



سه مسأله فلسفی

از خواجه نصیر تا ملا صدرا

نوشته غلامحسین ابراهیمی دینانی

یکی از خصوصیات فلسفه این است که در آن، اگر طرح پرسش از ابداع پاسخ اساسی تر نباشد، به هیچ وجه کم اهمیت تر نخواهد بود. اگر به گفته برخی از حکما اساس فلسفه حیرت به شمار آید، نقش شك و تشویش را نیز در این باب نمی توان نادیده انگاشت. در پژوهشهای فلسفی مراحل فرا می رسد که پای شناخت از راه باز می ماند ولی تفکر به هیچ وجه متوقف نمی شود. شك و شناخت دو مرحله از تفکر است و معرف وجود انسان در پژوهشهای فلسفی است. کسی که می پندارد همه چیز را بروشنی ادراک می کند به این سبب چنین پنداری دارد که از تفکر فلسفی بسیار دور افتاده است. کسی که فاقد صفت حیرت می گردد از پرسش اساسی

و جستجوی حقیقی نیز بازمی ماند. جلال الدین رومی در کتاب شریف مثنوی پرسش و پاسخ را ناشی از نوعی علم دانسته و آن دورا به خار و گلی تشبیه کرده که از خاک و آب می رویند. در نظر وی همبستگی شك و شناخت و پرسش و پاسخ همانند همبستگی خار و گل، ضلالت و هدایت و بالأخره دوستی و دشمنی است.

همان گونه که دوستی و دشمنی معانی خود را تنها در زمینه نوعی آشنایی بازمی یابند، ضلالت و هدایت و پرسش و پاسخ نیز جز در زمینه نوعی ادراك تحقق پذیر نیستند. او در این باب می گوید:

همچنانکه خار و گل از خاک و آب	هم سؤال از علم خیزد هم جواب
همچنانکه تلخ و شیرین از ندی	هم ضلال از علم خیزد هم هدی
وز غذایی خوش بود سقم و شفا	ز آشنایی خیزد این بغض و ولا
طالب علم است غواص بحار	علم دریایی است بی حد و کنار
می نگردد سیر او از جستجو	گر هزاران سال باشد عمر او

سیری از جستجو، مرگ اندیشه است؛ و هنگامی که انسان از جستجو و پژوهش باز می ماند، پایان حیات خویش را اعلام می دارد. تاریخ طویل فرهنگ ورشته ممتد تمدن انسان نتیجه جستجو و پژوهشهایی است که در شرایط مختلف انجام پذیرفته است. در زمینه فرهنگ غنی و تمدن اصیل اسلامی پژوهشگرانی را می شناسیم که در تمام دوران زندگی خود لحظه ای از کار تحقیق باز نایستاده اند. یکی از شخصیت های برجسته در کار تأمل و تحقیق، خواجه نصیرالدین طوسی است که در زمینه های مختلف فرهنگ اسلامی آثار گرانقدری از خود به یادگار گذاشته است.

این متفکر بزرگ، که در یکی از سخت ترین دوره های تاریخ می زیست، با پشت کار کم نظیر و کوشش خستگی ناپذیر خود به گسترش علم و اشاعه حکمت پرداخت و در این کار موفقیت های بسیار به دست آورد. کسانی در این باب به داوری نشسته و درباره وی گفته اند: «علم و حکمت به دست این ایرانی در دورترین نقطه های بلاد مغول رفت، تو گویی نوری تابان بود در تیره شامی.»^۱

خواجه نصیرالدین طوسی زندگی پرماجری داشته و رویدادهای سهمناکی را پشت سر گذاشته است. وی در برخی از آثار خود و از جمله در مقدمه کتاب شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا به این سختیها اشاره کرده و از پریشانی روزگار شکوه آغاز کرده است. کسانی بیت زیر را به خواجه نصیر منسوب دانسته اند:

به گرداگرد خود چندانکه بینم بلا انگشتی و من نگیرم
 اعم از اینکه این بیت از آن خواجه باشد یا نه، شرح پرمای زندگی وی بخوبی نشان
 می‌دهد که معنی و مضمون این بیت دربارهٔ این اندیشمند بزرگ مصداق داشته است. ما در
 اینجا به هیچ وجه قصد نداریم به شرح زندگی وی بپردازیم و آثار متعدّد او را بررسی و ارزیابی
 کنیم؛ زیرا این کار به فرصت بیشتر و مجال گسترده‌تر نیازمند است.

آنچه اکنون در اینجا مورد توجه قرار می‌گیرد سه پرسش مهمّ فلسفی است که
 خواجه نصیرالدین طوسی آنها را مطرح کرده و جهت دریافت پاسخ برای شمس‌الدین
 خسروشاهی ارسال داشته است. خسروشاهی یکی از حکمای معروف و معاصر خواجه نصیر
 است که علاوه بر حکمت و کلام در علم طبّ نیز توانا بوده و در فروع احکام مذهب شافعی
 داشته است. این حکیم علم حدیث را از مؤید طوسی فرا گرفته و در علم کلام و حکمت از
 جمله بهترین شاگردان امام فخر رازی بوده است. خسروشاهی آثار ابن سینا را تدریس
 می‌کرده و در حکمت مشائی فوق العاده متبحّر بوده است. وی در اواخر عمر به دمشق رفت و
 در شوال سال ۶۵۲ هـ.ق، درست بیست سال پیش از وفات خواجه نصیرالدین طوسی، بدرود
 زندگی گفت و در کوه قاسیون مشرف بر شهر دمشق، مدفون گردید.

پیش از طرح این مسائل یادآوری این نکته ضروری به نظر می‌رسد که ما پاسخ
 خسروشاهی را به پرسشهای خواجه در دست نداریم و متأسفانه از این فیض محرومیم. این را
 نیز نمی‌دانیم که آیا این حکیم به پرسشهای خواجه پاسخ گفته و آنها در تطاول روزگار از میان
 رفته است یا اینکه او اساساً از پاسخ‌گویی به پرسشها خودداری کرده و خویشتن را در این
 معرکه دشوار وارد نساخته است.

