

مجموعه مقالات

همایش بررسی متون و منابع حوزه های

فلسفه، کلام، ادیان و عرفان

(اسما)، (جلد ۱)

بکوش

دکتر حسین کلباسی اشتری



پژوهشکده فرهنگ اسلام و ایران

ضرورت آموزش سیستمی در فلسفه اسلامی

عباس جوارشکیان

عضو هیئت‌علمی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)
استادیار فلسفه اسلامی (حکمت متعالیه)

آموزش سیستمی فلسفه

ما می‌توانیم در آموزش محتوا و تدوین متون آموزشی فلسفه (همچنین کلام و عرفان) از دو شیوه کاملاً متفاوت استفاده کنیم:

۱. شیوه موضوع محور

۲. شیوه نظام محور و سیستمی

در روش موضوع محور، براساس سیر و ترتیب منطقی مباحث فلسفی، موضوعات و مسائل یکی پس از دیگری عنوان شده و آرا و نظریات فلسفه و مکاتب مختلف، ضمن هر موضوع و مسئله‌ای مطرح و نسبت به یکدیگر ارزیابی و تضعیف و تقویت شده است. در حالی که در شیوه نظام محور، عمدتاً سیستم فکری یک فیلسوف یا مکتب فلسفی مذکور بوده، طرح و تبیین آرای فلسفی منحصر به همان فیلسوف یا مکتب فلسفی است. در آغاز، مبانی و پیش‌فرض‌های اولیه و اصول نگرشی آن مکتب فلسفی عرضه می‌شود، سپس در کلیه مباحث سعی برآن است که هرگونه تحلیل و تبیین بر پایه اصول و مبانی همان مکتب انجام پذیرد و از هرگونه خلط با دیگر دیدگاه‌ها یا استمداد از مبانی دیگران در تبیین مسائل فلسفی پرهیز شود.

در حالی که در شیوه موضوع محور، ما یا سیستم فکری و اندیشه نظام‌مند هر فیلسوف یا مکتب فلسفی مواجه نمی‌شویم، بلکه با آرا و نظریات فلسفه و مکاتب مختلف به طور پراکنده و متفرق ضمن موضوعات و مباحث آشنا می‌شویم بدیهی است این تفرق و نکاftادن آرا ضمن مباحث گوناگون از یکسو و عدم آشایی با مبانی فکری و کلیت نظام فلسفی هریک از مکاتب یا فلسفه‌مزبور از سوی دیگر، مانع جدی‌ای در فهم دقیق، روشن و کامل رأی و اندیشه آنان در هر

مسئله خواهد بود، بهویژه وقتی به این واقعیت توجه داشته باشیم که اساساً اندیشه بشر و خصوصاً تأملات فلسفی او، امری نظاممند، سیستماتیک و دستگاهی است. مؤلفه‌های فکری هیچ متفکری را نمی‌توان به طور منحاز و جدا از یکدیگر به خوبی فهمید. هر فهم و باوری از ما، در یک سیستم فکری و بستر و سازمانی از اندیشه‌ها، باورها و فهم‌های مختلف اتفاق می‌افتد و هر اندیشه‌ای در پیوندهای طولی و عرضی متعدد با دیگر اندیشه‌های ما در ذهنمان متولد می‌شود. همان‌گونه که واقعیت‌های بیرونی دارای ساختار و نظام علی و معلولی و پیوندهای وجودی همه‌جانبه‌ای هستند و همین روابط وجودی جایگاه و مرتبه وجودی هر موجود را که عین هویت او است رقم می‌زنند، به‌طریق مشابه واقعیت‌های ذهنی و اندیشه‌ای نیز دارای سازمان و ساختاری علمی بوده و هر رأیی در پیوند با دیگر آراء و باورهای ما از جایگاه و رتبه نظری ویژه‌ای برخوردار است؛ از این‌رو تشخیص هویت هر رأی و نظری نیز در گرو فهم میانی و پیوندهای منطقی آن با دیگر آراء و باورهای ما خواهد بود.

در مطالعه سیستم فکری هر فیلسوف، می‌توان به خوبی مرزهای اندیشه، مبانی فکری، ساختار فلسفی، چگونگی پیوندها و روابط منطقی و محتوایی آراء و نظریات او را شناسایی کرد و با نگرشی جامع و کلی‌نگر و مجهز به اصول و مبانی، در بررسی‌ها و تحلیل‌های جزء‌نگرانه، دریافتی صحیح و معتبر از نظریات و آرای خاص آن فیلسوف داشت.

پیامدها و ثمرات روش سیستمی

۱. مبانی، مبادی و پیش‌فرضها و آکسیوم‌های هر نظام و مکتب فلسفی، کاملاً وضوح و تعیین می‌یابند.
۲. پیوندهای چندجانبه و انسجام و ارتباط منطقی و محتوایی آراء و نظریات قابل کشف و به خوبی مشهود هستند.
۳. هم قابلیت نقادی سیستم و آرای فیلسوف بالا است و هم نقدها و بررسی‌ها مضبوطتر، روش‌مندتر و جامع‌تر می‌شود.
۴. آراء و اندیشه‌ها و نظریات متعارض، ناسازگار و متباین به خوبی قابل

تشخیص و طرد از سیستم هستند و از هرگونه خلط و التقااطی در نگرش‌ها و تحلیل‌ها می‌توان پرهیز کرد.

۵. آرا و اندیشه‌های زاید، استطرادی، حشوی و غیرمرتبط، از مباحث اصلی و مرتبط، تمیز یافته و قابلیت پیراستن یک مکتب فلسفی و مختصر و مفیدتر شدن مباحث بیشتر فراهم است.

۶. به دلیل توجه به لوازم و روابط آرا، نارسایی‌ها، ضعف‌ها یا توانمندی‌ها و قابلیت‌های بالقوه و مکتوم هر نظام فلسفی بهتر قابل کشف و تشخیص‌اند، از این‌رو در این نوع مطالعه، زمینه رشد، تکامل و تطور مکاتب فلسفی بیشتر فراهم است.

۷. برای متعلم فلسفه، به دلیل مجدهزشدن به مبانی، پیش‌فرض‌ها و لوازم و روابط آرای مکاتب فلسفی، قدرت و توان تحلیلی و استنباطی بسیار بالاتری نسبت به روش موضوع محور فراهم می‌آید.

به گمان نگارنده، به دلیل فقدان روش سیستمی در آموزش‌ها و متون درسی فلسفی ما - که مشروحاً تبیین خواهد شد - امروزه در عرصه تعلیم و تعلم فلسفه با ضعف‌ها و مشکلات اساسی‌ای رویه‌رو هستیم که نتیجه و بازخورد آن را می‌توان با قدری تأمل و تدقیق در وضعیت دانشجویان و طلاب فلسفه به‌طور ملموس و مشهود مشاهده کرد. در اینجا به چند مشکل جدی در فهم و تلقی و نوع مواجهه دانشجویان فلسفه اشاره می‌کنم که حاصل استنباط و تجربه سال‌ها تلمذ و تدریس اینجانب است.

۱. فقدان نگره کلی و دریافت جامعی از مباحث فلسفی

دانشجو با وجود آنکه مباحث بسیاری از فلسفه را می‌خواند تا مدت‌های مديدة دریافت کلی و جامع از مباحثی است که به‌طور دقیق و تفصیلی خوانده است. به عبارت دیگر، فاقد قدرت تشخیص موقعیت و جایگاه یحث در منظومة کلی معرفت فلسفی است. از این‌رو تا مدت‌ها به مباحث و ارتباط آنها اشراف ندارد، مانند ناآشنایی که به شهری بزرگ وارد شود و از کوچه پس کوچه‌هایش شروع به شناخت آن کند. روشن است که چنین شناختی تا

مدت‌ها او را قادر به تشخیص موقعیت نمی‌سازد و همچنان در سردرگمی بافی خواهد ماند.

۲. عدم درک عمیق و تحلیلی از مباحث

به دلیل عدم آشنایی با مبانی، و مبادی و پیش‌فرض‌های فلسفی مورد نیاز در هر بحث، از درک تحلیلی و عمیق بسیاری از آرا و نظریه‌های فلسفی بهره‌ای ندارد. میزان فهم دانشجو تنها محدود به همان استدلال و تبیین است که در متن بیان شده است و فراتر از آن اغلب قادر قدرت مانور فکری و تحرک نظری‌اند.

۳. عدم صراحة و شفافیت فهم و نگرش فلسفی

به دلیل استفاده از مبانی متفاوت و گاه متباین، در تقریر و تبیین مباحث مختلف، بلکه حتی در یک بحث فلسفی، دانشجو گرفتار نوعی حیرت و کندی فهم می‌شود و به دریافت گنج و مبهم و غیرصریح از چنان مباحث فلسفی اکتفا می‌کند.

۴. عدم مشارکت فعال در کلاس درس

به دلایل یادشده در بند‌های قبلی، دانشجویان فلسفه اغلب مشارکت فعالی در کلاس ندارند و در اکثر موارد، منفعل، شنونده و مقهور مباحث عرضه شده‌اند تا فعال و سوار بر مطلب.

