

Philosophical Futurism: An Inquiry into the Perspectives of Sadr ol-Motallehin Shirazi

Mohsen Hakimi¹ | Fateme Hami Kargar² | Hajar Tajik³

Abstract

Philosophy is a science that lays the theoretical foundations and affirmative foundations of other sciences, and the sciences formulate and establish their foundations based on philosophy. Futurism, as a new science, needs philosophical epistemological studies. The main question of the present study is that according to Mulla Sadra's philosophical ideas, the future will be based on which principles and what future and how the future will be determined? The purpose of this study is to know the future from Sadra's point of view on the future issue in order to take a step in producing indigenous futures studies knowledge. The research method in this research is a library that collects information by referring to first-hand and authentic works. The method of document analysis is done by the method of logical deductive reasoning by stating the premise, and studying the result from the said premise. This method is called the reasoning and rational method, which is useful for certainty and brings the researcher inner confidence. According to Sadra, the future - not its temporal meaning but its phenomenological examples - has a physical existence and will eventually be and will remain spiritual. On the other hand, as a philosopher, by accepting the principle of causality; Believes that there must be a connection between cause and effect; And the time of the material essence is the change of essence and modernity of identity or the amount of its modernity and restlessness and the fourth dimension of matter. Therefore, the disabled future is the causes that knowing the future requires understanding the complete cause of any phenomenon.

Keywords: Molla Sadra, Futures Study. the Philosophy of Futures Study, Argumentative Method, Foresight.

1

Vol. 3
Spring 2022

Research Paper

Received:
31 December 2021
Accepted:
8 June 2022
P.P: 95-119



1. Corresponding Author, Ph.D. Candidate, Department of Islamic Philosophy and Theology, Islamic Azad University, Central Tehran branch, Tehran, Iran.

2. Ph.D. Candidate, Department of Sociology, Faculty of Law and Humanities, Kashan University, Kashan, Iran.

3. Instructor, Department of Islamic Sciences, Farhangian University, Zainbieh-Pishwa Campus, Tehran, Iran..



آینده پژوهی از دیدگاه فلسفه: جستاری در دیدگاه های پیش نگرانه صدر المتألهین شیرازی

محسن حاکمی^۱ | فاطمه حامی کارگر^۲ | هاجر تاجیک^۳

چکیده

فلسفه، دانشی است که مبادی تصویری و مبانی تصدیقی دیگر علوم را پی ریزی می کند و علوم، مبانی خود را بر اساس فلسفه تنظیم و استوار می کنند. آینده پژوهی نیز بعنوان دانشی نو پدید نیازمند بررسی های معرفتی فلسفی می باشد. سوال اصلی پژوهش حاضر این است که با توجه به اندیشه های فلسفی ملاصدرا، آینده بر اساس کدام اصول استوار خواهد شد و چه آینده ای و چگونه آینده ای رقم خواهد خورد؟ هدف این مطالعه شناخت آینده از منظر نگاه صدرایی به مسأله آینده است روش تحقیق در این پژوهش کتابخانه ای است که گردآوری اطلاعات با رجوع به آثار دست اول و معتبر به دست می آید. در این پژوهش، روش تحلیل اسناد، با روش استدلال منطقی از طریق بیان مقدمات، و تحصیل نتیجه بر اساس غور در اندیشه ملاصدرا، انجام میگیرد. بر اساس آراء صدررا، آینده-نه مفهوم زمانی آن، بلکه مصادیق پدیداری آن دارای وجود جسمانی بوده و در نهایت روحانیت پیدا کرده و باقی خواهند بود. از طرفی وی بعنوان یک فیلسوف، با قبول اصل علیت؛ قائل به این است که باید بین علت و معلول سنخیت و ربط برقرار باشد؛ و زمان جوهر مادی متغیر الذات و متحدالهویت است یا مقدار تجدد و بی قراری آن و بُعد چهارم ماده است. بنابراین آینده معلول علل است که شناخت آینده مستلزم شناخت علت تائمه هر پدیده ای می باشد.

کلیدواژه ها: ملاصدرا؛ آینده پژوهی؛ فلسفه آینده پژوهی؛ روش استدلالی؛ پیش نگری.

۱. نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

Mh.nhakemi@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری جامعه شناسی، دانشکده حقوق و علوم انسانی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران

۳. استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، پردیس زینبیه پیشوا، تهران، ایران

مقدمه

آینده پژوهی امروزه در وضعیتی خاص وجود دارد. از طرفی تحقیقات گسترده ای در این حوزه دانشی صورت پذیرفته است اما از طرفی حوزه معرفتی و فلسفی این دانش مغفول مانده است و مانند دیگر بخش های دانشی این علم توسعه نیافته باقی مانده است. بنابراین ضرورت مباحث فلسفی آینده پژوهی بیش از پیش احساس می شود. وندل بل این موضوع را به خوبی از زبان دونالد مایکل مطرح می کند: در مراحل رشد هر حوزه فکری زمانی می رسد که پیشرفت های آتی آن وابسته به شناخت مبانی فلسفی ای می شود (که آن دانش) بر اساس آنها ایجاد شده است. غالب شدن بر وضعیت بی پایه بودن، از مهمترین مسائل پیش روی مطالعات آینده است (بل^۱، ۲۰۰۹). وروس^۲ نیز به این مسأله توجه دارد و می گوید: بدون مبانی نظری، کاربرد روش شناسی توسعه یافته با مشکل مواجه است. زیرا که هر رویکرد روش شناسانه، اساساً بر مبانی فلسفی خود استوار است (وروس، ۲۰۰۷).

اگر برای این مشکل راه حلی پیش بینی نگردد و محقق مبانی فلسفی خویش را در مطالعات، مشخص نکند در بخش های اجرایی و کاربردی، یعنی آینده نگاری با مشکلات بیشتری مواجه خواهد شد: در حالیکه اهداف مورد نظر آینده پژوهی به سرعت در حال گسترش است، نظریه پردازی درباره این فعالیت ها، عقب تر از آخرین نظریات مطرح در حوزه علوم انسانی است. این عقب ماندگی مفهومی سبب فهم ناکافی و ناصحیح از آینده شده و سنجش نتایج آن را با مشکل مواجه کرده است؛ بنابراین، گام بعدی که می بایست برای سال ها ادامه پیدا کند، کوشش برای فهمیدن بهتر آینده نگاری از طریق کاربرست ایده های علوم انسانی و اجتماعی است (کاگن^۳ و دیگران، ۲۰۰۸). با این توضیحات اهمیت پژوهش حاضر، در آن است که بنابر سنت فلسفه اسلامی به مبانی آینده پژوهی نگاهی انداخته است.

مسأله پژوهش حاضر این است که آینده و پدیدارهای آینده در نظر ملاصدرا فیلسوف شهیر ایرانی که جایگاهی رفیع در سنت فکری اسلامی دارد؛ چیست؟ در واقع او چگونه به آینده و پدیده های آن می نگرد و آینده را چگونه تحلیل می کند؟ بنابراین در گام اول هم نظرات فلسفی

1. Bell
2. Voros
3. Cagnin

صدرالمتالهین طرح خواهد شد و در گام دوم، کاربست مجموع این نظرات در پی ریزی آینده از نگاه او مطرح می گردد.

پیشینه تحقیق

با توجه به اینکه هدف پژوهش حاضر بررسی آراء ملاصدرا در موضوع آینده پژوهی است و وی از فیلسوفان اسلامی می باشد، با جستجوی صورت گرفته در مقالات پژوهشی وجود خلاء پژوهشی در زمینه آراء فلاسفه اسلامی در زمینه آینده پژوهی مشخص گردید. لذا این موضوع مورد توجه پژوهشگران قرار نگرفته است. اما از آنجایی که ملاصدرا از متفکرین جهان اسلام است مقالات با زمینه اسلام و آینده پژوهی مرتبط ترین مباحث با موضوع پژوهش حاضر می باشند.

