

فتوحات عظیمیہ

در شرح حکمہ متعالیہ صدر المتالہین شیرازی

تقریرات درس استاد معظم حجہ الاسلام والمسلمین
سید محمد رضا ہاشمی تهرانی مدظلہ

مہدی دانشیار

حوزہ علمیہ آستان مقدس حضرت عبدالعظیم علیہ السلام



سرشناسه	: هاشمی تهرانی، سیدمحمدرضا، ۱۳۴۹-
عنوان قرارداد	: الحکمة المتعاليه فی الاسفار الاربعه، فارسی، شرح
عنوان و نام پدیدآور	: فتوحات عظیمه در شرح حکمت متعاليه صدرالمتالهبین شیرازی: تقریرات درس استاد معظم حجه الاسلام والمسلمین سیدمحمدرضا هاشمی تهرانی مدظله/ مهدی دانشیار.
مشخصات نشر	: تهران: انتشارات ایران، ۱۴۰۳.
مشخصات ظاهری	: ۱۳۴ ص: ۱۴/۵ × ۲۱/۵ س.م.
شابک	: 978-622-316-359-3
وضعیت فهرست نویسی	: فیبا
یادداشت	: کتاب حاضر شرحی بر کتاب "الحکمة المتعاليه فی الاسفار الاربعه" اثر محمدبن ابراهیم صدرالدین شیرازی است.
یادداشت	: کتابنامه به صورت ریزنوس.
عنوان دیگر	: تقریرات درس استاد معظم حجه الاسلام والمسلمین سیدمحمدرضا هاشمی تهرانی مدظله.
موضوع	: صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۹۷۹ - ۱۰۵۰ ق. الحکمة المتعاليه فی الاسفار الاربعه -- نقد و تفسیر حکمت متعاليه
موضوع	: Transcendent philosophy فلسفه اسلامی -- متون قدیمی تا قرن ۱۴ Islamic philosophy -- Early works to 20th century
شناسه افروده	: دانشیار، مهدی، ۱۳۵۶ -
شناسه افروده	: صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۹۷۹ - ۱۰۵۰ ق. الحکمة المتعاليه فی الاسفار الاربعه، شرح
رده بندی کنگره	: BBR1۰۸۲
رده بندی دیویی	: ۱۸۹/۱
شماره کتابشناسی ملی	: ۹۸۸۴۸۸۰
اطلاعات رکورد کتابشناسی	: فیبا

شناسنامه کتاب

نام کتاب:	فتوحات عظیمه در شرح حکمت متعاليه صدرالمتالهبین شیرازی
مولف:	مهدی دانشیار
ناشر:	انتشارات ایران
مدیریت انتشارات:	ملیکا (ترگس) دانشیار
مدیر داخلی انتشارات:	امیرعباس دانشیار
تویت چاپ:	اوگ/۱۴۰۳
قیمت:	۱۰۰۰۰۰۰ ریال
شمارگان:	۱۰۰۰ نسخه
شابک:	۹۷۸-۶۲۲-۳۱۶-۳۵۹-۳

مرکز پخش: نشانی: تهران، میدان بهارستان، خیابان مجاهدین اسلام، جنب روزنامه جمهوری، پ ۳۱۱
تلفن: ۰۹۱۲۴۸۹۷۳۵ - ۰۲۱-۳۶۸۳۱۵۲۵

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمه

سخنی با منتقدین حکمت و فلسفه

حکمت و فلسفه از زمره علمی است که از دیر باز و شاید از بدو هبوط انسان هوشمند بر روی زمین مورد توجه بوده و راه اتصالی بین انسان و مفاهیم عقلانی و دریافت حقایق از طرقي خاص بوده است، انسان از جهت آنکه انسان هست همیشه به دنبال بدست آوردن این معنی بوده که از کجا آمده است؟ و آمدنش بهره چه بوده؟ و سرانجام به کجا خواهد رفت؟

این پرسش‌ها از پرسش‌های بنیادینی است که اذهان انسان را به خود درگیر می‌کند و اگر پاسخی برای آن درنیابد چه بسا دچار سر در گمی و سرگردانی و بعضاً بی‌هدفی و در نهایت افسردگی و امراض روحی شود، چه بسا افرادی که در انفوان جوانی با این پرسش‌ها دست و پنجه نرم می‌کنند، و در برحه‌ای از زندگی آن را به فراموشی می‌سپارند ولی سرانجام دوباره در پایان عمر گرفتار آن می‌شوند، برای رسیدن به این پرسش‌ها اندیشمندان مشغول عمل شده‌اند و پاسخ‌هایی را داده‌اند، سابقه پاسخگویی به این مسائل سابقه چندین هزار ساله دارد اگر ما نقطه اتکای خود را در اعماق تاریخ یونان باستان که ۵۵۰ سال قبل از میلاد مسیح

در اوج شکوفایی علمی بوده در نظر بگیریم سابقه حکمت به دوره های پیش از یونان به حکمای ایران ، هند، چین ، برمی گردد، که باتوجه به متونی که از آنها به جای مانده است اعم حکمت خسروانی ایران، یا کتب هندی و یا تئوچین ،چین ، اوج فرهنگ و عقل مردمان در آن روزگار را می رساند که چه بسا بسیاری از آنها از نظر محتوی حتی به متون دینی غنی چون نهج البلاغه و صحیفه سجادیه طعنه می زند، به هر حال اندیشه سیر حکمت به قدمت اندیشه بشر در طول تاریخ به بلندای روح انسان وجود داشته است، و حکمت ها و رموز و اسرار فراوان توسط مردمان گفته و پرداخته شده است.

در سیر تاریخ با به وجود آمدن ادیان و مذاهب مختلف ایده های مختلفی درباره منش های حکمی به وجود آمد در مذاهبی از این گونه مباحث استقبال شده و حکما و فلاسفه زیادی در لوای این فرهنگ به وجود آمدند و بالعکس در مذاهبی به شدت بر علیه آنها جبهه گرفته و این نوع تفکرات را از حوزه دین و دیانت بیرون دانسته و کسانی که مبادرت به این نوع علوم می نمایند افرادی ملحد و خارج از دین و دیانت معرفی می کنند.

ما در این کتاب که تفرات درس

استاد معظم حجه الاسلام والمسلمین حکیم

مثاله سید محمدرضا هاشمی تهرانی

در حوزه معظم حضرت عبدالعظیم علیه السلام می باشد در مقدمه فارغ از ادیان و مذاهب دیگر این روش و منش را در دوره معاصر در بین فقها و مدارس دینی حال حاضر ایران

اسلامی مورد ارزیابی قرار می‌دهیم و در ادامه تقریرات درس استاد را تا فصل دهم اسفار از جلد اول تقدیم می‌داریم. استاد معظم بر اساس دانش و تجربه و تفکرات چندین ساله و تلمذ نزد اساتید بزرگواری چون علامه عبدالله جوادی آملی و تدریس متون حکمت و فلسفه به بعضی از شبهات و ایراداتی که بعضی از اهل فقه و اصول به این نوع حکمت‌ها وارد می‌شود پاسخ می‌دهد. ایشان در کل ایراداتی که مشککان بر حکمت و فلسفه وارد می‌کنند در چهار محور می‌داند.

محور اول: اینکه عنوان می‌شود که این حکمت‌ها برگرفته از یونان باستان است و مردم یونان مردمی مشرک بوده‌اند

محور دوم: اینکه خلفای بنی‌العباس علیهم‌اللعن والعذاب در مقابل جهاد علمی ائمه اطهار علیهم‌السلام دنبال این بودند که جبهه‌ای جدید و نو باز کنند لذا راه ورود این علوم را در نهضتی به نام نهضت ترجمه به بلاد اسلامی گشودند

محور سوم: در لسان ائمه شیعی علیهم‌السلام عنوان شده که می‌بایست علوم از باب و طریق و لسان ائمه تلقی شود و اگر غیر این صورت باشد لذا امری نادرست و باطل است

محور چهارم: در لسان ائمه اثنی عشر علیهم‌السلام و ویاران و اصحاب آن حضرات کلامی در باب موضوعات حکمت و فلسفه چون وحدت وجود، اصالت وجود، تشکیک در وجود

و امثال آن گفته نشده است و روایاتی هم در باب ضم فلسفه و عرفان وارد شده است.

قبل از آنکه وارد بحث بشویم خوب است که گوشزد شود در دوره اسلامی حکمت به شکل های مختلفی ظهور داشته است در دوره ای حکمت مشایی بوده که با ابن سینا به اوج خود رسیده در این مکتب طریق راه برهان های منطقی صرف است و غیر این راهی برای پاسخ به مسایل جستجو نمی شود افرادی مثل فارابی ، بهمنیار ، میر داماد و از متاخرین میرزا ابوالحسن جلوه و سید حسن مصطفوی از این زمره می باشند و در دوره ای علاوه بر برهان های فلسفی شهود عرفانی هم وارد ادله می شود که با شیخ شهید سهروردی به اوج خود می رسد و در زمانی شیخ اکبر محی الدین عربی رسیدن به معارف را منحصر به کشف و شهود عرفانی می داند، و در زمان صفوی میرداماد در حکمت یمانی راه حصول به معارف را برهان عقلی و شریعت و روایات می داند و بالاخره ملاصدرا با تلفیق برهان و عرفان و قرآن سیر جدیدی در حصول به معارفه حقه پیشنهاد می دهد.

به هر حال این دانشمندان همواره در مواردی که گفته شد مورد شبهه و طعنه معاندان و بعضی از فقها بوده اند.

حال به پاسخگویی به شبهات آنها می پردازیم:
در مورد ایراد اول که گفته می شود که که ریشه این حکمت ها در علوم یونانی مشرک مسلک وجود دارد، اولاً باید

گوشزد نمود که با توجه به متونی که از اعظم فلاسفه یونان چون ارسطو و سقراط و افلاطون برجای مانده هیچ سندی بر این مدعی که آنها مشرک بوده اند وجود ندارد در ثانی اول برهانها در خدانشناسی و رسیدن به توحید از همین ارسطو است که برهان محرک اول را بیان می کند، شاید عنوان شود که در متون مربوط به آنها از آلهه و الالهه های متعددی صحبت به میان آمده که نشان از کثرت خدا دارد و شرک، در صورتی که در متونی که از آنها به جای مانده گوشزد شده که هر جا از لفظ آلهه و الالهه یاد شده منظور ملک مربوط به آن پدیده است مثل الالهه باران یا الالهه دریاها که منظور همان ملک باران یا دریاها است که در درون متون دینی و حتی ادعیه ما هم وجود دارد و جالب این است که کسانی که ادعای شرک این فلاسفه را دارند، در سرگذشتشان اشاره کرده اند اصلا هیچ کدام از این متون را مشاهده نکرده اند، پس مساله اینکه این فلاسفه ملحد یا مشرک هستند قابل مناقشه است.

اما اینکه بفرض مشرک بودن بر اساس کدام استدلال تلقی حکمت از مشرک مجاز شمرده نمی شود معصومین در فرمایشات خود مضامینی مثل این دارند که قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا [۱]. یعنی حکمت گمشده مومن است که از هر جایی آن را پیدا کند آن را تلقی می کند و یا در فرمایش امام صادق علیه السلام است خُذُوا الْحِكْمَةَ وَ أَوْ مِنْ الْمُشْرِكِينَ [۲] حکمت را گرچه دست مشرکین است از آن توست آن را بگیرید و اخذ کنید. ویا این حدیث عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ جُمَّهَوْرٍ

عَنْ أَبِي بَكْرٍ الْمُهَيْبِ الْجَرَجَرَانِيِّ عَنِ الْمُعَمَّرِ أَبِي الدُّنْيَا عَنْ أَمِيرِ
 الْمُؤْمِنِينَ ع قَالَ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): «كَلِمَةُ الْحِكْمَةِ ضَالَّةٌ
 الْمُؤْمِنِ فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا [٣] وَ يَا خُدُّوا الْحَقَّ مِنْ
 أَهْلِ الْبَاطِلِ وَ لَا تَأْخُذُوا الْبَاطِلَ مِنْ أَهْلِ الْحَقِّ» «كُونُوا نِقَادَ
 الْكَلَامِ فَكَمْ مِنْ ضَلَالَةٍ زُحِرَتْ بِآيَةٍ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ كَمَا زُحِرَفَ
 الدَّرْهَمُ مِنْ نَحَاسٍ بِالْفِضَّةِ الْمَمُوهَةِ النَّظْرُ إِلَى ذَلِكَ سَوَاءٌ وَ
 البَصْرَاءُ بِهِ خَبْرَاءُ [٤] عده ای از مخالفین باز هم مناقشه می
 کنند که منظور از حکمت روایات و کلام ائمه علیهم السلام
 است در صورتی امام کاظم علیه السلام می فرماید الْحِكْمَةَ
 قَالَ الْفَهْمُ وَ الْعَقْلُ. [٥] یا در فرمایشی امام علی علیه السلام
 می فرماید کلام حکما دو دسته است ، دسته ای درست است
 که جهانی را بهشت می کند و عده ای نادرست است که
 جهانی را دچار بحران می کند خوب اگر منظور حضرت کلام
 معصومین بود که کلام معصومین نادرست نمی تواند باشد، و
 یا آیات قرآن ١٧ و ١٨ سوره مبارکه زمر:

بَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ
 الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ

اشاره به یادگرفتم حکمت های مختلف دارد. و اتباع از
 بهترین آنهاست.

در جواب دیگر باید خاطر نشان کرد چطور در مواردی چون
 منطق که در علم اصول و استنباط های شرعی مورد استفاده
 قرار می گیرد شما از علوم یونانی ارسطویی استفاده می کنید
 و استفاده از آن را جایز می شمارید ولی در علوم حکمی
 و فلسفی این جواز را صادر نمی کنید

می‌توانید چون فلاسفه‌ای مثل کانت و هگل منطق ارسطویی را دور بریزید و بر مبنای خودتان منطقی بسازید، که البته امکان ندارد، عده‌ای مناقشه می‌کنند که منطق ساختار ذهن است که ارسطو جمع‌آوری کرده که البته تمسک به این قول بسی سخیف است، که قابل بحث نیست.

در ثانی شیخ مرتضی انصاری در کتاب مکاسب المحرمه روایتی از تحفه العقول نقل می‌کند و نتیجه می‌گیرد استفاده از صنایع که جهت صلاح باشد از لحاظ شرعی مشکلی ندارد، هر چند مشرکین ساخته باشند.

و شیخ صدوق علیه‌الرحمه در باب عقل روایتی از معصوم ذکر می‌کند هر آنچه راه عقل را ببندد و جمود ایجاد کند جایز نیست.

محور دوم بحث این است که انتقال علوم یونانی به بلاد اسلامی برای آن بوده که خلفای جور جلوی اهل بیت علیهم‌السلام علمی را علم کنند و به مردم بگویند درجایی غیر از خانه اهل بیت علیهم‌السلام هم علم پیدا می‌شود پس نهضت ترجمه را در دوران امامت امامین هم‌امین صادق و باقر علیهما‌السلام و امام رضا علیه‌السلام به وجود آوردند، برای پاسخ به این شبهه می‌بایست اولاً گفت که گرچه نیت سوء در ورود و ترجمه این علوم در بلاد مسلمین وجود داشته و غرض بد داشته‌اند ولی ماهیت این نیت سوء از خود ماهیت علوم جداست، جمهور فلاسفه از دیرباز تا کنون در بلاد مسلمین همه موالبان ائمه اطهار بوده و هیچ‌یک عمل خلفا

را تایید و تصدیق نکرده اند، مثل اینکه اکنون تلفن همراه به بلاد مسلمین برای اشاعه فحشا و هزار مساله دیگر وارد شد، ماهیت این سوء نیت با ماهیت خود موبایل متفاوت است، آیا کسی می تواند بگوید این دستگاهی که مشرکین برای از بین بردن کیان مسلمین وارد کرده اند استفاده از آن جایز نیست، نه بلکه با محکوم کردن آن سوء نیت در جهت مصالح مسلمین و از آن استفاده کردن مفید و صحیح است.

در ثانی ائمه اطهار قبل از نهضت ترجمه یک نهضت علمی عظیمی به وجود آورده بودند که جابرین حیان یا حبیب بن فزاری فلکی رازی و محمد بن زکریای رازی محصول آن می باشند، که در همه ابواب علوم ان چنان کار گسترده ای صورت گرفته بود که ورود علوم یونانی به بلاد مسلمین در علومی که از سوی ائمه افتتاح شده بود هضم شد، و به صورت اسلامی درآمد و هیچ کدام در جلوی ائمه و مکتب آنها قرار نگرفت بلکه موید آنها بود و بر غنای آن علوم افزوده شد و داده های علمی بیشتر شد. [۶]

علومی چون کیمیا، نجوم، ریاضیات و طب و.... تماما ابوابش توسط ائمه گشوده شده بود و پذیرای ورود داده های جدید بود.

بطوری که به طور قطع در این زمان می توان گفت طب شیمیایی و طب اسلامی و سنتی جدای از مکتب اهل بیت نداریم، هم شیمی از اهل بیت است و هم طب سنتی و

محور بعدی اینکه عده ای می گویند که در روایاتی از ائمه علیهم السلام است که می گویند که علم را از هیچ بابی غیر از باب ائمه علیه السلام تلقی نکنید، مثلاً ثقه الاسلام کلینی در کافی شریف جلد ۱ صفحه ۳۹۹ روایتی دارد که قال الباقر علیه السلام: لَسَلَمَةُ بْنُ كَهَيْلٍ وَ الْحَكَمُ بْنُ عَتِيبَةَ: شَرِّقًا وَ غَرْبًا كَنْ تَجِدَانِ عِلْمًا صَحِيحًا إِلَّا شَيْئًا خَرَجَ مِنْ عِنْدِنَا أَهْلَ الْبَيْتِ؛ امام باقر علیه السلام - خطاب به سلمه بن كهيل و حکم بن عتیبه - فرمودند: اگر به شرق و غرب بروید، هرگز دانش درستی را نخواهید یافت، مگر همان چیزی که از ما اهل بیت صادر شود..

در جواب باید بگوییم در مقابل این روایات، روایاتی که در محور اول بحث کردیم وجود دارد، و در ثانی این شامل فقط حکمت و فلسفه نمی شود اگر جاری باشد برای همه اقسام علوم از هیات گرفته تا طب ساری و جاری است، در صورتی که در سیره اهل تشریح می بینیم که بسیاری از علوم را از بسیاری از اهل خلاف که دشمن ائمه هم بودند و در زمان ائمه تلقی کردند، بسیاری از علوم اعم از معانی و بیان، تاریخ، رجال، خود علم اصول همه از اهل خلاف اخذ شده است، که اینها هم عصر ائمه بودند و مورد لعن ائمه، حتی خود اجتهاد گرفته شده از مبانی اهل تسنن است تا قرن پنجم هجری و زمان شیخ طوسی ما اجتهادی در شیعه نداشتیم و پایگذار اجتهاد شیخ طوسی با اقتباس از اهل تسنن بود و به قول آیت الله بروجردی فقه شیعه در واقع حاشیه ای بر فقه اهل تسنن

است، خوب با این همه اقتباس از در خانه غیر اهل بیت علیهم السلام چرا نشان اتهام فقط به سوی فلسفه حکمت رفته که آنهم نه از اهل خلاف و دشمن ائمه بلکه صرفاً از اندیشمندان عصر های قدیمی تر گرفته شده است.

