

لوازم معنایی اصالت وجود و نقش آن در تمایز اندیشه‌های میرداماد و ملاصدرا

محمد مهدی کمالی^۱

سید محمد موسوی بایگی^۲

محمد هادی کمالی^۳

چکیده

بی شک میرداماد استاد بلاواسطه صدرالمتألهین در علوم عقلی و نقلی بیشترین تاثیر را در شکل گیری اندیشه های فلسفی وی داشته است. لیکن با نگاهی اجمالی به آثار این دو حکیم، تفاوتی بنیادی در اندیشه های آنها دیده می شود، تا آنجا که می توان ادعا نمود فلسفه صدرانه تنها ادامه دهنده فلسفه میرداماد نیست بلکه اساسا در نقطه مقابل آن قرار دارد. صدرالمتألهین علی‌رغم احترامی که برای میرداماد قائل بود، چرا در آراء فلسفی خویش از وی فاصله گرفت و با ناتمام دانستن حکمت یمانی، خود به پی‌ریزی فلسفه جدیدی همت گماشت؟ در این مقاله کوشیده ایم با بررسی لوازم معنایی اصالت وجود و اصالت ماهیت، تفاوت این دو حکمت را در اولین سنگ بنای آنها معرفی کرده و تاثیر این اصل کلیدی را در تمایز اندیشه های صدرالمتألهین با استادش نشان دهیم. به اعتقاد ما بر اساس همین اختلاف مبنایی است که این دو حکیم در تبیین مسائلی همچون مجعول بالذات، ملاک تشخیص، صادر نخستین، رابطه جوهر و عرض، رابطه نفس و بدن، حرکت جوهری، ربط ثابت به متغیر، تبیین کثرت در هستی، رابطه علت و معلول و دیگر مسائلی از این دست، از هم فاصله گرفته و به نتیجه ای متفاوت رسیده اند.

کلمات کلیدی: میرداماد، ملاصدرا، اصالت وجود، اصالت ماهیت، حکمت یمانی، حکمت متعالیه

m.mkamali@yahoo.com

moosavi@razavi.ac.ir

kamali.mohammadhadi@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۲/۰۴

^۱- دانشجوی دکتری فلسفه و کلام دانشگاه علوم اسلامی رضوی، نویسنده مسئول^۱

^۲- استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی

^۳- دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۲/۱۷

طرح مسأله

میرداماد و ملاصدرا از جمله فیلسوفانی هستند که در قلمروی معارف اسلامی به طرح مباحث فلسفی پرداخته، و سعی در ایجاد سازش میان الهیات و حیانی و فلسفی داشته‌اند. شاید بتوان گفت اولین فیلسوفانی که در این زمینه به توفیقات چشمگیری دست یافته، و راه را برای اندیشمندان پس از خود هموار نمودند، همین دو متفکر سترگ هستند. استاد آشتیانی درباره این دو فیلسوف می‌گوید: «بعد از خواجه در اسلام، فیلسوف و حکیم راسخی که مبانی فلسفی را زنده نماید و به اوج قدرت برساند، باید میرداماد و ملاصدرا و اتباع او را در تاریخ اسم برد» (آشتیانی، ۱۳۸۲ الف، ص ۷۸، پانوشت).

میرداماد و ملاصدرا علاوه بر تقارن زمانی و رابطه استاد و شاگردی، وجوه مشترک زیادی با یکدیگر دارند. زیرا هر دو تا حدودی به تبع فلاسفه پیش از خود تحت تأثیر روش فلسفی مشایی بوده و با اندیشه‌های شیخ اشراق، عرفا و حوزه فلسفی شیراز به خوبی آشنایی دارند؛ هر دو پای‌بند به عقاید دینی و اصول شیعی بوده و با تلاش فراوان سعی در نزدیک کردن فلسفه و دین به یکدیگر نموده‌اند. با این حال و علی‌رغم ارادت زیاد ملاصدرا به میرداماد، با نظری اجمالی به بعضی از اندیشه‌های این دو حکیم، اختلاف عمیقی در میان افکار ایشان خودنمایی می‌کند. بدون شک اگر محقق به مطالعه اندیشه‌های آن دو بپردازد جهان‌شناسی ملاصدرا را بسیار متفاوت بلکه مباین باجهان‌شناسی میرداماد خواهد یافت.

«مشرّب فلسفی ملاصدرا با طریق استاد خود میرداماد به کلی متفاوت است، و این تفاوت و اختلاف مشرب در اوایل جوانی ملاصدرا وجود داشته است، و اغلب آثار خود را در زمان حیات استاد تالیف نموده است. بینونت مشربی آن‌ها از همان شروع به تحصیل ظاهر شده و این معنی مشهود میرداماد نیز بوده است» (همان، ص ۷۶).

آنچه برای نویسندگان انگیزه نگارش این تحقیق را ایجاد کرد، حل این مسأله است که چرا ملاصدرا با آن همه عظمت و احترامی که برای استادش میرداماد قائل بود تا آنجا که شاگردی او را برای شرافت خویش کافی دانسته^۱، و پیوسته از او و افکارش به بزرگی یاد می‌کرد، حکمت یمانی را جواب‌گوی پرسش‌های فلسفی خود ندانست و در بسیاری از مبانی و اصول کلی از آراء استاد خویش عدول نمود.

به اعتقاد نگارندگان ریشه اصلی اختلاف حکمت یمانی و حکمت متعالیه مسأله اصالت وجود و اصالت ماهیت است. صدرا خود در ابتدای *اسفار* می‌گوید: در ابتدای تحصیل از طرفداران

سرسخت اصالت ماهیت بوده است، ولی در بلوغ فکری خود از آن کوتاه آمده و معتقد به اصالت وجود شده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸، ج ۱، ص ۴۹).

چه امر یا اموری باعث شد که صدرا علی رغم اعتراف خود به طرفداری سرسخت از اصالت ماهیت، در نهایت از آن دست کشیده و ارکان فلسفه خود را بر اصالت وجود استوار نموده است. جهت دستیابی به پاسخ، بحث را در دو بخش پی می‌گیریم. در ابتدا معنا و مقصود فیلسوف از نزاع اصالت وجود یا ماهیت را بیان کرده و سعی می‌کنیم زاویه دید فیلسوف به جهان را بنا بر اصالت هر یک از آن دو ترسیم کنیم و پس از آن در بخش دوم به تأثیرات این نزاع در جدایی اندیشه‌های صدرالمتألهین از میرداماد پرداخته و لوازم معنایی اصالت وجود را در بخش‌های مختلف الهیات فلسفی نشان خواهیم داد.

لازم به تذکر است که مسأله فوق فاقد پیشینه بوده و تا جایی که ما بررسی نمودیم هیچ کس به صورت مفصل به علت تمایز اندیشه‌های ملاصدرا از میرداماد نپرداخته است.

۱- اصالت وجود یا اصالت ماهیت

به اعتقاد شهید مطهری مسأله اصالت وجود یا اصالت ماهیت مسأله جدیدی است که در عصر حکمایی همچون فارابی و بوعلی مطرح نبوده است؛ لذا نمی‌توان آن‌ها را اصالت وجودی یا ماهوی دانست (مطهری، ۱۳۸، ج ۹، ص ۶۴، پانویس). در مقابل استاد آشتیانی معتقدند همه بزرگان حکمت و معرفت؛ مانند شیخ الرئیس و فارابی و خواجه نصیرالدین طوسی قائل به اصالت وجود بوده‌اند (آشتیانی، ۱۳۸۲، ب، ص ۸۰). سخن شهید مطهری مبنی بر نبودن چنین مسأله‌ای با عنوانی مستقل در بین فلاسفه پیشین، کلام دقیقی است. رگ و ریشه‌های این مسأله اگرچه در آثار پیشینیان وجود دارد ولی این مسأله اول بار به عنوان یک مسأله فلسفی مستقل در آثار میرداماد طرح شده است. میرداماد پس از طرح این مسأله، خود قائل به اصالت ماهیت و اعتباریت وجود گردید.