حمید فاضل قانع (۱۳۸۸) با نگاهی جامعه شناسانه به دنبال شکل بخشیدن به جامعه ای مطلوب، متناسب با ارزش های اسلامی است. وی با استفاده از آموزه هایی چون سنت های اجتماعی، عبرت آموزی و فلسفه انتظار به دنبال تصویر سازی از جامعه آرمانی است. عیوضی و پدرام (۱۳۹۳) با تفکیک بین آینده پژوهی رایج و آینده پژوهی اسلامی به دنبال بستر سازی برای شکل بخشیدن به آینده پژوهی اسلامی در رهیافتی راهبردی است. ایشان به دنبال آینده محتوم، حرکت به سمت آخرت، کسب روزی معین، سازگاری آینده با اسلام؛ بر اساس مفروض دانستن اینکه در ساخت آینده، اراده الهی، جهان غیب، وعده های الهی، هدایت الهی، تحقق چشم انداز خدا، اراده بشر و دین اسلام موثر است؛ پرداخته اند. راضیه حسینی و الهام حسینی (۱۳۹۴) درصدد اند تا بتوانند از نحوه امکان پذیری مطالعات آینده پژوهی مبتنی بر مدل دینی و بومی پرده برداری کنند. ایشان با تفکیک بین دانش سکولار و اسلامی به دنبال زمینه سازی برای ایجاد دانش آینده پژوهی اسلامی می باشند و از ماهیت آن بحث می کنند. فصلنامه مطالعات بسیج (۱۳۸۶) به نقد و بررسی کتابی در موضوع آینده پژوهی با عناوین مبانی، دین و آینده پژوهی، اندیشگاه ها و اندیشیدن به مثابه آینده پژوهی فعال پرداخته است. محسن منطقی (۱۳۹۱) مطالعات آینده پژوهی را با مفهوم قضا و قدر در ادبیات اسلامی به بحث و بررسی گذاشته است. وی در این پژوهش به بررسی روایات اسلامی پرداخته و معتقد است روایات اسلامی به دلیل اخبار از آینده جهان، سختی آینده پژوهی را

برطرف نموده است. توسلی و اسدی (۱۳۹۲) بر اساس آموزه مهدویت به بررسی مطالعات آینده پژوهانه اسلامی پرداخته است و این آموزه را مفید برای حل چالش‌ها و فهم دقیق آینده معرفی نموده است. حاکمی، حیدری پور و تاجیک (۱۳۹۹) به آراء ابن سینا در بحث زمان و کاربرد آن در آینده پژوهی پرداخته‌اند و بر اساس آراء ابن سینا زمان را واقعیتی بدیهی و نه موهوم می‌دانند. اهمیت این پژوهش در این است که زمان را توأم با حرکت می‌داند، که از این رهگذر می‌توان به پی‌ریزی آینده پژوهی بومی پرداخت. حاکمی و صائمی (۱۴۰۰) با بررسی معانی امکان از منظر فلسفه اسلامی، معتقدند که با توجه به معانی امکان در فلسفه، آینده از منظر فلسفی، ضرورت ندارد زیرا نسبت پدیده‌های امکانی نسبت به وجود و عدم، مساوی و علی‌السویه است.

بنابراین طبق بررسی انجام شده، مقالات پژوهشی با زمینه آراء صدرالمتألهین بعنوان یکی از فیلسوفان اسلامی، درباره آینده پژوهی مورد کنکاش واقع نگردیده است از طرفی اشکال عمده و اصلی اغلب پژوهش‌های صورت گرفته این است که پایه‌های نظری خود را بر اصول فلسفی هیچ یک از مکاتب فلسفی (اسلامی/غربی) استوار نساخته‌اند، لذا از اتقان نظری برخوردار نبوده و نتایج چندان محصل و نوینی در این زمینه به جامعه علمی ارائه نکرده‌اند.

آینده پژوهی

همچنان که علم تجربی، چیزی جز تکمیل و تدقیق تفکرات روزانه نبوده است، آینده پژوهی نیز فرایندی است از تدقیق فعالیت‌های آینده‌اندیشانه عقل عرفی و عقل سلیم، و بهره‌گیری از دستاوردهای دانش‌های گوناگون، به منظور تحکیم شالوده‌های آن (پایا، ۱۳۸۴: ۱۱). کارل پوپر^۱ درباره آینده چنین می‌گوید: موجودات زنده، و در رأس آن‌ها انسان، در برخورد با محیط پیرامون خود، رهیافتی «مسأله محور» دارند و بر اساس «انتظاراتی» که از شرایط پیش‌آینده در محیط دارند، توانایی‌های ذهنی و فیزیکی خود و امکانات موجود را برای به حداکثر رساندن شانس بقای خویش ارتقا می‌دهند. این نکته که توجه به کدام امور و پرهیز از کدام جنبه‌ها می‌تواند شانس بقای افراد و نهادها را افزایش دهد، یکی از اصلی‌ترین مسائل مورد نظر آینده‌اندیشان در قلمروهای مختلف است. آینده پژوهی یک علم ترکیبی است که از دو مؤلفه متمایز توصیفی و تجویزی تشکیل شده است. وجه توصیفی آن، بر گمانه‌زنی در خصوص روندهای آینده با تکیه

1. Karl Popper

بر بهترین دانسته‌ها و معرفت‌های زمینه‌ای استوار است که در این زمینه باید برای پرهیز از لغزش تحقیقات و سقوط در ورطه فعالیت‌های عامه‌پسند و کم‌محتوا، به دو جنبه اساسی توجه جدی کرد: نخست، تلاش در زمینه تولید و بسط معرفت‌دارای محتوا و عاری از آشفتگی‌ها، و دیگر نقادی پیشنهادها و سناریوهای ارائه شده با تکیه بر موازین سنجیده و نقدهای علمی (بی‌نام، ۱۳۹۰). بنابراین تعریف، آینده پژوهی در تلاش برای پاسخ به این سؤال است که در آینده چه باید اتفاق بیفتد؟ (مومنی، ۱۳۸۴)

مبانی فکری ماصدرا

صدرای شیرازی بعنوان فیلسوف اسلامی، دارای یکسری مبانی فکری است که توسط آنها بنیان حکمت متعالیه را بنا نهاده است. او در آغاز با پذیرش تفکرات مشائی و سپس آشنایی با حکمت نوریّه جناب سهروردی وارد عرصه علوم اسلامی و حوزه اندیشه و فلسفه شد؛ اما در ادامه با نقد تفکرات سینوی و اشراقی در اصالت ماهیت، پایه گذار نظریه اصالت وجود گردید. البته این مهم و ارائه نظریه جدید توسط او، بی تأثیر از پذیرش حکمت شهودی (عرفان اسلامی) در باب مسأله وجود نبوده است؛ لذا عقبه فکری نظریه صدرای المتالهین به نظریه اهل عرفان در باب وحدت وجود باز می‌گردد. وی با اثبات نظریه اصالت وجود، به بنای فلسفه خویش همت گمارد، و بحث از حرکت جوهریه را طرح نمود. حکمای قبل از او قائل به حرکت در عوارض بودند و حرکت در جوهر را به سبب انقلاب در ذات جوهر محال می‌دانستند اما صدرای حرکت در جوهر را نیز به اثبات رسانید و از طریق برهان حرکت شریح و تفصیل داد. وی بعنوان یک فیلسوفی که واقعیت را در امور عینی و عقلی (انتزاعی و ذهنی) می‌داند؛ با قبول اصل علیّت، و اثبات مادی بودن زمان و با تأکید بر بُعد چهارم بودن زمان برای ماده، زمان را مفهومی برخاسته از حرکت می‌داند؛ از طرفی وی بر اساس مبانی فلسفی خود، نفس را جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء می‌داند و این امر را اثبات کرده، و متحقق و محقق می‌داند، که نفس در آغاز موجودی مادی است و در نهایت موجودی روحانی و مجرد باقی می‌ماند. وی در نهایت فلسفه صدرایی را بر این اصول استوار می‌سازد و حکمت متعالیه را بنا می‌کند. حال موارد مذکور را یک به یک و با رعایت اقتضائات پژوهش علمی بررسی می‌کنیم:

الف) استدلال صدرا بر زمان

استدلال صدرا بر زمان چنین است: ما می بینیم بعضی اشیاء و حوادث جهان بر بعضی دیگر تقدم دارند به طوری که هیچگاه نمی توان آنها را با هم جمع نمود. مثلاً می بینیم که دیروز بر امروز مقدم است. ملاک این تقدم و تاخرها چیست؟ چرا بعضی چیزها بر بعضی تقدم دارند، در پاسخ به این سوال یا باید به تسلسل رضایت بدهیم و سلسله مقدم ها و موخرها را تا بی نهایت ادامه دهیم و یا به امری برسیم که تقدم و تاخرها، ذاتی آن است. آن حقیقتی که تقدم و تاخر اجزای آن عین ذات و ماهیت آن است زمان است. این حقیقت را به اعتبار اینکه قابل انقسام است، کم و به خاطر حقیقت اتصالی اش کم متصل و به خاطر هویت متصرّم و تجددی اش غیر قارالذات می نامند (الشواهد الربوبیه، ۱۳۶۰: ۱۰۵). بنابراین زمان یا مقدار و کمیت خود جوهر مادی متغیر الذات و متجددالهویت است یا مقدار تجدد و بی قراری آن است یعنی زمان یا مقدار حرکت است یا مقدار شیئی که حرکت ذاتی آن است، که به خاطر اتصال اجزایش آن را کمیت می شماریم و به اعتبار اینکه ذهن می تواند آنرا به اجزاء، که برخی بر برخی تقدم دارند؛ تقسیم کند قابل شمارش می دانیم. زمان با نحوه وجود هم دارای نوعی ثبات و اتصال است و هم دارای نحوه ای تجدد و گذرایی. گویی زمان چیزی است بین قوه صرف و فعلیت محض، یعنی هم دارای وحدتی اتصالی است و هم دارای کثرتی تجددی (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۲۳۴). صدرالمتألهین در این عبارت حقیقت زمان را به صورت قضیه منفصله بیان می کند تا اقوال مختلف را در نظر گرفته باشد. بر اساس این دیدگاه زمان مقدار حرکت است و بر اساس دیگر دیدگاه زمان، مقدار جوهر مادی متغیر الهویه است که مبتنی بر نظریه حرکت جوهری جسم است. بر اساس دیدگاه های مختلف اعتبارات مختلفی در مورد زمان وجود دارد. زمان هم امری ثابت است و هم امری متجدد است. هم در خارج وجود دارد و هم وجود ندارد، هم قدیم است و هم حادث و حدوثش عین زوالش است اما همه اینها به دو اعتبار است. اگر حرکت قطعیه اصیل باشد و توسطی اعتباری، ثبات؛ اعتباری و تجدد اصیل است و برعکس. بنابر نظریه صدرا که هر دو اعتبار قطعی و توسطی را در نهایت ممکن می داند، تمام اعتبارات مربوط به زمان حقیقی می شود. زمان هم واحد است و هم کثیر است. به اعتبار حقیقت اتصالی اش واحد است و به اعتبار حقیقت تجددی اش کثیر است. این نظریه بر مبنای اصالت وجود است. به این معنا حرکت نحوه وجود است و زمان هم نحوه وجود