۵. عدم جاذبه و انگیزندگی مباحث و ایجاد شور علمی در دانشجو

از آنجا که نه در دروس عتی و اصلی فلسفه از تکون آرا و نظریات فلسفی سخنی به میان می‌آید و نه در دروس جنبی به نتایج و پامدهای نظری و بهویژه عملی این آرا در عرصه اجتماع، سیاست، اخلاق، خانواده، تعلیم و تربیت، مدیریت و...، اشاره می‌شود، از این‌رو مطالب فلسفی در یک فضای کاملاً مجرد و بریله از متن و پست واقعی اندیشه‌ها، برای دانشجو مطرح می‌شود؛ بدیهی است که این تجرد و انتزاع دوسویه آرا - هم از حیث مبدأ و هم از حیث غایت - مزید بر

انتزاعی بودن نوع مباحث و مقاهم فلسفی، انگیزندگی این مباحث را به حداقل برساند و دروس فعلی به سیک موجود برای دانشجویان جاذبه‌ای نداشته باشد.

۶. احساس تردید و شک در صحت و وثاقت نظریات و آرای فلسفی
از آنجا که در مباحث فلسفی ما، مرز دقیقی میان مباحث فلسفه اولی و فلسفه‌های مضادی چون فلسفه ذهن، معرفت‌شناسی، فلسفه نفس، فلسفه طبیعت (مباحث جسم، ماده، حرکت و...) و... وجود ندارد و این‌گونه مباحث نیز بحث‌هایی صدرصد عقلی و انتزاعی نیستند بلکه پژوهش‌های علمی و تجربی نقش تعیین‌کننده‌ای در نظرپردازی‌های فلسفی در چنین حوزه‌هایی دارد، بدین‌ها است بدمیزانی که دانشجوی فلسفه، با علوم تجربی و پژوهش‌های طبیعی نوین آشناشی دارد، نسبت به آرای فلسفی در چنین حوزه‌هایی که عمدتاً مبتنی بر طبیعت‌شناسی، علم‌نفس و معرفت‌شناسی قدیماند، احساس شک و تردید خواهد کرد، بهویژه که چون مرز این مسائل از مسائل فلسفه اولی و متافیزیک به‌خصوصی تبیین نشده است این تزلزل و تردید خود را به دیگر عرصه‌های مباحث فلسفی تسری می‌دهد و به طور کلی نسبت به فلسفه اسلامی تلقی‌ای توأم با شک و عدم وثاقت پیدا می‌کند.

۷. عدم آشناشی با همه مباحث و بخش‌های فلسفه
به دلیل وجود مباحث و مسائل استطرادی و جنسی یا پرداختن به مباحث غیراصلی و فرعی، یا استفاده از مبانی متفاوت در تقریر مباحث و درنتیجه افاده در گیرودار تعارضات حاصله، حجم مباحث فلسفی آنقدر زیاد است که اختب در یک دوره کارشناسی یا کارشناسی ارشد و یا دکترا تقریباً هیچ متنی به طور کامل تدریس نمی‌شود؛ بهویژه که اگر قرار به استفاده از روش‌های فعال در تدریس باشد به طور قطع بیش از پنجاه درصد مطالب موجود قابل تدریس نیست و همیشه ناچار به حذف ناخواسته بخش‌های مهمی از مباحث هستیم.

ریشه‌یابی مشکلات

نگارنده بر این باور است که ضعف‌های یادشده در زمرة اموری نیستند که صرفاً جنبهٔ صوری و شکلی داشته باشند به طوری که بتوان با قدری اصلاحات در شبوه نگارش متون فلسفی بر آنها فایق آمد. اگر به چنین ضعف‌های اساسی در عرصهٔ آموزش فلسفه امروز خود اذعان کنیم بدون تردید برای رفع آنها فراتر از یک سری مباحث مندیک باید وارد عرصهٔ بررسی و تقادی محظوظ و اندیشه و فهم فلسفی‌ای شویم که به چنین متون و آموزش‌ها و روش‌هایی متنهی شده است. باور نگارنده آن است که امروز وقت آن رسیده است که بازنگری‌های اساسی‌ای در فلسفهٔ اسلامی داشته باشیم، فلسفه‌ای که علی‌رغم همهٔ غنای هستی‌شناسختی خود که مستظرهٔ به عالی ترین سطح از تجربه‌های وجودی فیلسوفان اشرافی و معالیه است، از پویایی، توسعه، رشد، شکوفایی و تکامل شایسته و بایسته خود بازمانده است. فلسفه‌ای که سرمایهٔ فهم فیلسوفان آن از هستی نه درکی مفهومی و به غایت انزواعی و کمرنگ و باواسطهٔ از هستی، که دریافت‌های وجودی و الهامی و افاضی از عمیق‌ترین لایه‌های واقعیت و شهود حقیقت هستی است. چنین فلسفه‌ای هرگز نمی‌تواند فلسفه‌ای عصری، زمانمند، محصور و مقهور تاریخ، زمانه، فرهنگ، زبان و جامعهٔ خود باشد؛ بلکه می‌تواند برای همهٔ فرهنگ‌ها پیام داشته باشد. در همهٔ اعصار می‌تواند زنده و شاداب و پویا باشد. از آنجا که زبان هستی بنیاد همهٔ زبان‌ها و فرهنگ‌های بشری است با همهٔ زبان‌ها می‌تواند گفت و گو و مفاهیم کند. فلسفه‌ای که ناشی از ملاقات با هستی است هرگز غروب و افولی ندارد. در غربت از ساحت هستی است که متافیزیک نیز افول می‌کند، باب گفت و گو از وجود بسته می‌شود، وحدت حقیقت و اندیشه به کثرت می‌گراید، یقین رخت بر می‌بندد و فلسفه‌های رنگارنگ از هر سو در شبستان عدم و نیست‌انگاری سر بر می‌کشند.

چرا باید فلسفهٔ اسلامی با چنین غنایی از سرمایه‌های وجودانی و شهودی و با چنان آرا و اندیشه‌های بکر و مملو از طرانف خود در عرصهٔ اندیشه و تفکر دنیای امروز، حضور و ظهری نداشته باشد و مسائل و آرای فلسفی آن محدود به همان مسائل و آرای فلسفی چندین سده قبل باشد؟! چرا فلسفه‌ای که می‌تواند و باید

مهد و کانون بیشترین و عالی ترین نظرپردازی ها و نوآوری ها و حل مشکلات نظری اعصار بسیاری باشد، در هیئتی مندرس، گردگرفته، راکد و منقضی شده ظاهر می شود!

شاید یک عامل مؤثر و مخرب، این تلقی ناصواب است که کسانی حکمت متعالیه را عالی ترین سطح فهم و فلسفه دانسته و ملاصدرا را غایبت عقل پسر قلمداد کرده اند. چه کسی می تواند علی رغم عظمت و فخامت منزلت ملاصدرا مدعی آن شود که هرچه گفتنی است در بیان او آمده است و هرچه او گفته است، خالی از ابهام و تعقید و احیاناً تعارض و خطأ و لغتش است و به ویژه اینکه او خود به همه لوازم و توابع اندیشه ها و مبانی فلسفه خود اشراف و اذعان داشته است و همه نتایج و ثمرات آن را کشف و تبیین کرده است!

چه بسیار فلاسفه بزرگی که پیامبران اندیشه های بزرگ اند اما خود شارح و مبین خوبی برای پیام خود نبوده اند و چه بسیار فلاسفه ای که به همه لوازم مدعیات خوبیش تقطعنیافته و پسینیان بر این مهم همت گمارده اند.

تعظیم و تکریم ملاصدرا در آن نیست که او را تاقنه جدا باخته از دیگر فلاسفه بدانیم و شائی فوق بشری برای او قابل شویم بلکه تکریم حقیقی ملاصدرا در فهم صحیح محتوای فلسفه او و تعمیق و توسعه و تعالی و شکوفا کردن آن چیزی است که او از آن خبر آورده است.

باید بپذیریم که آثار ملاصدرا مانند هر اثر بشری دیگری تمام شدندی و محدود است اما فلسفه و زاویه دیدی که او بر بشر گشوده است می تواند پایان ناپذیر باشد؛ چرا که هستی پایان ناپذیر است و فلسفه ای که در مهد هستی پسورد شده باشد مملو از نوآوری ها و قابلیت های فزاینده برای نظرپردازی است. در متن یک فلسفه وجودی اصیل و ناب، اندیشه پایان نمی پذیرد که دمادم اوج می گیرد و هر لحظه با افق های تازه و برتر رویدرو می شود. یک فیلسوف وجودی به میزانی که دستی در شهود هستی داشته باشد و یا اندیشه او مستظر به تجربه های وجودی باشد حرف برای گفتن دارد.

بستان باب تفکر در حکمت صدرایی نادیده گرفتن این ویژگی و بلکه نشناختن ملاصدرا و فلسفه او است. در فلسفه های اصیلی که ناشی از شهود

هستی اند، اندیشه انسان لحظه‌ای از جولان باز نمی‌ماند. به میزان عمق و تعدد وجوده تجربه و ملاقات با وجود، افق‌های هستی بر روی فلسفه گشوده است؛ از این‌رو محصور کردن فلسفه صدرایی در اینکه همین است و جز این نیست، محصور کردن اندیشه و بلکه محصور دانستن هستی است. فلسفه صدرایی در بیان و آثار علمی ملاصدرا تمام نمی‌شود بلکه راهی گشوده به هستی برای هر فلسفه وجودی است.