«از آنجایی که میان حقایق خارجی و وجودات خارجی آن‌ها دوگانگی خارجی وجود ندارد - زیرا وجود خارجی یک امر انضمامی مانند سواد و بیاض نیست- پس دو احتمال باقی می‌ماند: یکی این که مجعولِ جاعل، حقایق خارجی بوده و وجود امری انتزاعی باشد... و دوم این که مجعولِ جاعل، نفس وجودات خارجی بوده و حقایق خارجی امور انتزاعی باشند، و این احتمال باطل است» (میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸، ج ۱، ص ۵۰۴).

میرداماد با استناد به وجود کلی طبیعی در خارج به استدلال بر اصالت ماهیت پرداخته و می‌نویسد:

«اگر ماهیات اموری متحصّل در خارج نبوده، بلکه همانند امور عامه فقط امور انتزاعی باشند، و امور اصیل در خارج منحصر در وجودات متشخص بذاته باشند، لازم می‌آید که کلی طبیعی در خارج موجود نباشد. زیرا فرض آن است که امور متحصّل در خارج منحصر در وجودات متشخص بذاته هستند، و کلی طبیعی متشخص بذاته نیست، پس کلی طبیعی در خارج اصلاً وجود نخواهد داشت» (همان، ج ۱، ص ۵۰۷).

البته ایشان جمله‌ای دارد که برخی از آن، اصالت وجود را فهمیده‌اند. آن جمله در ابتدای قبس دوم از کتاب *قبسات* آمده است: «الوجود فی الاعیان هو المتأصل فی متن الواقع خارج الأذهان»^۲ (همو، ۱۳۶۷، ص ۳۸). بعضی از محققان با توجه به همین عبارت، نوشته‌اند: «و قد صرح السيد الداماد بأصالة الوجود» (یزدی، ۱۴۰۵، ص ۱۹). بعضی دیگر نیز در عین پذیرش نزاع میان میرداماد و ملاصدرا آن را نزاعی لفظی دانسته‌اند.^۳

به اعتقاد ما این نزاع به هیچ وجه لفظی نبوده و ریشه در اختلافات عمیق میرداماد و صدرالمتألهین در نوع نگاه به عالم هستی و وحدت و کثرت آن دارد. طبق اصالت ماهیت، از آنجایی که ماهیات مثار کثرت هستند، نگاه ما به عالم هستی نگاهی کثرت‌گراست. فیلسوف اصالت ماهوی عالم را مملو از کثرت دیده و از وحدت‌گریزان است و حال آنکه در نگاه اصالت وجودی وحدت بر عالم هستی غلبه دارد و از اعلی مراتب هستی گرفته تا پایین ترین مراتب آن تنها یک حقیقت است که وجود دارد و آن حقیقت چیزی جز خود «حقیقت وجود» نیست. بر این اساس اصالت وجود یا ماهیت همچون یک دوراهی است که با رفتن به هر یک از این دو طرف، زاویه دید حکیم به عالم هستی به کلی متفاوت شده و عالم را به گونه‌ای دیگر می‌بیند. اصالت وجودی هر جا که می‌نگرد وجود می‌بیند که حقیقتی واحد است، و اصالت ماهیتی به هر جا که نظر می‌کند حقیقتی مغایر با حقائق دیگر مشاهده می‌نماید.

توجه به این نکته روشن می‌کند که نزاع اصالت وجودی و اصالت ماهوی به هیچ وجه نزاعی لفظی نیست و دقیقاً به همین خاطر است که صدرالمتألهین در تأملات فلسفی خود کم‌کم از اندیشه‌های میرداماد فاصله گرفته است. ملاصدرا بر اساس اصالت ماهیت و قول به کثرت در عالم هستی، خیلی از مسائل هستی را قابل تحلیل نمی‌بیند؛ ولی با عکس کردن قضیه و اعتقاد به اصالت وجود، همه آن‌ها را قابل توضیح و تفسیر می‌یابد؛ از این رو مسأله وجود را مهم‌ترین

لوازم معنایی اصالت وجود و نقش آن در تمایز اندیشه‌های ... □ ۶۷

مسأله فلسفی خود تلقی کرده و معتقد است عدم درک انسان نسبت به این مسأله، موجب جهل به همه اصول و معارف می‌باشد. زیرا همه چیز به وجود شناخته می‌شود، و آنجا که وجود شناخته نشود، همه چیز ناشناخته می‌ماند (همو، ۱۳۸۲، ص ۱۴۱).

وی در ابتدای کتاب **مشاعر می‌آورد**: «از آنجایی که مسأله وجود پایه و اساس تمام قواعد حکمت و مبنای تمام مسائل الهی است، و همچون قطبی است که علم توحید، معاد، حشر ارواح و اجساد و بسیاری از مسائلی که ما منفرداً آن‌ها را استنباط و به تنهایی استخراج کرده‌ایم به دور آن می‌چرخد، اگر کسی نسبت به معرفت وجود جاهل باشد، این جهل به امهات مطالب و معظمت‌های مسائل سرایت کرده و با از دست رفتن آن‌ها، معارف خفی و علوم ربوبی، معرفت نفس و چگونگی اتصال نفوس به مبدا هستی و کیفیت رجوع آن‌ها به مبدا و غایت خود از انسان فوت می‌شود» (همو، ۱۳۶۳ الف، ص ۴).

۲- لوازم معنایی اصالت وجود در تفاوت نظریات حکمت متعالیه با حکمت یمانی

در این بخش بر اساس تفاوتی که اصالت وجود در نوع نگاه حکیم به عالم هستی ایجاد می‌کند، درصد بیان لوازم معنایی اصالت وجود و یافتن رد پای آن در تمایز آرا و اندیشه‌های صدرالمتألهین و میرداماد بوده و به بعضی از مهمترین آنها اشاره خواهیم کرد.

۲-۱- مسأله جعل

مجعول ذات احدیت از دیدگاه میرداماد و سایر کسانی که به اصالت ماهیت معتقدند، نفس ماهیت و جوهر ذات هویات است نه وجود. وی در **نبراس الضیاء** می‌نویسد:

«ماهیات جائزات بواسطه جعل بسیط جعل شده اند، لذا هر جائز الذاتی بنفس مرتبه ذات و سنخ جوهر حقیقتش، مجعول جاعل حق بوده و فعل، صنع، فیض و اثر صادر از حق می‌باشد» (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۶۵).

وی مخاطب به قول «کن» را نفس جوهر ماهیت به حسب مرتبه مای شارحه دانسته، و معتقد است آنچه به واسطه قول «کن» صادر و به نفس رحمانی مرتسم می‌شود، جوهر ماهیت به حسب مرتبه مای حقیقه است. جوهریت ماهیت به حسب این دو مرتبه تفاوتی نداشته و تنها اختلاف بین این دو مرتبه اختلاف به تخمین و تحقیق یا تقدیر و فعلیت است (همان، ص ۷۸-۷۹؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۱۳۰-۱۳۱).

از دیدگاه میرداماد مجعول از جاعل وجود نمی‌گیرد، و حقیقت وجود از آن حق تعالی است. لذا اگر در مورد ممکنات سخن از وجود و موجودیت می‌رود، مقصود موجودیت مصدری است و آنچه باعث انتزاع موجودیت از ماهیات مجعوله می‌شود، صرف اضافه صدور و انتساب به واجب الوجود است (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۷۴).

اما بر اساس اصالت وجود، فائض از حق و صادر از مبدا اعلی وجودات خاصه هستند، و باری تعالی بدون واسطه یا با واسطه به همه ممکنات عالم وجود می‌بخشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۵۲)، و ماهیت و سایر حیثیات امکانی و جهات مختلفه از وجود آن‌ها انتزاع می‌گردد.

صدرالمتألهین در کتب مختلف خود بر این نکته تصریح می‌کند که ماهیت امری اعتباری و مجعول بالعرض بوده و آنچه مجعول بالذات است وجود می‌باشد. طبق نظر ملاصدرا ماهیت یک شیئی مربوط به خود او و برگرفته از ذات اوست، در حالی که وجود آن از جانب غیر است (همو، ۱۳۷۵، ص ۱۷۲).