است. بنابر اصالت وجود و ذومراتب بودن آن است که می توان اوصاف متضاد و متناقض را به آن نسبت داد؛ چون اعتبارات در یک حقیقت با توجه به مراتب آن متفاوت می شود و شرایط تناقض حقیقی فراهم نمی شود و به همین جهت است که ثبات و تجدد در این نحوه وجود با هم جمع می شوند زیرا بین قوه صرف و فعلیت صرف است، نه قوه محض است و نه فعلیت محض (پیرمرادی، ۱۳۹۷: ۳۷۵). اینکه ماهیت چنین هویتی با این ویژگی ها چیست بین ملاصدرا و گذشتگان وی به غایت اختلاف است. همگی آن حقیقت را مقدار حرکت دانسته اند. اما حکمای پیشین آنرا مقدار یک حرکت خاص از حرکات عالم می دانستند. یعنی مقدار حرکت وضعی فلک. « اشیاء زمانی هستند» از نظر قدما به این معنا بود که اشیاء با زمان و در زمان هستند؛ ولی از نظر ملاصدرا، زمان در ذات آنهاست. مه اینکه در درون حرکتی از حرکات عالم قرار گرفته باشند. آنطور که قدما می گفتند زمان فقط مقدار حرکت وضعی فلک اطلس نیست، زیرا بر آن مبنا زمان مقدار حرکات افلاک دیگر و مقدار حرکت اجسام عنصری نیست، بلکه از نظر آنها زمان تنها مقدار حرکت فلک اقصی است. البته از بعضی سخنان صدرا نیز انحصار فهمیده می شود با این تفاوت که او زمان را مقدار حرکت جوهری جسم فلک می داند اما قدما زمان را مقدار حرکت وضعی یعنی عرضی فلک می دانستند. ملاصدرا برای این ادعای خود نیز استدلال دارد که چون این واقعیت مقداری خودش نمی تواند شدت و ضعف پیدا کند و حتی نمی تواند آغاز و انجام داشته باشد به همین دلیل ماده قابل آن، هر جسمی نمی تواند باشد یعنی اجسام عنصری نمی توانند راسم زمان باشند و پدیدآورنده این زمان نیز نمی تواند هر چیزی باشد بلکه علتی غیر طبیعی و غیر عنصری است و آن نفس فلک اطلس است (پیرمرادی، ۱۳۹۷: ۳۸۱).

زمان بُعد چهارم ماده در حکمت متعالیه

استدلال صدرا برای اثبات زمان بر طریقه حکمای الهی، روشن نمود که در پاسخ این پرسش که چرا بر حادثه ای بر حادثه دیگر به به نحوی تقدم دارد که هیچگاه قابل جمع نیستند؟ نظر عموم حکمایان این بوده است که تقدم و تاخر اشیاء و حوادث بر یکدیگر برخاسته از تقدم و تاخر در اجزای زمان است و تقدم و تاخر اجزای زمان ذاتی آن و لازمه ماهیت آن است. زمان از نظر آن ها هویتی سیال و جاری و گذار بود که حوادث جهان به دلیل مجاورت با آن، متصف به تقدم و تاخر و قبل و بعد می شدند. به این معنا که اشیاء به قبل و بعد، عارضی و باواسطه بود اما اتصاف اجزاء

زمان به قبل و بعد، ذاتی و بی واسطه بود. از نظر این فیلسوفان حوادث و اشیاء چون در زمان و یا با زمان بودند متصف به قبل و بعد می شدند و خودشان زمان مند نبودند، به تعبیر دیگر زمان ظرف تحقق آنها بود نه اینکه بُعدی از ابعاد وجود آنها باشد. اشیاء ذاتاً در گذر و سیلان نبودند بلکه همیشینی و مجاورت با زمان آنها را سیال می کرد. اما بر اساس نظر ملاصدرا امکان ندارد که یک ذات در یک شیء از پذیرش صفتی اِبا و امتناع داشته باشد ولی آن صفت را بپذیرد، و نمی توان چیزی را که ذاتش اقتضای مکان ندارد در مکان قرار داد، همانطور که نمی توان جمی را که ذاتاً اقتضای حرارت ندارد را گرم نمود. اشیاء اگر ذاتاً ثابت و قار باشند هیچگاه نمی توان آنها را در اثر همیشینی یا یک امر غیرقار و متغیر، غیرقار و متغیر کرد. اشیاء اگر ذاتاً زمان مند و سیال نباشند، نمی توان آنها را گذرا و زمان مند کرد. از آنجا که موجودات مادی وجودشان نسبت به اجزاء زمان لاقتضاء نیست و در حال تغییر دائمی هستند، نشان دهنده این است که هویت آنها با زمان ارتباط عمیق و ذاتی دارد و نه عرضی.

به حکم عقل سلیم محال است که وجود عینی و هویت شخصی اشیاء زمانی و مکانی منسلخ و منفک از زمان و مکان باشد و از هستی ثابتی برخوردار باشد، به گونه ای که در امکان و ازمنه مختلف حالش یکسان باشد و دگرگون نشود. هر کس اشیاء مکان مند و زمان مند را ثابت بی انگارد و آنها را در مکان ها و زمان های مختلف بدون تغییر بیندارد بر خلاف اقتضای عقل سخن گفته است و این تنها یک سخن بی محتواست که عقل باطن و ضمیر شخص بر خلاف آن گواهی می دهد (ملاصدرا، ۱۴۲۵، ج ۷: ۲۹۱). پس غیر ممکن است موجودی را که ذاتش نسبت به زمان لاقتضاء است و نسبت به قبل و بعد اقتضایی ندارد، متصف به قبل و بعد و زماندار کرد و آن را به تبع زمان غیر قار ساخت. بلکه نحوه وجود بعضی موجودات بگونه ای است که آنها را زمان مند می سازد، همانطور که نحوه وجود آنهاست که آنها را مکان مند می سازد، و این موجودات محال است که این نحوه وجود و این ویژگی را از دست بدهند. بنابراین اینکه جسم زمان گذشته و حال و آینده دارد و تقدم و تاخر دارد، باید برخاسته از عاملی ذاتی و درونی باشد. بدیهی است که بودن شیء در زمان و در مقوله متی، خواه بالذات باشد یا بالعرض، نحوه وجودش است، همانطور که بودن شیء در مکان و در مقوله این، نحوه وجودش است (ملاصدرا، ۱۴۲۵، ج ۷: ۲۹۱). پس تقدم و تاخر در اشیاء و حوادث ذاتی است و زمان را ما از اشیاء متقدم و متاخر انتزاع می کنیم و در خارج

به آنها نسبت می دهیم. یعنی هستی های مادی که در خارج در گذر و سیلان مداوم هستند منشاء انتزاع زمان می شوند؛ و تقدم و تاخر برای آنها ذاتی است؛ و برای زمان منتزع از آنها عرضی است. ای بسا در میان موجودات حقیقی عینی خارجی دارای وجود شخصی متمایز از اشیاء دیگر، موجوداتی هستند که دارای شئون و مراتب متفاوت است که تفاوت این مراتب به تقدم و تاخر ذاتی آنهاست و هیچ گاه نمی توان مرتبه بعدی را با قبلی جمع کرد و در یک رتبه قرار داد. قبل و بعد هم در این مراتب ذاتی است، تقدم برای هر مرتبه ای که مقدم است، ذاتی آن است و تاخر هم برای مرتبه ای که موخر است ذاتی آن است، دقیقاً مانند زمان نزد حکمای پیشین، زیرا از نظر آنها زمان موجودی است که اجزایش ذاتاً بر یکدیگر تقدم و تاخر دارد و سابق و لاحق و گذشته و آینده ذاتی اجزاء است. صورت های طبیعی نزد ما دقیقاً مانند زمان نزد آنهاست، تنها فرق در این است که این صورت های طبیعی از نظر ما هویت جوهری هستند ولی زمان از نظر آنها عرضی است. اما حقیقت این است، آن هویت جوهری سیال دارای تقدم و تاخر ذاتی صورت طبیعی است نه زمان زیرا زمان وجود مستقل ندارد و وجودش تابع هویت جوهری متجدد و متغیر است (ملاصدرا، ۱۴۲۵، ج ۳: ۱۴۰). یعنی گذشت زمان و توالی اجزاء آن را حوادث و اشیاء مادی ایجاد می کند، نه اینکه زمان ترتیب و توالی حوادث را ایجاد کند. حوادث چون ترتیب دارند زمان دارند، زمان از ترتیب ذاتی آنها انتزاع می شود. حوادث خودشان نسبت به هم تقدم و تاخر دارند حال اگر این تقدم و تاخر از آنها انتزاع گردد و در ذهن بصورت مستقل لحاظ شوند، آنرا زمان می نامند. در خارج مقیاس و ظرف مستقلی از اشیاء و حوادث برخلاف نظر شیخ اشراق و امام فخر رازی و ابن سینا وجود ندارد. بنابر این دیدگاه اشراقی و مشایی که رابطه حوادث و زمان را ظرف و مظهری می دانست نادرست است، حوادث در زمان نمی توان جابجا کرد، و هر حادثه زمان خاص خود را دارد زیرا مرتبه وجودی خود را دارد. تقدم و تاخر اشیاء منشاء انتزاع زمان مانند تقدم و تاخر اعداد است، همانطور که نمی توان اعداد را جابجا کرد، زیرا مرتبه عدد مقوم وجود آن است. زمان هر شیء در حقیقت نحوه ای از وجود آن است، نه اینکه امری مستقل از آن است که در خارج به آن ضمیمه شود.