تنها آنان که در خرابه‌های تفکر و بیغوله‌های کهنه و مندرس آرا و اندیشه‌ها خانه می‌گزینند و اندیشه هر فلسفی را در همان حد و اندازه فهم خود ارزیابی می‌کنند، با اندیشه‌های جدید و بکر سرستیر دارند؛ اما بازهای بلندپرواز شاخسار هستی، به زندان اندیشه‌های تصلب‌یافته و سیماهای قاب‌گرفته و راکد هستی تز نمی‌سپارند که فقط عکس‌هایی از وجود از منظر خاص و ویژه‌ای است بلکه از این عکس‌ها و قالب‌ها و قاب‌ها به اصل آن ره می‌یابند و با خود هستی زنده، آشنا می‌شوند.

عامل مهم دیگری که به وضعیت کنونی فلسفه اسلامی دامن زده است، عدم پیرامتنگی و انسجام این فلسفه و به تعبیری فقدان تفکر و نگرش و تبیین سیستمی است که در آغاز بدان اشاره شد.

تردیدی نمی‌توان داشت که رشد و برویابی و تکامل هر نظام فلسفی در درجه نخست در گرو این انسجام است. وقتی مبانی و اصول و مرزهای یک مکتب فکری، صراحةً و شفاقت‌یابد و کلیه عناصر بیگانه و غیرمتجانس و ضمایم غیرمربوط و ناموزون با سیستم فکری از آن طرد شود، هم روابط متقابل و چندجانبه اجزا و مؤلفه‌های مختلف در آن می‌ستم فکری بیش از پیش قابل کشف و تبیین است – که به حصول هرچه بیشتر انسجام و وحدت هویت آن دستگاه فلسفی منجر می‌شود – و هم بهدلیل وحدت سیستمی، قدرت و قابلیت پاسخگویی به مسائل فلسفی به مراتب افزون‌تر خواهد شد.

به این ترتیب از یک سولوازم و توابع ناگفته و ناشناخته و قابلیت‌های ذاتی و توانمندی‌های مکتوم یک نظام فلسفی بیش از پیش آشکار می‌شود و از سوی دیگر، ضعف‌ها و نارسایی‌های آن در مواجهه با مسائل فلسفی به‌وضوح خود را

نشان خواهند داد و این همه، بستر مناسبی را برای چاره‌جویی‌ها، نظرپردازی‌ها، تأملات و اکتشافات جدید در یک نظام فلسفی و حصول نگرش‌های تازه و بدیع فراهم می‌آورد.

برای نیل به نگرش و فهم و تفکر و تبیین سیستمی در عرصه فلسفه اسلامی و بهویژه حکمت متعالیه، با دو آفت یا آسیب و مشکل جدی رویه‌رو هستیم که سیستماتیزه شدن این فلسفه موکول به برطرف کردن این دو آسیب اساسی است:

الف - خلط مبانی و نگرش‌های اصولی سه مکتب مشائی، اشرافی و حکمت متعالیه و عدم التزام کامل به تبعات و لوازم منطقی و فلسفی آنها

ب - خلط مباحث امور عامه با امور خاصه یا مباحث فلسفه اولی با فلسفه‌های مضاف

الف - خلط مبانی و عدم التزام به توابع و لوازم آنها

تعمق در اصول و مبانی حکمت متعالیه، بهویژه در اصل بنیادی اصالت وجود و همچنین غور و تأمل در مبادی و ریشه‌های تفکر اصالت ماهوی و توجه به لوازم و تبعات کاملاً متفاوت این دو نحوه نگرش به هستی از دیرباز نگارنده را متوجه این واقعیت مهم ساخته است که علی‌رغم تشابه‌ها و توافق‌های بسیاری که در آرای حکماء اسلامی در سه مشرب عمده مشاء، اشراف و حکمت متعالیه به‌چشم می‌خورد، تفاوت‌های بسیار اصولی و مبنای نیز میان این سه مشرب فلسفی وجود دارد که در بسیاری از موضع به آرا و دیدگاه‌های کاملاً متفاوتی منتهی می‌شود و در کلیه آرای به‌ظاهر مشابه در مقام تحلیل و تفسیر- منشأی اختلاف و بلکه تباین نظر است.

روشن است که این تفاوت‌های اصولی، منشأی اختلافات سیستماتیک و منظمی در همه ابعاد و ابعاض این سه مشرب فلسفی می‌شود به‌طوری که درنهایت آنها را به صورت سه نظام و سیستم فلسفی متمایز و متفاوت از یکدیگر جلوه‌گر می‌سازد.

متأسفانه اشکال بسیار مخرب و عقیم‌کننده‌ای که گریبان‌گیر فلسفه ما است این است که با وجود این تفاوت‌های اصولی و سیستماتیک و با وجود سیر نکاملی

فلسفه ما از مثناء به اشراق و از اشراق به حکمت متعالیه، همچنان آرا و اندیشه‌ها و بلکه مبانی ناسازگاری از فلسفه مثنائی و اشراقی در گوش و کنار فلسفه صدرایی پراکنده است و فلسفه‌ای که به ما از رشیده است مشتمل بر همه آرا و افکار و نظریات و نظام‌های فلسفی پیشین خود است، از عقل فعل و افلاک و صور نوعیه و کلی طبیعی مثنائی تا ارباب انواع اشراقی و اعیان ثابتة عرفان، از تلقی ماهوی ارسطوی نسبت به ماده و صورت و جنس و فصل و جوهر و عرض و قوه و ماده و علل اربعه تا تلقی اصالت وجودی نسبت به این مقولات، از مدل طبقه‌ای و اشکویه‌ای مثنائی برای ساختار و مراتب هستی تا مدل تشکیکی اشراقی و صدرایی، از وحدت وجود و کثرت موجود فلسفی تا وحدت وجود و موجود عرفانی، و ...

غنا، جامعیت و کمال یک نظام فلسفی در این نیست که از همه مبانی و نگرش‌ها و نظام‌های فلسفی بتوان در آن سراغ گرفت، بدطوری که بتوان هر نوع رأی و نظریه‌ای را براساس مبانی مختلف در آن فلسفه توجیه و تبیین کرد. بلکه توانمندی و غنای یک فلسفه بدان است که از چنان مبانی و اصول قوی و نگرش نافذ و عمیقی نسبت به هستی برخوردار باشد که به استناد آنها بدون هیچ گونه خلط و التفااطی بتوان با متد و سیستم واحدی، باورهای کلامی، عرفانی، فلسفی و مدعیات حقیقی دیگر نظام‌های فلسفی را اثبات و تبیین کرد.

متأسفانه به اعتقاد نگارنده، فلسفه صدرایی علی‌رغم برخورداری از چنین غنا و جامعیتی، دچار چنین خلط و اشتمال کشکول‌مانندی نسبت به بسیاری از آرای غیرمتجلیس شده است. جالب این است که صرف نظر از مواردی که از التفااط و عدم تمیز مژ آرا و نگرش‌ها ناشی شده است در بسیاری از موارد این وضعیت بدطور آگاهانه و عالمانه، براساس رواج شیوه «توجیه آرای بزرگان به مر نحو ممکن» رقم خورده است. در بسیاری از موضع، حکمای ما خود به تمايز این آراء نفطن داشته و در مقام نقد و بررسی با موشکافی‌های تحسین‌برانگیزی حدود و تغور آرای خود و دیگران را ترسیم کرده‌اند. اما همیشه از آنجا که سنت «توجیه آرای پیشینیان» گریانگیر آنان بوده است، در نظام‌های مختلف فلسفه اسلامی، توانسته‌اند تمايز صريح و سیستماتیک ایجاد کنند تا هر نظام، از وحدت،

پیراستگی و انسجام لازم برخوردار شود.

مسئله اینجا است که اگر روزی بنا بر ملاحظاتی، مماثلات با قوم و گفتن رأی خود در ضمن آرای دیگران و یا سلوک بر مبنای قوم در بدایت، پسندیده بود امروز که چنین ملاحظاتی وجود ندارد چرا باید همچنان بر این نمط اصرار ورزید؟!

چه این سنت را سنتی اخلاقی و از باب تأدیب نسبت به پیشکسوتان و بزرگان حکمت بدانیم و چه از باب باور به حکمت خالده. یعنی این باور که هیچ یک از بزرگان حکمت خطأ نمی‌کنند و علی‌رغم همه اختلافات، حقیقت سخن همه یکی است. و چه از باب استظهار آرای سنت‌شکنانه و جدید خود و هراس از مخالفت با بزرگان حکمت و یا از باب تأسی به شیوه و سنت پیشینان و یا هر وجه و باب دیگر، در هر صورت اگر چنین سنتی روزی متحسن بود و به آفت و خللی نمی‌انجامید، امروزه که ما در مخصوصه اندیشه‌ها و فلسفه‌های گوناگون قرار گرفته‌ایم و همه عرصه‌های واقعیت و هستی جولانگاه مکاتب، نظریات، آراء و نگرش‌های رقیب و به غایت متتنوع و جدیدی شده است، دیگر جایی و مجالی برای چنین مسامحه‌های نظری باقی نمانده است. امروز که ما به نظام فلسفی کاملاً روشن، صریح، منسجم و توانمند نیازمند هستیم، استمرار سنت توجیه مارا از پیراسته کردن فلسفه از آرای مزاحم و ناساز و ییگانه بازمی‌دارد و مانع از آن خواهد بود که به ضعف‌ها، خلاه‌ها و خلل‌های فلسفه خود در مواجهه با معضلات قدیم و جدید عرصه تفکر، پی ببریم و با تجدیدنظر در آراء و نظریاتمان، به تصحیح، ترمیم و تکمیل نظام‌های فلسفی خود اقدام کنیم و درنتیجه به افق‌های نازه و منظره‌ای نوینی از اندیشه فلسفی نایل آییم.