این روایات قابل جمع با روایات محور اولی است که: اولاً باید دید که مورد خطاب امام در این عبارات چه کسانی هستند آیا به فلاسفه و حکما این حرف را زده است یا به دوفقیه بصره ، که در علم فقه به در هیچ باب دیگر نروید به غیر از خانه اهل بیت، چرا که علم فقه علمی تبعدی است و در هیچ کجای عالم بگردی نمی دانند چرا بایدنمازی در وقت صبح آن هم دور کعت خوانده شود به غیر از باب اهل بیت، اهل بیت در امور تبعدی چون فقه گوشزد می کنند شیخ حر عاملی در جلد ۲۷ وسائل الشیعه باب ۶ ، ۵۲ روایت مطرح می کند که در باب فقه تعقل جایز نیست و دلیل اینکه امام صادق علیه السلام ابو حنیفه را لعن می کند این است که در برابر قال علی علیه السلام، ان قلت دارد

ابن حبان و ابن عبد البر از علمای بزرگ اهل سنت عمری می نویسند:

أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ الْأَبْلِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ مُحَمَّدٍ الْأَنْسِيُّ، عَنْ أَبِي الْبَخْتَرِيِّ، قَالَ: سَمِعْتُ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ، يَقُولُ: " اللَّهُمَّ إِنَّا وَرَثْنَا هَذِهِ النَّبُوءَةَ عَنْ أَبِيْنَا إِبْرَاهِيمَ خَلِيلِ الرَّحْمَنِ ، وَوَرَثْنَا هَذَا الْبَيْتَ عَنْ أَبِيْنَا إِسْمَاعِيلَ ابْنِ خَلِيلِ الرَّحْمَنِ ،

وَوَرَّثْنَا هَذَا الْعِلْمَ عَنْ جَدِّنَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ،
فَأَجْعَلْ لَغَنَّتِي وَلَغَنَةَ آبَائِي وَأَجْدَادِي عَلَى أَبِي حَنِيفَةَ.

جعفر بن محمد (امام صادق علیه السلام) می فرمود: خداوند!،
ما این نبوت را از پدرمان ابراهیم و این خانه را از پدرمان
اسماعیل و این علم را از جدمان محمد صلی الله علیه و آله
به ارث برده‌ایم. پس لعنت من و پدرانم و اجدادم را بر ابو
حنیفه قرار ده [۷].

پس تنها مرجع رجوع خانه اهل بیت علیهم السلام است اما
در زمینه علوم عقلی باب را باز گذاشته اند چرا که عقل می
تواند تشخیص دهد و سره را از ناسره جدا کند و انحصار به
باب خاصی را گوشزد نکرده اند.

در تعمق در این گونه روایات چون به مطلق روایت قید خورده
و قید در انحصار رجوع به اهل بیت در فقه و قضا است لاجرم
نمی شود بعد از قید و انحصار مطلق قضیه را در نظر گرفت.
در جواب دیگر می توان گفت که در حدیث نورانیت حضرت
امیر علیه السلام خلقت نوری ائمه را نه محدود به فضا و زمان
خاص می داند بلکه از بدو آفرینش و اول خلق انسان می داند
، و می فرماید " ما مِنْ عِلْمٍ إِلَّا وَاَنَا أَفْتَحُهُ ، و ما مِنْ سِرٍّ إِلَّا وَاَنَا
الْقَائِمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَخْتِمُهَا

هیچ دانشی نیست مگر این که من آغازگر آن هستم و هیچ رازی نیست مگر این که [امام] قائم علیه السلام به آن خاتمه می دهد:..

" یعنی به وجود آمدن علم در دوران گذشته هم از الهامات ائمه بوده و در حال حاضر هم امام غایب با امامت بر غیب انسان ها و تکامل عقول و الهام علوم زمینه کشف و افتتاح علوم و گسترش تکنولوژی و بسیاری از علوم و فنون شده است

در جواب دیگر باید گفت که در گفتار و کردار و روایات اهل بیت روش های حصول به معارف علاوه بر قول و روایات متأثر از عوامل دیگری هم شمرده شده مثلا در حدیث مشهور نبوی خاطر نشان شده است که اگر چنانچه فردی چهل روز ریاضت شرعی بکشد و اخلاص در عمل داشته باشد بعد از چهل روز چشمه های دانش و معرفت از قلب او به زبان او جاری می شود مَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا فَجَرَّ اللَّهُ يَنَابِيعَ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ [۸]

و یا حدیث علم وراثتی از امام جواد علیه السلام که می فرماید: اگر چنانچه به دانسته های خود عمل کنید خداوند ابواب هرآنچه نمی دانید بر شما آشکار می گرداند و این حدیث ورد زبان حضرت آیت الله بهجت علیه الرحمه بود
بالاخره محور سوم که عنوان می داند این اصطلاحاتی که اهل فلسفه و حکمت و عرفان به زبان جاری می کنند هیچ کدام در زبان ائمه و یا اصحاب ائمه وجود نداشته سخن از وحدت وجود و تشکیک در وجود و ... هیچ کدام مبنای روایی و

شرعی ندارد، برای پاسخ به این مناقشه باید گفت: فقط این مسائل حکمی نیست چه بسیار از اصطلاحاتی که در فقه و اصول از آن استفاده می‌کنید و هیچ کدام در زمان ائمه نبوده و حتی اصحاب ائمه هم از آن خبر ندارند، آیا استصحاب نوع دوم را زراره که از اصحاب مشهور است و بر اساس روایت وی این قاعده ساخته شده می‌داند؟ یا مساله اجماع را زمان ائمه می‌دانستند که چیست؟

خوب به هر حال اهل بیت می‌بایست با مردم بر حسب عقول و فهم و علم دوره خود صحبت می‌کردند والا صحبت از خیلی از مسائل و قواعد فقهی و اصولی هم می‌بایست می‌کردند و یا صحبت از بسیاری از اصطلاحات که اکنون بین مردم وجود دارد و در زمان آن‌ها نبوده است حالا مناقشه می‌کنند خوب چرا اصحاب ائمه که در دوران بعدی بودند از شامخین چون کلینی و صدوق حرفی از این مسائل نزده‌اند؟

جواب این است که اولاً رشته علمی آنها سخن گفتن در این مورد را ایجاب نمی‌کرده و ثانیاً همین صحبت نکردن در این باب در دوره ای که اوج شکوفایی این مسائل بوده خودش دال بر تایید این گونه علوم نبوده است.

جالبست که در فقه اسلامی پرداختن به مسائلی که در حکمت و فلسفه و عرفان مطرح است در باب نجاسات وارد شده و در این زمینه بحث می‌شود که آیا قائلین به اقوال حکما ضرورت دین را منکر می‌شوند که مستلزم کفر و نجاست شوند؟ و در این زمینه بحث می‌کنند، در اینجا چند نکته لازم است عنوان شود اول اینکه بسیاری از حکما و عرفا

خود در زمره فقها و مجتهدین بوده اند واستنباط آنها از آیات و روایات با نقطه مقابل متفاوت بوده ، سوال اینجاست که چرا در یک امر اجتهادی می بایست برداشت و ایده یک گروه غالب و ساری باشد، بر سر مساله ای که بسیاری از افرادی هم که اظهار نظر می کنند این دروس نخوانده و یا بدون استاد خوانده اند، حضرت آیت الله خویی علیه الرحمه در حاشیه عروه در این باب می نویسد، من بالشخصه از مقصود وحدت وجودی ها سر درنیاوردم و متوجه منظور آنها نشدم، اگر این عقیده ضرورتی از ضروریات دین را انکار کرد لاجرم حکم خاص خود را دارد و الا نه.

همان طور که گفته شد بسیاری از مجتهدین و قایلین به حکمت و فلسفه و حتی وحدت وجود بسیاری از ادله خود را از آیات و روایات استنباط می کنند مثلا آیه شریف ۱۶ سوره ق: نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ، و یا سوره حدید آیه ۴ (هُوَ مَعَكُمْ إِنْ مَأْتَمَرْتُمْ) و یا سوره واقعه فَلَوْ لَأِذَا بَلَغَتِ الْخُلُقُومَ ﴿۸۳﴾ وَأَنْتُمْ حِينِيذٍ تَنْظُرُونَ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ که در این آیه به صراحت از دیدن الله بحث می شود نه از ادراک عقلی و این روشنترین آیه در وحدت وجود تلقی می شود

و بالاخره روایاتی که در ذم فلسفه و فلاسفه و متصوفه است مثل روایتی از امام صادق علیه السلام که مجلسی قَتَبًا وَ حَيْبَةً وَ تَعَسَا لِمُنْتَحَلِي الْفَلْسَفَةِ كَيْفَ عَمِيَتْ قُلُوبُهُمْ عَنْ هَذِهِ الْخَلْقَةِ الْعَجِيبَةِ حَتَّى أَنْكَرُوا التَّدْبِيرَ وَ الْعَمَدَ فِيهَا؟ [۹]

حرمان و ناامیدی بر کسانی باد بر فیلسوف نماها! چگونه
قلب‌های آنان از دیدن این آفرینش عجیب نابینا است؛ و
تدبیر، قصد و اراده را در آفرینش انکار می‌کنند؟

و یا روایاتی که از امام حسن عسگری علیه السلام نقل می
شود: [۱۰]

یا أباهاشم سیأتی زمان علی الناس وجوههم ضاحکة
مستبشرة و قلوبهم مظلمة منکدرة، السنة فیهم بدعة و
البدعة فیهم سنه المؤمن بینهم محقر و الفاسق بینهم موقر
امرائهم جائرون و علمائهم فی ابواب الظلمة سائرون، اغنیائهم
یسرقون زاد الفقراء و اصاغرهم یتقدمون علی الکبراء، کل
جاهل عندهم خبیر و کل محیل عندهم فقیر، لایمیزون بین
المخلص و المرتاب و لا یعرفون الضأن من الذئاب. علمائهم
شرار خلق الله علی وجه الأرض، لأنهم یمیلون إلی فلسفة و
تصوف و ایم الله انهم من اهل العدوان و التحریف یبالغون فی
حبّ مخالفینا و یضلون شیعتنا و موالینا فان نالوا منصباً لم
یشبعوا عم الرشاوان خذلوا عبدوا الله علی الریا، الا انهم قطاع
طریق الدین و الدعاء إلی نحلّة الملحدين فمن ادرکهم
فلیحذرهم و لیصن دینه و ایمانه. ای ابوهاشم زمانی بر مردم
بباید که صورتشان شاد و خندان و دل ایشان تیره و تاریک
شود. دستور دینی در میانشان بدعت و بدعت در میان ایشان
سنت است. مؤمن نزد آنان خوار و حقیر است و فاسق در
میان آنان محترم می‌باشد. فرماندارانشان زورگو و علمایشان

درب خانه ستمکاران می‌روند. ثروتمندانشان توشه فقراء را می‌دزدند و کوچک‌هایشان بر بزرگانشان تقدم می‌جویند، هر نادانی نزد ایشان اهل خبره است و هر حيله‌گری نزدشان فقير باشد. تمیز ندهند بين اهل خلوص و اهل شك و نشناسند ميش را از گرگ. علمای آنان بدترین خلق خدا بر روی زمین هستند، زیرا به فلسفه و تصوف تمایل پیدا می‌کنند. به خدا قسم چنین علمائی با ما دشمن هستند و دین را تغییر و تحریف کنند، اصرار بر دوستی با مخالفان ما دارند، پیروان و دوستان ما را گمراه می‌کنند، پس اگر به مقامی برسند از رشوه سیر نمی‌شوند و چون منکوب و بیچاره شوند، به عبادت ریاکارانه می‌پردازند. آگاه باش که ایشان راهزنان دین و دعوت کنندگان به راه بی‌دینی هستند. پس هر کس ایشان را درک کند، باید از ایشان برحذر باشد و دین و ایمان خود را حفظ کند

اولا باید متذکر شد که در روایت اول از بحار در بحث انتحال وارد شده، انتحال به معنی فیلسوف نماها افرادی که علم ندارند و خود را فیلسوف معرفی می‌کنند ضم شده نه خود فلسفه، مثلا در جایی کسانی که خود را طبیب می‌نامند ولی طبیب نیستند را در نظر بگیریم که شاید خواندن اینها به معنی ذم طب و پزشکی نیست و قص علی هذا و در روایات دوم و روایات دیگر در ضم فلسفه و عرفان باریشه یابی به این قضیه منجر می‌شود که اولاً این روایات جملگی نقل از کتابی منسوب به مقدس اردبیلی علیه الرحمه به نام حدیق الشیعه است، و ثانياً قبل از این کتاب که در قرن ۱۱

نوشته شده اثری از وجود این احادیث در کتب روایی یک هزاره دیده نمی شود، در تحقیقی که محققین معاصر در این کتاب انجام شده است مشخص شده فردی به نام معزالدین اردستانی اخباری در همین قرن ۱۱ قسمتی را به حدایق الشیعه اضافه کرده است در واقع حدایق الشیعه دو قسمت دارد قسمت اول از مقدس اردبیلی است و قسمت دوم از معز الدین اردستانی که این روایات در قسمت دوم است، و علمایی مثل شیخ حر عاملی هم در مدارکی ارایه می دهد استنادش به همین بخش است، از طرفی خود مقدس اردبیلی در حاشیه بر تجرید الکلام قول وحدت وجود را می پذیرد و خودش از حکما و قائلین به حکمت است چگونه ممکن است با وجود دیدن این روایات چنین مرامی داشته باشد و توبه هم نکرده باشد.

از سویی علامه مجلسی که در جمع آوری بحار کتب روایی فراوانی از جمله حدیق الشیعه را در دست داشته هیچ یک از روایات حدیقه را در بحار نیاورده است و این هم دلیل از مجعول بودن و مشکل داشتن اینگونه روایات می باشد.

از سویی درمقام روایات معارض روایات فراوانی معارض با این روایات موجود است مثل روایتی که از حضرت رسول اکرم(ص) درباره ارسطو وارد شده:

انه کان اذا کمل واحد من اهله قال له: یا ارسطا طاليس هذه

الامة [۱۱]

هر گاه کسی از اهل پیامبر خاتم به کمال می رسید از زبان مبارک آن حضرت به خطاب (ای ارسطاطالیس) تشریف می یافت

و یا: باز شهرزوری در همان کتاب یاد شده و دیلمی در محبوب القلوب آورده اند که: زمانیکه عمرو عاص از اسکندریه بر رسول خدا وارد شد از او پرسید که در آنجا چه دیده ای؟ گفت: گروهی چند دیده ام که طیلسان در بر داشتند و حلقه حلقه گرد هم می نشستند و مردی را به نام ارسطاطالیس لعنه الله تعالی نام می بردند. پیامبر فرمودند: ای عمرو باز ایست، ارسطاطالیس پیامبری بود که قوم وی او را نشناختند [۱۲]

و یا روایتی از امام صادق علیه السلام در مورد ارسطو و افلاطون که حضرت وی را رئیس الحکما می خواند
 أَرَسْطَاطَالِيسُ مُعَلِّمُ الْأَطِبَّاءِ وَ أَفَلَاطُونُ رَئِيسُ الْحُكَمَاءِ [۱۳]

و حضرت علامه حسن زاده آملی می گوید چقدر جای مباحث برای افلاطون دارد که چون امام صادقی چنین لقبی به وی داده است. [۱۴]

از این گذشته اگر این روایات در ضم حکمت را بپذیریم، باید بگوییم حدود قریب به ۵۰ روایت هم در ضم فقها وجود دارد

، آن هم نه در کتاب مشکل داری مثل حدیقه الشیعه بلکه کتاب کافی :

عَلَىٰ بَنِ إِبْرَاهِيمَ عَنِ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ : سَيَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ لَا يَبْقَى مِنَ الْقُرْآنِ إِلَّا رَسْمُهُ وَ مِنَ الْإِسْلَامِ إِلَّا اسْمُهُ يُسَمَّوْنَ بِهِ وَ هُمْ أَبْعَدُ النَّاسِ مِنْهُ مَسَاجِدُهُمْ عَامِرَةٌ وَ هِيَ خَرَابٌ مِنَ الْهَدْيِ فَقَهَاءٌ ذَلِكَ الزَّمَانُ شَرُّ فَقَهَاءٍ تَحْتَ ظِلِّ السَّمَاءِ مِنْهُمْ خَرَجَتْ الْفِتْنَةُ وَ إِلَيْهِمْ تَعُودُ [۱۵]

سکونی از امام صادق علیه السلام و ایشان از امیر المؤمنین علیه السلام روایت کرده‌اند که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: زمانی بر مردم گذرد که از قرآن جز نشانی به یادگار نماند و از اسلام جز نامی. مردم، خود را مسلمان می‌خوانند و حال آنکه از همه دورترند به اسلام. مسجدهای آنان زیباست ولی تهی از هدایت، فقهای آنان بدترین فقهای زیر آسمان هستند، فتنه از نزد آنها صادر می‌شود و به سوی خود آنها بازگشت دارد

که فقها کار خود را راحت کردند که می‌گویند منظور فقهای اهل تسنن هستند، خوب اینجا هم می‌گوییم فلاسفه مادی منظور بوده نه حکمت اصیل و الهی ، جایی که مدح است حکمت الهی و جایی که ضم است منظور حکمت سوء بوده است.

به هر حال حکمای از مجتهدین و عظام علما ، اگر به یقین می رسیدند که شارع مقدس و اهل بیت علیهم السلام از ورود به این مساله نهی کرده اند و منهی عنه قرار گرفته حتما با توجه به اهمیت موضوع ، هیچگام قول ائمه را زمین نمی گذاردند و خود را به چیزی که رضایت خدا و اهل بیت علیهم السلام در آن وجود ندارد مشغول نمی کردند، و این نشان از این است که در این خصوص به نتیجه ای متقن نرسیده اند.

منابع:

[۱] منیة المرید فی أدب المفید و المستفید ، جلد ۱ ،
صفحه ۱۷۳

[۲] بحار الأنوار (ط - بیروت)، ج ۲، ص ۹۷.

[۳] بحار الأنوار (ط - بیروت)، ج ۲، ص ۹۹.

[۴] بحار الأنوار (ط - بیروت)، ج ۲، ص ۹۶

[۵] الکاظم (علیه السلام) - یا هِشَامُ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى
بَشَّرَ أَهْلَ الْعَقْلِ وَ الْفَهْمِ فِي كِتَابِهِ فَقَالَ فَبَشَّرَ عِبَادَ الَّذِينَ
يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَ
أُولَئِكَ هُمْ أَوْلُوا الْأَلْبَابِ ... يَا هِشَامُ ثُمَّ ذَكَرَ أَوْلَى الْأَلْبَابِ

بِأَحْسَنِ الذِّكْرِ وَ خَلَّاهُمْ بِأَحْسَنِ الْجَلِيَّةِ فَقَالَ يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ
 يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَ مَا يَذَّكَّرُ إِلَّا
 أُولُو الْأَلْبَابِ يَا هِشَامُ إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ
 كَانَ لَهُ قَلْبٌ يَعْنِي الْعَقْلَ وَ قَالَ وَ لَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ قَالَ
 الْفَهْمُ وَ الْعَقْلُ بحار الانوار جلد ۱ ص ۱۳۵

[۶] کتاب علم و اسلام / محمد مظفر

[۷] المجروحین من المحدثین، تألیف ابن حبان، جلد ۲،
 صفحه ۴۰۷، چاپ دار الصمیعی

[۸] عیون أخبار الرضا علیه السلام، ۶۹/۲

[۹] توحید مفضل / بحار الانوار

[۱۰] شیخ عباس قمی در سفینه البحار، جلد ۲، صفحه ۵۷ و
 مقدس اردبیلی در حدیقه الشیعه و میرزا محمد نیشابوری در
 کتب خود و علامه خوئی در شرح نهج البلاغه، جلد ۶، صفحه
 ۳۰۴ و سید جزائری در انوار النعمانیه

[۱۱] فاضل شهرزوری، نزهة الارواح، ج ۱، ص ۵، ط حیدر آباد.

[۱۲] همان

[١٣] الإحتجاج على أهل اللجاج، طبرسي، ج ٢، ص ٣٤٢ و
بحار الأنوار، ج ١٠، ص ١٧٢.