زمان مقدار اشیاء طبیعی دارای تجدد و تغیر جوهری و ذاتی است، از این جهت که دارای تقدم و تاخر ذاتی است، همانطور که مکان نیز مقدار اشیاء طبیعی است از این جهت که دارای ابعاد سه

گانه است: بنابراین هر جسم طبیعی درای دو مقدار است و کمیت است: یکی مقدار تدریجی دارای قابلیت انقسام ذهنی به تقدم و تاخر زمانی، به نام زمان و دیگری مقدار دفعی قابلیت انقسام به تقدم و تاخر مکانی به نام مکان... همانطور که امتداد اشکال هندسی عین همان امتداد شیئی دارای آن اشکال است، امتداد و اتصال زمان هم عین همان امتداد و اتصال شیء دارای تغییر ذاتی است. رابطه زمان با اشیای طبیعی دارای حرکت جوهری مانند رابطه ابعاد هندسی به شیء متحیز است (ملاصدرا، ۱۴۲۵، ج ۳: ۱۴۱). در عبارات فوق تاثیر مبانی فلسفی صدرالمتهالین یعنی اصالت وجود و تشکیک وجود به روشنی محسوس است. اینکه صدرا زمان را امری ذهنی می‌داند به کلی با نظریه متکلمین تفاوت دارد؛ آنها زمان را امری موهوم می‌دانستند. ملاصدرا بر این نظر است که استقلال دادن به زمان فقط در ظرف ذهن و ظرف انتزاع است. در خارج، زمان عین موجود زماندار است، درست همانطور که مکان عین موجود مکان دار است و قابلیت ابعاد سه گانه عین موجود پذیرنده این ابعاد است، ولی در ذهن می‌توان همین ابعاد را به طور مستقل لحاظ کرد.

هر کس اندکی در ماهیت زمان تأمل نماید در خواهد یافت که جز در ذهن و عقل اعتباری ندارد و عروض آن بر اشیای خارجی از نوع عروض خارجی یعنی مانند عروض سیاهی و حرارت و سایر اعراض خارجی بر جسم نیست، هر چند اشیاء در خارج زمان مند هستند و متصف به زمان می‌شوند، بلکه زمان از عوارض تحلیلی اشیاء خارج و معقول ثانی فلسفی است. معقولات ثانی فلسفی و عوارض تحلیلی جایی در خارج ندارند بلکه عارضیت و معروضیت جایگاهی جز در ذهن ندارند. بنابراین تجدد و تغییر و حدوث و انقضاء هم وصف زمان نیست، بلکه وصف اشیاء طبیعی مانند زمانی است و به اعتبار اشیاء سیال خارجی است که در ذهن زمان را با این صفات انتزاع می‌کند. بنابراین همانطور که زمان جایش در ذهن است انقضاء و حدوث و تجددش هم ذهنی است. آنچه در حقیقت انقضاء و حدوث دارد وجود شیء طبیعی خارجی زمان مند است و تعجب از حکمای پیشین است که چگونه صفات تجدد و انقضاء را به زمان نسبت داده اند (ملاصدرا، ۱۴۲۵، ج ۳: ۱۴۲). این عبارات صدرا درباره زمان اختلاف او را با قدما نشان می‌دهد. آن ویژگی را که قدما به زمان نسبت می‌دادند، صدرالمتهالین بر اساس حرکت جوهری در خود اشیاء، در صورت جوهری اشیاء می‌بیند. آن هویت دارای شئون و اطوار نوشونده و گذرا و سیال را که قدما، زمان می‌دانستند؛ ملاصدرا خود وجود صورت طبیعی اشیاء می‌داند. تقدم و تاخری را

که قبل از ملاصدرا بر اساس اصالت وجود و تشکیک وجود، زمان را نحوه وجود شیء می داند، چنانکه مکان را همانطور که شیء مادی بدون مکان وجود ندارد بدون زمان هم وجود ندارد. صدرا در این عبارات صریحاً بر بُعد بودن زمان همانند ابعاد سه گانه هندسی تاکید می کند و رابطه زمان و اشیاء را مانند رابطه ابعاد هندسی و اشیاء می داند. از نظر وی همانطور که ابعاد سه گانه از جسم جدایی ناپذیرند زمان هم از جسم قابل جدا شدن نیست. در عالم خارج فقط صورت جوهری است که نوشونده و متصرم است و هر دو امتداد مکانی و زمانی آن صورت جوهری را ما با ذهن انتزاع می کنیم. او تصریح می کند که زمان را نباید به عنوان یک امر خارجی، در خارج جستجو کرد، عروض زمان بر اشیاء ذهنی است هر چند اشیاء در خارج زمان مند و مکان مند و دارای ابعاد سه گانه شمرده می شوند. زمان همچون حرکت از معقولات ثانی فلسفی و از عوارض تحلیلیه وجود شیء خارجی است، زیرا زمان بعنوان یک حقیقت خارجی و ظرف اشیاء وجود ندارد. یعنی به عنوان امری که اشیاء در همنشینی با آن سیال شوند وجود ندارد بنابراین تجدد و سیلان هم ندارد زیرا تجدد و سیلان وصف جواهر است بنابراین مانند قدما نمی توان گفت سیلان اشیاء و تقدم و تاخر اشیاء و حوادث برخاسته از تقدم و تاخر ذاتی زمان است (پیرمرادی، ۱۳۹۷: ۲۸۱). زمان به اعتبار ماهیت امر متجددی نیست و تجدد، و تقدم و تاخری که به زمان نسبت داده می شود، نسبت به زمان عرضی است و به اعتبار وجود خارجی صورت جوهری است.

ب) اصالت وجود

وجود واژه ای است عربی که معنای حاصل مصدری دارد و معادل آن در فارسی «هستی» می باشد. مساله اصالت وجود را از مبنایی ترین مسائل فلسفی بلکه مبنایی ترین مساله در فلسفه اسلامی دانسته اند زیرا که بسیاری از مسائل مهم فلسفی نظیر «علیت و تبیین دقیق آن»، «ارتباط ممکنات با واجب تعالی» و «حرکت جوهری» بر مساله اصالت وجود مبتنی است (نویان، ۱۳۹۵: ج ۱: ۱۷۵-۱۷۶). مراد از اصالت وجود، این است که موجود بالذات و منشا آثار در خارج، وجود اشیاء است نه ماهیت آنها، توضیح این که ما از هر امر واقعیت دار، دو تصویر و دو مفهوم داریم: مفهوم هستی (وجود) و مفهوم چیستی (ماهیت)؛ و از بین دو مفهوم، مفهوم وجود جنبه عینی و خارجی دارد و مفهوم ماهیت ساخته ذهن ما و جنبه اعتباری دارد. به عبارت دیگر از بین دو مفهوم وجود و ماهیت، تنها مفهوم وجود، مصداق و ما بازاء خارجی دارد اما مفهوم ماهیت از حد و

حدود وجود انتزاع می‌شود. بسیاری چیزها هستی روشنی دارند، یعنی می‌دانیم هستند، ولی نمی‌دانیم که چیستند. مثلاً می‌دانیم که حیات هست، برق هست، اما نمی‌دانیم حیات چیست، برق چیست. در مقابل، بسیاری چیزها را می‌دانیم که چیستند، مثلاً تعریف روشنی از «دایره» داریم، اما نمی‌دانیم در طبیعت عینی دایره واقعی وجود دارد یا نه (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۵: ۱۵۹). دو معنای مذکور، یعنی دوگانگی ماهیت (چیستی) و وجود (هستی)، صرفاً ذهنی است؛ یعنی در ظرف خارج، هر چیزی دو چیز نیست - یعنی موجودات خارجی و عینی دو حقیقت ندارند و یک حقیقت واحد دارند - اما، یکی از این دو - وجود یا ماهیت - عینی و اصیل است و دیگری اعتباری و غیر اصیل. محل نزاع و اختلاف اینجاست: گروهی وجود را اصیل می‌دانند و گروهی ماهیت را (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۵: ۱۶۰). بنابراین قائلین به اصالت وجود، خارجیت و عینیت اشیاء را ناشی از وجود آنها می‌دانند و ماهیت را امری اعتباری می‌دانند.