تمایزات مبنایی در سیستم‌های فلسفه اسلامی

تردیدی نمی‌توان داشت که نظام‌ها و مکتب‌هایی که در بستر یک سنت فلسفی یکی پس از دیگری شکل می‌گیرند دارای پیوندهای چندجانبه‌ای با یکدیگر هستند و با تغذیه از یکدیگر موارد اشتراک و خوبی‌سی بسیار دارند اما این خوبی‌سی و اشتراک در برخی مبادی، سرچشمه‌ها، بسترها، جهت‌گیری‌ها و مجاری

تغذیه، هرگز مانع از آن نخواهد بود که هریک از این مکاتب از هویت ویژه و شخصیتی کاملاً مستقل از دیگری برخوردار باشند به طوری که بتوان تشخیص داد چه رأی و نظریه‌ای علی‌المبنا متعلق به کدام نحله فکری و مکتب فلسفی است و چه نحوه حل مسئله‌ای، در سیاق و تناسب با کدام منظر فلسفی است.

روشن است که این تفاوت در مبانی و دیدگاه‌های اصولی است که به طور سیستماتیک در یکیک آرای فلسفی تأثیر می‌گذارد و پاسخ‌ها، راه حل‌ها و تئوری‌های متفاوتی را نسبت به یک مسئله فلسفی پدید می‌آورد. بنابراین، اختلاف مکتب مشاء، اشراق و حکمت متعالیه را باید صرفاً در حوزه مسائل خاص و پاسخ‌های متفاوت آنها به برخی مسئله‌ها، و یا زیادتی و نقصان، یا نوآوری در برخی مباحث دانست، بلکه فراتر از مسائل و آرای خاص، باید تفاوت‌ها را در مبانی و مبادی و اصول بنیادین این مکتب‌ها جست و با احراز آنها به ملاک‌های روشی در تمیز منظرها و تشخیص موارد خلط و التقادیر آرا نایل آمد.

در اینجا به عنوان مثال و ملموس‌تر شدن بحث به مواردی از این تفاوت‌ها اشاره می‌کنیم:

توازع و لوازم نگرش اصالت ماهوی در حکمت مشاء

علی‌رغم برخی آرا و رگه‌های تفکر اصالت وجودی در فلسفه مشاء، تردیدی در منظر اصالت ماهوی این مکتب در اکثر قریب به اتفاق مباحث و مسائل فلسفی نمی‌توان داشت. بینه روشن و غیرقابل تردید حاکمیت تفکر اصالت ماهوی در فلسفه مشاء عبارت از این است که در هیچ موضوعی از مباحث فلسفی قایل به اتحاد و اتصال وجودی میان اشیا یا میان صور آنها (چه صور خارجی و چه صور ذهنی) و یا میان مراتب و طبقات هستی یا مراحل تکون اشیا نشده و علی‌المبنا آن را غیرقابل پذیرش دانسته‌اند. مانند انکار اتحاد و اتصال میان عقل انسان با عقل فعال، اتحاد عقل و عاقل و معقول، اتحاد جوهر و عرض، اتحاد ماده و صورت، اتحاد و اتصال وجودی میان نفس و بدنه، وحدت قوای نفس با یکدیگر و با خود نفس، اتصال وجودی میان علت و معلول، اتصال وجودی میان صور پایایی که بر ماده وارد می‌شوند و درنتیجه انکار سیلان وجود و وجود سیال و بالطبع انکار

حرکت جوهری.

مبنای این انکارها نیز کاملاً روشن است؛ وقتی اینست و حقیقت اثبات را همان ماهیت آنها بدانیم، تباین معنایی و ماهوی اثبات به ساحت واقعیت خارجی آنها سراست می‌کند، از این‌رو در متن خارج نیز مانند ذهن هرگز نمی‌توان تصور کرد که دو حقیقت متباین‌الذات با یکدیگر اتصال و اتحاد پیدا کنند، درحالی‌که در سیستم صدرایی، بر مبنای اصالت وجود و وحدت حقیقت هستی، کلیه تباین‌های ماهوی در قلمرو وجود و واقعیت خارجی اثبات‌نگ می‌باشد و هر موجودی می‌تواند با هر موجود دیگری ربط وجودی و اتصال و اتحاد در هستی و بلکه وحدت حقیقی پیدا کند.

قوه و ماده و صورت

وقتی همه تمایزات و کثرات به تمایز در شدت و ضعف وجودی تحلیل شوند، جایی برای فرض صور متباین نوعیه و لزوم باور به قوه صور و درنتیجه، اعتقاد به ماده‌المواد به عنوان حامل قوا و استعدادهای صور باقی نخواهد ماند. بدین‌روه اینکه بنا بر تلقی اصالت وجودی قوه هر صورتی می‌تواند در ضمن صورت دیگر با ماهیات متباین تحقق یابد و از این‌رو هیچ لزومی برای جدا فرض کردن قوه صور بعدی از صورت فعلی شیء و درنتیجه لزوم فرض حیث وجودی دیگری به نام ماده برای حمل قوا باقی نمی‌ماند. اساساً در منظر اصالت وجودی نمی‌توان در متن وجود وحدانی اثبات به تمایز وجودی میان حیث بالقوه و حیث بالفعل شیء قابل شد مگر آنکه از تلقی تشکیکی در تبیین این دو مقوله استفاده و مراحل تکون شیء را نسبت به یکدیگر قوه و فعل تلقی کنیم.

بی‌جهت نیست که مرحوم علامه طباطبائی (ره) از تقریر ارسطوی و مشانی قوه و فعل عدول کرده و به تبیین وجودی و تاحدوی سازگار با نگرش اصالت وجودی رو آورده‌اند به گونه‌ای که قوه را مرتبه نازله همان فعلیت و فعلیت را مرتبه شدیده همان قوه تلقی کرده و عروض قوه بر ماده را نه عروضی مقولی که تحلیلی محسوب داشته‌اند. براساس همین تلقی تشکیکی است که شهد مطهری از سر تقطعن متذکر می‌شوند:

از اینجا می‌توان حدس زد که حامل قوه، یعنی هیولا لازم نیست که جوهری مستقل فرض شود؛ یعنی مانع ندارد که از صورت بعماهی صورت به اعتبار ضعف مرتبه وجود، انتزاع قوه شود. (مطهری، ج ۴، ص ۲۱۵، یادداشت ۴۲ از یادداشت‌های مقاله دهم)

بر پایه نگرش اصالت ماهوی است که وقته به حیث ماهوی آثار و فعلیت‌های اشیا می‌نگریم، بهدلیل کثرت معنایی آنها و اصلی‌بودن این معنا، ناچاریم برای هر اثری، مبدأی ویژه و بهجای احواله‌دادن تفاوت آثار به مرتبه وجودی شیء، برای هر موجودی، صورتی نوعیه و حقیقتی ویژه فرض کنیم. یعنی بهدلیل فقدان نگرش تشکیکی در تفکر مشانی است که کثرت تباشی ماهیات به کثرت صوری و نوعی عرضی کشانده می‌شود و از این‌رو باور به صور نوعیه، کلی طبیعی، و مباحث مقولات پررویال می‌باید و به تبع آن تلقی ماهوی از ماده و قوه نیز به دنبال آن می‌آید. بهنظر می‌رسد که بر همین اساس است که باز شهید مطهری در جایی بیان می‌دارند: «بنا بر اصالت وجود، بحث صور نوعیه علی القاعدة باید از ریشه عوض شود». (همان، ص ۲۹۵، یادداشت ۵ از آخرین بخش یادداشت‌های مقاله دهم)

شایان ذکر است که اساساً باور به تمایز ماده و صورت، به منظور تبیین کثرت فردی و کثرت نوعی، در عرض هستی است و به نظامها و نگرش‌های فلسفی‌ای اختصاص دارد که ملاک تمایزات را بهدلیل نگرش اصالت ماهوی نمی‌توانند تشکیکی فرض کنند. در صورتی که در نگرش اصالت وجودی که از یکسو ملاک هرگونه تشخیصی (چه فردی و چه نوعی) به وجود شیء برمی‌گردد و از سوی دیگر، تمایزات وجودی بر پایه تشکیک تحلیل می‌شوند، جایی برای فرض ماده به عنوان ملاک و مبنای تمایزات فردی، و همچنین فرض صور نوعیه به عنوان مبنای تمایزات نوعی باقی نمی‌ماند.