[١٤] فَأَمَّا أَصْحَابُ الطَّبَائِعِ فَقَالُوا إِنَّ الطَّبِيعَةَ لَا تَفْعَلُ شَيْئاً لغيرِ
مَعْنَى وَ لَا تَتَجَاوَزُ عَمَّا فِيهِ تَمَامُ الشَّيْءِ فِي طَبِيعَتِهِ وَ زَعَمُوا أَنَّ
الْحِكْمَةَ تَشْهَدُ بِذَلِكَ فَقِيلَ لَهُمْ فَمَنْ أُعْطِيَ الطَّبِيعَةَ هَذِهِ
الْحِكْمَةَ وَ الْوُقُوفَ عَلَى حُدُودِ الْأَشْيَاءِ بِلَا مُجَاوِزَةٍ لَهَا وَ هَذَا قَدْ
تَعَجَّرَ عَنْهُ الْعُقُولُ بَعْدَ طَوْلِ التَّجَارِبِ فَإِنْ أُوجِبُوا لِلطَّبِيعَةِ
الْحِكْمَةَ وَ الْقُدْرَةَ عَلَى مِثْلِ هَذِهِ الْأَفْعَالِ فَقَدْ أَقْرَأُوا بِمَا أَنْكَرُوا
لِأَنَّ هَذِهِ فِي صِفَاتِ الْخَالِقِ وَ إِنْ أَنْكَرُوا أَنْ يَكُونَ هَذَا لِلطَّبِيعَةِ
فَهَذَا وَجْهٌ الْخَلْقِ يَهْتِفُ بِأَنَّ الْفِعْلَ لِلْخَالِقِ الْحَكِيمِ وَ قَدْ كَانَ
مِنَ الْقُدَمَاءِ طَائِفَةٌ أَنْكَرُوا الْعَمْدَ وَ التَّدْبِيرَ فِي الْأَشْيَاءِ وَ زَعَمُوا
أَنَّ كَوْنَهَا بِالْعَرَضِ وَ الْإِتْفَاقِ وَ كَانَ مِمَّا اخْتَجَّجُوا بِهِ هَذِهِ الْآيَاتِ
الَّتِي تَكُونُ عَلَى غَيْرِ مَجْرَى الْعُرْفِ وَ الْعَادَةِ كِإِنْسَانٍ يُوَلِّدُ نَاقِصاً
أَوْ زَائِداً إِصْبَعاً أَوْ يَكُونُ الْمَوْلُودُ مَشَوَّهاً مَبْدَلِ الْخَلْقِ فَجَعَلُوا
هَذَا دَلِيلًا عَلَى أَنَّ كَوْنَ الْأَشْيَاءِ لَيْسَ بِعَمْدٍ وَ تَقْدِيرٍ بَلْ بِالْعَرَضِ
كَيْفَ مَا اتَّفَقَ أَنْ يَكُونَ وَ قَدْ كَانَ أَرَسْطَاطَالِيسُ رَدَّ عَلَيْهِمْ فَقَالَ
إِنَّ الَّذِي يَكُونُ بِالْعَرَضِ وَ الْإِتْفَاقِ إِنَّمَا هُوَ شَيْءٌ يَأْتِي فِي الْفَرْطِ
مَرَّةً لِأَعْرَاضٍ تَعْرِضُ لِلطَّبِيعَةِ فَتَزِيلُهَا عَنْ سَبِيلِهَا وَ لَيْسَ بِمَنْزِلَةٍ
الْأُمُورِ الطَّبِيعِيَّةِ الْجَارِيَةِ عَلَى شَكْلِ وَاحِدٍ جَرِيئاً دَائِماً مُتَتَابِعاً»

[١٥] الكافي، الجزء ٨، الصفحة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله فاعل كل محسوس و غاية كل مطلوب و
مسوول . و الصلاة على صفوه عباده، و هداه الخلق الى
مبدئه و معاده سيما سيد المصطفين، محمد المبعوث
الى كافة الثقليين ، اللهم فصل عليه و على الارواح
الطاهرة من اهل بيته و اولاده ، و الاشباح الزاهرة من
اوليائه و احفاده.

تقریر فصل اول

در ابتدای درس اشاره ملا صدرا به این مساله متمرکز است
که چه علومی در زمره علوم فلسفی قرار می گیرد و چه علومی
قرار نمی گیرد، هر مفهومی در ذیل مسایل فلسفی قرار نمی
گیرد، از جمله چنین علومی می توان از اعتباریات سخن گفت که
در این زمره نیست، و از علوم حقیقی هم باز همه در زمره علوم

فلسفی قرار نمی گیرد، مثلاً حقوق با آنکه از جمله علوم مهم تلقی می شود ولی موضوعش در علم فلسفه قرار نمی گیرد، همان گونه علمی مثل ریاضیات اسلوبی دارد و می بایست این اسلوب رعایت شود، و به خاطر اثبات مطلبی یا چیزی نمی توان این اسلوب را زیر پا گذاشت فلسفه هم دارای چهارچوب و قواعدی است که در مباحث فلسفی می بایست رعایت شود.

عده ای می گویند که مباحث فلسفی در تقسیم بندی هایی صورت می پذیرد که همه چیز را شامل می شود و جزئی و موردی نیست، البته در تعریف ملاصدرا مساله ای مد نظر است که وجودی باشد و نه تقسیم بندی غیر وجودی مثلاً اینکه موجودات یا طلبه هستند یا غیر طلبه مجموع اینها با آنکه کلی است و کلیتی جامع هم می باشد ولی کلیت مورد نظر فلسفه نیست .

بلکه کلیتی عامی است ، چون موجودات یا واجب الوجودند و یا ممکن الوجود از نظر فلسفی در موضوع قرار می گیرداینکه هر چه عمومی باشد جزو فلسفه است ، درست نیست و عده ای با همین نگرش وقتی وارد فلسفه می شوند با چالش روبرو می شوند.

آخوند ملاصدرا به همراه وی علامه طباطبایی در فلسفه به خط کشی قایل هستند برای ارزیابی مسایل فلسفی ، می فرمایند هرآنچه دارای عرض ذاتی باشد به عنوان فلسفه پذیرفته می

شود و الا در زمره مسایل فلسفی قرار نمی گیرد، که البته جمهور حکمای معاصر از جمله علامه جوادی آملی، فیاض و یزدان پناه ... بدان خدشه وارد کرده اند

علامه طباطبایی اذعان دارد که در فلسفه به دنبال کشف واقع هستیم، یعنی می خواهیم از دنیای ذهن به دنیای خارج راه یابیم به دنبال یک کانال تضمین شده معرفتی هستیم، که احتمال خطا نداشته باشد، تنها کانال تضمین شده برهان است و قیاس برهانی، خود برهان تشکیل شده است از ماده برهان که می بایست از یقینیات باشد و صورت

برهان در لغت عرب به معنای دلیل واضح و روشن، بیان آشکار، حجت، و امر بدیهی و پیداست.

برهان قیاسی است که علاوه بر داشتن صورت منتج، مواد آن فقط از مقدمات یقینی فراهم آمده باشد، زیرا مراد از استدلال برهانی وصول به حقیقت است

چون ماده قیاس برهانی باید یقینی باشد و ماده قیاسهای منطقی همیشه یقینی نیست، منطق دانان بحث دقیقی را درباره مواد قیاس مطرح ساخته اند تا معلوم کنند که کدام یک از انواع قضایا یقینی و شایسته قیاس برهانی است و کدام نوع از قضایا مناسب با قیاس جدلی و قیاس خطابی و قیاس شعری و قیاس مغالطی است.

مقدمات قیاس برهانی را قضایای یقینی بدیهی تشکیل می‌دهند.

بدیهیات بر ۶ قسمند و دلیل حصر آنها در این اقسام این است که در تصدیق هر قضیه‌ای یا نفس تصور موضوع و محمول و نسبت حکمی میان آن دو کافی است، یا کافی نیست. در صورت اول باید آن را از اولیات دانست، مانند اصل امتناع اجتماع نقیضین یا این قضیه که جزء از کل بزرگ‌تر است؛ اما اگر تصور موضوع و محمول برای جزم به حکم کافی نباشد، برای جزم به آن واسطه‌ای لازم است. اگر واسطه حس ظاهر باشد، آن را باید از حسیات، و اگر حس باطن باشد، باید از وجدانیات دانست. مجموع حسیات و وجدانیات را هم مشاهدات نامیده‌اند. در برخی قضایا واسطه در حکم حس ظاهر یا باطن نیست، اما هنگام تصور موضوع و محمول در ذهن حاضر است.

به چنین مقدماتی فطریات و یا «قضایا قیاساتها معها» گفته می‌شود، مانند اینکه ۲ نصف ۴ است. اگر قضیه‌ای چنان باشد که وقت تصور موضوع و محمول، واسطه پنهان و غایب باشد، اما ذهن با نوعی انتقال دفعی از مقدمات به مطلوب برسد، آن را از حدسیات می‌شمارند. اگر آن واسطه حدس نباشد، بلکه واسطه در حکم اخبار جماعتی باشد که عقل توافق آنها را بر کذب جایز نداند، آن را از متواترات می‌خوانند و اگر چنین نباشد، بلکه واسطه در حکم کثرت تجربه باشد، آن مقدمات تجربیات یا

«مجربات» نامیده می‌شوند، مانند اینکه آتش سوزاننده است. تجربیات به یاری عقل و حس دانسته می‌شوند و برای تصدیق آنها هیچ یک از آن دو به تنهایی کافی نیست. بنابراین، مادهٔ قیاس برهانی ۶ نوع از قضایاست: اولیات، مشاهدات، تجربیات، حدسیات، متواترات و فطریات.

منطق‌دانان این ۶ نوع مقدمه را که در برهان مورد استفاده قرار می‌گیرد، قضایای واجب القبول می‌خوانند. شرط قضیهٔ واجب القبول آن نیست که از نوع ضروری باشد، بلکه مراد از وجوب در اینگونه قضایا صدق یقینی آنهاست

بنابراین، قضیه‌ای که جهت آن امکان یا اطلاق باشد، نیز به شرط یقینی بودن صدق آن با قید مربوط می‌تواند مقدمهٔ برهان قرار گیرد.

برهان چون قیاسی متشکل از قضایای یقینی است و شکل تألیفی مقدمات نیز یقینی و ضروری است، پس نتیجهٔ برهان بالذات، و به نحو ضروری یقینی است و بنا به تعریف یقین، آنچه از برهان به دست می‌آید، احکامی است یقینی، ثابت، دائم و لایتغیر که از آن به یقین مطلق دائم تعبیر می‌شود و نیز دانش برهانی دانشی است ضروری، زیرا ضروری در تعریف منطقی آن حکمی است که نقیض آن ممتنع باشد و همهٔ قضایای برهانی چنین هستند، یعنی همیشه از دو طرف نقیض، یک طرف را اثبات، و طرف دیگر را که

ممتنع است، ابطال می‌کنند؛ برخلاف احکام جدلی که برای الزام، اسکات یا تبکیت خصم هر دو طرف نقیض را اثبات می‌کنند (قضایای جدلی الطرفین)

برای ارتباط میان مقدمات برهان و نتیجه آن، به گونه‌ای که علم یقینی حاصل کند، اوصاف و شرایطی را برشمرده‌اند:

۱- مقدمات برهان باید در عقل پیش از نتیجه حاصل شوند و نیز معلوم‌تر و روشن‌تر از نتیجه باشند.

۲- درستی مقدمات برهان باید — به نحو ذاتی و نه به حسب وضع — یقینی باشد.

۳- مقدمات باید با نتایج مناسب باشند

۴- مبادی و اولیات باید بر مقدمات تقدم داشته باشند و معلوم‌تر از آنها باشند

۵- قضایای برهانی کلی‌اند، به این معنی که اولاً محمول آنها یکایک افراد موضوع را شامل می‌شود و دیگر اینکه محمول آنها در همهٔ زمانها بر افراد موضوع صدق می‌کند.

در منطق دو نوع کلی داریم یکی کلی ایساقوجی که در این کلی اگر چنانچه به یک لیوان اشاره کنیم و بگوییم این لیوان، یا آنکه مفهوم لیوان مفهوم کلی است که به همه لیوان‌ها اطلاق می‌شود ولی در این کلی چون به یک لیوان اشاره شده و دومی ندارد، جزو

کلیه‌های فلسفی محسوب نمی‌شود، در کلی ایساغوجی مساله خدا در موضوع فلسفه قرار نمی‌گیرد چون خدا هم جزئی محسوب می‌شود،

کلی دیگری که در فلسفه وجود دارد کلی باب برهان^۱ است، مفهومی که در مقام مصداق دائمی باشد متغییر نباشد مثل واجب الوجود، نه چیزی که امروز صادق باشد و فردا صادق نباشد چرا که با این تفصیل هیچ نتیجه یقینی حاصل نمی‌شود.

بوعلی هم در کتاب نجات می‌نویسد: حکمت لاتبحث عن الفسادات، که منظور از فسادات متغییرات می‌باشد، باید به این نکته هم توجه کرد که قید دائمی بودن با دایم الصدق بودن دوتاست، دایمی بودن امری خارجی است.

عارض ذاتی:

کلی باب برهان علاوه بر لزوم صدق محمول بر تمام افراد موضوع، دو شرط دیگر^۱ هم دارد

در همه زمان‌ها وجود موضوع را شامل شود؛ زیرا مطلوب در علوم برهانی، امور یقینی دائمی است و به همین جهت، مقدمات آن هم باید دائمی باشد (زیرا نتیجه، تابع مقدمات است)، و دوام حکم به دو صورت نقض می‌شود؛ یکی این که محمول، مشتمل بر بعضی از مصادیق موضوع نباشد؛ و دوم این که بعضی یا همه مصادیق محمول بر حمل، موضوع در برهه‌ای از زمان، فاقد وصف محمول باشند. و در هر دو موضوع، به نحو حمل اولی باشد؛ یعنی به نحو مستقیم و بی واسطه بر موضوع حمل گردد

در حکمت از چند اصطلاح صحبت می شود، ۱- اعراض ذاتیه، ۲- عرض ذاتی، ۳- عارض ذاتی، ۴- عوارض ذاتی موضوع و محمول از همان عارض ذاتی می باشد، عارض به معنی محمول است،

موضوع، محمولاتی که ذاتی موضوع هستند، به عبارتی یعنی اگر محمول را برداریم موضوع هم برداشته شود، مثل زید ضاحک، وقتی زید را بگذاریم ضاحک می آید و اگر برداریم می رود ولی زید ماشی وقتی زید برود ماشی ممکن است که بماند ،

اگر رابطه عارض ذاتی نباشد ، نمی توان از آن نتیجه یقینی گرفت!

^۲ مرحوم علامه طباطبایی در حاشیه کتاب اسفار می نویسد:

الاقتصاف فی العلوم علی البحث عن الاعراض الذاتیه لایبتنی علی مجرد الاصطلاح والمواضع بل مما یوجیه البحث فی العلوم البرهانیه، علی بین فی کتاب البرهان والمنطق.

در شرح مجرد الاصطلاح والمواضع می توان گفت:

مرحوم علامه حاشیه ای هم بر کتاب کفایه آخوند خراسانی در موضوع علم اصول دارد، علامه می نویسد، که وارد کردن فلسفه و برهان در علم اصول که در باره استنباط مسایل شرعی است ، کار بسیار نادرستی است، اول اینکه هیچ برهانی با قواعد برهان در این موارد نمی شود اقامه کرد، دوم اینکه ما در فلسفه می خواهیم به واقعیت برسیم، در صورتی که شرع اگر در استنباط مسایل شرعی به واقعیت هم - نسیم پذیرفته است، از سویی شارع می فرماید می بایست از راه تجمه در آیات و

پس در بحث عارض ذاتی مراد آن است که برهان را علی شاکله اقامه کنیم و برای رسیدن به برهان می بایست مقدمات آن فراهم شود، و از مقدمات آن می بایست که ذاتی محمول لموضوع باشد و اگر محمول عارض ذاتی نباشد لاجرم محمول اخص و اعم از موضوع خواهد بود پس تلازم منطقی برقرار نمی شود، مثلا چند مثال از هر کدام می آوریم:

۱- الانسان ضاحک

۲- الانسان ماشی

۳- الانسان کاتب

در مثال اول ضاحک عارض ذاتی انسان است یعنی مایوضع الموضوع و یرفع یرفعه
اما در مثال دوم به معنای اعم است یعنی با فرض رفع ماشی بودن برای انسان، موضوع ماشی از بین نمی رود خیلی از حیوانات دیگر هم ماشی هستند،

روایات به حکم شرعی برسد نه از راه برهان و امثال آن، و در روایتی که از ابا بصیر از امام صادق علیه السلام در کتاب وسایل الشیعه نقل شده است، ابا بصیر به امام می گوید مواردی شده که در استنباط احکام ما به آیه و روایتی دسترسی نداریم و ما از روی عقل و برهان استنباط احکام می پردازیم، امام علیه السلام می فرماید خیلی کار بد و بی جایی می کنید، این کار شما شرعی نیست و هیچ اجر و ثوابی هم ندارد، (وسائل الشیعه حدیث ۶ باب ۶ جلد ۲۷)

و در سومی که کاتب به معنای اخص است کاتب بودن از
عواض همه انسان ها نیست چه بسا انسانی که کتابت
نداند ،

ولی نمی شود انسانی را پیدا کنید که ضاحک نباشد،
اگر با برداشتن ضاحک انسان هم برداشته می شود، اعم
و اخص ندارد، خوب با این تفصیل می خواهیم متذکر
شویم که با همان عارض ذاتی اول است که می توانیم
برهانی اقامه کنیم و از این برهان به نتیجه یقینی برسیم
مثلا : الانسان ضاحک، کل ضاحک متعجب، الانسان
متعجب

خوب این یک برهان یقینی است، آیا می شود از دو
گزاره دیگر هم به همین یقینی به نتیجه رسید
مثلا انسان کاتب است، همه کاتب ها صاحب علم
هستند پس انسان صاحب علم است، خوب مسلم است
که همه انسان ها صاحب علم نیستند پس لاجرم نتیجه
یقینی نیست، یا مثلا انسان ماشی است، هر ماشی هدفی
دارد، پس انسان هدف دارد، مسلم است که همه انسان
ها هدف ندارند ، پس این هم یقین آور نیست،
در مثال اول که عارض ذاتی است ، برهانی یقین آور
اقامه شد ولی در دو مساله بعدی که یکی اعم است
و دیگری اخص یقینی در برهان حاصل نمی شود.

در مقام مناقشه به علامه عنوان می دارند که بنا به تعریف شما پس مساله واجب الوجود از دایره فلسفه خارج می شود زیرا که مساله واجب بر وجود که عارضه ذاتیه نیست چراکه وجود می تواند ممکن باش و واجب پس هر وجودی که واجب نیست پس عارض ذاتیه نیست،

علامه در مقام جواب می گوید: در این مثال واجب و ممکن هر دو توامان عارض وجود هستند، این محمول دوتکه است هر دو باهم باید در نظر گرفته شود. یعنی عارض ذاتی مساوی وجوه اعم از واجب و ممکن است. علامه طباطبایی می گوید عارض ذاتی در فلسفه فرمولی ایجاد می کند و اگر رابطه منطقی درست استوار نشد پس لاجرم برهانی اقامه نمی شود، پس ما به دنبال کشف واقع هستیم و برای آن کانالی خطا ناپذیر می خواهیم و این کانال برهان است و باید برهان یقین آور باشد^۳

^۳ آقایان جوادی آملی، مصباح یزدی، و فیاضی در مقام مناقشه با علامه طباطبایی از قبول صرف عارض ذاتی سرباز زدند و یابر عوارض را هم در مساله داخل کردند، و متوجه این مساله نبودند که در غیر این صورت برهانی یقین آور اقامه نمی شود، اصرار علامه برای رسیدن به کشف حقیقت و اثبات تطابق عالم ذهن با عالم خارج بود، این آقایان با زیر سوال بردن عارض ذاتی، نه تنها راه حل علامه برای کشف واقع را زیر سوال بردند، و پل بین ذهن و خارج را خراب کردند، خودشان هم برای رسیدن به این مطلوب راه حلی را ارائه ندادند.