معنای اصالت

اصالتی که در بحث وجود و ماهیت مقصود است، به معنای عینیت و خارجیت است در مقابل اعتباریت که به معنای عدم عینیت و خارجیت و محصول ذهن بودن است. هر یک از وجود و ماهیت که اعتباری دانسته شود، بدین معناست که به هیچ وجه جنبه عینی ندارد، نه به عنوان اصل و اساس بودن و نه به عنوان فرع و نتیجه بودن (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۶: ۴۹۶).

دلایل اصالت وجود

۱. ماهیت ذاتاً اقتضائی نسبت به وجود و عدم ندارد و چنین چیزی نمی‌تواند نمایانگر واقعیت عینی باشد. همچنین تا مفهوم وجود را حمل بر ماهیت نکنیم، از واقعیت عینی آن سخنی نگفته ایم.
۲. در علم حضوری که خود واقعیت عینی، بی‌واسطه، مورد شهود قرار می‌گیرد اثری از ماهیت یافت نمی‌شود.
۳. حیثیت ذاتی واقعیت‌های خارجی، حیثیت تشخیص و اباء از صدق بر افراد است؛ در صورتی که ماهیت، ابائی از صدق بر افراد ندارد و بدون وجود، تشخیص نمی‌یابد.
۴. اگر واقعیت خارجی، مصداق ذاتی ماهیت بود باید خدای متعال هم دارای ماهیت

باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۶: ج ۱: ۳۵۱)

ج) برهان حرکت

برهان حرکت از جمله براهین اثبات خدا است که از حرکتی که در جهان مشاهده می‌شود، به مُحرِّک نامُتحرِّک رهنمون می‌شود. محتوای کلی این برهان چنین است: جهان مُتحرِّک (دارای حرکت) است. هر مُتحرِّکی نیازمند مُحرِّکی (حرکت‌دهنده) است. تسلسل در علل محال است. پس سلسله حرکات باید منتهی شوند به مُحرِّکی که خود مُتحرِّک نیست - مُحرِّک نامُتحرِّک اول - (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۰۶-۱۰۷ و ۱۶۸). براساس حرکت جوهری ملاصدرا هر موجود طبیعی و به طور کلی جهان طبیعت علاوه بر حرکت در عوارض مانند کمیت و کیفیت و مکان و حالت، ذاتاً متغیر و در حرکت است. این حرکت درونی، نیازمند محرکی است که ذات او را به حرکت درآورد. این محرک مادی و جسمانی نمی‌تواند باشد؛ زیرا اگر مادی باشد، خود دارای حرکت جوهری و محتاج مُحرِّک خواهد بود که به تسلسل در علل می‌انجامد. بنابراین حرکت جوهری موجودات، مُحرِّکی غیرمادی و فوق طبیعی نیازمند است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۹، ج ۳: ۴۲-۴۴). بنابراین این حرکت نامحدود است و ادامه دارد تا جواهر به سرمنزل مقصود خویش رهنمون گردند اما با برهان حرکت براساس حرکت در اغراض نمی‌توان شبهه ازلی بودن ماده را دفع کرد؛ هر چند با حرکت جوهری می‌توان دفع کرد و منتهای حرکت جهان را نیز می‌توان با حرکت جوهری به بحث و تفصیل گذاشت.

د) حرکت جوهری

حرکت جوهری نظریه‌ای فلسفی است که براساس آن، حرکت، منحصر به اعراض نیست؛ بلکه در جوهر و ذات اشیاء نیز جاری می‌باشد. اهمیت این نظریه از این جهت است که، باید اذعان نمود عظمت و اهمیت کشف و ابتکار نظریه حرکت جوهری و تاثیر عمیق و پردامنه آن بر فلسفه و فرهنگ اسلامی به هیچ روی کمتر از اهمیت دو کشف عظیم علمی جاذبه عمومی نیوتن و نظریه نسبیت عام انیشتین، نیست. اما افسوس که این متاع والای اندیشه بشری هرگز مانند آن دو اکتشاف علمی، مجال و عرصه ظهور نیافته است (سروش، ۱۳۸۶: ۹). بر اساس این نظریه، همه ذرات عالم مادی در یک سیلان و حرکت دائمی هستند و این به خاطر وجود قوه‌ای در اشیاء است که همواره به فعلیت می‌رسد (حجت: ۱۳۸۵). حرکت جوهری، یک مسئله علمی و تجربی نیست

بلکه مسئله‌ای فلسفی است؛ زیرا حرکت جوهری، نو شدن لحظه به لحظه وجود «جوهر» است و به حرکات ستارگان و کهکشان‌ها و یا حرکات اتم‌ها که همه این‌ها حرکت در مکان و در «اعراض» است، ارتباطی ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۶: ج ۲: ۳۹۵). ملاصدرا علاوه بر این چهار مقوله کمّ و کیف و این وضع، حرکت در مقوله جوهر را نیز پذیرفت (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۴: ۲۸۴). زیرا عرض از مراتب وجود جوهر است و اگر در این مقوله‌ها حرکت رخ می‌دهد، پس باید در مقوله جوهر نیز جاری باشد (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۱۲۸). برخی از دلایل حرکت جوهری از این قرار است:

- در برخی از اعراض، تغییر و حرکت روی می‌دهد و علت این اعراض متحرک و متغیر، همان طبیعت‌های جوهری آنها است. علت یک پدیده متغیر و متحرک، خودش باید دارای حرکت و تغییر باشد. پس جوهر که علت اعراض متحرک است، دارای حرکت است (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۱۶۲).

- وجود اعراض، وجود مستقلی در کنار جوهر نیست؛ بلکه از مراتب وجود جوهر به شمار می‌رود و هرگونه تغییر و حرکتی که در یکی از این شئون و مراتب یک موجودی رخ بدهد، نشانه‌ای از تغییر و حرکت درونی آن موجود به‌شمار می‌آید. بنابراین هر حرکتی که در اعراض یک جسم روی می‌دهد، در واقع جلوه‌ای از حرکت در جوهر آن جسم است (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۳: ۸۰۹).

- هر موجود مادی، زمانمند و دارای بُعد زمانی است. هر موجودی که دارای بُعد زمانی باشد، به تدریج به وجود می‌آید. نتیجه آنکه: وجود جوهر مادی، تدریجی یعنی دارای حرکت خواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۹۶: ج ۲: ۳۸۸). بنابراین ملاصدرا با افزودن حرکت در جوهر، قائل به حرکت در پنج مقوله شد و حرکت در سایر مقولات (معروف به مقولات عشر) را نپذیرفت.

(و) نفس

واژه نفس به معنای مبدأ رفتارهای نا یکنواخت در اجسام است. یا به معنای مبدائی است که در اجسام که به توسط قوا منشأ صدور آثار خویش است. این دو معنا، گذشته از اینکه مدلول و مسمای نفس را مشخص می‌کنند، می‌توانند تعریف حقیقی آن نیز به شمار آیند. با این وجود در انسان شناسی فلسفی، نفس را به کمال اول جسم طبیعی آلی تعریف کرده‌اند (عبودیت، ۱۳۹۵، ج ۳: ۷۴). صدرا نفس را چنین تعریف می‌کند: اما النفس الأرضیه، فالمدکور إلی هاهنا، و هو قولنا:

« کمال اول لجسم طبیعی آلی » مما يصلح تعریفاً إياها (صدرالدین شیرازی، ۱۴۴۲ه ق، ۱۷۹). در این تعریف، مراد از «کمال» چیزی است که با پیوستن به شیئی ناقص آن را کامل می کند، خواه نقص آن ذاتی باشد خواه عَرَضی. نفس کمال است، زیرا با پیوستن به بدن، آن را به انسان یا نوعی حیوان یا گیاه تبدیل می کند که کامل تر از بدن است؛ چون هر یک از آنها آثاری دارد که بدن به تنهایی و بدون تعلق نفس به آن، این آثار را ندارد. لذا برخی از کمالات، برطرف کننده نقص ذاتی اند و برخی برطرف کننده نقص عَرَضی.