این مطلب نیز ناگفته نماند که اگر شمس‌الدین خسروشاهی به پرسشهای سه‌گانه
 خواجه نصیر پاسخ نداده است، سایر حکمای بعد از وی نیز وارد این میدان نشده و با سهولت
 از کنار آن گذشته‌اند. در حدود چهار قرن بعد، صدرالمتألهین شیرازی، این پرسشها را مورد
 بررسی قرار داد و در مقام پاسخ به آنها برآمد. مفاد و خلاصهٔ سؤالهای خواجه نصیر به ترتیب
 عبارتند از:

۱. شکی نیست که حرکت بدون اینکه در حدی معین از شتاب و کندی باشد، وجود
 نخواهد داشت؛ بنابراین شتاب و کندی، یا به تعبیر دیگر سرعت و بطء در وجود هر یک از
 حرکات شخصیّه، از آن جهت که یک حرکت شخصی است، مدخلیت دارد. از سوی دیگر
 بروشنی می‌دانیم که ماهیت و معنی سرعت و بطء جز به وسیلهٔ زمان تحقق‌پذیر نیست؛ زیرا

وقتی وقوع يك حرکت در زمان با آنسبیه طویل از جمله حرکت‌های بطیء به شمار می‌آید، وقوع همان حرکت در زمان کوتاه‌تر در زمرهٔ حرکات سریع محسوب می‌شود. به این ترتیب می‌توان گفت که زمان در وقوع هر يك از حرکتها دخالتی انکارناپذیر دارد. اکنون چگونه می‌توان ادعا کرد که حرکتی معین نیز علت وجود زمان است؟ به عبارت دیگر می‌توان گفت که اگر زمان در وقوع حرکتی معین دخالت دارد، چگونه می‌توان ادعا کرد که همان حرکت معین نیز در وجود زمان دخیل است؟ دخالت داشتن زمان، در وجود حرکتی معین، و دخیل بودن همان حرکت در وجود زمان به معنی توقف شیء بر نفس است و این معنی بالضرورة از امور باطل و محال به شمار می‌آید.

در اینجا ممکن است گفته شود که حرکت، از حیث اینکه حرکت است، علت وجود زمان به شمار می‌آید؛ ولی از حیث اینکه «حرکتاً» است به وسیلهٔ زمان تشخیص می‌یابد. این سخن در مورد ارتباط صورت با هیولا نیز صادق است؛ زیرا صورت فعلیه، از آن جهت که صورت است، شريك العلة و سابق بر هیولا است؛ ولی از آن جهت که «صورةٔ ما» است به وسیلهٔ هیولا تشخیص می‌یابد.

خواجه نصیر این سخن را مردود می‌داند و می‌گوید: اگر حرکت، از آن جهت که حرکت است، علت زمان به شمار آید، لازم می‌آید که هر حرکتی از حرکات در وجود زمان مؤثر بوده باشد، در حالی که آنچه علت وجود زمان واقع می‌شود جز حرکتی خاص که در خارج متعین است، چیز دیگری نیست.

۲. حکما بر این عقیده‌اند که اگر چیزی، پیش از وجود یا عدم خود، حامل امکان وجود یا عدم نداشته باشد، نه بعد از عدم موجود می‌گردد و نه بعد از وجود معدوم. بنابراین، آنچه در این عالم موجود یا معدوم می‌گردد، مسبوق به حامل امکان وجود یا عدم خویش است. اکنون اگر این قاعده يك قاعدهٔ عام و فراگیر به شمار می‌آید، حکما را چه شده است که در مورد وجود نفس ناطقه، از این قاعده پیروی نکرده و در نتیجه با نوعی پیریشانی در سخن روبه‌رو شده‌اند؟

این حکیمان از يك سوی نفس ناطقه را حادث به حدوث بدن می‌دانند، و از سوی دیگر فنای آن را پس از فنای بدن جایز نمی‌شمرند. اکنون اگر این جماعت حامل امکان حدوث نفس ناطقه را بدن به شمار می‌آورند، چرا آن را حامل امکان فنا و نابودی نفس نیز نمی‌دانند؟ اگر گفته شود که نفس ناطقه مجرد از ماده است، و چیزی که مجرد از ماده باشد حامل امکان فنا و نابودی نخواهد داشت، در پاسخ گفته می‌شود که آنچه مجرد از ماده است و حامل امکان

فنا و نابودی ندارد، حامل امکان حدوث بعد از عدم نیز نخواهد داشت.

به طور کلی چگونه می توان پذیرفت که يك بدن مادی حامل امکان وجود چیزی باشد که مجرد از ماده است و در حدّ ذات نیز امری مباین با بدن به شمار می آید؟ اگر گفته شود که نفس ناطقه مبده صورت نوعیه برای جسم انسان به شمار می آید و بدین جهت است که جسم انسانی حامل امکان وجود آن است، در پاسخ گفته می شود اگر چنین است، باید جسم انسانی حامل امکان عدم نفس نیز بوده باشد. به این ترتیب آنچه حامل امکان وجود يك شیء است، حامل امکان عدم آن نیز خواهد بود و هرگونه سخنی که راجع به اثبات تفرقه در این باب گفته شود يك سخن بی دلیل شناخته می شود.

۳. حکما بر اساس قاعده مهم و معتبر «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» و با توجّه به اینکه در ذات مقدّس باری تعالی هیچ گونه کثرتی متحقّق نیست، کثرات جهان هستی را از طریق کثرتی که در ذات صادر اول متحقّق است توجیه می کنند. این بزرگان بر این عقیده اند که وجوب، امکان، تعقل خویش، و بالأخره تعقل مبدأ، نخستین کثرتی است که در ذات صادر اول متحقّق است. اکنون این پرسش پیش می آید که آیا منشأ کثرت در ذات صادر اول چیست و این کثرت در ذات صادر اول چگونه تحقّق پذیرفته است؟ کثرت موجود در ذات صادر اول یا از علت صادر شده و یا اینکه بدون علت تحقّق پذیرفته است؛ در صورتی که از علت صادر شده باشد دو وجه در آن متصور است: وجه اول این است که گفته شود همه وجوه کثرت در عرض هم و به معیت یکدیگر از مبدأ صادر شده اند. وجه دوم این است که گفته شود وجوه کثرت در طول هم و بر سبیل ترتب بر یکدیگر از مبدأ صادر گشته اند.