سخن علامه در زمینه محمول است که باید عارض ذاتی باشد،

باید خاطر نشان کرد که در منطق عوارض محمول به دو صورت است یا خارج محمول است که مستخرج از موضوع است مثل اینکه می‌گوییم الابيض ابیض، یعنی سفیدی، سفید است، گویی از دل خود موضوع، موضوع را استخراج می‌کنیم کاری به دیگری نداریم، این مساله رکن فلسفه تحلیلی است که می‌خواهند عوارض را از خود موضوع نتیجه بگیرند، مثل الوجود واحد، الوجود بالقوه و ... از دل موضوع بیرون می‌آید در غرب به این فلسفه، فلسفه تحلیلی می‌گویند، و رکن دیگر که محمول بالضمیمه است که از تالیف مسایل بدست می‌آید از تجربه و بررسی مسایل پیرامون موضوع، مثل الجدار الابيض، ابیض بودن ذاتی دیوار نیست بلکه عارض بردیوار است، غربی‌ها این را فلسفه علمی می‌دانند، و در تعاریف فلاسفه‌ای مثل کانت از فلسفه تحلیلی هیچ علمی بدست نمی‌آید بلکه فقط تحلیل است، و از دومی علوم تجربی به دست می‌آید.

سخت‌گیری علامه گرچه دایره گزاره‌ها را تنگ می‌کند ولی همان‌طور که در علم شیمی در معادلات با کم و زیاد شدن عناصر و مواد نتایج متفاوت می‌شود در فلسفه هم با همان دقت با کم و زیاد شدن گزاره‌ها نتایج متفاوتی به وجود می‌آید و ممکن است به نتیجه مطلوب منتهی نشود.

فلسفه اسلامی را می توان از نوع فلسفه تحلیلی دانست و فلسفه غرب را تالیفی و دومی قلمداد نمود، در بیان ملاصدرا در اسفار اربعه در این مساله باید خاطر نشان کرد که آخوند تمرکزش برخلاف علامه که روی محمول است روی موضوع است، ملاصدرا به محمول عارض ذاتی کاری ندارد، او می گوید موضوع که به ما هم موجود است نباید از بین برود، یعنی نباید به ماهو طبیعی، به ماهو ریاضی ، و... بشود نظر علامه و ملاصدرا در واقع دو روی یک سکه هستند، و با هم همپوشانی دارند، نوع رویکرد متفاوت است، ولی باید اذعان داشت که بسی روش علامه دقیق تر می باشد

ملاصدرا در عباراتی در اسفار اشاره دارد که عارض ذاتی به معنای اخص مشمول بحث فلسفی می شود و اشکالی در آن به اینکه وارد فلسفه بشود نیست ، مثلاً کمیت منفصل یا متصل و مسایل از این قبیل که به قول ملاصدرا اگر چنانچه بحثی که جریان پیدا می کند موضوع فلسفه را از کلی بودن خارج نکند و مقید نکند لاجرم بحث فلسفی اطلاق می شود، حالا مساله ای باشد با واسطه مثلاً خود محمول مساله سوم خود موضوع دوم باشد و محمول دوم خود موضوع اول و به همین نحو گویی یکی از دل دیگری برآمده باشد ،

مادامی که موضوع خودش قیدی نخورد و از مسایل کلی وارد مباحث جزئی نشود جزو فلسفه محسوب می شود، موضوعات علم به تنهایی فارغ از محتویات آن جزو فلسفه محسوب می شود،

همان طور که ملاحظه شد، نظر ملاصدرا از منظر موضوع است که مادامی که موضوع از حالت کلی بودن خارج نشده است در زمره فلسفه تلقی می شود،

و علامه از دید و منظر محمول به مساله نگاه می کند مادامی که محمول عارض ذاتی باشد در فلسفه قرار می گیرد،

خود علامه در مباحث بدایه و نهاییه الحکمه از موضوعاتی مثل کم متصل و کم منفصل قارالذات و غیر قارالذات بحث می کند، یعنی آن را در موضوع فلسفه می داند ،

کما اینکه ملاصدرا هم آن ها را در زمره مسایل فلسفی می داند، این موضوعات گرچه اخص هستند ولی از نظر محمولی عارض ذاتی هستند، یعنی از زمره مسائل خارج محمول محسوب می شوند که در فلسفه قرار می گیرد، آخوند با آنکه در صدر عبارت خود در اسفار به عارض ذاتی اخص اشاره می کند:

در صدر می نویسد:

واخصیه الشی من شی لاینافی عروضه لذلک الشی من
حیث هوهو...^۴

ولی در ذیل این عبارت می نویسد:

نعم کل ما یلحق الشی لامر اخص و کان ذلک الشی مفتقر
افی لحوقه له الی ان یصیر نوعاً تهیئاً لقبوله لیس
عرضاً ذاتیاً بل عرض غریب علی ما هو مصرح به کتب
الشیخ و غیره کما ان ما یلحق الموجود بعد آن یصیر
تعلیمیاً او طبیعياً لیس البحث عنه من علم الهی...^۵

این مساله تعارض بین صدر و ذیل یک عبارت نیست،
بلکه چون آنچه که آخوند بدان اشاره می کند موضوع
مساله است ، نه محمول آن یعنی مادامی که موضوع از
کلی بودن خارج نشود اگر اخص شود هم با موضوع با
واسطه ارتباط دارد ، و از کلی بودن خارج نمی شود، به
اصطلاح موضوع آن حالت تلسکوپی (محمول خارجی
دارد یعنی یکی از دل دیگری بیرون می آید و در

^۴ اسفار/چلد ۱/صفحه ۳۳/دار احیاء التراث العربی بیروت/۱۹۸۱

^۵ همان منبع

^۶ محمول ذاتی می تواند موضوع برای محمول محمول ذاتیش قرار گیرد، این
سیر از جهت صعود ادامه دارد تا به موضوعی برسد که عروض محمول آن
موضوع بر تخصص موضوع به استعداد جدیدی متوقف نباشد چنانکه این سیر
از جهت نزول نیز ادامه دارد تا به محمولی برسد که عروض محمول آن
محمول، به تخصص آن محمول به استعداد جدید نیازمند نباشد؛ مجموع آن

نهایت هم می شود همه را دوباره در یک موضوع جمع کرد، اخص در این عبارت به معنای خارج شدن از موضوع و گرفتار شدن در قید طبیعیات و ریاضیات و ... نیست، آخوند اصلاً وارد مساله تعریف عارض ذاتی نمی شود، گرچه از آن صحبت می کند، ولی دیدگاهش فقط خارج نشدن از موضوع کلی است، ولی علامه این مساله را از دیدگاه عارض ذاتی و تعریف عارض ذاتی نگاه می کند، و میگوید مساله ای فلسفی محسوب می شود که محمول آن عارض ذاتی موضوع باشد، یعنی به عبارتی با پرداختن بدان محمول، موضوع از کلی بودن خود خارج نشود، پس چنانکه گفته شد هر دو گفتار دو روی یک سکه را نشان می دهند. و اختلافی بین این دو منظر وجود ندارد.

مرحوم آخوند در عبارات اسفاره به ظاهر محمول اخص را در زمره مسایل فلسفی می آورد ولی باید به این نکته توجه کرد که این محمول اخصی است که بدون مقید کردن موضوع بدان حمل شده است، مثل اینکه ما از مباحث مراتب وجود بحث کنیم، یا از مقام کلی نبوت عامه که همه اینها از مراتب وجود است

چیزی که بین موضوع آغازین و محمول نهایی قرار دارد، علم نامیده می شود. (ابداعات فلسفی علامه طباطبایی/محمدعلی اردستانی، قاسمعلی کوچنای/پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷/صفحه ۹۱)

و این محمول اخص منجر به مقید شدن موضوع نمی شود،

علامه طباطبایی هم که عنوان می کند که محمول می بایست مساوی با موضوع باشد، منظور همین تقید نخوردن است به موضوع^۷، یعنی اگر از مرحوم آخوند سوال کنیم، نظر شما در باره عارض ذاتی چیست حتما همان جواب مرحوم علامه را خواهد داد، مرحوم آخوند مساله عارض ذاتی را مستوفات و جدی بررسی نکرده همان طور که مرحوم علامه مساله موضوع را به طور جدی بررسی نکرده است، حتما اگر از مرحوم علامه هم سوال می شد که نظر شما در مورد موضوع فلسفی چیست؟ همان جواب آخوند را متذکر می شده است، یعنی می توان گفت مفهوم عارض ذاتی اخصی که قبل از آن تقیدی به موضوع حمل نشده باشد همان محمول مساوی است.

مرحوم ملاصدرا در کتاب اسفار خاطر نشان می کند که متاسفانه بعضی از حکما متوجه این مساله نشده اند که کدام یک از محمول های ذاتی اخص در قلمرو فلسفه

^۷ مثلاً آیا بحث ریشه های انقلاب اسلامی در موضوع فلسفی قرار می گیرد یا نه، برای وارد شدن به این بحث شما می باید بر وجود چندین تقید بزیند تا به موضوع انقلاب اسلامی برسید، و این تقید به موضوع قبل از حمل مساله به موضوع می بایست لحاظ شود، پس این مساله به تعبیر ملاصدرا در قلمرو علم فلسفه وارد نمی شود.

وارد می شود، ایشان می نویسند بدین لحاظ به شیخ الرئیس هم خرده گرفته اند که دچار تناقض گویی شده درجایی محمول اخص را در فلسفه می داند و در جایی نمی داند، تفاوتی بین عارض ذاتی اخص که قبل از آن باید موضوع مقید شود و عارض ذاتی اخصی که تقیدی برای موضوع ایجاد نمی کند نبوده اند، و با مثالهایی مشکل این مساله را برای خود قاض کرده و ملتفت نشده اند.

در جای دیگر مرحوم آخوند اشاره می کند ، ممکن است موضوعی از نگاهی یک مساله فلسفی تلقی شود و از نگاهی موضوع علم دیگری هم باشد، مثلا مساله وحدت و کثرت ، می توان این مساله را از لحاظ وحدت و کثرت وجودی بحث کرد، و هم می توان آن را حمل بر اعداد کرد و در قلمرو ریاضیات از آن بحث نمود و یا حتی در قلمرو طبیعیات مورد بحث و بررسی قرار گیرد و یا اینکه مساله قوه و فعل را هم می توان در زیست از آن بحث کرد و هم در فلسفه، باید متذکر شد که در علوم موضوعات مادامی که مبادی علوم قرار گیرند هم می تواند در دایره فلسفه قرار گیرد ولی وقتی مساله به ماده و متغیرات و پارامترها حمل شد دیگر از بحث فلسفی خارج می شود، در فلسفه بحث از کلیات وجودی است، و اگر در مساله ای حمل بر موضوعی شود که دارای

پارامتر و متغیر است لاجرم از بحث فلسفی خارج می
شود.^۸

^۸ اسفار/جلد ۱/صفحه ۳۴-۳۵/دار احیاء التراث العربی بیروت/۱۹۸۱

تقریر فصل دوم

فی ان المفهوم الوجود مشترک محمول علی تحتہ حمل التشکیک لاحمل التواطو^۹

فلیسوف به دنبال کشف واقع است بدین لحاظ می بایست محمولات فلسفی رابطه ای تنگاتنگ به موضوع پیدا کند تا نتیجه بر اساس مفاهیم پایه یقینی به نتیجه ای غیر قابل نقض منجر شود.

در سراسر فلسفه این شاخص ضروری بودن و کلی بودن رصد می شود، و هر آنچه برخلاف این دو بود از مدار خارج می شود، حالا آنچه قابل اهمیت است نقطه آغاز فلسفه است، و آن هم مفهوم وجود است، این مفهوم در مقام کاشفیت از خارج چه جایگاهی دارد.

در ادبیات با دو نوع مفهوم یکی اشتراک لفظی و یکی اشتراک معنوی سروکار داریم در اشتراک لفظی مثال مشهور "عین" مطرح است که می گویند حدود چهل معنی دارد، و در اشتراک معنوی مثال "مصباح" را می زنند که این لفظ، مفهومی است

^۹ صفحه ۳۵ از اسفار

که گرچه شکل و شمایل آن در ادوار زمان دستخوش تغییر شده ولی آنچه به ذهن متبادر می شود مفهومی است که سوای شکل و سوخت آن است هر آنچه که با استعانت از انرژی نور ساطع کند نه مراد پی سوز است و نه گرد سوز و نه لامپ برقی و نه اتمی.

آنچه که در فلسفه عنوان می شود طبق کبرایی که علامه می گوید: حقایق تابع استعمال الفاظ نیستند، اساسا الفاظ دغدغه ای در ذهن فیلسوف ندارد، وقواعد اعتباری ادیب نمی تواند خط قرمزی برای فیلسوف ایجاد نماید، اگر نظام اعتبارات لفظی باگفته های فیلسوف هماهنگ باشد که چه بهتر و الا به کار نمی آیند

0 پس "الالفاظ وضع الارواح المعانی" در مانحن فیه، بحث ما مفاهیم است، آیا مفهوم وجود در مقام کاشفیت از خارج یک اشتراک معنوی است؟

آیا وقتی می گوئیم یک کتاب هست، یک لیوان هست، یک مداد هست، مراد از این هست ها هست های متفاوت هستند که هر کدام با دیگری فرق می کند و متمایز هستند، یا نه یک اشتراک

^{۱۰} البته در همین جا باید متذکر شویم که عرفا خود الفاظ یا اسامی را از درجات وجودی می دانند و دارای معانی که با وجود خود شی پیوند تکوینی دارند که بحث علم حروف هم قرار می گیرد و جابر بن حیان از این مساله حتی در بدست آوردن خواص مواد استعانت جسته و در علم میزان در آن بهره برده است.^{۱۰}

معنوی از این مفهوم وجود دارد، شاید در نگاه اول بررسی این مساله، چیزی پیش پا افتاده و غیر مهم جلوه کند، ولی در غور در فلسفه متوجه می شویم که مساله از ارکان حکمت است،^{۱۱} محل نزاع اینجاست که این چهار محمول به یک معنی حمل می شوند یا معنای متفاوت دارند.

برای رسیدن به این معنی می بایست در باره معقول ثانی صحبت کنیم:

مفاهیم به طور کلی به سه رکن تقسیم می شوند، ۱- محسوسات ۲- متخیلات ۳- معقولات

محسوسات چیزی هست که به وسیله حواس (چشم، گوش، پوست، بینی) درک می شود. و بازای خارجی دارند.

متخیلات: ما به ازای خارجی دارند ولی الان موجود نیستند و در ذهن تصور می شوند با همه جزئیات مثل اینکه الان فرزند خود را با همه جزئیات در خیال تصور کنیم.

^{۱۱} در مکتب تفکیک استاد محمد جواد تهرانی متوجه این مساله بود که برای رد وحدت وجود در مکتب ملاصدرا می بایست زیر بار این مساله نرفت، ولی با بررسی مساله اشتراک معنوی، به این نتیجه رسید که نمی شود این مساله را انکار کرد پس می بایست آن را پذیرفت ولی نباید از آن به وحدت وجود رسید

معقولات^{۱۲} معقولات دو قسم هستند: ۱- مسبوق به حس هستند، ۲- مسبوق به حس نیستند

هر آنچه که در ذهن تصور می شود بدون بازای خارجی اگر مسبوق به حس باشد می گویند معقول اول، یعنی کلیات از خارج گرفته شدند بر خارج هم صدق می کند یعنی به اصطلاح عروض و اتصاف هر دو خارج هستند مثل الانسان ضاحک، زید انسان حالا اگر مفهوم مسبوق به حس نباشد، مثل وجود، وجوب، وحدت، امکان، فعلیت، حدوث، قدم این مفاهیم در خارج نیست، به این مفاهیم "معقول ثانی" می گویند بدین معنی که به معنای اولی نیست نه از لحاظ مرتبه.

پس معقولات ثانی فقط در ذهن هستند، یعنی عروض و اتصاف هر دو در ذهن است

معقولات ثانی هم خودشان دو نوع هستند:

یکی معقولات ثانی منطقی: مثل الانسان نوع، نوعیت اصلا در خارج نیست، این انسان است که در ذهن به نوع منتقل می شود.

^{۱۲} این نکته مهم است، مراد از خارجی بودن فقط محسوس به حس بودن نیست، مفاهیم در حوزه متخیلات و معقولات نیز اگر با براهین یقینی اثبات شوند در زمره این خارجی ها محسوب می شوند، مثلا مسائلی چون ملایکه و امثال آنها گر چه محسوس نیستند ولی موجودند و جزو خارجی ها محسوب می شوند.

مقولات ثانی فلسفی: مفاهیم عروض در ذهن متصف ولی در خارج متصل می شود، یعنی در ذهن حمل بر موضوع می شود. مثلا مفهوم وجود یک معقول ثانی فلسفی محسوب می شود،

افرادی که به صورتی با حکمت متعالیه مخالفت می کنند متوجه این قضیه بنیادی نشده اند که در تعریف وجود گفته می شود که وجود یک امر معقول است، نه یک امر حسی، و نباید با آن معامله حسی کرد،

علامه در بدایه در تعریف وجود می نویسد:

"الوجود مفهوم معقول، بدیهی بنفس الذاته" مفهوم وجود را عقل می فهمد نه حس، و ادراک وجود لا یمکن الا به مشاهده الحضوریه، پس مفهومی معقول است، دارای اشتراک معنوی به معنای واحد، ان المفهوم الوجود مشترک معنوی، یحمل علی ما کل ما یحمل عمل به الا واحد، وقتی می گوئیم که کتاب هست، یعنی واقعیت دارد، درخت هست یعنی واقعیت دارد، و...

اما کونه مشترکا بین الماهیات فهو قریب من الاولیات فان العقل یجد بین موجود و موجود من المناسبه و المشابهه ما لایجد مثلها بین موجود و معدوم....

در قیاس مدرکات چند قسم است که عبارتند از:

- محسوسات ۲- تجربیات ۳- اولیات ۴- متواترات ۵-
قضایایی که حد وسط آنها با آنها است. ۶- حدسیات ۷-
مقبولات ۸- وهمیات ۹- مشهورات ۱۰- مشبهات ۱۱-
مظنونات ۱۲- مسلمات ۱۳- مصادرات ۱۴- مخیلات

که مهمترین آنها اولیات است که اولیات خود دو قسم است
نظریات و بدیهیات،

بدیهیات خود شش قسم است:

بدیهیات اولیه (قضایایی هستند که سبب تصدیق آنها،
نزد عقل) بدون نیازی به نظر و کسب حاضر است و قضایای
نظری بر آنها مبتنی اند. اگر کسی قضیه بدیهی را تصدیق
نکند دلیل آن عدم تصور درست آن قضیه است و ربطی به
تصدیق و به دنبال آن استدلال برای آن ندارد.

قضایای بدیهی پنج گونه اند: اولیات، وجدانیات، مشاهدات،
تجربیات، فطریات و حدسیات.

اولیات باز هم مهمترین قسم مهمترین و غلیظ تر از وجدانیات
می باشد

اشتراک معنوی جزو بدیهیات است، در مفهوم هستی، و به
هیچ وجه به ذهنی خطور نمی کند که به یک معنای واحدی
حمل نشود، ملاصدرا در ابتدای بحث مساله بداهت مشترک

معنوی بودن معنای هستی را ذکر می کند ولی در ادامه بحث برای محکم کاری مساله دو برهان اقامه می کند.