ملاصدرا معتقد است نفس در ابتدا امری مادی و جسمانی است و بعداً دچار حرکت جوهری و حرکت در وجود می شود و از یک پدیده مادی به یک پدیده مجرد و غیرمادی تبدیل می شود. او معتقد است تفاوت موجود مادی و مجرد، در مراتب وجودی آن هاست. مثلاً یک موجود مادی مرتبه ۳۰ از وجود را داراست و یک موجود مجرد حداقل مرتبه ۵۰ از وجود را داراست ولی حقیقت هر دو وجود است. از سوی دیگر چون معتقد است موجودات متحرک دچار تغییر در اصل خویش می شوند، معتقد است نفس ابتدا هویتی مادی دارد و زمانی که دچار حرکت جوهری و وجودی می شود، می تواند از مرتبه نازل وجود به مرتبه های عالی تر وجود ارتقا پیدا کند (شکیبی و همکاران، ۱۳۹۹: ۱۲۴). لذا نفس در ادامه تحقق خود با حرکت در وجود از مراتب مادی به مراتب نیمه مادی (برزخی) و سپس مراتب مجرد تحول و ارتقای وجودی پیدا می کند. لذا معتقد است نفس در ابتدا پدیده ای جسمانی و سپس مجرد خواهد شد. از این اصل در تفکر ملاصدرا به « جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء » بودن نفس یاد می شود.

دلیل بر حدوث نفس دارای پنج مقدمه است: ۱. اگر نفس پیش از بدن موجود باشد، باید مجرد از ماده باشد؛ زیرا اگر پیش از تعلق به این بدن، مادی باشد، باید در بدن دیگری باشد و در این صورت انتقالش به این بدن تناسخ خواهد بود و این محال است. ۲. اگر نفس مجرد باشد باید همه کمالات ممکن را بالفعل داشته باشد؛ زیرا هر کمالی برای مجرد، امکان داشته باشد، بالفعل در آن وجود دارد، و در غیر این صورت مجرد در خصوص آن کمال بالقوه خواهد بود؛ در حالی که قوه از شئون ماده است، نه مجرد؛ و از همین روست که می گویند مجرد ابتدا و انتهایش تفاوت ندارد. ۳. اگر نفس واجد همه کمالات ممکنش باشد، باید در ذات خود کامل باشد، و درباره هیچ کمالی حالت منتظره و بالقوه نداشته باشد. ۴. اگر جوهر نفس کامل باشد، تجدد و دگرگونی و

استحاله ای در ذات آن رخ نخواهد داد، بلکه همیشه بر یک حال است. ۵. با انکار تجدد و استحاله در ذات، حرکت نیز از ذات نفس نفی خواهد شد، زیرا تغیر اعم از حرکت است و از نفی اعم، نفی اخص لازم می‌آید. ۶. وجود حرکت به ویژه حرکت استکمالی در نفس، از امور وجدانی است که انسان آن را در خود می‌یابد؛ هر چند درباره برخی حرکات تردید روا داشته باشند؛ در نتیجه: نفس نه قدیم است و نه پیش از بدن بوجود آمده است (فیاضی، ۱۳۹۸: ۱۱۲-۱۱۳). بر این اساس نفس امری بسیط است که در سیر تحولات خویش هرگز از بساطت خارج نمی‌شود. بنابراین صورت نباتی روی ماده، که مادی است، با صورت حیوانی که پس از این پیدا می‌شود یکی اند؛ چنان که این موجود واحد، که هم نباتی است و هم حیوانی، با صورت انسانی در انسان یکی خواهد شد، زیرا صورت انسانی، نفس تکامل یافته است که هر چند با سعه وجودی از ماهیت خارج می‌شود، از بساطت نمی‌افتد. بنابراین ترکیبی در کار نیست، بلکه نفس با حرکت جوهری که آغازش مادی است، به سوی تجرد پیش می‌رود؛ یعنی نخست مادی محض است (نباتی)؛ سپس مادی-مثالی (نباتی-حیوانی) می‌گردد؛ و در افراد اندک شماری، نفس ناطقه نیز پیدا می‌شود. بر این اساس همان نفس مادی-مثالی، در ادامه وجود خود، مادی-مثالی-عقلی می‌شود، و با مرگ به تجرد می‌رسد و روحانی می‌گردد (فیاضی، ۱۳۹۸: ۳۳). بنابراین از نظر صدرالمتألهین نفس نباتی همیشه مادی است. نفس حیوانی نخست مادی است، سپس مادی-مثالی و سرانجام مثالی محض خواهد بود؛ و نفس انسانی در آغاز مادی است، سپس مادی-مثالی و در مرحله بعدی مثالی محض می‌شود؛ ولی در اندک افرادی، پس از مرحله دوم، مادی-مثالی-عقلی می‌شود و سرانجام به مرتبه مثالی-عقلی می‌رسد. بنابراین به این صورت، نفس انسانی و حیوانی تجرد در بقاء پیدا می‌کنند.

۵) علّیت

صدرا در آثار خود به ویژه در کتاب معروف «اسفار اربعه» به بحث مفصلی درباره علّیت می‌پردازد. می‌توان گفت در تاریخ فلسفه کمتر فیلسوفی به اندازه او به این موضوع اهمیت داده است و در آن مطالب تازه و جدید دارد. شاید بتوان گفت بعد از او، هیوم؛ البته با تفاوت بسیار زیادی در دیدگاه‌ها، به این بحث پرداخته است (صادقی، ۱۳۹۶: ۱۸۸). ملاصدرا در زمینه تعریف علت با تقسیم آن به دو قسم، توضیح کاملی می‌دهد به طوری که بعد از او در میان فلاسفه اسلامی به

تکرار می آید: «العله لها مفهومان: أحدهما هم الشيء الذي يحصل من وجوده، وجود شيء آخر و من عدمه، عدم شيء آخر، و ثانيهما هو ما يتوقف عليه وجود الشيء فيمتنع بعدمه و لا يجب بوجوده» (ملاصدرا، ۱۴۲۵، ج ۲: ۱۲۷). یعنی علت دارای دو مفهوم است. یکی از آن دو، چیزی است که از وجودش وجود چیز دیگر و از عدمش، عدم چیز دیگری حاصل آید. دومی چیزی است که وجودش متوقف بر آن است و با عدم آن ممتنع می شود ولی با وجودش ضروری نیست. تعریف دوم علت، شامل علت تامه و ناقصه می شود. (برنجکار، ۱۳۹۸: ۱۱۹). توضیح اینکه علت تامه علتی است که با وجودش، وجود معلول حتمی است و با عدم آن یا عدم جزئی از آن، نبود معلول حتمی است. علت غیر تامه (که اعم از علت ناقصه یعنی بخشی از علت تامه، و شرط و معدّات است) علتی است که برای وجود معلول لازم است و نبودش مساوی نبود معلول است؛ اما بودنش تنها باعث به وجود آمدن معلول نمی شود. به عبارت فلسفی علت ناقصه برای وجود معلول، لازم است اما کافی نیست.

ملاصدرا سپس به نکته مهمی اشاره دارد که مقسم علل چهارگانه، علت ناقصه است و فلاسفه قبل به این امر توجه نکرده اند. در ادامه او بر این مبنا به تقسیم علت می پردازد: «علت غیر تامه بر چهار قسم صوری، مادی، فاعلی و غایی است (ملاصدرا، ۱۴۲۵، ج ۲: ۱۲۷). وی در جای دیگر این بیان را بطور کامل تر می آورد که علت اعم، شامل چهار چیز می شود: «فاعل و غایت» که هر دو علت وجود معلول اند و «ماده و صورت» که هر دو علت قوام و تقرّر ماهیت اند. پس فاعل چیزی است که به وسیله آن معلول به وجود می آید، مانند نجّار برای صندلی و غایت چیزی است که وجود معلول به خاطر اوست، مانند احتیاج به نشستن بر صندلی. علت مادی عبارت است از ماده ای است که شیء از آن بوجود می آید، مانند قطعات چوب برای صندلی و علت صوری همان چیزی است که ماده شیء بوسیله آن به فعلیت می رسد و شیء تحقق می یابد، مانند صورت صندلی که چوب ها یعنی ماده صندلی با آن صورت یعنی با صورت صندلی، صندلی می شود (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۶۸).

با توجه به مبانی اصالت وجود، و اعتباریت ماهیت و تشکیک حقیقت وجود در حکمت متعالیه ملاصدرا، باید گفت که نه تنها ارجاع و تحویل همه اقسام علل به علت فاعلی، ممکن است؛ بلکه در معنای دقیقاً اصلاً تنها یک قسم علت وجود دارد که همان علت فاعلی است و اقسام دیگر از

حیثیات آن هستند: « إنك لو نظرت حق النظر إلى العله الغائيه وجدتها في الحقيقه عين العله الفاعليه دائماً إنما التغير بحسب الاعتبار (ملاصدرا، ۱۴۲۵، ج ۲: ۲۷۰). او نه تنها اختلاف فاعل و غایت را اعتباری می‌داند بلکه چون در علّیت تنها وجود را دارای نقش می‌داند یعنی از وجود علّت معلول صادر می‌شود و وجود معلول هم جز تجلّی و نمودی از وجود علّت نیست، پس همه اقسام علل و به عبارت دیگر همه کمالات معلول عین هستی فاعل اند.