وجه اول مستلزم این است که کثرت موجود در صادر اول سبب صدور کثرت از مبدأ نخستین نباشد. وجه دوم مستلزم این است که آنچه آن را معلول اول به شمار می آوریم، معلول اول نباشد. و بالأخره فرض سوم به این معنی است که نوعی از کثرت، بدون استناد به علت موجود است. فرض دیگری نیز در این مسئله قابل تصور است که خواجه به آن اشاره نکرده است. آن فرض عبارت از این است که گفته شود آنچه در ذات صادر اول کثرت نامیده می شود امری است موهوم و به هیچ وجه دارای واقعیت نفس الامری نیست. اشکالی که بر این فرض وارد است نیز برای کسی پوشیده نیست؛ زیرا اگر کثرت در صادر اول يك امر موهوم شناخته شود، چگونه می توان يك امر موهوم را منشأ صدور اشیاء کثیر به شمار آورد؟ و به این ترتیب کلیه وجوهی که در این باب متصور است با نوعی اشکال روبه روست.

خواجه نصیر الدین طوسی در مقدمه رساله ای که این سه سؤال را در آن مطرح کرده از

شخص شمس الدین خسروشاهی در نهایت احترام نام برده و بدان گونه که شایسته يك حکیم بزرگ است وی را ستوده است. خواجه طوسی، حکیم معاصر خود را با القاب و عناوینی از قبیل «شمس الملة والدين»، «برهان الإسلام والمسلمين»، «سيد الملوك والسلاطين» و «سلطان الحكماء المحققين» مورد خطاب قرار داده است. وی در پایان رساله نیز زبان به اعتذار گشوده و از آنچه وی آن را جسارت سؤال خوانده طلب عفو کرده است. از طرز تعبیر و اسلوب سخن خواجه در آغاز و انجام این مکتوب تاریخی به روشنی می توان دریافت که شمس الدین خسروشاهی علاوه بر اینکه از جهت دینی و مذهبی دارای مقام رفیع بوده از حیث علم و حکمت نیز وحید عصر و فرید دهر خویش به شمار می آمده است.

نکته دیگری که از طرز نگارش خواجه نصیر در این رساله می توان دریافت مراتب احترام وی نسبت به حکمت و حکیم و به طور کلی علم و عالم است. کسانی که با فرهنگ اسلامی و سیره سلف صالح آشنایی دارند بخوبی می دانند که مقام علم و حکمت تا چه اندازه شایسته تکریم و تمجید است. اگر حکیم خسروشاهی در این مکتوب مورد تکریم و تمجید خواجه نصیر الدین طوسی قرار گرفته است، خود این حکیم نیز در موارد مختلف نسبت به بزرگان حکمت ادای احترام کرده و آنان را ستوده است. از جمله آورده اند که در دمشق مردی پارسی پیش وی رفت و همراه او کتابی بود که امام فخر رازی بر آن چیزی نوشته بود. خسروشاهی کتاب را گرفت بر خط امام رازی بوسه می زد و بر سر خویش می نهاد و می گفت: «این خط مبارك امام است».

با توجه به آنچه تا کنون در اینجا ذکر شد به روشنی می توان دریافت که غرض خواجه از طرح سؤالهای مزبور، اظهار فضل یا نوعی مجادله با يك حکیم معاصر خود نبوده است. آنچه وی را بر این امر واداشته طلب فهم و رفع ابهام از برخی معضلات فلسفی بوده است. بررسی آثار کلامی و فلسفی خواجه نشان می دهد که خود وی نیز در رفع این گونه معضلات کوشش بسیار کرده و به راه حل های تازه ای نیز دست یافته است. به طور مثال در باب قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» و توجیه صدور کثیر از غیر کثیر، نظریه جدیدی ابراز داشته که در آثار حکمای پیش از وی دیده نمی شود. البته آنچه وی در این باب ابراز داشته بی ارتباط با نظریه سهروردی در این مورد نیست. اما اینکه خواجه نصیر و سایر حکمای معاصر وی تا چه اندازه توانسته اند از عهده حل برخی از این معضلات بر آیند، سخنی است که به شدت محل تأمل است.

در آغاز این مقال یاد آور شدیم که پرسشهای فلسفی خواجه نصیر الدین طوسی را، در حدود

چهارصد سال بعد صدر المتألهین شیرازی پاسخ داده است؛ ولی نکته‌ای که در اینجا جالب توجه است و نمی‌توان آن را نادیده انگاشت این است که چرا حکمای اسلامی در این مدت به پرسشهای خواجه پاسخ نگفته و با بی‌اعتنایی از کنار آن گذشته‌اند؟ به آسانی می‌توان گفت که پرسشهای خواجه در معرض دید حکمای پیش از صدر المتألهین قرار نگرفته است. آسان‌تر از این نیز آن است که گفته شود حکمای اسلامی در فاصله این چهار قرن به پرسشهای او پاسخ کافی و شافی داده‌اند ولی این پاسخها در تطاول روزگار از میان رفته و به دست ما نرسیده است. برای شخص بصیر پوشیده نیست که این نوع برخورد با مسائل فلسفی و تاریخی را به چیزی جز ساده‌اندیشی حمل نمی‌توان کرد.

جای هیچ‌گونه تردیدی نیست که پس از حمله و حشیانه مغول به بلاد اسلامی و کشته شدن بسیاری از حکما و دانشمندان نوعی فتور و سستی در جریان علمی و فلسفی پدید آمد؛ ولی رشته این جریان به طور کلی گسسته نشد و کاروان علم و فرهنگ آهسته و پیوسته به راه خود ادامه داد. پیدایش حکما و متکلمان که در این فاصله زمانی، فعالیت‌های چشمگیر داشتند شاهد گویای این مدعاست. در همین فاصله زمانی است که مکتب کلامی و فلسفی شیراز به دست متفکرانی مانند جلال الدین دوانی، صدرالدین دشتکی، و غیاث الدین منصور دشتکی تأسیس شد. ادامه این مکتب به پیدایش مکتب دیگری انجامید که آن نیز به نوبه خود بسیار پر بار و ثمر بخش بود. این مکتب که می‌توان آن را «مکتب فلسفی اصفهان» نامید، نتیجه تلاشهای ارزشمند بزرگانی مانند میرداماد و صدر المتألهین شیرازی است. از آنچه در اینجا ذکر شد می‌توان اطمینان یافت که در فاصله زمانی بین خواجه نصیرالدین طوسی و صدر المتألهین شیرازی، جریان فکری و فلسفی اگرچه آهسته، ولی پیوسته، ادامه داشته و این رشته باریک به طور کلی هرگز گسیخته نشده است.