کسانی که قائل به اشتراک لفظی هستند، دلیلشان مجرد مفهوم اشتراک لفظی یا اشتراک معنوی بودن وجود نیست بلکه از آن جهت است که اگر قائل به اشتراک معنوی شوند لذا در الهیات مجبورند که الله را هم در این زمره درآورند و مفهوم هستی را برای خدا هم توسعه دهند پس وجود یک اشتراک معنوی می شود برای الله و خلق خدا، لذا زیر بار این مساله نمی روند، و می گویند وجود اشتراک لفظی دارد از نظر مفهومی هر چیزی وجودش از نظر مفهوم با دیگر متفاوت است، و به عبارتی می خواهند بگویند گرچه خدا وجود لا دارد و خلق خدا هم وجود دارند ولی مفهوم این دو وجود با یکدیگر متفاوت است و از یک سنخ نیست، در اینجا عدم سنخیت خدا با مخلوق به وجود می آید قائلین به تفکیک و اشتراک لفظی عنوان می دارند که خدا با خلق خودش تباین مطلق دارد، و نمی توانند از یک سنخ باشند،^{۱۴}

^{۱۳} جناب سیدان در کتاب صراط المستقیم می نویسد: بین خالق و مخلوق سنخیتی

وجود ندارد، و تباین مطلق وجود دارد

^{۱۴} قائلین به عدم سنخیت به گفتار امیرالمومنین که بائن الكل شی دلیل می آورند

در صورتی که این فرمایش مطلق تقید خورده که می فرماید:

۲. بائن لجمع ما أحدث فی الصفات

مساله سنخیت بین خدا و مخلوق مساله ای است که بسیار مساله
پرحاشیه و دامنه می باشد،

سنخیت در اینجا به معنی رابطه است، اینکه ارتباطی بین خالق
و مخلوق وجود دارد، و این رابطه در امری است که بین خالق و
مخلوق اشتراک معنوی وجود دارد، سنخیت به معنای مجازست
و مشاکلت نیست بلکه رابطه ای عینی وجودی است^{۱۵} (خلق فعل
خداست).^{۱۶}

علامه طباطبایی می نویسند که اگر قائل به تباین باشیم لاجرم
باید به تعطیل روی آوریم، یعنی راهی به معرفت الله وجود
نداریم. لار صورتی که در حدیثی از امام باقر علیه السلام است
که از وی پرسیدند:^{۱۸}

^{۱۵} از آنجا که کمالات از خداست لذا چیزی را که خود دارد به دیگری می
بخشد مگر امکان دارد کسی چیزی نداشته باشد و به دیگری بدهد، اما به
فرمایش امام علی این اعطا بر خلاف سایر عطا ها از خزانه او کم نمی کند و
خسران و زیان نمی بیند، مراد فیلسوف از سنخیت همین است.

^{۱۶} در مساله خلق الاشیا من العدم، گفته می شود این فقره در دعای جوشن کبیره
است که دعایی مرسل است و از قرن نهم و دهم به بعد دیده شده است قبل از
آن نبوده است اما در خطبه فدکیه حضرت صدیقه کبری علیها السلام می
فرمایند: وَاصْطَفَاهُ قَبْلَ أَنْ يَتَّعْتَهُ إِذِ الْخَلْقِ بِالْغَيْبِ مَكْنُونَةً نَشَانِ مِنْهُ أَنْ يَخْلُقَ
خَلْقًا قَبْلَ أَنْ يَشَاهِدَهُ بِذَلِكَ مِنْ مَخَازِنِ غَيْبِ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَدَأَ بِخَلْقِهَا
عَدَمًا فِي بَيْنِ يَدَيْهَا. عَدَمًا فِي بَيْنِ يَدَيْهَا.

^{۱۷} اشکالی به این عربی می کنند که گفته سبحان الذی خلق الاشیاء وهو عینها،
التفات به این مهم ندارند که محی الدین گفته سبحان یعنی منزه است خدایی که
همه اشیاء را آفریده، و از این منزه است که عین آنها باشد.

^{۱۸} اصول کافی ج ۱ ص ۱۵۳

آیا روا است که به خداوند شیی گفته شود؟ فرمودند: آری، ولی
خارج از دو حد، حد تعطیل و حد تشبیه

اینجا باید متذکر این مساله شد که اختلاف بین اشتراک لفظی ها و اشتراک معنوی ها در ما نحن فیه در این است که گروه اول وجود را اشتراک معنوی می گیرند و مفهوم و دسته دوم مصداق می گیرند ، لذا این اشکال پیش می آید که می گویند وحدت وجودی ها ، خدا را عین اشیاء می دانند در صورتی که وحدت وجودی ها فقط قابل بدین هستند که وجود مشترک معنوی بین اشیا و خداست ، این امر مفهومی و معقول ثانی است نه حسی و مصداقی.^{۱۹}

پس سنخیت بین خدا با سایر مخلوقات از نوع سنخیت مصداقی نیست بلکه به معنای ارتباط است چنانچه امیر علیه السلام می فرماید او مقارن با همه موجودات است در حالی در آنها نیست،^{۲۰}

مرحوم آخوند قبل از اقامه برهان عقلی برهان وجدانی عنوان می دارد گرچه این برهان وجدانی برای کسی که اهل مجادله است کارساز نباشد ولی برای کسی که به دنبال حق است می تواند مطلوب باشد، در این برهان آخوند متذکر می شود که آنچه همه وجدانها درک می کنند این است که اینکه اشیاء پیرامون دارای واقعیت هستند و این واقعیت داشتن بین همه آنها مشترک است، میان چیزهایی که در اطراف مشاهده وجدانی می کنید و دارای واقعیت عینی هستند با چیزی که معدوم است و واقعیت ندارد و نیست فرقی نیست؟

^{۱۹} رجوع به پا ورقی ۱۷

^{۲۰} مع کل شیء لا بمقارنه و غیر کل شیء لا بمزایله. ترجمه: خداوند با هر چیزی هست بدون اینکه پیوسته و چسبیده

آیا بین برادری که الان جلوی تو ایستاده و هست و برادری که نداری و نیست، از لحاظ وجدانی فرقی نیست؟

مسلمها هر وجدان پاکی اذعان دارد که تفاوت است، این تفاوت در واقعیت داشتن و نداشتن است، بین همه اشیاء یک وحدتی از لحاظ واقعیت داشتن وجود دارد، حتی کسانی که قائل به تباین هستند، می گویند این ها همه با هم تباین دارند لفظ گفتن اینها همه که در عبارت وی آمده و جمع بستن بین آنها یعنی قبول داشتن اشتراک معنوی والا چرا همه را در یک قلمرو آورد، در صورتی که در تباین هر شی متمایز از دیگری است و جمع بستن بین موجودات متباین درست نمی باشد، مثل اینکه کسی بگوید من دوچیز را در دنیا دوست دارم یکی شما را یکی هویج را از لحاظ ماهوی بین این انسان و هویج تمایزی وجود دارد و جمع بستن بین آنها صحیح درست نیست،

یا کسی افراد انسان را با حیوانات یا گیاهان جمع ببندد از لحاظ وجدانی درست نیست، گرچه این ها مثالهای ماهوی هست نه وجودی، ولی بگوییم همه این اشیاء یعنی یک اشتراک معنوی بین آنها وجود دارد، مثلا کسی بگوید همه این انسانها با هم اشتراک ندارند، خوب همین که همه انسان ها را استفاده کردید یعنی بینشان یک اشتراک معنوی وجود دارد،

این همان چیزی است که ملاصدرا بدان اشاره می کند، از آفات قائل بودن به تباین می شود این را گفت که در صورت وجود تباین بین افراد شما نمی توانید هیچ حس مشترکی را نسبت به هم منتقل کنید چون تباین می گوید ارتباطی وجودی و مفهومی بین دو نفر نیست، گرچه ممکن است هر دو نفر یک چیز را بخوانند و بفهمند ولی هر یک قرائت خود را دارد و به دیگری ربطی ندارد، هر کسی تجربه خود را می کند مستقل از سایرین، و این نگرش تباین منجر به این می شود که چرا کسی می آید و فهم خود را به دیگری تحمیل می کند، و حرف یکی بر دیگری حجت نیست این مساله تباین نه تنها از لحاظ ساختار علوم تجربی را زیر سوال می برد چون از تجارب مشترک در آن بحث می شود،

بلکه کلا در زمینه فلسفه نبوت نیز عنوان می کند چگونه است که در حال حاضر تجربه شخصی یکی برای دیگری حجت نیست چه مادی چه معنوی باید بپذیریم تجربه شخصی فردی در ۲۰۰۰ سال پیش برای ما انسانها حجت باشد؟

واز آفات دیگر این است که از یک امر واحد مثل دین قرائت های متفاوتی می شود، به فرمایش امام علی علیه السلام در نهج البلاغه: چگونه است که افراد مختلف قرائت های متفاوت از دین

می کنند و داوری هم همه آنها را درست می داند در صورتی که
یک خدا و یک قرآن و یک رسول دارند^{۳۱}

۳۱ در خطبه ۱۸ نهج البلاغه می خوانیم: «وَمِنْ كَلَامٍ لَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي ذَمِّ اخْتِلَافِ الْعُلَمَاءِ فِي الْفُتْيَا تَرَدُّ عَلَى أَحَدِهِمُ الْقَضِيَّةُ فِي حُكْمٍ مِنَ الْأَحْكَامِ فَيُحْكَمُ فِيهَا بِرَأْيِهِ ثُمَّ تَرَدُّ تِلْكَ الْقَضِيَّةُ بَعَيْنِهَا عَلَى غَيْرِهِ فَيُحْكَمُ فِيهَا بِخِلَافِ قَوْلِهِ ثُمَّ يَجْتَمِعُ الْقَضَاءُ بِذَلِكَ عِنْدَ الْإِمَامِ الَّذِي اسْتَقْضَاهُمْ فَيُصَوِّبُ آرَاءَهُمْ جَمِيعاً وَإِلَهُمْ وَاحِدٌ وَ نَبِيُّهُمْ وَاحِدٌ وَ كِتَابُهُمْ وَاحِدٌ أَمَّا أَمْرُهُمُ اللَّهُ سُبْحَانَهُ بِالْاِخْتِلَافِ فَأَطَاعُوهُ أَمْ نَهَاهُمْ عَنْهُ فَعَصَوْهُ أَمْ أَنْزَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ دِيناً نَاقِصاً فَاسْتَعَانَ بِهِمْ عَلَى إِتْمَامِهِ أَمْ كَانُوا شُرَكَاءَ لَهُ فَلَهُمْ أَنْ يَقُولُوا وَ عَلَيْهِ أَنْ يَرْضَى أَمْ أَنْزَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ دِيناً تَامَماً فَقَصَرَ الرَّسُولُ ص عَنْ تَبْلِيغِهِ وَ آدَائِهِ وَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ يَقُولُ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ وَ فِيهِ إِتْبَانٌ كُلُّ إِتْبَانٍ لِكُلِّ شَيْءٍ وَ ذَكَرَ أَنَّ الْكِتَابَ يَصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضاً وَ أَنَّهُ لَا اخْتِلَافَ فِيهِ فَقَالَ سُبْحَانَهُ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيراً وَ إِنَّ الْقُرْآنَ ظَاهِرُهُ أُنْبِقُ وَ بَاطِنُهُ عَمِيقٌ لَا تَفْنَى عَجَائِبُهُ وَ لَا تَنْقُضِي غَرَائِبُهُ وَ لَا تُكْشِفُ الظُّلُمَاتِ إِلَّا بِهِ (۷)»؛ (از سخنان آن حضرت است در نكوهش اختلاف علما در فتاوی در حکمی از احکام قضیه ای نزد یکی از ایشان مطرح می گردد و به رأی خود حکم می دهد، سپس همان بر دیگری ارائه می شود و حکمی دیگر صادر می نماید، آن گاه به نزد رهبری می روند که مسند قضا را به آنان سپرده است و هم صحت هر دو حکم را تصدیق می نماید! در حالی که خدا و پیامبر و کتابشان یکی است. آیا خداوند آنان را به اختلاف دستور داده و آنان اطاعتش کرده اند؟ یا آنان را از اختلاف نهی فرموده و آنان از نهی او سرپیچی نموده اند؟ یا خداوند دینی ناقص نازل نموده و از آنان برای کامل نمودنش یاری خواسته؟ یا این فتوادهندگان در حکم شریک خداوندند که می توانند به رأی خود حکم نمایند و بر خداوند است که به حکم آنان رضایت دهد؟ یا خداوند دین کاملی فرستاده ولی رسولش - که درود خدا بر او و آتش باد - در تبلیغ آن کوتاهی کرده؟ در صورتی که خداوند می فرماید: در کتاب چیزی را فرونگداشتیم. و می فرماید: بیان هر چیزی در آن است. و تذکر داده که بعض قرآن گواه بعض دیگر است، و اختلافی در آن نیست، و فرموده: اگر این کتاب از سوی غیر خداوند نازل شده بود در آن اختلاف فراوان می یافتند. قرآن ظاهرش زیبا، و باطنش عمیق و ناپیداست، شگفتی هایش تمام شدنی نیست، و غرائبش پایانی ندارد، و تاریکی ها جز با قرآن از فضای حیات زدوده نگرد

در ادامه آخوند اشاره می کند که عده ای اشکال می کنند که شما فقط اسم گذاری کرده اید، اسم چیزی را واقعیت گذاشته اید، باید متذکر شود گذاشتن اسم واقعیت روی چیزی، از لحاظ وجدانی چیزی را ثابت یا رد نمی کند مثلاً شما روی یک موجود معدومی بگذارید واقعی، مثلاً برادری را که ندارید اسمش را بگذارید واقعی این برادر که دارید اسمش را بگذارید معدوم آیا به صرف این نامگذاری وجدانتان چیز دیگری غیر حالت اولی می فهمد؟

مشخص است که چنین نیست، به فرمایش امام کاظم علیه السلام:

یا هشام لو کان فی یدک جوزة و قال الناس فی یدک لؤلؤة ما کان
ینفعک و أنت تعلم انها جوزة و لو کان فی یدک لؤلؤة و قال الناس
انها جوزة ما ضرک و أنت تعلم انها لؤلؤة^{۲۲}

ای هشام! اگر گردویی در دست داشته باشی و مردم گویند درّ است، تو را که می دانی گردو است سود نمی دهد و اگر درّی در دست داشته باشی و همه گویند که آن گردو است و تو خود می دانی درّ است سخن ایشان هیچ زیانی برای تو ندارد

^{۲۲} تحف العقول، ص ۳۷۸

به هر حال مشهور علما اشتراک معنوی را می‌پذیرند.^{۲۳}

اینکه گفته شود لیوان در خانه است، میز در خانه است و.... ما در این است است گفتن‌ها مرادمان غیر از وجود داشتن چیز دیگری نیست،

مثلا این وجودش نسبت به فلانی اقدم است یا متاخر، بیشتر است یا کمتر مشکک است یا غیر متشکک، بلکه فقط در مقام بیان هست، می‌باشد،

یادر مثالی مرحوم آخوند می‌گوید چون وجود مشترک معنوی است نه لفظی مثل کلمه عین که مشترک لفظی است نمی‌توان از آن در قافیه‌های متعددی استفاده کرد چرا که در صورت استفاده چون به یک معنی می‌باشد، از لحاظ ادبی شعر را دچار اشکال می‌کند و از فصاحت و زیبایی می‌کاهد چرا که لفظی را مکرر تکرار کرده‌اید ولی اگر مثل عین اشتراک لفظی داشت با

^{۲۳} از جمله کسانی که اشتراک معنوی را نمی‌پذیرد مرحوم شهید مطهری است ایشان در تقریرات درس منظومه که به عربی و به همت آقای شیخ محمد تقی شریعت مدار به عربی به چاپ رسیده این نکته را اشاره می‌کند ولی برهانی جامع و کامل ارائه نمی‌دهد، مرحوم شریعت مدار باتقریرات خودشان در چاپخانه طاهها قم این کتاب را تجدید چاپ کرده اند

آنکه در قافیه‌هایی مکرر بیان می‌شد ولی چون در هر بیت معنایی خاص دارد لذا به زیبایی شعر می‌افزاید،

اما مساله تشکیک، در مساله وجود گاهی می‌خواهیم مساله را لفظی مطرح کنیم مثلا در عبارت الزید فی الدار، زید فردی مستقل است و دار هم چیز مستقلی است و لفظ فی استقلالی ندارد و به دو وجود زید و دار مرتبط است، دارای وجودی رابط است.

برای اولین بار اسم مشکک را ابو نصر فارابی آورد که عنوان می‌داشت که الفاظ یا مثل صندلی غیر مشکک هستند یا مثل ایمان یا خبیث یا ... مشکک هستند، بعدها بوعلی این تشکیک را نه در الفاظ بلکه در مفاهیم دانست با این توجیه که الفاظ به خودی خود فقط اسم هستند چیزی نیستند که معنی مشکک از آنها برداشت شود بلکه این مفاهیم هستند که مشکک می‌شوند و شیخ اشراق سهروردی این تشکیک را متوجه نور دانست که دارای قوت و ضعف است و آخوند از نور به وجود تسری داد،

به هر حال آنچه قابل توضیح است این است که بعضی از مفاهیم مثل ایمان داری درجه قوت و ضعف است چنانچه در فرمایش امام علی علیه السلام که ایمان را ده درجه می‌دانند، و یا حتی درجه خبائث، خبائث کسی که جیب یکی را می‌زند و کسی که ده‌ها انسان بی‌گناه را می‌کشد، و... این امر مساله‌ای مشخص است.

تشکیک در لغت به معنای به شک و تردید انداختن است و در اصطلاح فلسفی، در برابر توطای قرار دارد و به این معناست که معنای واحد در لفظی که مشترک لفظی است، به صورت غیر مساوی بر مصادیقش حمل می‌گردد مثل حمل مفهوم نور بر مصادیقش که اگر چه همه آن مصادیق، نور هستند ولی از نظر مصداقیت برای نور، شدت و ضعف دارند. برخی نور شمع هستند و برخی نور خورشید. این دسته از مفاهیم را مشکک می‌نامند چون، کیفیت حمل آنها، انسان را به تردید وامی‌دارد؛ زیرا از یک سو به دلیل اشتراک معنوی حکایت از معنایی واحد می‌نماید و از سوی دیگر، اختلاف مصادیق، دلالت بر کثرت حقیقت دارد و سوال ایجاد می‌کند که تفاوت در صدق بر مفاهیم از کجاست.

. در حکمت مشائی از سویی تشکیک در ماهیت ز^۴ ممنوع می‌دانند و از سویی در خارج تشکیک را نمی‌توانند انکار کنند و از سویی به اصالت وجود قایل نیستند، پس لذا تشکیک را در موجود قایل می‌شوند، در حکمت مشاء، قایل به این هستند که ماهیات در بیرون جعل می‌شوند و موجود می‌شوند و این با وجود فرق دارد وجود را امری ذهنی می‌دانند که ما به ازای خارجی ندارد، لذا آنچه در خارج وجود دارد یک ماهیت جعل شده است، مثلاً وقتی رنگ قرمزی به دیوار می‌زنیم این رنگ وجود دارد یا

^۴ مرحوم علامه حسن زاده املی از دیدگاهی عرفانی تشکیک در ماهیات را قبول می‌کنند. که البته عده ای از حکما این نظر را مورد نقد قرار می‌دهند.

ندارد؟ نه این ماهیتی جعل شده است، این در حکمت مشایی است پس لذا به این ماهیت جعل شده موجود می گویند،

که در موجود به تعبیر مشائی جعل شدن است که شی را خارجی می کند نه چیز دیگر لذا، این جعل شد می تواند مراتب داشته باشد، یعنی نه تشکیک در ماهیت است و نه در وجود بلکه در موجود، اما ملاصدرا تشکیک را در مفهوم وجود می داند^{۲۵} باز هم نه در خود وجود بلکه در مفهوم وجود که در فصل چهارم بدان پرداخته می شود، طبق نظر صدرایی خود تشکیک ارکانی دارد ۱- وحدت ۲- کثرت ۳- وحدت در کثرت ۴- کثرت در وحدت، که به ان اشاره خواهد شد.