ملاصدرا خود در این‌باره تصریح دارد که:

اختلاف الوجودات و هوياتها ليس بالمواد و العوارض المادية بل في ذاتها بذاتها، اذ الوجود عين الهوية، وما به الامتياز عين ما به الاشتراك، و التباين في بعض اقاويلهم مأول بالتفاوت بالعراتب. (اسفار، ج ۱، باورقی‌های ص ۴۲۹، ۴۳۳، ۴۳۴)

امکان ذاتی و امکان فقری

همان طور که در نگرش اصالت ماهوی جایی برای تحلیل ربطی یا امکان فقری از واقعیت معلوم وجود ندارد و عین‌الربط‌بودن یک شیء به شیء دیگر (با ماهیتی متفاوت) قابل فرض نیست، امکان ماهوی سینوی نیز جایگاهی در نگرش اصالت وجودی صدرایی نمی‌تواند داشته باشد. وقتی خود ماهیت اصالت ندارد، وصف آن یعنی امکان نیز به طریق اولی نمی‌تواند اصالت داشته باشد به‌ویژه که اساساً وصف امکان، انتزاع بالذاتی از خود ماهیت نیست بلکه وصفی اضافی و قیاسی و اعتباری است که در لحاظ نسبت ماهیت با وجود و عدم، پیدا می‌شود؛ برخلاف وجوب که انتزاع بالذاتی از خود وجود است.

از اینجا روشن می‌شود که تقسیم موجود به واجب و ممکن وجه وجیهی در فلسفه صدرایی ندارد. وصف امکان در ردیف وصف وجوب نیست؛ حیث انتزاع این دو وصف یکی نیست تا مقدم هر دو را موجود و وجود بدانیم. یکی از حیث وجودی شیء اخذ می‌شود و دیگری از حیث ماهوی آن که امری اعتباری و غیر موجود است. این توجیه نیز که «چون ماهیت به نحو تبعی و به عرض وجود شیء، در خارج موجود است پس وصف امکان نیز به همین نحو، از خارجیتی برخوردار است»، نمی‌تواند توجیه مقبولی باشد، زیرا اولاً وجود تبعی و بالعرض، یک وجود مجازی و غیرواقعی است و صرفاً بر اعتبار ذهن ما تکیه دارد، ثانیاً از آنجا که وجود، مساوی با ضرورت است موجود تبعی و بالعرض نیز باید ضروری متنها ضروری بالتبعی و بالعرض تلقی شود نه یک امر امکانی و خالی از هرگونه ضرورتی. بنابراین وصف امکان حتی به‌واسطه ماهیت باز هم وصفی یا قسمی برای موجود نخواهد بود و اگر ماهیت را معروض این وصف می‌دانیم، ماهیت من حیثی است نه ماهیت من حیث‌الوجود. پس اساساً نمی‌توانیم مدعی شویم که امکان بدایع وجود موضوعش، در اعیان موجود است. مضافاً اینکه فرض ضرورت امکان به تبع موضوعش به‌معنی آن است که امکان عین ضرورت شود چرا که فرض موجودیت یعنی فرض تحقق و فرق نمی‌کند که بالذات باشد یا بالعرض، حال چگونه قابل تصور است که دو امر مقابل و نقیض ولو با فرض تعدد حیثیات، اجتماع پیدا کرده باشند؟!

در بحث «الحق ماهیته اینه» اغلب استدلالی از طریق برهان خلف بر مبنای عروض وجود بر ماهیت ارائه می شود که تقریری کاملاً مثالی است؛ در حالی که تقریر امثال وجودی ای نیز وجود دارد که خود جناب آخوند در اسفار و مرحوم علامه طباطبائی در پاورقی بدان اشاره داشته اند. (همان، ج ۱، ص ۵۱ تا ۵۷)

بحث نحوه صدور کثرات عقلی و نفسی و جسمی از عقول طولی، تحلیل و تبیین عموم حکمای اشرافی و صدرایی یعنی همان تحلیل مشائی است (الهیات شفا، ص ۳۹۰ تا ۴۰۶؛ الاشارات والتبیهات، نظر ثالث، فصل ۳۹) که بر مبنای تعقل حیثیات سه گانه موجود در هر عقلی است، یعنی حیثیت وجودی، حیثیت ماهوی و حیثیت امکانی. روشن است که با فرض اعتباری بودن حیثیات ماهوی و امکانی، وجهی برای فرض مبدائیت این حیثیات در پذایش امور وجودی و حقیقی از طریق تعقل باقی نمی ماند.

در بحث حرکت، باز بر مبنای نگرش امثال ماهوی و باور به تباین صور است که ناچاریم برای حرکت جوهری موضوع واحدی به نام ماده فرض کنیم؛ در حالی که با نگرش امثال وجودی که وحدت شخصیت متحرک در طول مسیر حرکت بر پایه اتصال وجودی صور و وحدت سیلانی هستی شی «توجیه می شود، جانی برای فرض ماده به عنوان موضوع حرکت باقی نمی ماند.

در بحث وجود ذهنی، دانمایه این معنا تأکید می شود که یک ماهیت به دو وجود تحقق دارد. ماهیت شیء در متن خارج همان ماهیت او در ذهن است متنها در آنجا به وجود خارجی و در ذهن به وجود ذهنی، چنانچه حاجی سیزوواری می فرماید:

لشيء غير الكون في الاعيان

در حالی که بنا بر مبنای صدرایی اساساً ماهیتی در خارج وجود ندارد تا با ماهیت ذهنی تطابق کند بلکه یک ماهیت بیشتر نداریم که آن هم فقط در ذهن است. آنچه در خارج است حدود وجودی اشیا است که منشای انتزاع ماهیت اند؛ و حدود وجودی اگرچه اموری منحاز و مستقل از وجود شیء نیستند برخلاف ماهیت اصیل و خارجی هستند. از این رو در حکمت متعالیه علی المينا باید ماهیت را شیع ذهنی واقعیت خارجی یا عکس خارج در مدارک و مشاعر انسانی قلمداد

کرد، کما اینکه بیانات متعددی از ملاصدرا بهوضوح و صراحتاً بر این معنا دلالت دارد. (اسفار، ج. ۳، ص. ۱۹۸ و ۲۳۶؛ الشواعد الریویه، ص. ۸)

بحث از وجود رابط نیز صبغة اصالت ماهوی دارد. در سیستم صدرایی بنا بر اینکه اعراض را از لوازم وجود یا توابع و معلومات جوهر بدانیم، بحث از وجود رابط موضوعیت خود را از دست می‌دهد، چرا که کلبة مواردی که به لزوم فرض وجود رابط حکم شده است (در غیر قضایای هیله بسطه و حمل اولی و معدومات) در نسبت‌های ماهوی شیء با اعراض آن است.

اساساً جایی به وجود رابط نیاز است که میان طرفین تباین باشد از این رو نتوان میان آنها اتصال و اتحاد و وحدتی را فرض کرد، درحالی‌که بنا بر اصالت وجود وحدت حقیقت هستی هیچ‌گونه بینوتنی میان موجودیت خارجی اشیا وجود ندارد. (چه جوهر با جوهر، چه جوهر با عرض و چه عرض با عرض دیگر). بنابراین، ویشه چنین باوری باز به نگرش اصالت ماهوی باز می‌گردد؛ نگرشی که حکم ماهیات در عالم ذهن را به عالم خارج سرایت داده و آنچه در قضایات ذهنی قابل فرض است به عالم خارج نسبت می‌دهد. از آنجا که ما همیشه در ذهن خود در ساختن قضایای خارجی فقط به ماهیت جواهر و اعراض دسترسی داریم وقتی می‌خواهیم حکم به این همانی موضوع و محمول دهیم، بنا بر اینکه تباین ماهوی موضوع و محمول را به تبع خود ماهیات، امری خارجی فرض می‌کنیم، گمان می‌کنیم که باید در متن خارج، رابطی برای اتصال و اتحاد این دو کرانه متباین قضیه وجود داشته باشد، تا این همانی موضوع و محمول محقق شود.

درحالی‌که علی‌المعبنا بنا بر نگرش صدرایی، اولاً اساساً ثبوت وجودی میان جوهر و عرض قابل فرض نیست و اگر هم عرض را معلوم جوهر بدانیم باز از آنجا که همه هویت معلوم عین‌الربط به علت خود است، قابل فرض نیست که میان او و خود جوهر قابل به ربط دیگری شویم. ثانیاً حتی به فرض ثبوت، باز هم بنا بر اصالت وجود، میان هیچ دو موجودی تباین وجودی نیست تا برای اتصال و اتحاد آنها به فرض رابطی نیاز باشد.

تلقی تشکیکی وجود و تقسیمات هستی

بحث اساسی دیگر، درخصوص تقسیمات هستی و انحصار موجودات است. از آنجا که در حکمت متعالیه بنا بر اصالت وجود هیچ ملاک دیگری غیر از خود هستی در پیدایش تمایز و تکثر وجودی قابل فرض نیست چاره‌ای جز توسل به مدل تشکیکی وجود ندارد.