۲-۲- منشأ تکثر در عالم هستی

از آنجایی که میرداماد قائل به اصالت ماهیت بوده و ماهیات مثار کثرت هستند، عالم از دیدگاه او پر است از حقائق متباین متکثر و به همین دلیل است که از پذیرفتن اصالت وجود طفره رفته و صراحتاً می‌نویسد: «آنچه مفروض است این است که امور متحصل در خارج موجوداتی متکثرند. اصالت وجود مستلزم این است که مفهومی واحد، مانند مفهوم وجود، از حقایقی متعدد و متباین حکایت کند، که این مطلب امری محال و غیر قابل پذیرش است و مفهوم واحد جز معبر عنه واحد نمی‌تواند داشته باشد» (میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ج ۱، ص ۵۰۷).

در واقع او بین دو کلام مشا تناقض می‌بیند: اول قول به اشتراک معنوی وجود، و دوم قول به تباین موجودات. حل مشکل از نظر وی به این است که وجود را اعتباری بداند، و الا اگر وجود حقیقی و ماهیات اعتباری باشد، نمی‌توان قائل به تباین میان موجودات شد، و حال آن که او تباین را فرض گرفته و نمی‌تواند از آن دست بکشد. وی چون قائل به وجود کلی طبیعی در خارج است، تباین را حقیقی می‌داند. از دیدگاه او عالم متشکل است از حقائق مختلفی همچون آسمان، زمین، ملک، جن، انسان، شجر، حجر و بقر و... و بدیهی است کلی‌های طبیعی که همان ماهیات هستند با یکدیگر فرق دارند. از این رو او از اصالت وجود و وحدت گروهی بر

اساس آن دوری جسته و همان‌گونه که گذشت یکی از ادله اعتباریت وجود را وجود کلی طبیعی در خارج می‌داند (همان).

لیکن ملاصدرا با تأثر از دیدگاه عرفا خصوصاً در مسأله وحدت وجود، از نظریه اصالت ماهیت برگشته و با قول به اصالت وجود شدیداً درصدد است عالم هستی را از کثرت دور کرده و به وحدت نزدیک نماید. وی ماهیات را مثار کثرت دانسته و لذا قائل به اعتباریت ماهیت و اصالت وجود می‌شود تا در پرتوی آن، تکثرات عالم را به وحدت مبدل نماید.

بر اساس این دیدگاه از آنجایی که جز وجود حقیقت دیگری در عالم متصور نیست، آن‌چه موجب کثرت و تعدد در عالم هستی می‌شود همین وجود است تا آنجا که حتی اختلاف ماهوی آنها ریشه در وجود و اختلاف انحاء آن دارد. ملاصدرا در این باره می‌گوید: «حق آن است که وجود به نفس حقیقت و ذات خود متقدم و متأخر و جاعل و مجعول است، و تعدد و تکثر آن از نوع تکثر یک مفهوم واحد کلی نوعی یا جنسی نیست. زیرا تعدد معانی و ماهیات فقط به سبب وجود است، و تعدد وجود به سبب خود اوست» (همو، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۲۶۹).

۲-۳- اصالت وجود و حل مسأله تشخیص

از مهمترین ادله میرداماد بر اثبات اصالت ماهیت، اثبات وجود کلیات طبیعی در خارج است. ولی مهم‌تر از اثبات وجود کلی طبیعی، اثبات وجود اشخاص آن در خارج است. تشخیص بر اساس اصالت ماهیت به هیچ وجه قابل توضیح نیست. زیرا با ضمیمه کردن یک ماهیت به ماهیات دیگر شیئی جزئی نمی‌گردد.

میرداماد خود به این نکته واقف بوده و می‌گوید «مضامه الطبائع لاتعطی التشخص» (میرداماد، ۱۳۷۶، ص ۲۳۶). وی وجود و تشخیص را مساوق هم می‌داند (همان، ص ۲۱۵) ولی از آنجایی که در ذوات جائزه اصالت را به ماهیت می‌دهد، در تبیین چگونگی تشخیص ماهیات مجعوله به تکلف افتاده و در توجیه قاعده «الشیء ما لم یتشخص لم یوجد» می‌گوید مراد از «ما لم یتشخص»، «ما لم یصر شخصياً» نیست. یعنی مراد شخصی شدن و جزئی شدن نیست به گونه ای که شیء اباء از صدق بر کثیرین داشته باشد. زیرا به حکم عقل و برهان، طبایع مرسله یا همان کلیات طبیعی در خارج موجودند و از کثرت ابائی ندارند، بلکه مراد «ما لم یحتف بالتشخص» است و محفوف به تشخیص اعم از متشخص است. یعنی شیء برای موجودیت نیازی نیست که خود متشخص شود، بلکه همین قدر که با شیء متشخص محفوف باشد، برای صحت موجودیت کفایت می‌کند (همان، ص ۲۱۵). مقصود وی از این سخن این است که طبیعت اگر

چه خود متشخص نیست، ولی محفوف و موجود به وجود اشخاصی است که به بواسطه عروض عوارض مشخصه، متشخص شده اند.

ولی سؤال اینجاست که خود آن اشخاص چرا متشخص اند؟ اگر اصالت با ماهیت است و آن چه مجعول جاعلیت حق است، ماهیت اشخاص و ماهیت عوارض خارجی آنهاست، چه چیزی باعث تشخص خواهد شد؟ مگر نه این است که به گفته خود میرداماد طبیعت واحد با طبیعت های متعددی که به هم منضم شده اند در عدم تشخص و صدق علی الکثیرین مشترکند(همان، ص ۲۳۵).

وی برای برون رفت از این مشکل و تصحیح تشخص افراد، می گوید باید به سراغ چیزی رفت که به نفس ذات خود متشخص باشد و در میان عالم ممکنات چیزی که متشخص به ذاته باشد یافت نمی شود. تنها امری که در مقام ذات خود متشخص است، وجود واجب بالذات است که اگر نمی بود نه موجودی در عالم یافت می شد و نه تشخصی. اوست که با جعل خود، به دیگر موجودات موجودیت و تشخص می بخشد. یعنی همانگونه که اصل تحقق و انتزاع موجودیت اشیاء به واسطه استناد به اوست، تشخص آنها نیز به واسطه استناد به او بوده و از جاعل تام به عینه، جز مجعول به عینه صادر نمی شود(همان، ص ۲۳۶-۲۳۷).

ولی این سخن نیز تشخص را بر مبنای میرداماد تصحیح نمی کند. مگر ممکن در استناد خود به ذات واجب، از او چه می گیرد که متشخص می شود. یا واجب ماهیت آن را جعل می کند کما اینکه میرداماد معتقد است، که از انضمام ماهیات به هیچ وجه تشخصی حاصل نخواهد شد و یا اینکه وجود آن را جعل می کند که در این صورت اصالت وجود اثبات خواهد شد.

بنابراین تصحیح تشخص جز با اصالت وجود سازگار نیست و همه تکلفاتی که میرداماد در این مسأله با آن مواجه است به خاطر مبنای غلطی است که اتخاذ کرده و لیکن صدرا با عوض کردن مبنای استناد بدون دچار شدن به هر گونه تکلفی، وجود و تشخص را مساوق بلکه عین یکدیگر دانسته و قائل است این دو فقط از حیث مفهوم مغایرت دارند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۴۲۲؛ ج ۹، ص ۱۸۵).