ملاصدرا اشاره به این دارد که اشیاء یا خودشان بالذات مشکک هستند مثل زمان که تقدم و تاخر ذاتی دارند، و یا بالذات مشکک نیستند که برای این اشیاء که بالذات مشکک نیستند می بایست با یک سنجه ای تشکیک آنها مشخص شود، که آن سنجه مفهوم وجود می باشد.

^{۲۵}مسائل بنیادین مثل مساله توحید، دین و ... در زمره مسایل تشکیکی قرار می گیرد ایه الیوم اکملت لکم دینکم نشان از این دارد که در قبل از انزال این آیه دین بوده ولی کامل نبوده ، نظام فازی یا تشکیکی، واصل دین توحید است و حضرت امیر در خطبه اول نهج البلاغه اشاره دارند که استکمال توحید، اخلاص است و استکمال اخلاق نفی صفات از حضرت حق ، پس این هم یک نظام تشکیکی را نشان می دهد.

فصل سوم:

فی ان الوجود العام البدیهی اعتبار عقلی غیر مقوم

لافراده^{۲۶}

قبل از ورود به فصل سوم لازم است یادآوری از معقول اول و معقول ثانی که در فلسفه مشاء بدان اشاره کردیم ، بکنیم. در حکمت مشائی به معقولاتی که به وسیله حواس به ذهن منتقل می شود و بعد به خیال وارد می شود معقول اول می گویند، در این انتقال یعنی معقول اول مفاهیم به صورت ماهوی وارد ذهن می شود، یعنی ماهیت جسم است که وارد ذهن می شود نه وجود، مثلا یک لیوان آب را تعقل می کنیم، و در این معقول امکان منطبق کردن نیز موجود می باشد، یعنی اینکه اگر لیوانی را اینجا از راه حواس دیدید، می توانید آن را به لیوان منزل که در اینجا هم نیست منطبق کنید ، این تطبیق و تصور هم از مقوله، معقول اول می باشد، ولی در جایی آنچه که تعقل می کنیم در خارج نیست بلکه محسوس نیست، مثل نوع و جنس برای اشیاء مختلف ، مثلا شما در گوشی موبایل ۱۰۰۰ عکس دارید که این ۱۰۰۰

^{۲۶} اسفار / صفحه ۳۷

عکس را از محسوسات گرفته اید و در حافظه گوشی ذخیره است این عکس ها به لحاظ تشبیه به منزله همان معقول اول هستند، حال شما بیابید و با نرم افزاری داخل گوشی این عکس ها را دسته و طبقه بندی کنید، این طبقه بندی و دسته بندی در خارج موجود نیست بلکه امری است که در ذهن محقق شده و مابه ازای خارجی ندارد، به لحاظ تشبیه اگر در ذهن چنین اتفاقی بیافتد بدان معقول ثانی تلقی می شود.

در فصل سوم مرحوم آخوند متذکر این مساله است که مبادا گمان شود که مساله وجود ، مساله از معقول اول که انتقال حسی و ماهوی می باشد تلقی شود، بلکه مساله وجود یک مساله از معقول ثانی است که ما به ازای خارجی ندارد.

در مکتب مشائی وجود را به دو قسم تقسیم بندی می کنند :

۱- وجود خاص که ما به ازای خارجی دارد ، ماهیت موجوده در خارج از یک لیوان ، خداوند آن را جعل کرده است.

و ما می توانیم با حواس آن را درک کنیم

۲- وجود اثباتی: این وجود وجودی است و رای وجود خاص، منظور از وجود اثباتی ، منظور مفهوم عام وجود است، مثلا هستی، واقعیت، هویت در حالتی که قید به هیچ چیز نخورده باشد ، در واقع وجود اثباتی ما به ازای خارجی ندارد و فقط در ذهن می باشد.

مساله این است که حکیم مشایی ، در مساله وجود اثباتی فکر می کند که مثل معقول اول می بایست آن را از خارج بگیرد، چون ماهوی نبود و نمی شد این کار را کرد لذا عنوان داشت که این مفهوم فقط ذهنی است.

در واقع مفهوم وجود را نمی توانید از خارج بگیرید و در ذهن بیاورید

در بیان فی ان الوجود العام البدیهی اعتباری عقلی غیر مقوم لافراده می توان متذکر این شد که مرحوم آخوند اشاره می کند به اینکه اولاً وجود از مفهوم عام منظور است و در ثانی بدیهی است یعنی وجدانی از مقوله اعتبارعقلی ، اعتبار در اینجا به معنی معقول ثانی است یعنی معقول اول نیست که قائم مدار افراش نیست.

پس می توان گفت گرچه مفهوم وجود از محسوسات به ذهن وارد نمی شود ولی از خارج به ذهن وارد می شود به واسطه وجدان، و علم حضوری.

در شرح آن متذکر می شود که هرآنچه در ذهن از حقایق خارجی وارد می شود در حقیقت ماهیت محفوظه آن می باشد، در اینجا باید متذکر شد که اگر ماهیت محفوظه نباشد دچار سفسطه می شویم اگر به قدر اِپسیلونی در آنچه در بیرون است و آنچه در ذهن وجود دارد تفاوتی ماهوی وجود

داشت، می شد به این نتیجه منجر شود هر چیزی که دیده می شود ساخته و پرداخته ذهن است ،

پس اذهان متفاوت می باشند پس لاجرم نمی توان به مشاهدات استناد کرد و هر کسی چیزی می فهمد که دیگری نمی فهمد، و درنهایت به فلسفه هایی چون هیوم و پوچ گرایبی مبدل می شود.

پس مرحوم آخوند می نویسد یجب ان یكون ماهيته المحفوظه ، خوب در باره محسوسات است ولی مفهوم وجود از این قاعده خارج است چرا که وجود چیزی است که به چشم ها نمی آید پس لاجرم نمی تواند مثل معقولات اول بر ذهن بنشیند، واگر چنین بشود اصلا انقلابی در حقیقت آن حاصل می شود، وهرآنچه به این روش و سیاق به ذهن بیاید حتما کلا از حقیقت وجود فاصله گرفته است.

آنچه از وجود اثباتی از مفهوم وجود مستفاد می شود چیزی در معنی نوع یا جنس نیست ، یعنی اینکه گرچه مفهوم وجود مفهومی معقول ثانی می باشد، ولی بنا به آنچه در معقول ثانی بحث شد در مورد نوع و جنس نمی باشد بلکه امری لازم اعتباری انتزاعی می باشد، مثل شیئیت اشیاء خاصه از ماهیات که دارای معانی مختلف می باشد.

چرا که در نوع و جنس ما برای جدا کردن انواع و اجناس
لاجرم می بایست بین آنها تمایزی قایل شویم و با توجه بدان
تمایز نوع و جنس به وجود بیاید ولی مفهوم وجود در اشیاء
مختلف از این تمایز مبراست.

چراکه تمایز قایل بودن در وجود نوعی ترکیب را به وجود
می آورد.

واین تمایزات هم امری عرضی است ، در حالی که مفهوم
وجود امری عرضی در نظر گرفته نمی شود.

اصالت وجود

بحث اصالت وجود و ماهیت از جمله مباحثی است که از سید سند^{۲۷} تا میرداماد وجود داشته است و تا قبل از این در بین حکمایی چون فارابی و ابن سینا و حتی شیخ اشراق چنین مسائلی مطرح نبوده است و چون این مسایل نبوده است، اینکه یکی از این افراد در این مجموعه را اصالت وجودی یا ماهیتی قلمداد کنیم کاری درست نیست، در متون موجود از این حکما گاهی متن به گونه ای پیش می رود که شما بوی اصالت وجود را از آن استشمام می کنید و در جایی بوی اصالت ماهیت به مشام می رسد،

طرح این مساله بیشتر از جانب عرفایی چون محی الدین عربی بوده است، که در دعاوی آنها اصالت را به وجود می دادند و مدعی بودند که فلاسفه اصالت را به ماهیت می دهند، در اصل از زمانی که تلاقی بین عرفان و فلسفه به وجود آمد افرادی مثل محقق دوانی این مسایل را در حکمت وارد نمودند

^{۲۷} سید الحکما محمد بن ابراهیم حسینی دشتکی شیرازی معروف به صدرالدین دشتکی و سید سند. از اعظم حکماء دوره اسلامی و از افراد صاحب نظر است، تا زمان میرداماد افکار و آراء و آثار او و معاصر نامدارش جلال الدین دوانی، در میان فضلا و طالبان حکمت مطرح بود.

بعد از این مختصر تاریخی به جاست قبل از طرح مساله قبل از اقامه برهان و نتایج به تقریر خود مساله بپردازیم که اصلا مراد از مفهوم وجود و ماهیت چیست؟

تعاریف این دو مفهوم را متوجه بشویم و چه بسا با فهمیدن مفهوم ماهیت یا وجود دیگر نیازی حتی به اقامه برهان هم نباشد و تصدیق صورت بگیرد.

اولین چیزی که به تقریر آن می پردازیم مفهوم خود ماهیت است

ماهیت در تعریف مشهور یعنی مایقال ، ماهو؟ باید متذکر شویم مگر در مواردی که در باره وجود ماهیت خدای متعال صحبت می شود ما به ماهیت به معنای عام آن کاری نداریم، و در فلسفه معنای ماهیت منصرف به معنای اخص می باشد.

ما برای پی بردن به ماهیت چیزی مثلا می پرسیم: الانسان ماهو؟ می گوئیم: الحيوان الناطق، باز هم می پرسیم: حیوان ناطق ماهیتش چیست؟ یا مثلا: الكتاب ماهو؟ در مورد شکل و صورت آن صحبت می کنیم که مجموعه ای از صفحات به ابعاد فلان و عرض فلان دارای سطر ، و جلد کتاب است ، البته مسبق به سابقه است، خوب این شکل ظاهری بود حقیقت آن چیست؟ واقعیت اینها که گفتی چیست اینها که عوارض است، من نه ماده ای می بینم ، نه وجودی می بینم،

نه جوهری، می فهمم که جوهر دارد ولی جوهری نمی
بینم.^{۲۸}

الان فهم ما به چی تعلق می گیرد؟

مثلا تصور کنید در یک تخته سفیدی مربعی را می کشیم.
می پرسیم این چیست؟ می گویند مربع، چرا چون به واسطه
تحدید از محیط جدا شده است، در واقع این تهدید است که
مربع را به وجود آورده است، چه می خواهد متنی داشته
باشد یا نداشته باشد، و همین طور دایره و مثلث.

قبل از محدودیت به واسطه خطوط ما نه مثلثی داشتیم و نه
مربعی، حالا همین را می توان تعمیم داد به سایر موارد نظیر
انسان، انسان هم ماهیتش در یک محدودیت است و یک
متن، اشیائی نظیر انسان علاوه بر حد متن را هم دارند که
در انحصار حد است

پس می توان به عبارتی بگوییم که شی می تواند خلاصه
شود در حاشیه یا حد و متن.^{۲۹}

^{۲۸} بوعلی می گوید: ادراک کنه اشیاء میسر نیست.

^{۲۹} شاهد قرآنی این تعریف در آیه شریفه ۲۱ سوره مبارکه حجر: "وَ اِنْ مِنْ شَيْءٍ
اِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نُنزِلُهُ اِلَّا بِقَدْرِ مَعْلُومٍ" می باشد که در این آیه اشاره می
شد که در عالمی به نام خزائن اشیاء به صرف وجود، موجود هستند و وقتی
اراده الهی تعلق گرفت که از این فاز بیرون بیایند قدر بندی و اندازه و معین
می شوند به قول علامه طباطبائی: اشیاء قبل از تنزل اندازه ندارند، نامحدودند،
ماهیت بعد از نزول پیدا می کنند.

لذا مفهوم ماهیت یعنی حدود، نفادات، حواشی، یا نقطه پایانی یک شی

به تعبیر ملا صدرا: ماهیه هی حدالشی (حدود وجود)

لاجرم در مواجهه با شی با دو حیثیت برخورد می کنیم یکی متن که امکان دسترسی به آن نیست و دیگری ماهیت و حاشیه یا نقطه پایانی .

بعد از بحث در باره مفهوم وجود و ماهیت برای تقریر می بایست دو واژه کلیدی دیگر یعنی مفهوم اصالت و اعتباریات هم در فلسفه مشخص شود.

چرا که تجارب نشان داده وقتی در تقریر این واژه های کلیدی مسامحه می شود در ادامه دروس در فهم مطالب ، دانش پژوه دچار تشویش و عدم فهم می شود.

برای توضیح مفهوم وجود خوب است مثالی به مفهوم نیرو در فیزیک کلاسیک بزنیم ، می دانیم نیروهایی در عالم وجود دارند که منشاء بسیاری از کنش ها و واکنش ها در مواد مختلفی می شوند، اینجا این سوال است که مثلا در جایی که ستاره ای نیرویی به سیاره ای وارد می کند، منشاء این نیرو در کجا وجود دارد؟ آیا در متن ستاره است یا در ماهیت و حاشیه و حد ستاره؟ ، یا به عبارتی این منشاء اثر که همان نیروی گرانش است متوجه متن و جرم ستاره است، یا متوجه شکل و کروی بودن ستاره؟

یا در مثالی دیگر فرض کنیم در اتاق تاریکی با لیزری نوری با شابلونی روی تخته یا دیوار می اندازیم، منشاء این نورانیت آیا شکلی است که روی دیوار افتاده مثلا دایره یا مثلث یا نورانیت از متن لیزر و نور نشئات گرفته است.

ببینید دعوی بین ماهیت و وجود دعوی اسم گذاری نیست ، بلکه یک دعوی منشائیت اثر است.

در اینجا متن یک شی مبداء تولید نیروست یا حاشیه ؟ منشاء اثر چیست؟ متن یا نفاد، نفاد ممکن است باعث به محدودیت اثر شود اما نیرو چیزی است که از بطن واقعیت برمی خیزد.

حالا مفهوم اعتباریت چیست؟

یعنی چیزی که منشاء اثر نیست، مبداء تولید نیرو نیست.

دعوی بین حکیم صدرایی و مشایی در این نقطه است، با تقریری که ارائه شد یک اندیشمند متوجه می شود که اصالت با متن است نه حاشیه و اقامه برهان در این زمینه بیشتر جنبه تنبیهی دارد.

این تقریر بعد از آخوند ملاصدرا توسط حکمایی چون ملاهادی سبزواری و علامه طباطبایی اقامه شده است.

تقریر ملا صدرا در جای دیگر است.:

ماهیت من حیث هی هی هیچ چیز نیست؛^{۳۰} نه وجودی برای آن ضرورت دارد و نه عدم، مثلاً شما وقتی تصور انفجار یک بمب را بکنید، کشته می شوید؟ نه، مشخص است هیچ موج انفجاری ما را نمی گیرد، هرآنچه ماهیت را از حالت تساوی بکیرن بیاورد، مبداء محسوب می شود،

حاصل کلام: ماهیت متساوی النسبه به همه چیز است، ومنشاء اثری نیست هرآنچه ماهیت را از بسویه بودن خارج کرده و منجر به آثار می شود چیزی است به غیر از ماهیت که وجود نام دارد.

شبهه ای ایجاد می کنند که تصور لیمو ترش می تواند منشاء اثری شود و بزاق دهان را جاری کند، این تاثیرش از تداعی معانی است کسی با تصور لیمو ترش ویتامین C بدنش تامین نمی شود، یا با حلوا حلوا کردن دهان کسی شیرین نمی شود.

آیا مشائون از جمله بوعلی که اصالت وجود را قبول ندارند، تاثیر را برماهیات می گذارند؟ جواب این است که نه، آنها معترف هستند که ماهیات هر یک دارای وجودی خاص هستند و همین وجود خاص منجر بدان می شود که منشاء آثار شوند، یعنی مشائون وجود خاص متباین از هم را قبول دارند که آثار از آنها نشات می گیرد، ملاصدرا در فصل چهارم به روی همین نکته

^{۳۰} شیخ میرزا جواد آقا تهرانی می نویسد این تقریر مثل طلسمی است که شکسته نمی شود

^{۳۱} تساوی وجود و عدم یا کمال و نقص

دست می گذارد، می گوید چطور شما وجود خاص و متباین را قبول می کنید و آن را منشاء آثار ماهیات می دانید، ولی منشاء اثر بودن وجود عام را قبول نمی کنید؟

وجود عام که اولاست به این مساله، مثلا شما رنگی سفید دارید که این رنگ را به دیوار بزیند سفید می شود به پنجره بزیند سفید می شود و... خوب خود سفیدی را چرا ذاتی خود وجود رنگ نمی دانید. یعنی می شود رنگ مونجر به سفیدی همه جا بشود ولی سفیدی در وجود خودش نباشد؟ اصالت به سفیدی در وجود خود رنگ است که منجر بدان می شود سایر چیزهایی که بدان آغشته می شود نیز سفید به نظر بیاید

پس مساله ملاصدرا بحث سر وجود خاص نیست بلکه بحث وی بر وجود اثباتی (عام) است، والا وجود خاص را که اصالت ماهیتی ها هم قبول دارند، بلکه این است که منشا اثر این وجود عام است که در خارج وجود دارد و آن مبداء نیروست و ماهیات فقط حدود را مشخص می کنند. باید متذکر شویم اینجا نفی وجود خاص در مقابل وجود عام نمی شود، بلکه این است که ما اول وجود عام را وجدان می کنیم بعد وجود خاص را و ماهیات را، یعنی اول وجود عام است و بعد از آن وجود خاص و ماهیات، والا نفی کثرت نمی شود و کثرت هم پذیرفته می شود ولی بعد از وجود عام

ملا صدرا می نویسد:^{۳۲} وسائر الاشیاء غیر الوجود لیست بذاتها موجوده بل بالوجودات العارضه لها، وبالْحقیقه ان الوجود هو موجود.

وجود مطلق مساوی موجودیت در خارج است به مثابه یک پرده سراسری در جهان که در آن نقوش مختلفی نقش بسته است،^{۳۳} اگر به ثمره این دو تفکر یعنی اصالت ماهیت و اصالت وجود نگاهی بیان‌دازیم متوجه این امر می شویم که دعوای بین این دو یک دعوای لفظی نیست بلکه یک مبنای بنیادی است، کسانی که به اصالت ماهیت معتقد هستند در واقع منشاء اثر را وجود خاص می دانند که این وجود های خاص برای هر شی با شی دیگر متباین است،

و هیچ اشتراکی در هیچ زاویه با اشیاء دیگر ندارند، در واقع کثرت گرایی را قبول می کنند، و این کثرت گرایی منجر به این می شود که حتی در میان دو شخص که دارای دو وجود خاص متباین هستند هم هیچ اشتراکی وجود نداشته باشد، لذا مفاهیمی یکی از آنها می فهمد با مفاهیمی که دیگری ادراک می کند متفاوت و متباین است و هیچ اشتراکی حاکم نیست، لذا

^{۳۲} فصل چهارم اسفار صفحه ۳۹

^{۳۳} در آیه ۳ از سوره مبارکه طور: فِي رَقِّ مَنشُورٍ در طوماری گسترده اشاره به همین معنی می باشد.

کسی نمی تواند کسی را به کاری امر یا نهی کند، و اصل وجود ادیان و انزال رسل هم با مشکل مواجه می شود،

فلسفه غرب که جنبه اگزیسیالیستی دارد متمرکز به همین مساله است که آنها نه برای صرفاً عناد با ادیان انزال رسل را زیر سوال می برند بلکه اشکال آنها مبنایی است، می گویند در حال حاضر شما نمی توانی ادراک کنی که سایرین غیر از شما چگونه فکر می کنند و چه می فهمند و چه نمی فهمند و چگونه می فهمند، چگونه می خواهید درباره کسی صحبت کنید که دو هزار سال پیش بوده و برای ما تعیین تکلیف کرده است.^{۳۴}

کثرت گرایی بدان منجر می شود که مطرح شود که فقط اصل عدم ایجاد تزاخم را برقرار کنید، به غیر از این مساله انسانی نمی تواند نسخه ای برای دیگری بپیچد، و ولایتی حتی پدر بر فرزند ندارد و...