به این ترتیب علت بی‌پاسخ ماندن پرسشهای فلسفی خواجه نصیرالدین طوسی را در این مدت باید در جای دیگر جستجو کرد. حقیقت این است که آنچه این حکیم، بخصوص در مورد حرکت و زمان، یا ارتباط نفس و بدن، به عنوان اشکال مطرح کرده با استمداد از مبانی و اصول فلسفه مشائی قابل حل نیست. حکما و متکلمان اسلامی نیز از زمان شمس الدین خسروشاهی تا زمان صدر المتألهین از پرسشهای فلسفی خواجه نصیر به هیچ‌وجه غافل نبوده‌اند؛ ولی چون بیشتر آنان در چهارچوب اصول حکمت مشائی می‌اندیشیده‌اند از رویارویی با پرسشهای خواجه سر باز زده و آن را نادیده انگاشته‌اند. صدر المتألهین با اتکاء به اصول و آثار گذشتگان و با احاطه کامل به جریانهای فکری اسلامی راهی نو گشود و

طرحی تازه در افکند. این فیلسوف، که در حکمت مشائی مهارتی کامل و تبهری بسزا داشت، در قید اصول آن محدود نماند و پای خود را از این مرحله فراتر گذاشت. وی نه تنها به اصول حکمت مشائی پای بند نماند، بلکه در قید اصول حکمت اشراقی نیز خود را محصور ندید. صدرالمتألهین اصول فلسفه خود را «حکمت متعالیه» نامید و با اتخاذ این طریق به حل بسیاری از مشکلات، که پیشینیان از عهده حل آن بر نیامده بودند، نائل آمد. اثبات حرکت جوهری، که خود یکی از اصول حکمت متعالیه به شمار می آید کلیدی بود که با آن قفل بسیاری از مسائل مهم گشوده شد. از جمله مسائل مشکله‌ای که از این طریق به راه حل خود نزدیک تر شد همان مسئله حرکت و زمان و ارتباط نفس و بدن را باید نام برد.

به این ترتیب می بینیم آنچه در نظر خواجه نصیرالدین طوسی مشکل می آمده و به صورت پرسش اساسی مطرح شده است، پس از سالیان دراز پاسخ مناسب خود را یافته است.

نکته‌ای که در اینجا جلب توجه می کند این است که صدرالمتألهین، پیش از آنکه با استمداد از اصول فلسفه خویش و از طریق حکمت متعالیه به پرسشهای خواجه نصیر پاسخ گوید، از طریق حکمت مشائی و با استناد به اصول فیلسوفان سابق در مقام پاسخ به برخی از آن پرسشها برآمده است؛ ولی پس از اینکه وی، بر اساس سنت سلف، به پرسش خواجه درباره نفس و ارتباط آن با بدن پاسخ می گوید تو گویی از گفته خود پشیمان می شود و با ذکر کلماتی که متضمن نوعی اعتذار است سخن خود را به پایان می رساند.

پاسخ صدرالمتألهین به پرسشهای خواجه نصیرالدین طوسی تحت عنوان رساله فی الجواب عن الأسئلة النصیریة در حاشیه کتاب مبدأ و معاد به چاپ رسیده است و ما اکنون مفاد پاسخهای این فیلسوف بزرگ را به ترتیب پرسشهای خواجه در اینجا ذکر می کنیم. پاسخ پرسش اول: پیش از ورود در اصل مطلب ذکر یک مقدمه ضروری به نظر می رسد و آن اینکه عارض به دو قسم قابل تقسیم است که به ترتیب عبارتند از عارض وجود و عارض ماهیت، سیاهی، حرکت، و سایر عوارض جسم عارض وجود به شمار می آیند. عارض وجود گاهی عرض لازم است و گاهی عرض مفارق. طبیعت فصل نسبت به طبیعت جنس از جمله عوارض ماهیت محسوب می شود؛ زیرا ماهیت جنس، به حسب معنی و مفهوم، خود نیازمند فصل نیست. البته جنس در وجود خود متقدم به فصل است و بدون فصل هرگز موجود نمی شود، ولی تقوّم در وجود به معنی تقوّم در ماهیت نیست. به این ترتیب طبیعت فصل نسبت به طبیعت جنس به مثابه عرضی است که لاحق شیء می گردد. مشخصات فردی یک شیء نیز نسبت به طبیعت و ماهیت نوعیه آن، همانند طبیعت فصل نسبت به طبیعت جنس است. زیرا

مشخصات يك شیء، اگر چه با طبیعت و ماهیت نوعیه آن در وجود متحد و یگانه است، ولی در مقام تحلیل از عوارض ماهیت آن به شمار می آید. این سخن در مورد وجود ممکن و ماهیت آن نیز صادق است؛ زیرا وجود هر موجود ممکن الوجود از عوارض ماهیت کلیه آن محسوب می گردد. به این ترتیب وجود ممکن الوجود از عوارض شخصیه آن شیء نیست بلکه از عوارض ماهیت کلیه آن به شمار می آید. لازم به یادآوری است که عارض ماهیت نیز، مانند عارض وجود، گاهی عرض لازم است مانند لوازم ماهیات؛ و گاهی عرض مفارق، مانند عروض فصل نسبت به جنس. اکنون با توجه به آنچه در این مقدمه ذکر شد به مسئله مورد بحث باز می گردیم و می گوئیم: عروض زمان معین به حرکت معین - که ضمناً مقدار حرکت نیز به شمار می آید - از قبیل عروض عارض وجود به معروض خود نیست، بلکه از قبیل عارض ماهیت به آن ماهیت محسوب می گردد.