۲-۴- علم و ادراک و اصالت وجود

در مسأله ادراک نیز اختلافات عمیقی بین این دو حکیم دیده می شود که بی ربط به نزاع اصالت وجود یا ماهیت نیست. میرداماد همچون مشا همه انواع ادراک غیر از تعقل را، مادی و جسمانی می داند (میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۹۰؛ همو، ۱۳۶۷، ص ۳۸۴). وی همراستا با دیگر حکما قیام علم به نفس را حلولی دانسته و معتقد است صور توسط عقل افاضه شده و

در نفس منتقش می‌شوند (همو، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۰۰؛ همو، ۱۳۶۷، ص ۳۸۶). ولی صدرا همه ادراکات انسان حتی حسی و خیالی را مجرد دانسته (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۷۵-۴۸۵) و رابطه نفس و صور را صدوری می‌داند. یعنی نفس را خلاق صور می‌داند نه قابل آنها و در نهایت قائل به نظریه اتحاد عالم و معلوم است (همان، ج ۳، ص ۳۱۳؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۶۵؛ همو، ۱۳۶۳، ب، ص ۵۸۰) که جز در سایه سار اصالت وجود قابل طرح و اثبات نیست. چرا که در نظریه اتحاد عالم و معلوم این وجود عالم و معلوم است که با هم متحد می‌شود نه ماهیات آنها. ماهیات آنها با یکدیگر متفاوت است و در فرض اصالت ماهیت، اتحاد بین دو امر مابین ممکن نیست.

همچنین صدرا از اصالت وجود در حل مسأله وجود ذهنی نیز استفاده کرده است. این که ماهیت در خارج آثار دارد، ولی در ذهن نه، طبق اصالت ماهیت و قول به انحفاظ ماهیت در ذهن و عین قابل حل نیست، بلکه حل این مسأله تنها در پرتو اصالت وجود و ارجاع آثار به نحوه وجود ممکن خواهد بود.

۲-۵- حرکت جوهری و اثبات حدوث زمانی عالم

میرداماد همچون ابن سینا، حرکت در مقوله جوهر را به خاطر عدم وجود موضوعی ثابت برای حرکت، محال می‌داند (میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ج ۲، ص ۵۹). ولی ملاصدرا برخلاف میرداماد قائل به حرکت جوهری است، و کل عالم وجود را به ثابت و سیال تقسیم می‌نماید. از دیدگاه ملاصدرا، همه عالم ماده به کلی در زمره وجودات سیال قرار دارد، و طبیعت با تمام آنچه در اوست دائماً در حال تغییر، سیلان و حدوث و زوال است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۲۳؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۱۰۲؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۱۰۷).

مسأله حرکت جوهری نیز تنها بر طبق اصالت وجود قابل طرح و اثبات است. حرکت اشتدادی طبق اصالت ماهیت معنا نداشته و لازمه آن تحقق حدود بالفعل بی‌نهایت بین حاصرین خواهد بود. زیرا بر اساس اصالت وجود، در خارج یک وجود واحد سیال خواهیم داشت که در هر آن می‌توان از آن یک ماهیت انتزاع کرد (همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۸۴-۸۶)، ولی این ماهیات نامتناهی بالقوه بوده و مشکلی ایجاد نخواهد شد. ولی در فرض اصالت ماهیت نه تنها موضوعی ثابت در حرکت جوهری نخواهیم داشت، و در وحدت و اتصال حرکت و متحرک به اشکال بر می‌خوریم، بلکه با اشکال تحقق حدود بالفعل نامحدود در میان مسافتی محدود مواجه خواهیم شد.

۲-۶- ربط ثابت به متغیر

میرداماد در حل این مسئله از مسأله دهر و سرمد استفاده می‌کند و می‌گوید تسابق، تعاقب، و تقدم و تأخر بین زمانیات، همه به حسب امتداد زمان و به قیاس بعضی نسبت به بعضی در آن امتداد، معنا پیدا می‌کند و هیچ یک از این امور نسبت به متن دهر معنا نداشته، همان‌طوری که نسبت به وجودی که از زمان و مکان متعالی بوده و محیط به همه چیز است، نیز مفهومی نخواهد یافت (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۵۸-۶۱؛ همو، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۱۳-۳۱۴). به اعتقاد وی خداوند مبدعات را در متن دهر و هر یک از کائنات را در حدی از حدود امتدادی زمان که به مقتضای قاعده «کل وجود زمانی فایده دهری بلحاظ آخر، و لاعکس» (همو، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۸) خود در متن دهر واقع است، ایجاد می‌کند.

ولی ملاصدرا ربط ثابت و متغیر را بواسطه نفس طبیعت و از طریق حرکت جوهری که خود متوقف بر اصالت وجود است، حل می‌کند. طبیعت ذاتش متغیر است و جعل او بسیط است نه اینکه ابتدا موجود شده باشد و بعد به او حرکت داده شود. اگر جعل بسیط بود و حرکت ذاتی طبیعت، سؤال از تغییر سؤال از ذاتی است که جایز نیست و ربط درست می‌شود. اینجا نیز تکیه صدرا بر اصالت وجود و نگاه وجودی او به عالم کاملاً مشهود و معلوم است.

۲-۷- رابطه ماده و صورت و جوهر و عرض

میرداماد ترکیب ماده و صورت را انضمامی می‌داند (همان، ج ۱، ص ۶۳) چه اینکه طبق اصالت ماهیت، دو جوهر که به لحاظ ماهیت مباین و غیر یکدیگر هستند، در خارج نمی‌توانند با هم رابطه اتحادی داشته باشند، و ترکیب آن دو قطعاً انضمامی خواهد بود. لکن صدرا در پرتوی اصالت وجود ترکیب آن دو را اتحادی دانسته (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۳۴۱؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۳۵۹) و در اینجا نیز به دنبال ارجاع کثرت به وحدت است.

همچنین رابطه جوهر و اعراض آن نیز بر مبنای اصالت ماهیت به تکثر و انضمام ختم می‌شود. زیرا ماهیت جوهر و هر یک از اعراض به کلی مباین با یکدیگر است؛ لذا میرداماد حتی در مثل خط، سطح و جسم تعلیمی شئی واحد، قائل است اگر چه این‌ها در وضع متحدند، ولی هر یک در وجود جدای از دیگری بوده و به وجودی مجزا از وجود جسم طبیعی موجودند (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۲۸۵؛ همو، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۹۱).

در حالی که در مثال مذکور صدرالمتألهین، همه را به یک وجود موجود دانسته و می‌گوید این ذهن است که در مقام تحلیل هر یک را از دیگری جدا فرض کرده و احکامی خاص بر آن بار می‌کند (صدرالمتألهین، بی تا، ص ۱۰۴-۱۰۵). در حقیقت بنابر اصالت وجود، در تحلیل رابطه

جوهر و عرض، در خارج به یک وجود بر خواهیم خورد که از باطن آن جوهر و از ظاهرش اعراض مختلف را انتزاع می‌کنیم و بر اساس همین نگاه اصالت وجودی و ترکیب اتحادی است که عرض شانی از شئون و مرتبه‌ای از مراتب جوهر دانسته شده و با حرکت در اعراض، حرکت جوهری اثبات می‌شود (طباطبایی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۱۰۴؛ مطهری، ۱۳۹۰، ج ۱۱، ص ۵۲۹؛ آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۷۶، ۱۱۱، ۲۸۹، پانویشت).

۲-۸- اصالت وجود و مسأله علیت

بر اساس دیدگاه اصالت وجودی، تحلیل علیت به کلی متفاوت شده و در نهایت به تجلی و تشأن بر گشته و اثبات می‌شود که معلول شانی از شئون علت بوده و چیزی در مقابل او قلمداد نمی‌شود. ولی در نگاه اصالت ماهوی معلول امری جدا و مباین از علت است و امری مغایر با ذات خود را از علت دریافت می‌کند نه تمام هویتش را.

از اینرو به اعتقاد میرداماد که فیلسوفی ماهوی است، معلول در هویت خود که نفس ماهیت آن است نیازی به علت نداشته و دارای هویت و ذات مستقلی است. هویت و ذات مستقلی که تنها در تحقق و موجودیت مصدری نیازمند به علت است و این موجودیت بواسطه انتساب به ذات علت که زائد بر ذات و هویت اوست، انتزاع می‌شود (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۷۴).

اما در نگاه صدرالمتألهین که فیلسوفی وجودی است، هویت و شخصیت معلول همان وجود اوست که هیچ استقلالی در ذاتش نداشته و همه هویتش عین فقر و نیاز به مبدء آن است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۱۷۲؛ همو، ۱۳۶۳ الف، ص ۵۳؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۰۰-۳۰۱). روشن و آشکار است که تنها در سایه اصالت وجود می‌توان معلول را شانی از شئون علت دانسته و به عالم مثل معنای حرفی نگریست. زیرا نگاه ماهوی به عالم، نگاهی استقلالی به همه پدیده‌های هستی است.