اما از ثمرات اصالت وجود، وحدت گرایی، و بینش وحدتگرایانه به جهان است، بر مبنای آن گزاره های شریعت توجیه می شود، در عین فردیت به جمعیت هم بها می دهد^{۳۵}

^{۳۴} فلاسفه معاصر مثل هایدیگر، سارت و... این تفکر را دنبال می کنند
^{۳۵} وَ سَبِّحْ الَّذِينَ آمَنُوا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا (زمر آیه ۳۷) اشاره دارد برای حشر با خوبان در آن جهان در این دنیا باید دوستار و در کنار هم کردار آنها باشی تا در آخرت با آنها حشر پیدا کنی

با مبنای اصالت وجود است که ولایت پذیری و ولایت ائمه قابل فهم و توجیه است، چرا که ولایت علاوه بر جنبه تشریحی جنبه تکوینی هم دارد، ولایت تکوینی یعنی احاطه وجودی بر سایرین داشتن، این مساله در قرآن در زمینه شیطان هم وارد شده است، و اشاره شده است که شیطان بر شیعیان و پیروانش تسلط وجودی دارد، و حتی از لسان آنها صحبت می کند چنانچه امام علی علیه السلام به معاویه علیه لعنه می فرماید:^{۳۶}

این شیطان بود که از زبان تو سخن گفت، در مقابل لاجرم اولیاء الهی هم بر شیعیانشان تسلط وجودی دارند، و می توانند در آنها تصرف وجودی بکنند، مثلاً حضرت به دعبل می فرمایند: این جبرئیل بود که از زبان تو سخن گفت^{۳۷}

پس مشاهده می شود که این مسائل فقط با وحدت گرایی قابل تفسیر است والا با تباین هیچ چیزی اثبات نمی شود به قول حاجی سبزواری: اگر به وجود اصالت ندهید هیچ چیر قابل اتحاد و اشتراکی در جهان قابل تصور نخواهد بود. حتی موضوع با محمول خودش متباین است و ربطی به هم ندارند، و مسایلی

^{۳۶} تَخَذُوا الشَّيْطَانَ لِأَمْرِهِمْ مَلَكَاً وَ اتَّخَذَهُمْ لَهُ أَشْرَكَآ قَبَاضَ وَفَرَّخَ فِي صُدُورِهِمْ وَ دَبَّ وَ دَرَجَ فِي حُجُورِهِمْ فَتَنَزَّرَ بِأَعْيُنِهِمْ وَ نَطَقَ بِأَلْسِنَتِهِمْ فَرَكِبَ بِهِمُ الزَّلَّلَ وَ رَزَقَ لَهُمُ الْخَطَلَ فَعَلَّ مَنْ قَدْ شَرِكَهُ الشَّيْطَانُ فِي سُلْطَانِيهِ وَ نَطَقَ بِالْبَاطِلِ عَلَى لِسَانِهِ (نهج البلاغه خطبه ۱۷)

^{۳۷} عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۶۲۲.

چون علم باری به مخلوقات، رابطه بین خالق و مخلوق ، همه و همه با مشکل مواجه می شود، .

تقریر فصل چهارم

فی ان الوجود حقیقه عینیه^{۳۸}

همان طور که در فصول قبل تر بدان اشاره شد پیروان مشائی وجود را به دو دسته تقسیم می کردند یکی وجود خاص که در هر چیز جدا جدا وجود دارد و هر وجود با دیگری متباین است و دیگری وجود اثباتی که مشتمل بر مفهوم وجود است که این را امری ذهنی و غیر واقعی می دانستند، ملاصدرا موضوعش موجود خاص نیست بلکه وجود اثباتی یا عام است، والا خود ملاصدرا از قول بهمنیار در التحصیل آورده است که: وبالجمله فالوجود حقیقه انه فی الاعیان لا غیر و کیف لایکون فی الاعیان ما هذه الحقیقه؟

مشائیان وجود را اثباتی ذهنی و اعتباری تلقی می کنند که ما به ازای خارجی ندارد و اعتباری است، از سویی شیخ اشراق هم در یک دعوی لفظی در مورد عبارت الوجود موجود می باشد؛^{۳۹} از آنجا که موجود را کلمه ای مشتق و مرکب می داند که باید چیزی

^{۳۸} اسفار / ص ۳۸

^{۳۹} انتقاد علامه به شیخ اشراق که حقایق لا تتبع استعمال الفاظ یعنی حقایق نباید از الفاظ و قوانین حاکم بر آنها تبعیت کند بلکه الفاظ باید تابع حقایق شوند .

بر آن حمل شود، یعنی یک چیزی حمل بر موجود شود که آن وجود است و خود آن موجود است و همین طور دور و تسلسل به وجود می آید.

لذا در یک نتیجه ای و با استناد به یک قانون که اعتباری کل ما یلزم من تحققه تکرر می داند ،

یعنی هرآنچه این تسلسل و تکرر در آن باشد اعتباری خوانده می شود لذا وجود امری اعتباری تلقی می کند، ملاصدرا به این مساله ایرادی وارد می کند خاطر نشان می کند که بله این قانون قانون درستی است که از آن استفاده نابجا شده است، در فرض وجود دور و تسلسلی اتفاق نمی افتد، یعنی قاعده پذیرفته می شود ولی تطبیق را نه،

در اقسام محمول دو نوع محمول وجود دارد یکی محمول بالضمیمه نظیر این که دیوار وجود دارد و ما رنگ سفیدی را به دیوار ضمیمه کنیم پس لاجرم دیوار سفید می شود بواسطه محمول بالضمیمه یا در مثالی دیگر چای تلخ است بدان شکری اضافه می کنیم به واسطه محمول بالضمیمه که شکر است شیرین می شود، ولی محمولی دیگر هم داریم که محمول بالسمین است که در داخل خود محمول بالذات هست، مثلا در مثال شکر با آنکه شیرینی برای چای بواسطه شکر که محمول بالضمیمه می باشد ایجاد شده است، ولی خود شیرینی به شکر اضافه و ضمیمه نشده

است بله در داخل خود ذات شکر است، یا در مثال سفیدی خود اصل رنگ سفید، سفیدی بالضمیمه بدان اضافه نشده است بلکه ذاتی خود رنگ سفید است، با توجه به مثال های فوق وجود هم معمولی بالسمین است یعنی به خود وجود لازم نیست ضمیمه ای اضافه شود که تسلسل پیش بیاید، یعنی معمول بالسمین است، پس ایراد شیخ اشراق در اعتباری بودن وجود ساری و جاری نمی باشد.

وجود اگر به مفهومی اضافه نشود اصلا عینیت ندارد، مثلا فرض کنیم نسل دهم ما در ذهن و فرض هست ولی عینیت ندارد، آن شخص با انضمام موجود است که عینیت و هستی پیدا می کند، والا نیست.

بحث دیگری که در اینجا باید ذکر کنیم این است که نقیض وجود یک شی، عدم نیست، بلکه عدم وجود همان شی می باشد و لا غیر، مثلا الان کتاب هست، نقیضش اینکه کتاب نیست، یعنی وجود خاصش نیست، و به این مفهوم نیست که اصلا چیزی به نام وجود عام نیست.

پس ملاصدرا خاطر نشان می دارد که چگونه ممکن است چیزی که وجود همه ماهیت ها به ضمیمه وجود آن تحقق پیدا می کند خودش موجود نباشد؟

نتیجه بحث این است که وجود و موجود دو چیز متمایز نیستند بلکه یک چیز هستند، مثل اینکه بگوییم فرقی بین سفید و سفیدی وجود ندارد دو چیز متباین و متفاوت نیستند. وبالذاته وجود دارد.

ملاصدرا در این زمینه به تقدم و تاخر اشاره می کند می گوید وقتی می گوییم تقدم و تاخری وجود دارد یعنی یک چیز را برای سنجش رویداد ها به نام زمان در نظر گرفته ایم چگونه ممکن است تاخر و تقدمی وجود داشته باشد و زمان موجود نباشد، به بیانی دیگر می گوید، هر آنچه که میزان و سنجه قرار می گیرد در درجه اول خودش باید موجود باشد.

در ادامه مرحوم ملاصدرا به شبه ای را بعضی از قائلین می گویند اشاره می کند، که اگر قایل به اصالت وجود باشیم، پس هر چیزی که در خارج موجود است می بایست واجب الوجود باشد(همه چیز خداست)

ملاصدرا در پاسخ به این نتیجه عنوان می دارد: وجود به ذاته دو تعبیر دارد، یکی حیثیت تعلیلی در موجود است که علت پیشینی ندارد و هویتش از خودش است و وجودش از عمق ذاتش می جوشد و این تنها از آن خدای سبحان است. و دوم فقط می گوید این موجود است نقیض این که وجود ندارد، این کتاب هست، در مقابل اینکه بگوییم این کتاب نیست. و فعلا کاری به

این نداریم که این وجودش از کجا آمده است، از خودش هست یا فقیر است و وجودی دیگر به آن وجود می دهد، در این تعبیر موجود چیزی قابل انتزاع است می شود از شی گرفت و منتزع شود که دیگر جسم وجود ندارد و اگر به ماهیتی داده شود، ماهیت وجود دارد، پس موضوع این است که وجود خودش موجب عینیت بخشی به ماهیات می شود، و بدون وجود هیچ شی عینیت پیدا نمی کند، چگونه است موجودی که خودش موجب عینیت بخشی به همه ماهیات می شود، خودش عینیت نداشته باشد؟

حاصل کلام: ان الوجود امر عینی بذاته.

در ادامه مرحوم آخوند اشاره می کند که امور حقیقی ارتباطی به امور ارتباطی چون الفاظ ندارند، و الفاظ باید تابع امور حقیقی باشند نه امور حقیقی تابع الفاظ،^{۴۱}

^{۴۰} مثلاً جسم منیری را در نظر بگیریم، زمانی می گوئیم جسم منیر دو تعبیر دارد زمانی می گوئیم این جسم نور از خودش است و از ذات آن می جوشد و به واسطه اجسام دیگر منور نشده است، نورش از خودش است و نورانیتش علتی غیر از خودش ندارد (مثل خورشید)، وگاهی می گوئیم منیر است از این حیث که فقط نور دارد کاری به آن نداریم که نورش از خودش است یا از غیر خودش است، و در بحث سیارات متوجه می شویم که اصلاً اینها نوری از خود ندارند بلکه همه نور آنها از خورشید استفاده می شود. و این منیر بودن در مقابل منیر نبودن است، نه چیز دیگر.

^{۴۱} در اینجا باید خاطر نشان ساخت اگر قرار باشد که اصالت با وجود باشد نمی توان الفاظ بی ارتباط با وجود تلقی کرد پس لاجرم آنها هم باید مرتبه ای از مراتب وجود باشند پس جعل هر اسمی برای هر چیزی نمی تواند قرار دادی باشد، بلکه حقیقی در پس آن وجود دارد از متقدمین جابر ابن حیان در علمی به

در ادامه اشکالی دیگر از سوی شیخ اشراق به اصالت وجود وارد می شود. شیخ اشراق خاطر نشان می سازد وقتی از خدا صحبت می کنیم وجودی است که خود خالق است و وجودش بالذات و فی النفسه است ولی وقتی از غیر صحبت می کنیم از موجودی صحبت می کنیم که وجودش بالضمیمه است، و از غیر است، لاجرم در اینجا با دو وجود مواجه هستیم، و این مساله وجود را از اشتراک معنوی بودن در می آورد، لذا اشتراک لفظی خواهد شد، و وجودی متباین که با اصالت وجود مغایرت دارد،^{۴۳} اگر جواب مرحوم آخوند می نویسد: که این اشکال از آنجا به وجود آمده است که در احکام مفهوم و مصداق را یکی قلمداد می کنیم در اشکال شیخ اشراق حقیقت عینی مد نظر است نه مفهوم آن، و

نام علم میزان بدان قایل بوده که بعضی از خواص عناصر را از اسم آن استیفاء می کرد. و بعد از وی محمد بن زکریای رازی، و در میان عرفا هم این مساله به نام مناسبت ذاتیه مطرح است، و از متأخرین امام خمینی به گفته حاج آقا مصطفی به این امر قائل بودند.

میرزای نائینی هم در اصول به این مناسبت ذاتیه اشاره ای دارد که شاگرد ایشان مرحوم آیت الله خویی با پنج دلیل آن را رد می کند، در علوم روز هم مساله معانی و انتقال آن از ذهنی به ذهن دیگر و مفاهیم مرتبط با آن در هر ذهنی از جمله مباحثی است که بین فلاسفه مطرح است، و قائلین به تباین و هر مونوتیک کلا چنین ارتباطی را قبول ندارند.

^{۴۳} سوال اینجاست که شیخ اشراقی که خودش در محور حکمت متعالیه است چگونه است که خودش از جمله اشکال گیرندگان است؟ جواب این است که شیخ اشراق چون از بنیانگذاران این سلک می باشد و احاطه جامع و کامل به موضوع نداشته است، با احتیاط فراوان وارد عرصه شده و صحبت‌هایش بعضاً از کاملین این راه متفاوت می باشد.

^{۴۴} الإِرادَةُ مِنَ الخَلْقِ الضَّمِيرُ و ما يَدُولُهُمْ بَعْدَ ذَلِكِ مِنَ الفِعْلِ. اراده خلق همان امر نهان، و

فعلی است که به دنبال آن، پدید می آید. اصول کافی جلد ۱ صفحه ۱۰۹

شیخ اشراق در مصداق گرفتار شده است، اینکه در باره نفس و ذات وجود بحث شود با آنکه درباره ماهیات که وجود بدان ضمیمه شود فرق بسیار است. که قبل تر هم گفته شد که همان اشکال مشتق پیش می آید و تکرر ، همان طور که قبل تر گفته شد چگونه ممکن است که همه چیز وجود و عینیت خود را از وجود بگیرد و خود وجود امری اعتباری باشد و وجود نداشته باشد،

مرحوم آخوند استنادی هم از بوعلی می آورد که می نویسد:

ان الواجب الوجود قد یعقل نفس واجب الوجود کالواحد
قد یعقل نفس الواحد.

یعنی از ذات واجب الوجود خود واجب الوجود تعقل می شود مثل اینکه از عدد واحد خود واحد تعقل می شود بدون هیچ حواشی دیگر، و در تعلیقات خود آورده است که:

إذا سئل هل الوجود موجود او لیس بموجود. فالجواب
انه موجود بمعنی ان الوجود حقیقه انه موجود فان
الوجود هو الموجودیه.

و جوزجانی در حاشیه می گوید:

مشتق ترکیبی از دو چیز نیست بلکه امری بسیط است در مساله ناطق و نطق می شد دو شی نطق و ناطق را گرفت که مستقلا از هم وجود داشته باشند؟

بلکه این دو در ذات یکی هستند، گرچه از نظر مفهومی هم با هم متفاوت باشند،

به هر حال نطق باید بر چیزی حمل شود، می شود گفت که آن چیز وجود عینی ندارد؟

یعنی اینکه چون نطق وجود عینی ندارد، می شود گفت کسی که بر وی هم نطق حمل شده است وجود عینی ندارد؟

یعنی از سویی تباین در وجود را اثبات در این می کند که اصالتی در وجود نیست و از سویی نمی تواند حمل نطق بر ناطق حقیقی را نفی کند یعنی تناقض که وجود عینی را نفی می کند و هم اثبات.

آخوند می خواهد در ادامه رد بر شیخ اشراق ، صغرای مساله که آن را ربط به امری لغوی می دهد مورد مناقشه قرار دهد که خود منطق دانانی چون جوزجانی مرکب بودن مشتق را قبول ندارند، لذا نمی توانی با استناد به این مساله ، شبه تکرر را به وجود آورد ، از این گذشته اگر هم باشد که جواب آن داده شد.

آخوند در ادامه به تناقضات کتاب های مختلف شیخ اشراق هم اشاره می کند، که از سویی وجود را امری اعتباری می داند و از سویی در کتاب التلویحات می نویسد: النفس و ما فوقها من المفارقات انیات صرفه و وجودات محضه، اگر وجود امری اعتباری است پس این چه عبارتی است، آخوند می گوید: لست ادری، یعنی این تناقضات را نمی فهمم.^{۴۴}

در ادامه مرحوم آخوند تا پایان فصل چهارم به این نکته می پردازد که:

"ثبوت لشی فرع الثبوت موضوع له"

اگر چیزی قرار باشد بر چیزی حمل شود اول خود آن چیز می بایست اثبات شود، مثلا زید عالم، اول باید زیدی وجود داشته باشد تا بعد از آن علم بر آن حمل شود، یعنی اول می بایست موضوع ثابت شود بعد چیزی بر آن حمل کرد، اینجا جایگاهی است که مشائیان با مشکل مواجه شده اند، چرا که بر حمل وجود بر ماهیات چگونه ممکن است وقتی می گوئیم زید موجود، اول باید زیدی باشد تا محمولی بر آن حمل شود، زید از حمل وجود بر آن وجود ندارد که وجودی بر آن حمل شود.^{۴۵}

^{۴۴} شیخ اشراق در باتلاقی دچار شده که در ابتدا یک امری را می گوید ولی نتایج چیز دیگری را نشان می دهد. حکیم و متفکر باید نظام واره ای منسجم داشته باشد، و مطالبش سازگار باشد، نه ناسازگار.
^{۴۵} علامه در نهاییه هم بدان اشاره می کند.

آخوند اشاره بدان دارد که در اینجا نباید گفته شود زید هو موجود بلکه باید گفته شود وجود هو زید یعنی وجود قبل از زید بوده است، آخوند می گوید اختلافات تشکیکی که در آثار دیده می شود ریشه در ماهیات ندارد بلکه ماهیات برای همه یکسان است، ماهیت صوت یکی است ولی اختلاف اصوات در اختلاف وجودی آنهاست، یا همه در کر بلا از ماهوی شهیدند ولی سید الشهدا از لحاظ درجه و مرتبه وجودی در مرتبه ای است که سید الشهدا است، یا وصی از لحاظ ماهوی یک چیز است ولی از لحاظ مرتبت وجودی است که امیرالمومنین علیه السلام سید الوصیین است، از از لحاظ ماهوی، مرحوم علامه طباطبایی در نهاییه این را به عنوان برهان سوم اصالت وجود آورده است.

به هر حال قاعده فردیت، مساله ای است که فلاسفه مشائی را با چالش جدی روبرو کرده است، چگونه ممکن است در مساله زید وجود دارد، وجود حمل بر چیزی شود که خودش ماهیت است، و براساس قاعده فلسفی باید حمل بر چیزی شود که ثبوت داشته باشد، که ماهیت ثبوتی ندارد، چگونه می شود قبل از وجود

^{۴۱} موجودات قبل از ظهور به صورت قوه و پتانسیل حتی از لحاظ مادی وجود دارند، کنت نور فی اصلااب الشامخه و الارحام المطهره
روح از ماده خلق می شود چنانچه آتش از چوب خلق می شود، جسمانیت الحدوث و روحانی البقا، خصیتی در ماده قرار داده شده که در حرکت وجودی به شعور و آگاهی می رسد، یعنی در حکمت ملا صدرا شعور و آگاهی (روح) از دل ماده به وجود می آید. برخلاف منش مشایی که بعد از چهار ماه و ده روز روح را به بدن ملحق شده می داند.

داشتن برای آن ثبوتی قایل شویم، مشائیان برای برون رفتن از این بن بست، دست به دامن توجیهاات متفاوتی شدند، مثلاً فخر رازی عنوان می‌دارد که در همه جا این قاعده هست مگر در مساله وجود و ماهیت، خوب بطلان این مساله بدیهی است چرا که تخصیص زدن به یک قاعده کلی مساله را از کلی بودن و یقینی بودن خارج می‌کند و این مساله قابل اثبات نمی‌باشد.