به این ترتیب حرکت خاص در وجود، به زمان معین قوام می پذیرد ولی زمان معین به ماهیت حرکت، از آن جهت که حرکت است، عارض می گردد. در نتیجه می توان گفت زمان همانند علتی است که به حسب وجود مفید حرکت است؛ و حرکت همانند علتی است که به حسب ماهیت پذیرای زمان است.

همه آنچه در اینجا ذکر شد در مقام تحلیل عقلی صادق است؛ ولی در جهان خارج و مقام عینیت، حرکت و زمان شیء واحد است و بین آنها نه علّیت و معلولیت صادق است و نه عارضیت و معروضیت.

این بود خلاصه ای از آنچه صدر المتألهین در مقام پاسخ به پرسش اول خواجه نصیر الدین طوسی در اینجا ابراز داشته است. اما اینکه این پاسخ تا چه اندازه قانع کننده است و تا چه حد مشکل ارتباط میان حرکت و زمان را حل کرده است مسئله ای است که به تأمل نیاز دارد. نیاز به تأمل هنگامی بیشتر می شود که بدانیم این فیلسوف بزرگ در برخی از آثار خود حرکت را نحوه وجود دانسته و چیزی که نحوه وجود است دارای ماهیت نیست.

پاسخ پرسش دوم؛ صدر المتألهین به این پرسش دو گونه پاسخ داده است: یکی بر مبنای حکمت مشائی و سنت سلف استوار است، که وی آن را به دوران نخستین زندگی و مراحل اولیه اندیشه خود مربوط می داند. دودیگر پاسخی است که بر مبنای حکمت متعالیه تنظیم شده و اورای نهایی خود را بر آن استوار می شناسد. پاسخ نخست به این ترتیب است که بدن به سبب آمادگی و استعداد خاص خود مقتضی صورتی می شود که تدبیرش را به عهده می گیرد و در آن به گونه ای تصرف می کند که شخصیت و نوعیتش محفوظ بماند.

بنابراین پس از حصول استعداد و آمادگی بدن، صدور چنین صورتی از مبده فیاض و خوب و ضرورت می‌یابد. از طرفی وجود صورتی که مصدر تدبیرهای بشری و افعال انسانی قرار گرفته و نوعیت آن را حفظ نماید، جز به قدرت روحانی که دارای عقل و ادراک و تمییز باشد امکان‌پذیر نخواهد بود.

بر اساس آنچه ذکر شد و با توجه به اینکه در مبده فیاض هیچ‌گونه بُخل و امساک و دگرگونی وجود ندارد، جوهر نفس ناطقه بی‌درنگ از مبده فیاض به بدن افاضه می‌شود. به این ترتیب وجود بدن به حسب امکان استعدادی جز صورت مقارن خود را تنها از آن جهت که صورت است و متصرف اقتضا نمی‌نماید؛ ولی وجود مبده فیاض مقتضی افاضه صورتی است مجرد در ذات و متصرف در بدن. در اینجا شبهه‌ای مطرح است که صدرالمتألهین از آن غافل نبوده و به آن پاسخ گفته است. اساس آن شبهه این است که يك موجود چگونه ممکن است در ذات خود مجرد باشد و در عمل مادی، در حالی که مجرد و مادی دو امر متباین با یکدیگر به‌شمار می‌آیند؟ پاسخ وی این است که همان‌گونه که شیء واحد می‌تواند از يك جهت جوهر باشد و از جهت دیگر عرض، و یا از يك جهت مجعول باشد و از جهت دیگر غیر مجعول، يك موجود نیز می‌تواند از يك جهت مجرد باشد و از جهت دیگر مادی. برای اثبات این مدعا دو مسئله مورد استناد قرار گرفته است:

مسئله اول عبارت است از آنچه در باب وجود ذهنی مورد تأیید برخی از حکماست. صورت آن مسئله به این ترتیب است که وقتی ماهیت يك جوهر مدرک واقع می‌شود و در ذهن موجود می‌گردد، ماهیت آن جوهر، به حسب حمل اولی ذاتی، جوهر است؛ ولی همان ماهیت، به حسب حمل شایع صناعی، کیف نفسانی است و عرض به‌شمار می‌آید.

مسئله دوم عبارت است از آنچه در باب جعل مورد تأیید برخی از حکما قرار گرفته است. صورت آن مسئله به این ترتیب است که گفته‌اند يك موجود ماهوی، در خارج شیء واحد است؛ ولی همین موجود واحد، از جهت وجود مجعول است و از جهت ماهیت غیر مجعول. اکنون اگر شیء واحد می‌تواند از يك جهت جوهر باشد و از جهت دیگر عرض؛ و نیز اگر شیء واحد می‌تواند از يك جهت مجعول باشد و از جهت دیگر غیر مجعول، نفس ناطقه نیز می‌تواند از جهت اینکه يك ذات عقلی است مجرد باشد و از حیث اینکه در بدن تصرف می‌نماید مادی به‌شمار آید. در اینجاست که می‌توان ادعا کرد اگر نفس ناطقه از حیث ذات مجرد است و از حیث فعل مادی، ناچار از حیث فعل و عمل مسبوق به استعداد بدن است و در حدوث و زوال خود وابسته به حدوث و زوال بدن، اگرچه از حیث ذات و حقیقت خود جز

بالعرض مسبوق به استعداد بدن نیست و زوال آن نیز به زوال بدن وابسته نیست. به طور کلی می توان گفت غبار نقص و فساد ماده جز بالعرض عاید نفس نمی گردد.