بنا بر اینکه یگانه ملاک تمایزات وجودی را شدت و ضعف در هستی و ارجاع وجوه اختلاف بهمان وجوه اشتراک بدانیم، کلیه تقسیمات هستی نیز باید بر پایه چنین ملاکی تبیین شوند. تقسیم موجود به واجب و ممکن، ذهنی و خارجی، بالفعل و بالقوه، واحد و کثیر، علت و معلول، رابط و مستقل، جوهر و عرض، ثابت و متغیر و ...، در حالی که در منابع فلسفه صدرایی، این تقسیمات بر پایه تشکیک، تحلیل و تبیین نشده‌اند و لوازم نگرش تشکیکی در این موضع مورد اعتنا قرار نگرفته است. تنها مورد استثنای آنجا که نگارنده مطلع است - تبیین ویژه مرحوم علامه طباطبائی (ره) در مبحث قوه و فعل است که تمایز این دو مقوله را به نحو تشکیکی تقریر و تبیین داشته‌اند. اگر بخواهیم صرفاً در سیستم صدرایی و با مبانی و مصالح اولی همین سیستم بیندیشیم، باید بتوانیم ظهور کثرت، معلولیت، ضرورت و سیالیت وجودی، و فقر وجودی را بر پایه تضعف در هستی توجیه کنیم.

علی‌الاصول نیز چاره‌ای جز این نیست. از آنجا که این اوصاف متزعزع از هستی، و عوارض تحلیلی وجودند، به‌تبع تضعف در هستی، آنها نیز تضعف پیدا می‌کنند؛ از این‌رو همان‌طور که اصل هستی، در مراتب مختلف مشکک می‌شود، اوصافی چون وجوب، وحدت، فعلیت، مبدأیت اثر (علیت)، ثبات و ...، نیز باید مشکک فرض شوند.

با این توضیح ملاحظه می‌شود که تمایزی‌افتن مبانی و رویکرد و نگرش سیستمی، چگونه و تا چه اندازه می‌تواند به تغییر نگرش‌های فلسفی، تحلیل، تبیین‌ها و پیداشدن افق‌های جدید در فلسفه صدرایی منجر شود.^(۱)

تمایز سیستم و نگرش اشرافی با حکمت متعالیه

در این قسمت بی مناسبی نیست که به تمایز بنیادی نگرش اشرافی با نگرش صدرایی نیز اشاره شود. اغلب تصور می شود که آنچه در فلسفه شیخ اشراف تحت عنوان «نور و ظلمت» یاد شده است همان وجود و عدم در حکمت متعالیه است و فلسفه اصالت نوری شیخ اشراف همان اصالت وجود صدرایی است. تشکیک نوری چیزی جز همان تشکیک وجودی نیست و اضافه اشرافی سهور دی همان اضافه اشرافی حکمت متعالیه است. از این رو چنین تلقی شده است که صرف نظر از برخی آرای خاص شیخ اشراف، مانند اعتباری بودن مفهوم وجود، انکار ماده و صور نوعیه و... علی الاصول مبانی فلسفه اشراف قابل تطبیق با مبانی فکری و فلسفی ملاصدرا است؛ در صورتی که به اعتقاد نگارنده، اساساً حکمت اشراف سیستم فلسفی مستقل و کاملاً تمایز و ویژه خود را دارد با مبانی خاص خود. و هیچ کدام از تلقی های یادشده در تطابق این سیستم با دستگاه فکری صدرایی، دقیق و مؤنث نیست. نه نور و ظلمت اشرافی و اصالت نور با وجود و عدم صدرایی و اصالت وجود قابل تطبیق است و نه اضافه اشرافی و تشکیک نوری و عقول متكافنه و عالم مثل معلقه و ایت محض دانستن عقول و نفوس و روابط وجودی اشیا و ساختار هستی و نحوه پیدایش کترت وجودی نوری در حکمت اشراف با آنچه در حکمت متعالیه آمده است مطابق است. وقتی شیخ اشراف به عالم غواص و جوهر غاسق باور دارد، یعنی جوهری که ذات آن ظلمت است و بر این اساس، نور و ظلمت را از اقسام موجود تلقی می کند چگونه می توان مدعی شد که ظلمت همان عدم و یا در تحلیل ناشیانه تر، ظلمت همان حدود عدمی یا ماهوی اشیا است و نور حیث وجودی آنها؟!

اگر چنین باشد باید هر موجود دارای ماهیتی را در فلسفه اشراف، مشتمل بر دو جنبه نورانی و ظلمانی بدانیم و یا اساساً دار هستی را یکسره نورانی تلقی کنیم، در حالی که شیخ اشراف به هیچ یک از این موارد باور ندارد. در این فلسفه هم جواهر و مراتبی از هستی، نور محض اند (عقل و نفوس) و هم مراتبی ظلمت محض (جواهر جسمانی) و هم مراتبی مرکب از هر دو (عالم اشباح). مدل نوری شیخ اشراف دقیقاً مانند مدل نور حسی است که در آن هم صدور

و پیدایش بسیط از مرکب امکان‌پذیر است (پدیدآمدن پرتو نوری واحد و بسیط از تداخل انوار مختلف) و هم پرتوافشانی‌های دوسویه و چندسویه (انوار شهودی از پایین به بالا، انوار اشرافی از بالا به پایین بر یکدیگر پرتوافشانی و با هم تعانق و تضاعف پیدا می‌کنند) و هم ارتباط مستقیم و بلاواسطه همه منابع نوری مترب بر یکدیگر (ترتب نوری مانع پرتوافشانی اشرافی و شهودی مستقیم مراتب نسبت به یکدیگر نمی‌شود) و هم امکان تغیر و تحول در یک منبع نوری بدون آنکه تغیری در دیگر منابع نوری مترب برآن پدید آید (شیخ اشراف دقیقاً بر همین اساس، علم باریتعالی به جزئیات و متغیرات را توجیه و تبیین می‌کند). (شهروردی، ۱۳۷۲)

ج، حکمة‌الاشراق، ص ۱۵۰)

ازین رو اضافه اشرافی شیخ اشراف با تلقی عین‌الربطی معلول به علت ملازم نیست، بلکه یک نوع اضافه نوری بر پایه مدل نوری است که شیخ الگوی بین آن را، پدیده ابصار می‌داند. در ابصار، طرفین ارتباط با یکدیگر پیوند وجودی ندارند اما از طریق اضافه نوری یکی به ادراک دیگری درمی‌آید.^(۲) همچنین در بحث کثرت عرض نیز این تنها مدل نوری اشرافی است که می‌تواند تبیین قابل قبولی از تکافن وجودی ارائه دهد در حالی که چنین تبیینی در مدل تشکیکی صدرایی امکان‌پذیر نیست.^(۳)

ب - خلط مباحث فلسفه‌های مضاف با فلسفه اولی

دومین عامل اساسی‌ای که به اعتقاد نگارنده از ضعف‌ها و آفت‌های مهم و مبتلا به فلسفه ما است عدم تمیز روش میان مباحث امور عامه (فلسفه اولی) با مباحث امور خاصه و یا به بیان دیگر، خلط مباحث فلسفه اولی با فلسفه‌های مضاف است. در اینجا تذکر چند نکته درباره فلسفه‌های مضاف خالی از فایده نیست:

نکته اول: باید توجه داشت که فلسفه‌های مضاف همیشه فلسفه‌های درجه دوم نیستند. به این معنا که هرچا فلسفه مضاف داریم مضاف‌الیه آن همواره یک دانش نیست تا فلسفه‌های مضاف همگی از نوع فلسفه علم باشند بلکه بسیاری از آنها خود دانش درجه اول‌اند، متها دانشی عقلی و فلسفی مثل فلسفه اخلاق (نه

فلسفه علم اخلاق)، فلسفه نفس، فلسفه اجتماع، فلسفه تاریخ، فلسفه طبیعت، فلسفه حیات، فلسفه سیاست و...

نکته دوم: فلسفه‌های مضاد اگرچه دانشمندانه فلسفی با متدهای عقلی اند که بر پایه تحلیل‌های عقلی و نظری شکل می‌گیرند، از آنجا که موضوع آنها یک پدیده معین و ویژه از هستی است که غالباً در عالم طبیعت دارای اثر و بروز و ظهور هستند و از این‌رو در زمرة واقعیت‌های این عالم‌اند، از علوم طبیعی و تجربی درخصوص موضوع خود، کاملاً تغذیه می‌کنند. به عبارت دیگر، این علوم، داده‌های اولیه و مواد اصلی تأملات عقلی خود را از طریق علوم تجربی مربوط دریافت می‌کنند و بر روی این مواد و مصالح است که تأملات عقلی و فلسفی خود را انجام می‌دهند.

نکته سوم: با توجه به اینکه بخش مهمی از فعالیت علمی دانشمندان تجربی نیز عقلی است، تفاوت این فعالیت عقلی با تأمل و تحلیل عقلی که یک فلسفه انجام می‌دهد در این است که تأملات عقلی فلسفه اولآ به منظور کشف حقیقت موضوع و پی‌بردن به کنه ذات و حقیقت و ماهیت او است، درحالی‌که دانشمندان تجربی دریی نتایج و ثمرات عملی و در نهایت کشف روابط کمی و کیفی موضوع با دیگر پدیده‌ها است. ثانیاً تأمل و تحلیل فلسفه‌دانشمندان بر پایه مبانی و اصول فلسفی و نظری ویژه‌ای است که مربوط به هستی‌شناسی و دیگر باورهای فلسفی او (دیگر فلسفه‌های مضانی چون معرفت‌شناسی و...) است. به عنوان مثال، فلسفه طبیعت، دانش عقلی و تحلیلی و نظری است که بر پایه مطالعات و یافته‌های تجربی شکل می‌گیرد. در فلسفه طبیعت بر مجموع آنچه علوم تجربی درخصوص ماده و انرژی و انجا و حالات مختلف ماده کشف کردۀ‌اند طرح‌ها و نظریات فلسفی پی‌ریزی می‌شود و بر روی داده‌های تجربی تأملات عقلی صورت می‌پذیرد. روشن است که از داده‌های تجربی نمی‌توان نتایج فلسفی گرفت بلکه این نظام‌های فلسفی اند که مبدأی نظرپردازی‌های فلسفی درخصوص آن داده‌ها هستند؛ متها نظرپردازی‌ای که لزوماً متناسب و سازگار با چنان داده‌هایی باشد.