همچنین مسأله سلسله علل و معلولات و رابطه طولی فقط بر اساس اصالت وجود قابل توضیح است. زیرا ترتیب طولی موجودات، مبنی بر تشکیک در مراتب وجود است و تشکیک در وجود متوقف بر اصالت وجود است.

۲-۹- اصالت وجود و تصحیح مسأله سنخیت

هیچ حکیمی نیست الا اینکه در بحث علت و معلول قائل به سنخیت بین آنهاست. زیرا لازمه انکار سنخیت سر زدن هر معلولی از هر علتی است. میرداماد نیز همچون سایر حکما وجود این

سنخیت را ضروری دانسته و از آن به «خصوصیت ذاتی» تعبیر می‌کند (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۵۶).

اگرچه اثبات اصل وجود سنخیت بین علت و معلول در آثار بسیاری از حکیمان از جمله میرداماد آمده است، ولی تنها کسی که علاوه بر اثبات موفق به تبیین و توضیح چگونگی سنخیت شده است صدرالمتألهین می‌باشد و این نیست الا بدین خاطر که تبیین سنخیت تنها در پرتو اصالت وجود ممکن است؛ چه این که ماهیات مثار کثرت بوده و هر یک مخالف با دیگری هستند. به عنوان مثال طبق اصالت ماهیت، در خارج آتش داریم و سیاهی که معلول آن است، و این دو ماهیت بما هی ماهیت هیچ مناسبت و سنخیتی با هم ندارند. یکی از سنخ‌روشنایی است و دیگری از سنخ ظلمت، لذا حتی ابن سینا نیز در تحلیل رابطه علیت و این که معلول از علت چه می‌گیرد و چه سنخیتی بین آنها برقرار است متحیر می‌ماند؛ گاهی می‌گوید هر معلول و منفعلی که از شیئی دیگر تأثیر می‌پذیرد، انفعال آن بواسطه مثال و نظیری است که از علت به آن منتقل می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۳۹۴) و گاهی اوقات می‌گوید واجب نیست که منفعل مثالی نظیر علتش را از آن دریافت کند و مثال می‌زند به آتش و سیاهی حاصل از آن که هیچ مناسبتی با هم ندارند (همو، ۱۴۱۸، ص ۲۶۸). این تناقض گویی که از دید صدرالمتألهین مخفی نمانده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۷۸-۷۹؛ همو، بی تا، ص ۲۳۹؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۳۲۱)، ناشی از عدم طرح مسأله اصالت وجود در عصر ابن سیناست. ولی در نظام حکمت صدرایی و بنابر نظریه اصالت وجود، چون همه چیز به وجود برخوردار گشت، سنخیت نیز حل شده و رابطه علت و معلول بهتر قابل توضیح خواهد بود. وی در همان مثال آتش و سیاهی نیز که در ظاهر مناسبتی با هم ندارند، قائل به سنخیت و مناسبت بین علت و معلول بوده و تصریح می‌کند که علت به وجود خود در وجود معلول تأثیر می‌گذارد و وجودات بما هو وجودات متمائل با یکدیگرند (همان).

یکی از نتایج مهم این بحث، تصحیح سنخیت بین خالق و مخلوق است. آنهایی که قائل به اصالت ماهیت هستند، از اثبات سنخیت و رابطه واجب‌الوجود و ممکنات عاجز استی بر این اساس سنخیت را به طور کلی طرد کرده و قائل به تباین واجب از خلق شده‌اند، ولی صدرا نه تنها سنخیت را برقرار می‌کند، بلکه در پرتوی اصالت وجود، به تحلیل بهتری از علیت دست پیدا کرده و همان‌گونه که گذشت معلول را شأنی از شئون علت و از جمله تطورات او معرفی می‌نماید (همو، ۱۳۸۲، ص ۱۷۲؛ همو، ۱۳۶۳ الف، ص ۵۳؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۰۰-۳۰۱).

۲-۱۰- نفی ماهیت از واجب

مسئله طرد ماهیت از واجب مسأله‌ای است که همه حکمای اسلامی آن را قبول نموده‌اند. البته بعضی از متکلمان همچون فخر رازی برای واجب ماهیت مجهول‌الکنه قائل شده و با طرح اشکالات متعدد، نفی ماهیت از واجب را مردود دانسته‌اند (رازی، ۱۴۱۱، ص ۳۰). میرداماد نیز همگام با سایر فلاسفه معتقد است واجب تعالی دارای ماهیت نبوده و وجود محض است. وی می‌نویسد: «وجود مطلق مشترک بین جمیع موجودات، در واجب تعالی عین ذات و در ماهیات ممکنه زائد بر ماهیت آنهاست» (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۷۲).

اثبات این مسأله و پاسخ به اشکالات فخر بر اساس دیدگاه اصالت وجودی و خصوصاً نظریه تشکیک بسیار سهل و آسان است. زیرا بیشتر شبهات و اشکالات وی مبتنی بر نگاه ماهوی به حقائق و یکسان تلقی کردن موجودیت است، همان امری که میرداماد آن را مشترک بین جمیع موجودات از جمله واجب می‌داند؛ لذا اگر اصالت وجود را پذیرفته و ماهیت را امری انتزاعی بدانیم که از حد وجود انتزاع می‌شود و آن وقت بر اساس تشکیک در وجود، وجود واجب متعال را به عنوان وجودی نامحدود در رأس هرم هستی تصور کنیم، نفی ماهیت از واجب خود به خود اثبات خواهد شد. امری که بر اساس اصالت ماهیت و حکمت یمانی میرداماد به این سادگی قابل اثبات نیست.

۲-۱۱- بساطت واجب در عین اتصاف به همه صفات کمالیه

میرداماد همچون سایر فیلسوفان مسلمان قائل به اتحاد ذات و صفات در واجب تعالی است، لیکن بر اساس مبنای اصالت ماهیت، اثبات صفات متکثر به گونه‌ای که لطمه‌ای به بساطت ذات وارد نسازد، مشکل است. حل این مسأله نیز بسان بسیاری از مسائل دیگر، جز با اصالت وجود و اعتباریت ماهیت قابل ممکن نیست (همو، ۱۳۷۶، ص ۳۱۰).

بر اساس اصل تشکیکی وجود، هر قدر که وجودی اقوی و اشرف باشد، دارای فضایل بیشتری بوده، و خارج محمول بیشتری از آن انتزاع می‌شود و از آنجایی که این مفاهیم از حاق ذات آن وجود انتزاع می‌شوند، به وجود آن ذات موجود بوده و همه در وجود به یک وجود موجودند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۸۱-۲۸۲).

ملاصدرا در تبیین عینیت ذات و صفات در *شواهد الربوبیه* می‌نویسد: «همانطوری که وجود و ماهیت در خارج هر دو به یک وجود موجودند و موجودیت بالاصاله از آن وجود بوده و به واسطه وجود و بالعرض به ماهیت اسناد داده می‌شود، همینطور اسما و صفات حق تعالی نیز به

خودی خود و با وجودی مجزا موجود نیستند، بلکه بواسطه وجود حق و از حیث حقیقت احدیت موجودند» (همو، ۱۳۸۲، ص ۱۶۲).

از اینرو اسما و صفات همه در ذات الهی قبل از صدور معلولی از او ثابت و محقق هستند و این ثبوت و وجود آنها همانند ثبوت ماهیات نسبت به وجود، بالعرض و به تبع ذات است به نحوی که از خود وجودی ندارند و اساساً قابلیت جعل ندارند همانند ماهیت که نه می‌توان گفت مجعول است و نه می‌توان گفت غیر مجعول است، بلکه مجعول است بالعرض و متحقق است به واسطه وجود (همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۸۲).