صدرالمتألهین در پایان این بیان مخاطب خود را به تأمل و تدبیر توصیه می کند و می گوید: آنچه در اینجا ذکر شد چیزی است که در گذشته به ذهنم خطور کرده بود، ولی آنچه اکنون بر آنم این است که نفس انسانی دارای مقامات و نشأتی است ذاتی، که برخی از آنها از عالم امر و تدبیر است و برخی دیگر از عالم خلق و تصویر؛ حدوث و تجدد تنها به برخی از نشأت و مقامات نفس مربوط است. به این ترتیب می توان گفت، چون نفس به مقتضای حرکت جوهری همواره در حال ترقی و تکامل است و پیوسته از يك نشئه به نشئه ای دیگر تحوّل می یابد، هنگامی که از عالم خلق به عالم امر تحوّل پذیرفت وجودش يك وجود عقلی خواهد بود که به بدن و احوال آن نیازمند نیست. بنابراین، زوال استعداد بدن به دوام و بقاء نفس زیان نمی رساند، زیرا که حال نفس هنگام استکمال و توجه به عقل فعال همانند حال آن در آغاز حدوث و پیدایشش نیست. به این ترتیب می توان گفت که نفس در حقیقت از حیث حدوث، جسمانی است؛ و از حیث بقاء، روحانی. مثل نفس در این باب مثل طفل است که در هنگام جنین بودن به رحم مادر سخت نیازمند است و پس از این مرحله از آن بی نیاز می گردد. همچنین می توان آن را به صید و شبکه تشبیه کرد؛ زیرا تحصیل صید اگر چه در آغاز بدون شبکه امکان پذیر نیست، ولی در پایان کار شبکه مورد نیاز نخواهد بود. به طور کلی می توان گفت اگر يك شیء به امری از امور نیازمند باشد لازمه آن این نیست که لوازم ذاتی آن شیء نیز به آن امر نیازمند بوده باشد.

به طور مثال می توان گفت وجود معلول به جاعل خود نیازمند است در حالی که ماهیت آن، با اینکه از لوازم وجودش به شمار می آید، محتاج به جاعل نیست؛ زیرا چنانکه گذشت ماهیت مجعول نیست. وجود مثلث و سه زاویه داشتن آن را نیز می توان مثال دیگری دانست که شاهد این مدعاست؛ زیرا بدون تردید وجود يك مثلث معلول است، ولی سه زاویه داشتن که از لوازم ذاتی آن به شمار می آید معلول نیست.^۲

این حقیقت را باید دانست که علت اعدادی را جز بالعرض نمی توان علت نامید و بدین جهت است که علت بودن آن نیز برای اشیاء همانند يك علت حقیقی نیست تا با زوال خود زوال معلول را موجب گردد. صدرالمتألهین در اینجا توجه خود را به سخن خواجه در باب قاعده معروف معطوف کرده و در مقام چاره جویی برآمده است.

همان گونه که گذشت حکما مضمون این قاعده را پذیرفته اند که اگر چیزی، پیش از

وجود یا عدم خود، حامل امکان وجود یا عدم نداشته باشد نه بعد از عدم موجود می‌گردد، و نه بعد از وجود معدوم. فیلسوف ما اگر چه مفاد این قاعده را پذیرفته ولی معتقد است آنچه در این قاعده آمده مستلزم این نیست که آنچه حامل امکان وجود و عدم ندارد بعد از وجود نیز موجود نمی‌گردد، زیرا چه بسا که وجود سابق يك شیء بدون اینکه حامل امکان داشته باشد مرجح وجود لاحق آن به شمار آید.

به عبارت دیگر می‌توان گفت، وجود ملازمه بین این قاعده و عکس نقیض آن، مورد انکار نیست؛ ولی ملازمه بین این قاعده و اینکه آنچه حامل امکان ندارد بعد از وجود نیز موجود نمی‌گردد، مورد انکار است. البته کسانی که مفاد این قاعده را پذیرفته‌اند عکس نقیض آن را نیز ناچار می‌پذیرند. عکس نقیض آن به این ترتیب است که گفته می‌شود: آنچه بعد از عدم موجود می‌گردد و یا اینکه بعد از وجود معدوم می‌شود، حامل امکان ندارد. اکنون اگر نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء باشد، در بقای خود حامل امکان نخواهد داشت. مرجح وجود بعد از وجود آن نیز، که بقائش را تشکیل می‌دهد، همان وجود سابق به شمار می‌آید. البته این سخن در صورتی می‌تواند صحیح باشد که وجود لاحق کمال و تمام وجود سابق را تشکیل دهد. کسی که مراتب اکوان اشتدادی را در مورد موجودات این جهان مورد مطالعه قرار داده و به طور مثال مراتب اشتداد رنگ را در سیاهی و یا مراتب اشتداد حرارت را در اخگر مشاهده نماید، به آسانی در می‌یابد که حامل امکان صورت هر مرتبه از مراتب اشتدادیه پس از آنکه به آن صورت مصور گشت و بدان وسیله استکمال یافت، امکان خود را از دست می‌دهد ولی صورت نه تنها زائل نمی‌شود، بلکه قوی‌تر و کامل‌تر نیز می‌گردد.^۳ بنا بر این آنچه در حرکت و تحوّل زائل می‌گردد نقص و ضعف يك شیء است نه چیز دیگر، و به این ترتیب می‌توان گفت در حرکت‌های استکمالی زوال استعداد شیء به هیچ وجه منشأ زوال وجود آن نخواهد بود بلکه آنچه در این جریان حاصل می‌شود تبدل وجود شیء است. تبدل در وجود يك شیء نیز گاهی از طریق تبدیل شیء به عدم خود انجام می‌پذیرد و گاهی از طریق تبدیل به وجودی کامل‌تر تحقق می‌یابد. به این ترتیب می‌توان گفت بطلان استعداد بدن نسبت به نفس، جز زوال وجود جسمانی آن را ایجاب نمی‌نماید. این مسئله نیز مسلم است که زوال وجود ابتدایی و تبدل يك شیء منحصر به این نیست که عدم عارض آن گردد؛ بلکه همان گونه که ذکر شد گاهی از طریق تبدیل به وجودی کامل‌تر تحقق می‌یابد. در اینجا ممکن است گفته شود تجرد برای نفس چگونه حاصل می‌شود، درحالی که آنچه حادث می‌گردد نیازمند ماده بوده و امر مجرد همواره از ماده منزّه است؟

در پاسخ گفته می‌شود آنچه در اینجا حادث می‌گردد درحقیقت جز دیگرگون شدن نفس و اتصال آن به امر مجرد چیز دیگری نیست.^۴ به این ترتیب حدوث این اتصال، یا وجود رابطی با هر نام دیگری که برای آن قائل شویم، مسبوق به استعداد است و حامل آن استعداد نیز نفس متعلق به بدن است؛ ولی حامل فعلیت این اتصال نفس متحد با عقل فعال را باید نام برد. این مسئله نیز مسلم است که آنچه حامل قوهٔ یک شیء است غیر از حامل وجود آن است. البته باید این دو مرحله با یکدیگر متباین نباشند.

