 3 vols (Qum: Nashr al-Balagha).

(Herbert (1634), *Some Years Travel*, London.