بر این اساس ملاصدرا در توضیح رابطه ذات و صفات الهی آشکارا از مسأله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت استفاده کرده و تکثر صفات را مفهومی و اعتباری دانسته است؛ به این معنا که صفات را از حیث تحقق، عین ذات و متحقق به وجود آن دانسته، و تغایر آنها را از حیث مفهوم می‌داند. و حال آن که ابن سینا در حل این مسأله به تکلف افتاده و در بعضی از عبارات خود برای اثبات بساطت واجب، صفات را از حیث مفهوم نیز عین هم و مترادف تلقی کرده و می‌گوید: «مفهوم صفاتی همچون حیات، علم، قدرت، جود و اراده آنگاه که بر واجب الوجود گفته می‌شود مفهومی واحد است و اما حیات علی الاطلاق و علم علی الاطلاق و اراده علی الاطلاق مفهوماً واحد نیستند!» (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۲۱؛ و نیز همو، ۱۳۷۹، ص ۶۰۱)

۲-۱۲- اثبات علم تفصیلی حق تعالی و طرح قاعده بسیط الحقیقه

اکثر حکمای اسلامی به علم تفصیلی حق تعالی در مرتبه ذات و قبل از ایجاد معتقد بوده و در صدد اثبات و تبیین عقلانی آن بر آمده‌اند. میرداماد علم تفصیلی پیش از ایجاد را از دو طریق اثبات می‌کند. اول اینکه تمام مجعولات همه بی واسطه یا باواسطه از لوازم حضرت حق‌اند و او با علم به خودش به همه لوازم و لوازم ذات خود علم دارد. دوم اینکه همه ماسوی نسبت به ذات حق دارای تقرر رابطی و ذوات ناعتیه بوده و او با علم به خودش به همه متعلقات رابطی خود علم خواهد داشت (میرداماد، ۱۳۷۶، ص ۳۵۲-۳۵۳).

اصل سخن میرداماد بسیار متین است، ولی این سخن بر اساس مبانی او قابل اثبات نیست. اثبات علم تفصیلی حق تعالی در مرتبه ذات نه با مبنای اصالت ماهیت قابل تبیین است و نه بنا بر پذیرش اصالت وجود و قول به تباین موجودات. تنها بر اساس اصالت وجود و اصل تشکیک در وجود است که می‌توان قائل شد وجود دارای مراتبی است که اعلی مرتبه آن جمیع مراتب هستی را پر کرده و همه نشئات وجود که عین تعلق و ربط و فقر به آن مرتبه اعلی هستند، در آن مرتبه به نحو احسن و اکمل بدون هر گونه شائبه کثرتی حضور دارند.

ملاصدرا در *اسفار* بعد از این که فهم عقل بسیط اجمالی را از پیچیده‌ترین مسائل معرفی می‌کند، علت عدم درک این حقیقت از جانب حکمایی همچون بوعلی‌سینا و سایرین را نگاه غیر وجودی و ماهیت‌مدار آن‌ها به عالم هستی - که در حول مفاهیم کلیه چرخ می‌زند - می‌داند، و همین را عامل عدم توانایی این گروه در تبیین دقیق مسأله علم باری و دفع اشکالات وارده بر آن معرفی می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۴۰). به اعتقاد صدرالمتألهین، اگر مدار بحث انیات وجودی قرار نگیرد، تبیین عقل بسیط اجمالی به نحوی که در عین بساطت مشتمل بر جمیع اشیاء باشد، ممکن نخواهد بود. زیرا در غیر این صورت طرف حساب در مسأله، ماهیات خواهند بود که مثار کثرت و اختلاف هستند، و طبعاً این سؤال مطرح می‌شود که چگونه شیئی که در غایت بساطت و وحدت قرار دارد، صورت علمیه برای اشیاء مختلف و متعدد باشد؟ شاهد صدق بر مدعی این که ابن سینا نیز به خاطر عدم درک درست از این مسأله، اثبات علم به صور مرتسمه در مرتبه ذات باری را مخل به بساطت ذات دانسته و به همین علت صور مرتسمه را در خارج از ذات اثبات نموده است (ابن سینا، ۱۴۱۸، ص ۳۶۵).

۲-۱۳- صادر اول

میرداماد ضمن پذیرش قاعده الواحد، صادر اول را همانند حکمای مشا عقل اول می‌داند (میرداماد، ۱۳۸۰، ص ۱۱). ملاصدرا نیز با پذیرش قاعده الواحد، در بسیاری از اوقات از عقل اول به عنوان صادر اول نام برده است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۲۴۵). لکن در نگاه دقیق‌تر و با بررسی بیشتر مشرب فلسفی او، روشن می‌شود که دیدگاه او در این زمینه نیز متأثر از اصالت وجود بوده و با دیدگاه استادش میرداماد متفاوت است. وی در این زمینه قول عرفا را بر نظر مشا ترجیح داده و وجود منبسط را صادر اول عنوان کرده است (همان، ص ۱۸۹؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۳۱). از دیدگاه وی، خالق یک فعل بیشتر ندارد که همان وجود منبسط است، ولی این فعل آثاری دارد و آثار آن مراتب مختلف اوست که باعث پیدایش موجودات خاصه و ظهور ماهیات مختلف می‌گردد، و عقل اول خود در راس سلسله مراتب وجود منبسط است. وی در *اسفار* می‌نویسد: «همانا اولین چیزی که از وجود واجب صادر می‌شود... همان وجود منبسطی است که به آن «عماء» و «مرتبه الجمع» و «حقیقه الحقائق» و «حضره اُحدیه الجمع» و گاهی نیز «حضره الواحدیه» گفته می‌شود» (همان، ج ۲، ص ۲۳۲-۲۳۳).

تفاوت مهمی که این دیدگاه با دیدگاه سایرین همچون میرداماد دارد، این است که بر اساس دیدگاه حکمت متعالیه و عرفا، صادر دوم یا سومى ولو در طول صادر اول وجود ندارد. زیرا

همان‌گونه که پیش از این بدان اشاره شد، بر اساس اصالت وجود، حقیقت عالم منحصر در یک حقیقت می‌شود و آن حقیقت وجود و فعل آن است که فعل آن هم جز وجود چیزی نیست. یکی وجود مستقل و حقیقت وجود و دیگری وجود رابط که ظل و رقیقه آن حقیقت است. همانگونه که خداوند «وحدت حقه حقیقیه» دارد، فعل او یعنی وجود منبسط نیز دارای «وحدت حقه حقیقیه» است، با این تفاوت که وحدت خداوند «وحدت حقه حقیقیه اصلیه» و وحدت وجود منبسط «وحدت حقه حقیقیه ظلیه» است. واضح و مبرهن است که این نگاه وحدت‌گرا به عالم هستی فقط بر اساس اصالت وجود میسر است و بر اساس اصالت ماهیت قابل بیان نیست.

البته میرداماد نیز با طرح «نظام جملی وجود» تلاش می‌کند تا کل ما سوی الله را به منزله یک شی‌تلقی کرده و مجعول بالذات حق تعالی معرفی کند (میرداماد، ۱۳۸۰، ص ۸۷، ۱۷۱)، لیکن سخن وی دو ایراد دارد. اول اینکه وحدت این کل را «عددی» می‌داند (همو، ۱۳۷۴، ص ۷۸) و دوم اینکه با مبنای اصالت ماهوی و متکثر دیدن عالم خلق حتی همین وحدت عددی هم ناصحیح بوده و نهایتاً می‌توان از وحدتی اعتباری سخن به میان آورد.

۲-۱۴- چگونگی ربط کثرت به وحدت

با توجه به قاعده الواحد، فرض صدور کثرت از واحد من جمیع الجهات در یک درجه و از یک حیثیت معقول نیست. از طرفی تمام هویات ممکنه همه از جهات و روابط ذات واجب هستند. از اینرو یکی از مقاصد مهم در همه مشارب فلسفی، تکثیر حیثیات در اعلی درجه مراتب هستی است تا مصححی برای استناد تکثرات در درجات مترتبه به حق تعالی فراهم آید. حکمای مشا صادر اول را جوهری بسیط به حسب وجود عینی دانسته‌اند، ولی در عین حال برای او به حسب تحلیل و ملاحظه عقلی شش حیثیت نفس الامری تصویر نموده‌اند که عبارت است از: ماهیت، وجود، جواز ذاتی، وجوب بالغیر، تعقل حضوری ذات خود و تعقل ذات واجب الوجود به قدر امکان.