باتوجه به نکات یادشده عدم سنتیت این گونه مباحث با فلسفه اولی که از یک سو منحصرًا در حوزه امور عامه و عوارض ذاتی و اولی وجود سخن می‌گرید

و از سوی دیگر، هم از حیث متد و هم از حیث داده‌های اولیه و مصالح و مسود، صدد رصد و کاملاً عقلی است، آشکار می‌شود.

دانشجوی فلسفه امروز که به دلیل آموزش‌های علمی پایه و دسترسی عمومی به اطلاعات گسترده علوم تجربی، با بسیاری از مقولات و مسائل علمی عصر آگاه و آشنا است، در حوزه مباحث مربوط به فلسفه‌های مضاف نمی‌تواند باور کند که با صرف اندیشه نظری و تحلیل عقلی محض، می‌توان به ماهیت اموری چون نفس و روح، پدیده حیات، ذهن، شناخت، جسم و ماده، حرکت، جواهر و اعراض و ... نایل آمد و واقعیت امر نیز چیزی جز این نیست.

امروزه یافته‌های تجربی در خصوص پدیده حیات، روان انسان، ذرات بینایی ماده یا... آنقدر گسترده و حجمی و ارزنده است که کمتر کسی به خود حق می‌دهد بدون آگاهی بر چنین داده‌هایی صرفاً با همان سرمایه علم‌النفس قدیم یا طبیعت‌شناسی گذشتگان به نظرپردازی و تحلیل عقلی در این حوزه‌ها بپردازد. بنابراین، هم باید حساب این مباحث را از مباحث فلسفه اولی جدا کرد و هم برای پرداختن به چنین مباحثی به دانش‌های تجربی نوین مجهز شد.

آنچه نگارنده در اینجا بر آن تأکید دارد، این است که تا نسبت فلسفه‌های مضاف با فلسفه اولی را تبیین نکرده‌ایم و میزان ابتنای این فلسفه‌ها به علوم طبیعی از یکسو و به فلسفه اولی از سوی دیگر را معین نساخته‌ایم همیشه ورود به چنین مباحثی و طرح آنها در ضمن مباحث فلسفه اولی، این دانش را در معرض خطرات جدی قرار خواهد داد که در درجه نخست لغزش نظری و ارائه تحلیل‌های عقلی بی‌پایه و اساس برای اموری است که اساساً باید بـا متدهای دیگری پژوهش شوند و در درجه بعد تردید جدی و بـاعتبـاری مـتـافـیـزـیـک در نظر کسانی که قادر به تمیز حوزه اصلی و اولی مـتـافـیـزـیـک از حوزه مباحث خاص و فلسفه‌های مضاف نیستند.

نگارنده بر این باور است که کثیری از مباحث فعلی‌ای که در امور عامة فلسفه از آن بحث می‌کنیم چون مباحث جوهر و عرض، قوه و فعل و حرکت (با تقریر ارسطویی و مشائی) و بخش عمدۀ‌ای از مباحث علم و عقل، نفس و حتی قسمتی از مباحث علت و معلول و برخی مباحث ریز دیگر همگی در حوزه فلسفه‌های

مضاف قرار دارند و نه فلسفه اولی و متافیزیک. بهمنظور بررسی دقیق‌تر این ادعا لازم بهنظر می‌رسد که درخصوص ملاکی که خود حکما برای تشخیص مباحث امور عامه بیان داشته‌اند قدری تأمل کنیم.

عوارض ذاتی وجود

حکما بدون استثنای مسائل هر علمی را عوارض ذاتی موضوع آن علم دانسته‌اند، از این‌رو مسائل دانش متافیزیک را عوارض ذاتی موجود مطلق معرفی کرده‌اند. اینکه عارض ذاتی درخصوص موجود مطلق که به تعاریف ماهری تن نمی‌دهد چیست و آیا چنین عارضی می‌تواند اخص از موضوع باشد یا حتی مساوی با آن است؟ دو سؤال جدی است که درخصوص عوارض ذاتی موضوع فلسفه اولی مطرح است.

در مورد سؤال اول که عوارض ذاتی وجود بماهو وجود چیست؟ وقتی به تعریف عارض ذاتی در بحث از تشخیص مسائل هر علم مراجعه می‌کنیم ملاحظه می‌شود که این تعریف عمده‌تاً ناظر بر دانش‌هایی است که موضوعات آنها اموری ماهوی و دارای حد و رسم منطقی‌اند. مرحوم مظفر در المنطق (۱۳۸۸ق، ص ۳۶۶ و ۳۶۷) در تعریف ذاتی باب حمل و عروض بیان می‌دارد:

محمول ذاتی یک موضوع، محمولی است که یا خود موضوعش یا یکی از مقدمات موضوعش در حد و تعریف آن مندرج باشد.

چنانچه ملاحظه می‌شود، این تعریف به کار دانش‌هایی می‌آید که موضوع یا محمولاً‌شان دارای ماهیت یا اجزای جنس و فصلی باشند، در حالی که نه موضوع فلسفه دارای ماهیت است و نه عارض آن که عارض تحلیلی عقلی‌اند دارای جنس و فصل منطقی و در زمرة مقولات اولی هستند، بنابراین درخصوص موضوع فلسفه بهنظر می‌رسد باید به تعاریف دیگری تکیه کرد که قابل تطبیق با این موضوع باشند. از جمله بیانات حکما درباره عارض ذاتی این است که عارض ذاتی، عارضی است که بدون هیچ واسطه‌ای بر موضوع عارض می‌شود. اگر بخواهیم این معنا را با «وجود بماهو وجود» تطبیق دهیم بهنظر می‌رسد باید به همان بیان شیخ‌الرئیس و جناب آخوند ملاصدرا استناد کنیم که عارض ذاتی را

وصیف می‌دانند که وجود برای اتصاف به آن هیچ تخصص و تعینی لازم ندارد و به عبارت دیگر، عارض ذاتی محمولی است که بدون هیچ حیثیت تقيیدیه، قابل حمل بر وجود مطلق است.

أن أقسام الحكم للاله ما يبحث فيها عن العوارض الذاتية
للموجود المطلق بما هو موجود مطلق أن العوارض التي لا يتوقف
عروضها للموضوع أن يصير تعليمياً أو طبيعياً،^(اسفار ج ۱، ص ۲۸-۳۰)

بنابر اینکه امور عامه را اوصاف و محمولاتی بدانیم که وجود برای اتصاف به آنها هیچ نوع تخصص و تعین ماهوی لازم ندارد باید مباحث جوهر و عرض را که عارض بر موجودات ماهوی می‌شوند، همچنین بحث از حرکت و قوه و ماده را که عارض بر موجود جسمانی و مادی می‌شود و به همین نحو، مباحث علم و عاقل و معقول را که عارض بر موجود غیرمادی می‌شود، در زمرة امور عامه فلسفه ندانیم؛ زیرا این اوصاف از اوصاف اولی وجود نیستند. بنابر آرای آخوند، وجود باید لباس تجرد از ماده بپوشد تا عالمیت بر آن صدق کند؛ لباس مادی بودن را بپوشد تا متصف به بالقوه و متحرک شود، ملبس به ماهیت شود تا به جوهر و عرض منقسم شود. به عبارت دیگر، این «موجود بما هو موجود» نیست که عالم است بلکه این «موجود بماهو موجود مجرد است» که عالم است. این «موجود بماهو موجود مادی» است که متحرک می‌شود و «موجود بماهو موجود ذاتیه» است که تقسیم به جوهر و عرض می‌شود و باواسطه جوهربردن متصف به عقل، نفس، جسم یا صورت جسمیه و نوعیه یا ماده المواد می‌شود.

روشن است که با چنان مينا و ملاک و تعریفی از عوارض ذاتی، کلیه مقولات دهگانه ارسسطوی و مباحث ماهیت و لواحق آنها بیرون از طور امور عامه هستند و همان‌گونه که بیان شد، باید در حوزه فلسفه‌های مضاف تأمل و تفلسف شوند. درخصوص سؤال دوم اجمالاً می‌دانیم که عارض ذاتی موجود مطلق، قطعاً از نوع عوارض تحلیلی عقلی است، از این‌رو مفهومی انتزاعی است که از خود موضوع انتزاع می‌شود و از آنجا که موضوع فلسفه، وجود بماهو وجود یا موجود بماهو موجود است قطعاً این مفهوم انتزاعی نمی‌تواند اخضص از آن باشد.