روش پژوهش

فلسفه، زیربنای شکل‌گیری توسعه معرفت و نظام‌های تولید علم است. سطح فلسفی، با عنایت به مباحث زیربنایی چون هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، پاسخگوی دیگر سطوح توسعه معرفت علم، چون پارادایم، نظریه و مدل است. این ابعاد مبنایی، در شکل‌گیری روش‌شناسی‌های مختلف نیز تاثیرگذار بوده است (ایمان، ۱۳۹۹: ۳۰۵). روش تحقیق در این پژوهش، نظری، مبتنی بر اندیشه‌های ملاصدرا، با رجوع به آثار وی و منابع علمی و پژوهشی می‌باشد. روش گردآوری اطلاعات در این مطالعه، کتابخانه‌ای است که گردآوری اطلاعات با رجوع به آثار دست اول و معتبر به دست می‌آید. روش گردآوری اطلاعات نیز، بصورت فیش برداری از اسناد مکتوب می‌باشد. روش تحلیل اسناد، به دلیل پرداختن آن به رابطه‌ها و واکاوی علت‌ها، عقلی است. بنابراین روش تحقیق این پژوهش از طریق بررسی اسنادی می‌باشد که بنا به ماهیت نظری تحقیق و رویکرد بنیادین این مطالعه، از روش تبیین توصیفی نظرات ملاصدرا بهره‌ور گردیده است.

یافته های پژوهش

بر اساس حرکت جوهری، شیء چه در مرحله عقل و چه در خارج، هنگامی صفتی را می پذیرد که ذاتش اقتضای آن را داشته است، بعنوان مثال یعنی محال است که چیزی در ذات خود اقتضای گرم شدن را نداشته باشد، ولی بتوان آن را گرم کرد و آنگاه آن را متصف به گرما کرد. بنابراین تقدّم و تأخّر بعضی از حوادث و اشیاء مادی بر بعضی دیگر لازمه وجود آنهاست و بدون آن اصلاً نمی توانند محقق شوند. بر اساس دیدگاه ملاصدرا، قبلیت و بعدیت، و تقدّم و تأخّر ذاتی اشیاء مادی است؛ در غیراینصورت، اگر ذات اشیاء اقتضای پذیرش قبل و بعد را نداشته باشد نمی توان آن ها را متصف به قبلیت و بعدیت کرد. پس تقدّم و تأخّر در اشیاء ذاتی است و آن را نمی توان هیچ گاه از اشیاء سلب کرد، همانطور که مکان مند بودن را نمی توان. همانطور که امتداد مکانی نحوه ای از وجود اشیاء مادی است، امتداد زمانی نیز همانطور است. پس اگر تقدّم و تأخّر ذاتی اشیاء است، چه ویژگی در اشیاء خارجی و حوادث هست که سبب می شود متقدّم و متأخّر باشند، تا بتوانیم از آنها زمان را انتزاع نماییم. آن ویژگی جز حرکت نیست که در ذات و جوهر آنهاست.

نظریه حرکت جوهری ملاصدرا مبتنی بر دو اصل اساسی فلسفه وی، یعنی اصالت وجود و تشکیک وجود (یعنی وجود دارای مراتب می باشد) است. این نظریه دقیق ترین پاسخ یک فیلسوف مسلمان به این سوال بود که علت نهایی و تامه تحولات اشیاء چیست؟ فیلسوفان قبل از صدرا، نظریه اتمیسم که طبق آن، تمام تحولات اشیاء ریشه در جابجایی اتم ها آن را دارد؛ نپذیرفتند، ولی از نظریه ای پیروی می کردند که بر اساس طبیعیات قدیم بود اما طبق نگاه فیلسوفان مسلمان، علت متغیر، متغیر است و علت ثابت، ثابت است یعنی چگونه ممکن است که چیزی اصلاً تغییر نداشته باشد ولی تغییر آفرین باشد. یعنی این با قاعده سنخیت علت و معلول که از نظر حکمای اسلامی که اصل مسلم فلسفی است ناسازگار است. نزد فیلسوفان قبل از صدرا، حرکت نحوه وجود بود و در عالم خارج وجود و نحوه وجود بر هم افزوده نشده اند اما در نگاه ملاصدرا، حرکت و تحول، وصف جوهری و بنیادین همه کائنات مادی شمرده می شود. به تعبیر فلسفی موضوع در هر لحظه، فردی از افراد یا نوعی از انواع مقوله ای را که در آن حرکت می کند با خود دارد.

در فلسفه ملاصدرا با اکتنا بر اصل اصیل خود، یعنی اصالت الوجود، حرکت و زمان را از قالب مفاهیم ماهوی خارج ساخت و در ذات ماده جای داد. نگاه به زمان بجای نگاه به عنصری مقولی از ماده به توجه به عنصری وجودی تبدیل یافت. حرکت، بنیاد خویش را در جوهر و ذات ماده، دست در دست زمان که آن هم در ذات ماده است یافت. همین امر موجب گردید که تحول و پویایی نه در نگاه بیرونی و عارضی ماده که عین ذات عالم مادی گردید. همین امر جنبه پویایی زمان را در قالب معرفت‌شناسی جدید مطرح می‌کند، که توسط برگسون و تأکید او بر جنبه پویایی آن که نه با هوش که با شهود قابل وصول است، بحث زمان جلوه‌ای دیگر یافت. بنابراین طبق نظر صدرای، تغییر، مستمر و تدریجی است که از آن تعبیر به حرکت قطعیه، یعنی تغییری منطبق بر زمان بصورت پیوسته در کل فرایند تغییر؛ می‌کند و متفاوت است با حرکت توسطیه، یعنی، تغییر مستمر شیء در طول زمانی که موجود است و بر زمان منطبق نیست.

نظر صدرای در تحلیل نوع ارتباط معلول با علت بدیع و بر اساس مبانی فلسفه و حکمت اوست. او قائل به معیت زمانی علت و معلول است. وی تأکید دارد منظور از علت، در معیت زمانی با معلول، علت تامه است؛ نه علت ناقصه و همینطور منظور از شرایط و معدات و معینات وجود معلول نیست. صدرای قائل به معیت علت و معلول در حدوث و بقا است و علت را برای معلول هم علت موجد، و هم علت مُبقیه در وجود بشمار می‌آورد. او به تبع فلاسفه گذشته خود، در بحث از انواع تقدم، برای علت و معلول تقدم ذاتی و طبعی قائل است؛ اما در تبیین از علیت در جهان خارج و عالم واقع برای معلول وجودی مستقل قائل نیست تا تقدم و تأخری واقعی معنا داشته باشد. تنها از حیث عنوان می‌توان تفاوتی بین آن دو قائل شد و از جهت اعتبار برای معلول تأخری تصور نمود.

بر مبنای اصالت وجود در جهان واقع، چیزی جز وجود تحقق ندارد. بنابراین آنچه علت و معلول است چیزی جز وجود نیست. از سوی دیگر معلول نه تنها به علت تعلق دارد بلکه عین تحقق به علت است زیرا مگر می‌شود کمالات چیزی جدا از آن چیز باشد. بنابراین معلول جدای از علت، وجودی ندارد. یعنی علیت و معلولیت در نزد ما جز به نفس و حقیقت وجود نیست و جاعل کامل و تام به نفس ذات و وجود خویش جاعل و موجد ماسوی است و همچنین مجعول حقیقی فقط، وجود شیء است.

در مسئله نفس، طبق نظر وی نفس و بدن در مرتبه ذات، دو جوهر کاملاً متمایز نیستند که به یکدیگر پیوند خورده باشند. و تعلق نفس به بدن را از نوع تعلق یک چیز به چیز دیگری که در حدوث نیازمند آن است اما در تداوم نیازی به آن ندارد؛ و تعلق چیزی به چیز دیگر نه در اصل وجودش، بلکه از جهت به دست آوردن کمالات ثانیه که از ضعیف ترین نوع تعلق و نیاز است، می داند. از آنجا که وضعیت وجودی نفس، به خاطر حرکت جوهری اش، از نظر حدوث و بقا متفاوت است، نحوه تعلق نفس به بدن نیز، در این دو مقام متفاوت خواهد بود. ملاصدرا با تاسیس اصولی مانند اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری و حدوث جسمانی نفس، نفس را در ابتدای پیدایش جسمانی، و ترکیب نفس و بدن را اتحادی می داند. در ابتدا انسان همان بدن است که در سیر حرکت جوهریه خود از مرتبه عنصر، جماد، نبات و حیوانیت عبور کرده و دارای نحوه وجود خاصی از نفس انسانی است. لازمه سخن صدرا این است که نفس و بدن دو موجود بیگانه از هم نیستند و دوگانگی بین آن دو وجود ندارد. نفس یک حقیقت واحد است که یک مرتبه آن انسانی است، مرتبه دیگرش مجرد مثالی است، و مرتبه دیگر آن مجرد عقلانی است. بنابراین نفس در حدوث جسمانی و در بقاء روحانی خواهد بود.