میرداماد پس از بیان نظریه مشائین، می‌گوید: «شرکای ما را در این ملاحظه اهمالی شده است، حیثیات مرتبه اولی بیشتر از شش اعتبار باید کرد» (همو، ۱۳۸۰، ص ۵۴) و پس از آن چهارده، بلکه شانزده حیثیت درست می‌کند و در این رابطه بیشتر از آنکه با حکمت مشاء همراهی کند، موافق با حکمت اشراق شده و مانند سهروردی کثرت انوار عقول و نفوس مجرد سماویه را

خارج از دایره حصر و عقول نوریه قاهره ارباب انواع فلکیه و عنصریه را فوق نطاق احصا می‌داند(همان).

لیکن صدرالمتألهین بر خلاف همه حکما، در این مسأله نیز با تکیه بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، بدون هیچ گونه تکلفی، تكثر حیثیات را نه در صادر اول، بلکه در همان مقام الوهیت یا مرتبه واحدیت تصحیح می‌کند. او معتقد است: کل عالم خلق، فعل واحد خداوند و همان وجود منبسط است. وجود منبسط حقیقتاً امری واحد است که مظهر کثرات خلقی است، ولی کثرت او امری است اعتباری. کثرت اعتباری در وجود منبسط به خاطر کثرت اعتباری در مقام الوهیت است. در مقام الوهیت با این که ذات بسیط و اصل است، مفاهیم و صفات متکثری قابل انتزاع است که از آنها تعبیر به اسما و صفات می‌شود. وحدت وجود منبسط به خاطر وحدت ذات حق تعالی بوده و ناشی از آن است، با این تفاوت که وجود حق تعالی مستقل و وجود فیض منبسط رابط و ظل حق متعال است. ولی کثرت ماهوی مخلوقات یا کثرت مراتب وجود منبسط که مصحح انتزاع ماهیات است، خود مسبب است از کثرت اسما و صفات که هر دو اعتباری هستند. بر این اساس صدرا می‌گوید «سبحان من ربط الوحده بالوحده و الکثرة بالکثرة» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۳۲-۲۳۳)، یعنی منزه است خدایی که وحدت حقیقی خلق به خاطر وحدت حقه حقیقیه اوست و کثرت اعتباری ماهیات به خاطر کثرت اعتباری اسما و صفات اوست.

۲-۱۵- رابطه نفس و بدن

میرداماد در مسائل نفس شناسی نیز بر اساس اصالت ماهیت، نگاهی کثرت گرا دارد. او نفس را مجرد و روحانی، و بدن را جسمانی دانسته و انسان را به لحاظ این دو مرکب از دو جوهر می‌داند. او در رابطه با حقیقت انسان در *جندوات و مواقیت* می‌نویسد: «حقیقت انسان بالحقیقه، جوهر نفس مجرد است که در اصل فطرت از صقع قدس و وطن اصلی‌اش عالم سماوی است، روزی چند در دار غربت و عالم غرور در قفس بدنش داشته‌اند تا ذخیره حیات ابدی اندوزد» (میرداماد، ۱۳۸۰، ص ۲۳).

به اعتقاد میرداماد، حقیقت انسان از اجتماع دو جوهر تألیف یافته است: یکی بدن متحرک هیولانی که خلاصه مکنونات عالم ملک است، و دیگری نفس ناطقه ملکوتی که سلاله مبدعات عالم ملکوت است (همان، ص ۲۴۰).

میرداماد در مورد رابطه نفس و بدن، انطباق نفس در بدن را قبول نداشته و بدن را آلت و ابزار نفس می‌داند. از دیدگاه وی، نفس فقط در حدوث و استکمال خود نیاز به بدن داشته و در بقا

هیچ نیازی به بدن ندارد، لذا در هنگام موت آن چه رخ می‌دهد، خروج بدن از صلاحیت ابزار بودن است، و با موت، هیچ خدشه یا صدمه‌ای به جوهر ملکوتی نفس وارد نشده و نفوس به بقای صانع فاعل خود باقی هستند (همو، ۱۳۶۷، ص ۳۹۵-۳۹۶).

اما ملاصدرا باز هم بر اساس اختلاف روشنی که در اصالت وجود و ماهیت با استاد خود دارد، در مسأله نفس نیز به دنبال ارجاع کثرت به وحدت بوده و بنا بر اصالت وجود رابطه نفس و بدن را اتحادی (صدرالمتألهین، ج ۶، ص ۱۰۹، ج ۸، ص ۲۵۰)، بلکه عین وحدت دانسته و هر دو را از مراتب وجود واحد می‌داند و شعار «النفس فی وحدتها کل القوی» (همان، ج ۸، ص ۵۱، ۲۲۱) سر می‌دهد.

بنابر اصالت ماهیت طرح ترکیب اتحادی بین نفس و بدن قابل تصور نیست، و حتی باید قائل شد که انسان چند نفس دارد: نفس نباتی، حیوانی، و انسانی، چرا که ماهیت هر یک از اینها با دیگری متفاوت است. ولی طبق اصالت وجود نه تنها یک نفس ذو مراتب بیش ندارد، بلکه نفس و بدن خود از مراتب وجود واحد هستند.

همچنین صدرالمتألهین در اختلافی واضح با حکمای پیش از خود از جمله میرداماد باز هم بر اساس نگاه اصالت وجودی نفس را جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء معرفی کرده (همو، ۱۳۸۲، ص ۳۰۹؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۷) و قائل به حرکت اشتدادی نفس است (همان، ج ۸، ص ۳۲).

از منظر میرداماد و حکمای مشا، نفس تنها تغییر و استکمال عرضی را می‌پذیرد نه جوهری. زیرا به اعتقاد آنها اولاً نفس روحانیة الحدوث است، و وقتی نفس از همان ابتدا مانند عقل مجرد باشد، طبعاً هیچ‌گونه دگرگونی جوهری و ذاتی را نمی‌پذیرد، و ثانیاً حرکت در جوهر و ذات معقول و مقبول نیست. لذا به عقیده آنها نفس از هنگام حدوث در ذات خود ثابت و پایدار است و تنها اعراض آن متبدل می‌گردد. ولی ملاصدرا با طرح دو نظریه «جسمانیة الحدوث» بودن نفس و «حرکت جوهری»، اثبات می‌کند که نفس با حرکت جوهری اشتدادی، دم به دم به فعلیت می‌رسد و از سعه وجودی بیشتری برخوردار می‌شود بدون اینکه وحدتش ولو در یک آن از بین رود.

جالب اینجاست که میرداماد نیز همچون صدرالمتألهین برای نفس سیر صعودی از مرتبه عقل هیولانی به عقل بالفعل و مستفاد قائل است (میرداماد، ۱۳۸۰، ص ۲۴۵)؛ ولی روشن است که عقل بالفعل شدن و عقل مستفاد شدن انسان و به مراتب عقول رسیدن جز در پرتوی اصالت وجود و خصوصاً حرکت جوهری قابل تفسیر نیست. لذا ملاصدرا همین تطورات و استکمال

نفس را یکی از بهترین ادله اثبات حرکت جوهری دانسته است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۴۵).

۲-۱۶- اثبات معاد جسمانی و مسأله حشر

میرداماد بدن مثالی را همچون اصل عالم مثال منکر است (میرداماد، ۱۳۸۰، ص ۶۵-۶۶). به اعتقاد وی در هنگامه حشر، نفس شخص همان جسد عنصری سابق را که ماده‌اش به عینه موجود است با همان صورت ترکیبی قبلی استعاده و استرجاع می‌کند و حق تعالی دوباره آن دو را در هم می‌آمیزد (همان، ص ۸۰). وی در این مسأله چیزی بر دیدگاه مشهور نیفزوده و تبیین دقیق یا جدیدی ارائه نمی‌دهد.