باید توجه داشت که حکمای الهی برای طبایع به نوعی حرکت جبلی، که متوجه غایات ذاتی است، دست یافته و ثابت کرده‌اند که هر موجود ناقص دارای میل و شوق غریزی به کمال خویش است. این مطلب را نیز به اثبات رسانده‌اند که هر یک از موجودات ناقص و ناتمام، هنگامی که به کمال خود واصل می‌شود و هستی خویش را می‌یابد، ناچار با آن متحد می‌شود و هستی‌اش هستی دیگر می‌گردد. برای صاحبان بصیرت، این حرکت جبلی، که متوجه عالم قدس و معنویت است، در طبیعت انسان مشهود و غیر قابل انکار است. به این ترتیب هنگامی که نفس در مراتب و مراحل استکمال خود به مقام عقل واصل می‌شود و به عقل تحوّل می‌یابد ناچار با آن متحد می‌شود و عقل فعال می‌گردد.

صدرالمتألهین بر این عقیده است که تحقیق این مبحث جز برای کسانی که اتحاد نفس را با عقل فعال دریافته‌اند میسر نیست. این فیلسوف بزرگ در مباحث عاقل و معقول کتاب اسفارالاربعه در فصلی که تحت عنوان «فی بیان ان التعقل عبارة عن اتحاد جوهر العاقل بالمعقول» منعقد ساخته، مدعی شده است که مسئلهٔ تبدیل عقل بالقوه به عقل بالفعل جز با اتحاد عاقل و معقول قابل توجه نیست. معنی سخن وی این است که اگر عاقل را چیزی و معقول را چیزی دیگر فرض کنیم، تعقل معنی نخواهد داشت.

نتیجهٔ سخن صدرالمتألهین این است که هر معقولی در مرتبهٔ ذات خود، عاقل نیز هست؛ و عاقل در مرتبهٔ هر معقولی، عین آن معقول است. از سوی دیگر همهٔ قوای نفس ناطقه مراتب نفس به‌شمار می‌آیند و به این ترتیب نفس در وحدت خود عین کثرات قوه‌های ادراکی و صور ادراکیه و سایر قوای نفسانی است. معنی جملهٔ معروف «النفس فی وحدتها کلّ القوی» نیز همین است. شکی نیست که مطالب صدرالمتألهین در این باب بر اصل اصیل حرکت جوهریه مبتنی است و کسی که این اصل را نپذیرفته باشد از درک و قبول این مطالب نیز ناتوان خواهد بود. آنچه صدرالمتألهین در مقام پاسخ به پرسش خواجه نصیرالدین طوسی ابراز داشته در بسیاری از آثار وی منعکس است. این پرسش و پاسخ علاوه بر اینکه به‌طور جداگانه در

حاشیه کتاب مبدأ و معاد و شرح هدایه اثیریّه به چاپ رسیده است در جلد نهم اسفار (ص ۳۹۰-۳۹۶) نیز مطرح شده است. حاج مآهادی سبزواری در تعلیقۀ خود بر کتاب اسفار، ضمن توضیح و توجیه برخی از عبارات آن، پاسخ سابق و لاحق صدرالمتألهین را نسبت به پرسش خواجه نصیر در این باب ظاهر و باطن یکدیگر دانسته است. وی بر این عقیده است که پاسخ دوم، تأویل و باطن پاسخ اول است؛ چنانکه پاسخ اول را نیز قشر و ظاهر پاسخ دوم به شمار می آورد. ولی واقعیت این است که اگر توضیح و توجیه حاجی را نسبت به برخی از عبارات صدرالمتألهین از قبیل توجیه «مالایرضی صاحبه» ندانیم، ارجاع پاسخ دوم به پاسخ اول و یکی دانستن آن دو را به عنوان ظاهر و باطن یکدیگر، به هیچ وجه نمی توان پذیرفت. استاد بزرگوار علامۀ طباطبائی نیز به توضیح و توجیه برخی از عبارات صدرالمتألهین پرداخته، ولی چیزی علاوه بر آنچه وی در این باب بیان داشته ارائه نکرده است.

پاسخ پرسش سوم؛ پیش از ورود در اصل مطلب ذکر دو مقدمه ضروری است. در مقدمۀ اول گفته می شود: آنچه در جهان خارج ممکن الوجود است زوج ترکیبی است که دارای ماهیت و وجود است؛ معنی این سخن آن است که آنچه پیوسته از ناحیه غیر وجود می پذیرد همواره غیر بسیط خواهد بود، زیرا آنچه برای یک شیء از ناحیه ذاتش متصور است غیر از آن چیزی است که برای آن از ناحیه غیر حاصل می گردد. به این ترتیب می توان گفت هویت یک چنین شیئی از دو چیز ترکیب یافته است؛ و به همین جهت است که غیر واجب الوجود بالذات به حسب ماهیت کلیه خود، هرگز از آرایش نوعی قوه و امکان عاری نیست و هستی و تحصل خود را از ناحیه غیر دارد. انتظام هویت چنین موجودی از دو جهت ماهیت و هستی به انتظام هویت جسم از دو جهت ماده و صورت می ماند. از این روست که مستند ساختن قوه و امکان به ماهیت همانند مستند کردن آنها به ماده است و مستند ساختن فعلیت و وجود به هستی همانند مستند ساختن آنها به صورت. البته بین ترکیب شیء از ماهیت و هستی و ترکیب جسم از ماده و صورت تفاوتی وجود دارد که در جای خود مورد بحث قرار گرفته است. در مقدمۀ دوم گفته می شود: از دو حیثیت ماهیت و وجود، که یک موجود امکانی را تشکیل می دهند، آنچه از جاعل صادر می شود تنها وجود است، زیرا همان گونه که گذشت یک موجود امکانی ماهیت را از ناحیه خود و وجودش را از ناحیه غیر دارا می گردد.