على رغم اینکه جناب شیخ الرئیس در پرسخی مواضع (التجاه، ص ۱۹۶) به تقلیل از تعليقات مصباح‌یزدی بر نهایه، ج ۱، ص ۱۰) و همچنین جناب ملاصدرا در اسفار (ج ۱،

ص ۳۰-۳۵ بر این باورند که عوارض ذاتی، می‌تواند اخص از موضوع باشد، به‌نظر می‌رسد درخصوص موضوع فلسفه که عوارض آن همگی در زمرة مقولات ثانی فلسفی و از عوارض تحلیلی وجود مطلق‌اند قابل تصور نیست که این عوارض، اموری اخص باشند. زیرا از وجود از آن جهت که وجود است چیزی جز وجود و معانی مساوی و مساوی با آن انتزاع نمی‌شود. نه قابل قبول است که مفهومی اخص به‌نحو تحلیلی و از طریق ملازمات عامه قابل استنتاج از مفهومی اعم باشد و نه قابل تصور است که وصفی خاص و مقید از امری عام و مطلق قابل انتزاع عقلی باشد.

به‌نظر می‌رسد اگر هم حکما در مواردی قابل به امکان اخص بودن عارض ذاتی هستند، درمورد علوم ماهوی و ناظر به اموری است که عروض آن از سخن عروض تحلیلی نیست مانند آنچه جناب ملاصدرا از عروض استقامت و استداره بر خط، یاد می‌کند. (همان، ص ۳۴) از نظر منطقی نیز پذیرفته نیست که در قضایای کلیه، محمول، اخص از موضوع باشد، بلکه منطقیون نیز همیشه محمول را اعم از موضوع معرفی کده‌اند. به‌ویژه که در تعریف عارض ذاتی تصریح شده است که وصفی است که وجود برای انصاف به آنها هیچ تخصصی لازم ندارد. (همان، ص ۲۸-۳۰) که باز بنا بر اینکه این انصاف، اتصافی تحلیلی است باید به تساوی عارض و معروض حکم کرد.

از جمله کسانی که به تساوی عرض ذاتی با موضوع حکم داده‌اند، مرحوم علامه طباطبائی هستند. ایشان در حواشی خود بر اسفرار، محمول ذاتی را مساوی با موضوع دانسته‌اند. (همان، ص ۳۰-۳۱) و اگر در جایی دیگر (مقدمه نهایة الحكم)، برخی احوال موجود مطلق را اخص از موجود مطلق بیان داشته‌اند باید چنین تلقی شود که ایشان امر اخص را عارض ذاتی موجود مطلق دانسته است بلکه صراحتاً بیان می‌دارند چنین احوالی با مقابله‌شان که مجموعاً مساوی موجود مطلق‌اند عارض ذاتی موضوع فلسفه هستند.

لو کان بعض المحمولات اخص من موضوعه کان هو و مقابله فی التقسيم محمولاً ذاتياً واحداً للموضوع الأعم، كما أن كلاً منها ذاتي

لحصه خاصه من الأعم المذكور. (اسفار، ج ۱، ص ۳۱-۳۰)

امور عامه خواندن مباحث فلسفه اولی نیز ظاهرآ وجه دیگری جز این ندارد

که چون هریک از اوصاف مزبور قابلیت اطلاق بر همه موجودات را دارند امور عامه نامیده شده‌اند. پس باز نمی‌توان وصفی را که اخض از موجود مطلق است و نمی‌تواند بر همه موجودات صدق کند در زمرة امور عامه بدانیم.

حال با توجه به آنچه بیان شد باید بینم چه مفاهیم و اوصافی مساوی با موجود بماهو موجود بوده و از آن انتزاع می‌شوند؟ روشن است که این اوصاف، اوصافی عام چون وجوب، فعلیت، وحدت، مبدأیت (متناهیت اثر یا علیت)، ثبوت، دوام و ... می‌توانند باشند.

پس موجود از آن جهت که موجود است به واجب و ممکن تقسیم نمی‌شود بلکه موجود همیشه و در همه مصادیق خود واجب است (حال یا بالذات با بالغیر) و امکان از اوصاف موجود بماهو موجود نیست. همچنین موجود از آن جهت که موجود است همیشه بالفعل و دارای اثر است و بالقوه‌بودن به معنای مشائی آن از اوصاف موجود بماهو موجود نیست. به همین ترتیب کثرت، معلولیت و تغیر نیز از اوصاف اولی موجود بماهو موجود نیستند. تنها در صورتی این اوصاف را می‌توان از عوارض ذاتی وجود دانست که تحلیل ما از معلولیت و کثرت و تغیر و امکان و بالقوه‌بودن نه اموری مقابل علیت و وحدت و ثبات و وجوب و فعلیت که امری تشکیکی و مراتب نازله همان اوصاف مساوی با موجود بماهو موجود باشند. یعنی باید تضعف در وحدت را کثرت و تنزل و تضعف و جوب را امکان و تضعف در فعلیت را بالقوه‌بودن و تنقص در ثبات را تغیر بدانیم. (در این صورت البته «امکان» معنای دیگری غیر از امکان خاص و امکان فقری پیدا می‌کند) و چنانچه در بخش قبلی اشاره شد، اساساً در سیستم صدرایی چاره‌ای نیز جز این نداریم، زیرا همه تقسیمات و تمایزات وجودی را باید بر مبنای تشکیک تبیین کنیم.

با این مینا به خوبی آشکار می‌شود که هرچه مساوی با هستی نیست از حوزه مباحث امور عامه فلسفه بیرون است، مانند مباحث مقولات، ماهیت، مباحث نفس، خدا، تحلیل‌های ماهوی از قوه و فعل و حرکت و علم و عاقل و معقول و بسیاری از مباحث مبدأ و معاد.

در خصوص علم شایان ذکر است که اگرچه در سیستم صدرایی علی‌الاصول

بنا بر اصلت وجود و وحدت حقیقت وجود هر مرتبه‌ای از مراتب هستی (از عالی‌ترین مرتبه تا نازل‌ترین سطح) را باید به نحو تشکیکی برخوردار از کمالات هستی و از جمله علم دانست، از آنجا که این وصف از اوصاف ماهوی محسوب می‌شود (مانند اراده، قدرت، حیات و...). تنها وقتی می‌توانیم از آن در امور عامه فلسفه سخن بگوییم که علاوه بر تحلیل وجودی از علم، بتوانیم به نحو تحلیلی این معنا را از موجود بماهو موجود انتزاع کنیم. در سیستم صدرایی اگرچه از علم، تحلیل وجودی ارائه می‌شود، به دلیل آنکه قابل انتزاع از حق هستی (مطلق وجود یا وجود بماهو وجود) نیست نمی‌تواند در زمرة مباحث عامه قرار گیرد، در حالی که در سیستم فلسفه اشراق، این مشکل علی‌الاصول وجود ندارد زیرا با تحلیل نوری از حقیقت وجود و دقیقاً همین تحلیل از علم و معرفت، هستی و علم دارای یک حقیقت و مساوی با یکدیگر می‌شود و وصف «ظاهر بذاته و مظہر لغیره» به یکسان به هستی و علم اطلاق می‌شود. (سهروردی، ۱۳۷۶: ج ۲، حکمة‌الاشراق، ص ۱۱۴ و ۱۱۶)

پی‌نوشت‌ها

۱. جهت آشنایی با لوازم تشکیک در حکمت صدرایی، ر.ک: مقاله نگارنده تحت عنوان «منظري نو از ساختار تشکیکی هستی در حکمت متعالیه»، مجموعه مقالات همایش حکیم صدرالمتألهین - شماره ۸۱، تحت عنوان «حکمت متعالیه فلسفه جهان معاصر».
۲. حاجی سیزوواری در حواشی اسنفار به هر دو مسلک در اضافة اشرافی اشاره می‌کند (اسفار، ج ۶، ص ۲۵۰).
۳. جهت تبیین بیشتر ویژگی‌های مدل نوری اشرافی، ر.ک: مجموعه مقالات کنگره بین‌المللی شیخ اشراق، ج ۲، مقاله نگارنده تحت عنوان «توانمندی‌های تلقی نوری از وجود و مدل هستی‌شناسی اشرافی».

کتابنامه

- ابن سينا، بوعلی، الاشارات و الننبیهات.
 ۱۹۶۰م. الشفاء، بخش الهیات، تحقیق قنواتی و زاید، قاهره.
 النجاه.

سهروردی، شهاب الدین یحیی. ۱۳۷۲. مجموعه مصنفات شیخ اشرافی. ج. ۲.
حکمة الاشرافی. به تصحیح و مقدمه هانزی کریم. مؤسسه مطالعات و تحقیقات
فرهنگی.

طباطبائی، (علامہ) سید محمد حسین. ۱۳۶۲. نهایة الحکمہ. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
مطهری، مرتضی. اصول فلسفه و روش رئالیسم. ج. ۴. قم: مؤسسه مطبوعاتی دارالعلم.
مظفر. ۱۳۸۸ هـ. ق. المنطق. طبع ثالث. المعارف الاسلامیہ.
مأادر (صدر المتألهین)، صدرالذین محمد شیرازی. الاسفار الاریعه.
_____ ۱۳۶۰. الشواهد الریوییه. تصحیح و
تعليق و مقدمة استاد جلال الدین آشتیانی. مرکز نشر دانشگاهی.