اما ملاصدرا در مسأله معاد جسمانی و مواقف نفس در برزخ و قیامت مشرب خاصی داشته و نظرات او در این باب به کلی از آرای دیگر فلاسفه ممتاز است. به طوری که به تعبیر مرحوم سید جلال الدین آشتیانی، از زمان پیدایش فلسفه تا عصر او، احدی از حکمای مشائی و اشراقی، در مسأله معاد، مانند وی حق مطلب را ادا ننموده اند (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۱۱). پایه و اساس مطلب در معاد جسمانی و روحانی چند اصل اساسی است که حکمای قبل از ملاصدرا این اصول را یا انکار نموده و یا به اهمیت و دخالت آن‌ها در مسأله پی‌نبرده‌اند. صدرالمتألهین خود در کتاب‌های مختلفش بعضی از این اصول را به عنوان مقدمه بیان داشته است، و اولین و مهم‌ترین اصل در میان این اصول همان مسأله اصالت وجود است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۸۵؛ آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۱۸) که با انکار یا عدم درک صحیح این مسأله نوبت به اصول دیگر و طرح اصلی معاد جسمانی نمی‌رسد.

نتیجه‌گیری

آنچه گذشت مهم‌ترین مسائل فلسفی بر اساس اندیشه‌های صدرالمتألهین و میرداماد است که از فاصله‌ای عمیق میان حکمت متعالیه و حکمت یمانی پرده برداشته و مباینت فکری این دو حکیم را نشان می‌دهد. و همانگونه که در مقاله به تفصیل بیان شد، ریشه اصلی این اختلافات و سرّ عدم تبعیت صدرالمتألهین از میرداماد، همان مسأله اصالت وجود و اصالت ماهیت است. چرا که این نزاع همچون دوراهی است که با رفتن به هر یک، زاویه دید حکیم به عالم هستی به کلی متفاوت شده و عالم را به گونه‌ای دیگر می‌بیند. اصالت وجودی هر جا که می‌نگرد وجود می‌بیند که حقیقتی واحد است، و اصالت ماهیتی به هر جا که نظر می‌کند حقیقتی مغایر با

حقائق دیگر مشاهده می‌نماید. لذا انتخاب هر یک از این دو طرف باعث می‌شود بسیاری از مسائل فلسفی متفاوت شده و بلکه اساساً فلسفه‌ای جدید شکل بگیرد. مجموعه این مسائل و بن‌بست‌هایی که اصالت ماهیت بر سر راه حکیم ایجاد می‌کند، سبب شده که ملاصدرا پس از زمان کوتاهی که به تبع استاد شدیداً مدافع اصالت ماهیت بوده، آن را جوابگوی پرسش‌های فلسفی خود ندیده و حکمت یمانی را علی‌رغم نوآوری‌ها و تبیین‌های خوبی که از بعضی مسائل فلسفی، نظیر حدوث و قدم، ربط ثابت به متغیر، تسلسل تنازلی، مثل افلاطونی و غیره دارد، صراط مستقیم نداند. ملاصدرا با تغییر موضع خود از اصالت ماهیت به اصالت وجود علاوه بر دستیابی به ابتکاراتی نو، توانسته نظامی مستحکم و موزون از مباحث فلسفی را در افکند و به حکمت اسلامی از لحاظ کمی و کیفی وسعت بخشد و از اینروست که اکثر حکما و دانشمندان بزرگ بعد از صدرالمتهلین جذب حکمت متعالیه شده و در ترویج و تفسیر نظرات صدرالمتهلین کوشیده‌اند. در مقابل بن‌بست‌های اعتقاد به اصالت ماهیت باعث شده که حکمت یمانی بعد از میرداماد، علی‌رغم تلاش بعضی از شاگردانش همچون سید احمد علوی و ملاشمسای گیلانی، رشد چندانی نداشته و به تدریج به دست فراموشی سپرده شود.

منابع و مأخذ

۱. آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۸۱ش)، شرح بر *زاد المسافر*، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی (بوستان کتاب).
۲. ----- (۱۳۸۲ش الف)، مقدمه *فارسی بر شواهد الربوبیه ملاصدرا*، چاپ سوم (چاپ اول این ناشر)، قم، دفتر تبلیغات اسلامی (بوستان کتاب).
۳. ----- (۱۳۸۲ش ب)، *هستی از نظر فلسفه و عرفان*، چاپ چهارم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی (بوستان کتاب).
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۱۸ق)، *الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، تبلیغات اسلامی (بوستان کتاب).
۵. ----- (۱۴۰۰ق)، *رسائل ابن سینا*، قم، بیدار.
۶. ----- (۱۳۶۳ش)، *المبدأ والمعاد*، تهران، موسسه مطالعات اسلامی.
۷. ----- (۱۳۷۹ش)، *النجاة من العرق فی بحر الضلالات*، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران.

۸. رازی، فخرالدین (۱۴۱۱ق)، *المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات*، چاپ دوم، قم، بیدار.
۹. صدر المتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم (بی تا)، *الحاشیه علی الهیات الشفاء*، قم، بیدار.
۱۰. ----- (۱۹۸۱م)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
۱۱. ----- (۱۳۷۸ش)، *رساله فی الحدوث*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۲. ----- (۱۳۸۲ش)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و تعلیق از سید جلال الدین آشتیانی، چاپ سوم (چاپ اول این ناشر)، قم، دفتر تبلیغات اسلامی (بوستان کتاب).
۱۳. ----- (۱۳۷۵ش)، *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*، تهران، حکمت.
۱۴. ----- (۱۳۶۳ش الف)، *المشاعر*، چاپ دوم، تهران، کتابخانه طهوری.
۱۵. ----- (۱۳۶۳ش ب)، *مفاتیح الغیب*، تهران، موسسه تحقیقات فرهنگی.
۱۶. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۲۷ق)، *نهایه الحکمه*، چاپ دوم، قم، موسسه نشر اسلامی (جامعه مدرسین).
۱۷. لاهیجی، ملا عبد الرزاق (۱۳۹۱ش)، *الکلمه الطیبه*، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۸. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۴۰۵ق)، *تعلیقہ علی نهایه الحکمه*، قم، سلمان فارسی.
۱۹. مطهری، مرتضی (۱۳۸۷ش)، *شرح مبسوط منظومه (مجموعه آثار، جلد ۹)*، چاپ دهم، تهران، صدرا.
۲۰. ----- (۱۳۹۰ش)، *حرکت و زمان (مجموعه آثار، جلد ۱۱)*، چاپ هفتم، تهران، صدرا.
۲۱. میرداماد، محمد باقر (۱۳۸۱-۱۳۸۵ش)، *مصنفات میرداماد*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۲. ----- (۱۳۷۶ش)، *تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق*، شرح از سید احمد علوی، تهران، موسسه مطالعات اسلامی.
۲۳. ----- (۱۳۸۰ش)، *جذوات و مواقیت*، تهران، میراث مکتوب.
۲۴. ----- (۱۳۶۷ش)، *قبسات*، تهران، دانشگاه تهران.

۲۵. ----- (۱۳۷۴ ش)، *نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و اثبات جدوی الدعاء*، قم - تهران، انتشارات هجرت و میراث مکتوب.

یادداشت‌ها

- ^۱ ملاصدرا در یکی از نامه‌ها به استادش میرداماد، در ضمن شعری تمام شرافت خود را در این می‌داند که شاگردی او را کرده و به مکتب او منتسب است (میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ص ۴۰).
- ^۲ لازم به تذکر است که این جمله در رابطه با تفاوت وجود ذهنی و خارجی و در مقام رد بر معتزله که قائل به ثبوت ماهیات منفک از وجودند، آمده است و هیچ ربطی به مساله اصالت وجود یا اصالت ماهیت ندارد.
- ^۳ فیاض لاهیجی در کتاب *الکلمه الطیبه* بعد از اینکه نزاع صدرالمألهین با میرداماد را نقل می‌کند، در مقام نتیجه‌گیری، آن را نزاعی لفظی دانسته است (لاهیجی، ۱۳۹۱، ص ۱۳۴-۱۳۵).