این مدعا از طریق براهین متعدّد به اثبات رسیده است. یکی از عرفای محقق و فاضل سخنی در این باب گفته که بسیار نیکو و جالب توجه است. در نظر این عارف هر موجود معلول در طبیعت خود مرکب است از دو جهت که از یک جهت به فاعل شبیه است و از جهت

دیگر با آن میان. دلیل این امر آن است که اگر يك موجود در همه شئون خود از سنخ فاعل باشد، نفس فاعل به شمار می آید و نه امری که از آن، صادر شده است؛ و اگر در همه شئون خود میان با فاعل باشد صدور آن از فاعل ممتنع خواهد بود. به این ترتیب نسبت معلول به علت همانند نسبت سایه به نور است. سایه از جهت روشنایی به نور شباهت دارد، ولی از جهت اینکه به تاریکی مشوب است میان نور است. پس همان گونه که حیثیت ظلمانی سایه از نور صادر نمی گردد، ماهیت يك موجود نیز از فاعل صادر نمی شود.

با توجه به آنچه ذکر شد می توان گفت: به مقتضای مقدمه اول، ماهیت در جهان خارج امری متحصّل به شمار می آید؛ زیرا فی الجمله جزئی از يك موجود را تشکیل می دهد و آنچه جزء يك موجود است فی الجمله موجود است. مقتضای مقدمه دوم نیز این است که ماهیت، مجعول نیست و از فاعل صادر نمی گردد. به این ترتیب صادر اول به عنوان يك موجود امکانی، مشتمل بر دو امر است که یکی وجود و دیگری ماهیت آن به شمار می آید «وجود و ماهیت» در اصطلاح برخی از حکما و از جمله حکیم سبزواری در کتاب اسرار الحکم، به «بود و نمود» تعبیر شده است. اگر عنوان «نبود» را مقابل و نقیض عنوان «بود» بدانیم، عنوان «نمود» معنی ماهیت را آشکار می سازد. اگر برای يك موجود دو سوی برونی و درونی قائل شویم، سوی درونی آن «بود» و سوی برونی آن «نمود» را آشکار می سازد. آنجا که «بود» پایان می پذیرد «نمود» آشکار می گردد. به طور مثال سطح، پایان جسم؛ و خط، پایان سطح؛ و بالأخره نقطه، پایان خط؛ را تشکیل می دهد. به این ترتیب «نمود» یا ماهیت، در جایی تحقق می پذیرد که يك شیء طرف پیدا می کند و پایان می یابد. البته حدود يك شیء در زمره امور واقعی است و هرگز نباید آن را يك امر موهوم به شمار آورد؛ زیرا شناخت يك شیء بدون حدود واقعی آن امکان پذیر نیست و رفع حدود از يك شیء رفع واقعیت آن محسوب می شود. همان گونه که جسم بدون سطح و سطح بدون خط تحقق پذیر نیست، يك موجود امکانی نیز بدون ماهیت نخواهد بود.

حکیم بزرگ اشراقی، شیخ شهاب الدین سهروردی، راجع به کثرت موجود در صادر اول نظریه ای ابراز داشته که با نظر سایر حکما در این باب متفاوت است.^۵ البته این نظریه از سوی بسیاری از حکما مورد انتقاد قرار گرفته است. خواجه نصیر الدین طوسی نیز با اینکه از نظریه این فیلسوف در این باب بخوبی آگاه بوده آن را نپسندیده است. به همین جهت وجود کثرت در صادر اول به عنوان يك مسئله برای وی مطرح بوده و در پیدا کردن راه حل صحیح برای آن، دیگر متفکران را مورد سؤال و مشورت قرار می داده است.

در خاتمه این مقال یادآور می‌شود که ترکیب صادر اول از دو حیثیت هستی و ماهیت یک ترکیب انضمامی نیست و با سایر امور مرگبه متفاوت است. این ترکیب اگرچه در اصطلاح حکما «شراً ترکیب» نامیده شده، ولی در عین حال یک ترکیب اتحادی است که از دو امر متحصّل و نامتحصّل تشکیل می‌پذیرد. معنی این سخن آن است که وجود و ماهیت در جهان خارج متحد و یگانه‌اند، ولی در ذهن می‌توان آنها را از یکدیگر تفکیک کرد. باید توجه داشت که این تفکیک نیز با نوعی از فعالیت فکر و در مرحله‌ای از تعمل ذهن انجام می‌پذیرد. در واقع می‌توان گفت ماهیت حتی در ذهن نیز بدون وجود تحقق نمی‌پذیرد. ولی عقل از این توانایی برخوردار است که آن را بدون اعتبار وجود تعقل کند. از این نکته نیز نباید غافل بود که عدم اعتبار وجود غیر از اعتبار عدم آن است.

یادداشتها

۱. جرجی زیدان، آداب اللغة العربیة، ج ۳، ص ۲۳۴.
۲. منظور صدرا المتألّهین این است که اگر نفس ناطقه در مقام فعل محتاج به بدن است لازمه آن این نیست که در مقام ذات خود نیز محتاج به بدن باشد. البته این سخن با آنچه بر مشرب سابق ابراز داشته مناسبتر است.
۳. در اینجا باید بین قوه و استعداد به مفهوم جوهری آن، که در تعریف هیولا به کار برده می‌شود؛ و بین قوه و استعداد، به مفهومی که در مقابل فعلیت به کار می‌رود، تفاوت قائل شد. هیولا اگرچه خود محض القوه است ولی حامل استعداد نیز هست.
۴. به‌طور مثال ادراک عقلی و خیالی اگرچه برای انسان در زمان حاصل می‌شود ولی مقارنت آن با زمان بالعرض است و به‌واسطه آلات بدن تحقق می‌پذیرد.
۵. برای آگاهی از نظریه سهروردی مراجعه شود به: شرح حکمة الاشراق، چاپ سنگی، ص ۳۳۴.

منابع و مأخذ

۱. ملاصدرا، رساله فی الجواب عن الأسئلة التصیریة، حاشیه مبدأ و معاد، چاپ سنگی، صفحات ۳۷۲ تا ۳۸۴.
۲. ملاصدرا، اسفار ربعه، چاپ بیروت، مجلد ۹، صفحات ۳۹۰ تا ۳۹۶.
۳. شهاب الدین سهروردی، شرح حکمة الاشراق، چاپ سنگی، ص ۳۳۴.
۴. جرجی زیدان، آداب اللغة العربیة، ج ۳، ص ۲۳۴.