نتیجه گیری

طبق تعریف آینده پژوهی، این دانش با استفاده از دو مؤلفه متمایز توصیف و تجویز، درصدد پژوهش آینده است. از آنجا که آینده پژوهی در تلاش برای پاسخ به این سوال است که در آینده چه باید اتفاق بیفتد؟ این جنبه از آینده پژوهی، حاکی از تاثیر پذیری آن از ارزش ها، اراده ها، مسائل و نیازهای مشخص در ابعادی به مراتب بالاتر از پژوهش های متعارف علمی است و به نحو بارزتری وجه آرمانگرایانه و ناظر بر وضع مطلوب از دیدگاه پژوهشگر فعال در امر آینده پژوهی را در خود مستتر دارد. بر اساس آراء صدرا، همه پدیده ها از جمله پدیده های آینده دارای وجود جسمانی بوده و در نهایت روحانیت پیدا کرده و باقی خواهند بود (نک: ملاصدرا، ۱۴۲۵، ج ۸: ۱۱). از طرفی وی بعنوان یک فیلسوف، با قبول اصل علیت؛ قائل به این است که باید بین علت و معلول سنخیت و ربط برقرار باشد؛ و زمان جوهر مادی متغیر الذات و متحدالهویت است یا مقدار تجدد و بُعد چهارم ماده است. در نظریه صدرا، با سرایت دادن حرکت به جوهر و ذات اشیا که

به حرکت جوهری شهرت یافته است، زمان نیز توانسته است به جوهر و ذات اشیا راه پیدا کند؛ پس واژه زمان، طبق این دیدگاه دیگر به واسطه نیاز ندارد و نیز جزء خارج ذات نیست. طبق مبانی صدرای آینده و نسبت آن با زمان را باید در حرکت تدریجی یا حرکت قطعیه مورد مطالعه قرار داد. بنابراین پدیده‌های آینده تدریجی الحصول و معلول علل است که شناخت آینده مستلزم شناخت علت تامه هر پدیده ای می باشد. البته شناخت علت ها در پدیدارهای آینده می تواند به شناخت پیشران های فعلی که در تحقق آینده موثر هستند، گره خورده باشد و علت به نحوی که در دانش فلسفه محل بحث و مد نظر است، حکم پیشران های مطرح شده در دانش آینده پژوهی را داشته باشند. البته در دانش فلسفه، علل؛ در دو ساحت قابل بحث و بررسی اند اول در ساحت نظری و تعریف، و دوم در ساحت تحقق. که اصطلاح پیشران با بحث تحقق یافتگی علل در ساحت ابژکتیو می تواند قابل بحث و تطبیق باشد.

پیشهادات

- پژوهشگران محترم می توانند موضوعات زیر را بعنوان تحقیقات آتی خود انتخاب نمایند:
- هستی شناسی آینده پژوهی
 - معرفت شناسی آینده پژوهی
 - روش شناسی آینده پژوهی بومی - دینی
 - فلسفه آینده پژوهی اسلامی
 - نقد نظریات آینده پژوهانه اندیشمندان غربی
 - بازخوانی اندیشه های پیش‌نگرانه متفکرین اسلامی
 - تطبیق نظریات آینده پژوهانه متفکرین مسلمان و اندیشمندان غربی
 - مبانی آینده پژوهی در قرآن و سنت و موضوعات بسیار دیگری که می تواند چراغ راه دانش پژوهان دیگر قرار گیرد.

فهرست منابع

- ایمان، محمدتقی. (۱۳۹۹). فلسفه روش تحقیق در علوم انسانی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ پنجم.
- برنجکار، رضا. (۱۳۹۸). آشنایی با علوم اسلامی، تهران: سمت، چاپ سیزدهم.
- بی‌نام. (۱۳۸۶). الفبای آینده پژوهی، فصلنامه مطالعات بسیج: ۱۰ (۳۴).
- بی‌نام. (۱۳۹۰). آینده پژوهی: پژوهش‌هایی درباره آینده (مجموعه مقالات)، قم: فصلنامه انتظار موعود.
- پایا، علی. (۱۳۸۴). ملاحظاتی شتابزده در باب معرفت‌شناسی آینده اندیشی، مجموعه مقالات و سخنرانی‌های نخستین کارگاه آینده اندیشی؛ تهران: مرکز تحقیقات سیاست علمی کشور، وزارت آموزش، تحقیقات و فناوری.
- پیرمردی، محمدجواد. (۱۳۹۷). از فلسفه یونانیان تا حکمت ایمانیان، تهران: انتشارات دانشگاه جامع امام حسین (ع)، چاپ اول.
- حاکمی، محسن؛ صائمی، داوود. (۱۴۰۰). تحقّق ماهیّات امکانی در آینده، با ابتناء بر امکان استقبالی، فصلنامه آینده پژوهی انقلاب اسلامی، ۲ (۴): ۱۶۰-۱۸۵.
- حاکمی، محسن؛ حیدری پور، محمد؛ تاجیک، هاجر. (۱۳۹۹). بررسی مفهوم زمان براساس آراء ابن سینا در نسبت با مطالعات آینده پژوهی، فصلنامه آینده پژوهی انقلاب اسلامی، ۲ (۳): ۱۷۰-۲۰۰.
- حجت، مینو. (۱۳۸۵). امکان تقرب آراء هراکلیتوس و صدرالمتألهین در باب صیوروت، فصلنامه آینه معرفت، ۲ (۹): ۲۶-۴۷.
- حسینی، راضیه؛ حسینی، الهام. (۱۳۹۴). آینده پژوهی اسلامی، امکان‌پذیری و چگونگی تحقیق، کنفرانس ملی اقیانوس مدیریت، دوره اول.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۲). بدایه الحکمه، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، چاپ چهاردهم.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۶). نهایی الحکمه، دوره ۳ جلدی، قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ چهارم.
- فاضل قانع، حمید. (۱۳۸۸). آینده پژوهی و جامعه مطلوب اسلامی، فصلنامه معرفت فرهنگی اجتماعی: ۱ (۱): ۴۵-۶۸.
- فیاضی، غلام رضا. (۱۳۹۸). درس‌نامه علم النفس فلسفی، تحقیق و تدوین: محمد تقی یوسفی، تهران: سمت، چاپ پنجم.

■ آینده پژوهی از دیدگاه فلسفه: جستاری در دیدگاه های پیش‌نگرانه صدرالمتألهین شیرازی

- عیوضی، محمد رحیم؛ پدرام، عبدالرحیم. (۱۳۹۳). امکان‌پذیری و چگونگی تحقق آینده پژوهی اسلامی، فصلنامه علمی پژوهشی مشرق موعود: ۸(۲۹)، ۲۰-۴۴.
- سبزواری، ملاحادی. (۱۳۷۹). شرح المنظومه، تهران: نشر ناب.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۶). نهاد ناآرام جهان، تهران: انتشارات صراط، چاپ دهم.
- صادقی، افلاطون. (۱۳۹۶). فلسفه تطبیقی، تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور، چاپ اول.
- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم. (۱۴۲۵ ه. ق). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، دوره ۹ جلدی، قم: منشورات الطلیعه النور، الطبعة الخامسة.
- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۹). حکمت متعالیه در اسفار اربعه، دوره ۴ جلدی، ترجمه محمد خواجه‌جوی، تهران: مولی، چاپ چهارم.
- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه، تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم.
- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳). رساله فی الحدوث، تهران: مولی، چاپ سوم.
- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم. (۱۴۴۲ ه. ق). شرح الهدایه الأثریه، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی، الطبعة الأولى.
- شکیبی، زینب؛ علم‌الهدی، سیدعلی؛ پیکانی، جلال. (۱۳۹۹). کلیات فلسفه، تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور، چاپ اول.
- منطقی، محسن. (۱۳۹۱). در آمدی بر اسلام و آینده پژوهی، فصلنامه اسلام و پژوهش‌های مدیریتی: ۱(۴)، ۱۹-۳۳.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۵). مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا، چاپ دهم.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۹۶). آموزش فلسفه، دوره ۲ جلدی، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ هجدهم.
- مؤمنی، فرشاد. (۱۳۸۴). چند نکته درباره چالشها و چشم‌اندازهای کاربست مطالعات آینده‌شناختی برای پیشبرد اهداف توسعه ملی، مجموعه مقالات و سخنرانی‌های نخستین کارگاه آینده‌اندیشی، تهران، مرکز تحقیقات سیاست علمی کشور، وزارت آموزش، تحقیقات و فناوری.
- عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۹۵). درآمدی به نظام حکمت صدرائی، دوره ۳ جلدی (انسان‌شناسی)، تهران: سمت، چاپ چهارم.
- توسلی، محمدحسن؛ اسدی، داوود. (۱۳۹۲). آینده پژوهی در اندیشه اسلامی، فصلنامه بصیرت و تربیت اسلامی، ۹(۲۳)، ۲۳-۶۶.
- نبویان، محمد مهدی. (۱۳۹۵). جستارهایی در فلسفه اسلامی، قم: انتشارات حکمت اسلامی، چاپ اول.

Bell, W. (2009). Foundation of Futures Studies Volume 1. Fifth prin . New Brunswick (U.S.A) and London (U.K): Transaction Publishers.

- Cagnin, C; M. Keenan; R. Johnston; F. Scapolo .& R. Barra' , Ed.(2008). Future-Oriented Technology Analysis . Strategic Intelligence for an Innovative Economy. Springer, Berlin.
- Voros, J. (2007). On the Philosophical Foundations of Futures Research. In Knowing Tomorrow?: How science Deals with the Future. Eburon.