واما محقق دوانی می‌گوید:

که اگر در این خصوص از قاعده التزام استفاده شود مشکل حل می‌شود، در قاعده التزام مساله حمل و محمول یک تقدم و تاخر زمانی ندارد بلکه باهم به وجود می‌آیند،

یعنی در همان لحظه حمل موضوع تحقق پیدا می‌کند، این قاعده قاعده درستی است ولی مساله قاعده فردیت را حل نمی‌کند، صورت مساله این بود چگونه قاعده فردیت را حل کنیم، محقق دوانی این قاعده را حل نکرده بلکه قاعده التزام را تشریح کرده، مشکل در قاعده فردیت بود نه التزام.^{۴۷}

و بالاخره سید سند صدر الدین دشتکی، عنوان می‌کند به طور کلی اصلاً وجود در عین و در ذهن تحقق ندارد که بخواهد

^{۴۷} مثل این است که بگویم رابطه فیثاغورث را در مثلث اثبات کنیم بگویم مجموع زوایای مثلث ۱۸۰ درجه است.

محمول واقع شود. وبالکل وجود را چه در خارج و چه در ذهن
نفی می کند.^{۴۸}

چون قاعده فرعیت عنوان می کند که ثبوت شی لشی فرع
الثبوت مثبت له در اینجا شی وجود ندارد که بخواهد بر شی
دیگری حمل شود.

ملاصدرا در مقام پاسخ به این اشکال خاطر نشان می کند، که
موضوع حمل وجود بر موضوع یک هل مرکب نیست که بخواهیم
صفتی را به موصوف حمل کنیم، که مثلا زید ضاحک است، بلکه
هل بسیط است بلکه اخبار از تحقق موضوع می دهد نه اینکه
از صفتی خبر بدهد، و به نظر ملاصدرا فلاسفه قبلی در این باب
تغفل کرده اند که موضوع این قاعده را هل مرکب دانسته اند، با
دقت در این مساله، مشکل حل می شود.

مساله اینجاست که در حکمت مشائی وجود را امری عرضی می
دانند و از قاعده فردیت نمی توانند خارج شوند ولی ملاصدرا در
اینجا مصادره به مطلوب کرده است، که در مثال زید موجود، این
جمله از تحقق وجود می دهد، یعنی گویی در پیش زمینه آن

^{۴۸} فقط از سوی جاعل اتصاف صفت به وجود را داریم در صورتی که وجود
چیزی جز هیچ نیست.

^{۴۹} مشاء هل بسیط را در وجود خاص قبول می کند نه در وجود اثباتی
^{۵۰} یعنی اینکه زمانی ما به در خانه می رویم می پرسیم زید هست؟ فارغ از اینکه
چه مذهبی دارد چه قدی دارد و... سایر مسایل هل مرکب است و اینکه زید در
خانه است؟ هل بسیط می باشد.

اصالت وجود نهفته است ، و کسی خبر از تحقق وجود در زید می دهد.^{۵۱}

حاصل فصل چهارم: اثبات اصالت وجود است، و نتیجه آن تاثیرگذاری در هستی شناسی انسان،

همان طور که پیشتر بدان اشاره کردیم دعوی اصالت وجود و اصالت ماهیت دعوی لفظی نیست بلکه دعوی مبنایی است، که نتایج متفاوتی از هر کدام مترتب انسان می شود، کسانی که قایل به اصالت ماهیت گشتند، در واقع اصالت کثرت گرایی را در نظر دارند و فرض وجود اشیاء متبایل این کثرت گرایی افراطی را به همراه دارد که ثمره این کثرت گرایی در معرفت شناسی های مختلف ظهور بروز دارد مثلا در پلاریزم دینی ، پلاریزم معرفتی، قرائت های مختلف از دین و.... ، ممکن است ،

اینکه شخصی یکی از مبانی را به اختیار قبول کند ولی لوازم بعد از آن که بر مبنای آن اختیار به وی تحمیل می شود دیگر دست خود انسان نیست.

^{۵۱} این قاعده را علامه طباطبایی در بدایه با قاعده عکس توضیح می دهد، یعنی به جای اینکه بگوییم زید موجد است بگوییم ، وجود در زید تحقق پیدا کرده است.

^{۵۲} فلسفه مشائی قبل از سید سند به طور تلویحی و از زمان سید سند تا میرداماد به طور علنی اصالت ماهیتی بوده اند.
^{۵۳} علامه طباطبایی می نویسد: الماهیات هی مصار الکثره

اما ثمرات اصالت وجود با توجه به تعریفی که از شی می شود که وجود متن و ماهیات حاشیه ها و حدود اشکال هستند و اینکه با توجه به اعتباری بودن ماهیات می شود آنها را نادیده گرفت لذا فقط چیزی که باقی می ماند صرف وجود است و اصالت با آن است و در نظر گرفتن این اصالت به وجود به همراه مساله وحدت وجود را به همراه دارد، یعنی وجود یکپارچه.

این نوع نگرش اصالت وجود را می توان در آیات و روایات هم مورد کاوش قرار داد.

حکما آیه ۶۸ سوره زمر:

وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ

و صیحه‌ای در صور (اسرافیل) بدمند تا جز آن که خدا (بقای او) خواسته دیگر هر که در آسمانها و زمین است همه یکسر مدهوش مرگ شوند، آن گاه صیحه دیگری در آن دمیده شود که ناگاه خلایق همه (از خواب مرگ) بر خیزند و نظاره (واقعه محشر) کنند.

در این زمینه که همه موجودات با نفخه صور اول دچار صعق می شوند مراد از این صعق و مدهوشی حالتی است که تعینات را نمی بینند و حالتی هست که هر آنچه می بینند وجود است، و بعد در مرحله بعد که صور دوم نواخته می شود دوباره به حالت اول باز می گردند، در مرحله اول از موجودات این سوال می شود:

لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ^۴ در این روز ملک از آن کیست؟ در روایت است از علی ابن ابراهیم از امام صادق علیه السلام وارد شده که کسی پاسخ گو نیست، پس ندا می رسد **لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ**^۵ آن الله واحد قهار^۶

در قیامت کبری واقعت خدا بر همه آشکار می شود و همه حقیقت هستی مطلق را به عین الیقین درک می کنند.

در خطبه ۱۸۶ از نهج البلاغه آمده است که :

و [إِنَّهُ] إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ يَعُودُ بَعْدَ فَنَاءِ الدُّنْيَا وَحَدَهُ لَا شَيْءَ مَعَهُ، كَمَا كَانَ قَبْلَ ابْتِدَائِهَا كَذَلِكَ يَكُونُ بَعْدَ فَنَائِهَا، بِلَا وَقْتٍ وَ لَا مَكَانٍ وَ لَا حِينٍ وَ لَا زَمَانٍ؛ غَدِمَتْ عِنْدَ ذَلِكَ الْأَجَالَ وَ الْأَوْقَاتُ وَ زَالَتِ السُّنُونُ وَ السَّاعَاتُ؛ فَلَا شَيْءَ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ الَّذِي إِلَيْهِ مَصِيرُ جَمِيعِ الْأُمُورِ، بِلَا قُدْرَةٍ مِنْهَا كَانَ ابْتِدَاءُ خَلْقِهَا، وَ بَعْدَ امْتِنَاعِ مِنْهَا كَانَ فَنَائُهَا، وَ لَوْ قَدَّرْتَ عَلَى الْإِمْتِنَاعِ لُدَامَ بَقَاؤُهَا.

خداوند سبحان، پس از فنای دنیا یگانه ماند و کس با او نباشد، همان گونه که در آغاز یگانه و تنها بود، پس از فنای آن هم چنین شود: نه وقتی، نه مکانی، نه هنگامی، نه زمانی. در این هنگام، مهلتها و مدتها به سرآید و سالها و ساعتها معدوم شود و هیچ چیز جز خدای قهار -آنکه

^۴ سوره غافر آیه ۱۶

^۵ همان آیه

^۶ تفسیر احسن الحدیث، سید علی اکبر قرشی، ج ۹، ص ۳۴۴

بازگشت همه کارها به اوست- باقی نخواهد ماند. همان گونه، که موجودات را در آغاز آفرینششان قدرت و اختیاری نبود،

از فانی شدنشان هم نتوانستند سر بر تافت که اگر می توانستند از نابودشدن سر برتابند، همواره و جاوید می بودند

این خطبه حکایت از این دارد که جز وجود خدا، هیچ وجودی نیست، و حاکی از وحدت وجود است.

این وحدت وجود در عین است که جای دارد که خدای سبحان برای تنبه به آن ۱۲۴ هزار پیامبر را ارسال کند و در ذکر های روزانه لا اله الا الله را بگنجانند که در اعیان نه در اذهان همه را متوجه ذات پاک الهی کند، که همه هستی را پر کرده و فراگرفته است. و همه در عمل مسلمان شوند نه در اذهان و افکار صرف چه بسیار از ما که به اذهان مسلمانیم و در کردار معلوم نیست صاحب مذهب و دینی باشیم. ۵۷

^{۵۷} این دید است که امثال مرحوم کلباسی را تربیت می کند که حتی از رد شدن در خیابان پایبند به تعهدها می شود. که مبادا از جایی رد شود و اتوموبیلی ناخواسته ترمزی گیرد و لنت آن از بین رود و حق الناس حاصل شود.

تقریر فصل پنجم :

فی ان تخصص الوجود بماذا^{۵۸}

در این فصل می خواهیم ببینیم چگونه می توان جمعی بین وحدت و کثرت به وجود آورد.

مرحوم ملاصدرا راه حل این مساله را در مفهومی به نام تشکیک جستجو می کند، این مساله، مساله ای نیست که در دوره اسلامی مطرح شده باشد بلکه مساله تشکیک از مسائلی است که از حکمت خسروانی یا پهلوی دوره ایران باستان اتخاذ شده است، حکمت شرقی از جمله حکمت های کارآمد و قوی محسوب می شود که البته روی آن کمتر کار شده حکمت های موجود در هند، چین^{۵۹}، ایران از زمره اینهاست.

^{۵۸} اسفار / ص ۴۴

^{۵۹} حکمت مربوط به چین را تائو می گویند که در چندساله اخیر چین برآن است که این حکمت را در جهان گسترش دهد و به زبانهای مختلف در آکادمی های جهان گسترش دهد این حکمت مشابه حکمت های عرفانی دوره اسلامی می باشد و بسی جای تاسف است که ایران که دارای فرهنگی بسیار غنی تر و پیشرو تر در این خصوص است چرا این علمداری را انجام نمی دهد و علاوه

حال در پی این هستیم که این چالش جمع کثرت و وحدت را چگونه برطرف کنیم؟

برای ورود به این مساله خوب است که مثالی بزنیم و از روی این مثال چهار رکن تشکیک را عنوان داریم

مثال از خود انسان مثالی مطلوب است چرا که انسان خود کون جامع است و همه مسائل جهان هستی نعل به نعل در او تحقق دارد و ماکتی از جهان هستی است، انسان در وهله اول موجودی است یک پارچه و واحد و زمان و تغییر های جسمانی و بدنی تاثیری بر روی این حقیقت واحده ندارد،

انسان خود را وقتی در ادوار عمر خود تصور می کند، زمانی در طفولیت، زمانی در نوجوانی و جوانی و زمانی در میانسالی قرار دارد پیری که به این سالها فکر می کند این دوران را امری منفک و جدا از خود نمی بیند بلکه امری واحد می بیند که در زمانهای مختلفی موجود بوده است، اگر قاتلی در بیست سالگی قتلی انجام داده بعد از ۴۰ سال گرفتار شود باز هم نمی گویند تو دیگر آن فرد ۲۰ ساله نیستی بلکه وی را به سزای عملش می رسانند این امر واحدی را نشان می دهد که در زمانهای مختلفی حضور داشته یعنی در عین کثرت زمانی دارای وحدت است، و یا در عین وحدت دارای کثرت در زمان و مکان است، امر دیگر که

بر اینکه این کار را در سطح جهانی نمی کند در محیط داخل هم با سنگ اندازی های متعدد روبرو می شود.

از وجود انسان می توان بدن اشاره کرد این است که انسان در عین حال که یکی است دارای اجزا و جوارح است ، می گوید دست من، پای من، گوش من، چشم من و.....هیچ یک از اعضای بدن را مجزا از خود نمی داند، و اگر تنبهی صورت نگیرد اصلا کلا وحدت می بیند و متوجه این تکثر نیست، حالا همین مثال را می توان در زمینه توانمندی های یک انسان هم زد مثلا یک انسانی مثل شیخ بهایی در عین حالی که فقیه است معمار هم هست، ریاضی دان و منجم هم هست، فیلسوف هم هست، یعنی تکثری در او وجود دارد درعین اینکه واحد است و یک انسان است:^۶

حال با این تفاسیر و مثالها چهار رکن تشکیک را می شماریم:

- ۱- وحدت ۲- کثرت ۳- وحدت درعین کثرت ۴- کثرت درعین وحدت

^۶ در بعد تربیتی مرد در یک خانواده فقط انحصار در برآورده کردن نیازهای مادی خانواده ندارد بلکه تامین عاطفی و روانی خانواده را هم برعهده دارد، متعهد است علاوه بر اینکه تامین معیشت خانواده را بکند تعمین مسایل دیگر از جمله بعد عاطفی و مذهبی و دینی خانواده را هم برعهده داشته باشد، این مساله از وحدت در کثرت حاصل می شود، در قرآن کریم در آیه کریمه ۶ سوره مبارکه تحریم: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ کسانی که ایمان آورده اید، خود را با خانواده خویش از آتش دوزخ نگاه دارید چنان آتشی که مردم (دل سخت کافر) و سنگ (خارا) آتش افروز اوست و بر آن دوزخ فرشتگانی بسیار درشت خو و دل سخت مأمورند که هرگز نافرمانی خدا را (در اجرای قهر و غضب حق) نخواهند کرد و آنچه به آنها حکم شود انجام دهند. در این آیه نجات خود و خانواده را برعهده مرد قرار داده یعنی اینکه بی تفاوتی درقبال خانواده از لحاظ عقیدتی نیز برای مرد مسوولیت زاست.

وحدت: یعنی همان چیزی که که ما در مورد انسان می دیدیم در عین وجود داشتن در زمانها و مکانهای مختلف در عین داشتن اعضا و جوارح و در عین داشتن مهارت های متفاوت ، همان انسان واحد است.

کثرت: یعنی اینکه می بایست کثرت زمانی، مکانی، مهارتی اجزایی وجود داشته باشد ، در مورد الله هم خود الله در قرآن می فرماید هو الاول و الاخر، یا تبارک الله احسن الخالقین، این اشاره به اول بودن و آخر بودن یعنی کثرتی وجود داشتن، و خالقین در آیه دوم یعنی خالق ها، قبول وجود خالق های کثیر ، این کثرت می بایست موجود باشد.

وحدت در عین کثرت: همان طور که در مثال هم گفتیم همه کثرات را به موجود واحدی باز می گردانیم، مثل دست من، یا اعضای من، یا همه مهارت ها را به شخص واحدی باز می گردانیم، شیخ بهایی فقیه غیر از بهایی معمار نیست.

کثرت در عین وحدت: با آنکه موجود واحدی هست ولی در مراتب مختلفی وجود دارد مثلا در باره انسان در عین اینکه موجود واحدی هست دارای تعین های اول یعنی جنبه بهیمی و مادی، دارای تعین دوم جنبه انسانی گسترده ، مجزا از حیوان یعنی صاحب عقل و فکر و حرفه و فلسفه و بالاخره دارای تعین نوع سوم است که علاوه بر جنبه انسانی گسترده، دارای درجه وفای

به عهد، خود را دارای رسالت دیدن و از خودگذشتگی و جنبه های انسانی متعالی و ارزشی است. کثرتی دارد در عین وحدت که در هر فعل و امری به یکی از این تعینات صعود یا نزول می کند.

در ادامه باید گفته شود که در نظام تشکیک دو نوع تشکیک تعریف می شود یکی تشکیک طولی و دیگری تشکیک عرضی در تشکیک طولی نظام علت و معلوم و قاعده علیت جاریست، وقتی از مبداء حرکت را دنبال می کنیم به حساب قاعده الواحد و نظام علیت، کثرت پایین می آید اولین چیزی که از احد واحد صادر می شود عقل اول است یک حقیقت واحده، و همین گونه از صادر اول عقل دوم و از عقل دوم سوم و تا عقل دهم به همین ترتیب حاصل می شود ثمره این صدور ها به وجود آمدن کثرات و سلسله علت ها می باشد یعنی در همان صدور عقل اول کثرت به وجود می آید، تا برسد به عقل دهم، از عقل دهم به بعد کثراتی که ظاهر می شوند، کثرات عرضی هستند، کثرات عرضی، در بین اشیاء وجود دارد کثرتی وجود دارد که در این کثرت چیزی علت چیز دیگر نیست بلکه به صورت موازی با هم قرار دارند، این کثرات با هم ارتباط دارند ولی علت همدیگر نیستند، حکما این تکرار را با مسایل مختلفی توضیح می دهند، مشائیان

^{۶۱} اشاره به عقول عشره در حکمت مشائی از اشراقی ها گرفته شده، و در مکتب مشائی تعریفی خاص برای آن وجود ندارد و اصلاً نمی داند چرا ده گانه است.

این تکثر را در افلاک در نظر می گرفتند از فلک اول تا هفتم، و اشراقی ها با ابداع عالم مثل این کثرت را در عالم مثل می دیدند، به هر حال مبحث تشکیک عرضی از مسایل بسیار دقیق فلسفه محسوب می شود کسی که بتواند تشکیک عرضی را حل کند می توان گفت که فلسفه ملاصدرا را خوب متوجه شده است.

علامه در بدایه علت^{۶۲} آیدایش کثرت عرضی را ماده می داند، در این فرض بر حسب ماده قابله افراد کثیره به وجود می آیند.

باید متذکر شد که در کثرت عرضی ما با سلسله علل مواجه نیستیم بلکه حتی در مساله تناسل پدر و مادر هیچ نقشی در افاضه وجود به نطفه و ایجاد جنین ندارند بلکه فقط نقش انتقال دهنده مواد را بر عهده دارند حتی هدایت امری تکوینی است یعنی استاد یا پدر و مادر فقط زمینه و بستر را فراهم می کنند هدایت و تربیت به دست خداست.^{۶۳}

قبل از وارد شدن به مباحث فصل پنجم به جاست در این مورد صحبت کنیم هر آنچه که مشائین در اصالت دادن به ماهیت برای

^{۶۲} قانون علیت را دو مکتب ماتریالیسم و عرفان طرد می کنند، ماتریالیسم ما با نظر به اینکه هر چه می بینیم استقراء است، و عرفا با ذکر اینکه غیر از الله و نمود های آن چیزی وجود ندارد.

^{۶۳} اینکه عده ای می گویند که وحدت وجود و قایل شدن به آن نفی کثرات است و انزال رسل و ... این به هیچ وجه مساله ای درست نیست بلکه با پذیرش کثرت در عین وحدت هر چیزی جای خود را دارد.

ماهیات قایل بودند مرحوم صدرا درباره وجود محقق می داند، و به وجود ارتباط می دهد.

در نگاه به ماهیات عنوان می کنند که ماهیات نسبت به جهان خارج یا لابه شرط هستند یا لابه شرط نیستند، لابه شرط باشند یعنی برای تحقق آنها شرطی برای موجود بودن وجود ندارد و لابه شرط نبودن یعنی برای تحقق احتیاج به شروطی است،

اگر شرط لابه شرط تحقق یابد خوب لاجرم قابل جمع برای همه چیز هست، برخلاف لابه شرط نبودن که قابل تجمع با همه چیز نیست،

در احکام ماهیات اگر لابه شرط نباشد باز هم به دو شرط تقسیم می شود به شرط عدم و به شرط شی، که به شرط عدم، یعنی به شرطی که چیزی وجود نداشته باشد،

که می گویند ماهیت مجرده، یا به شرط شی یعنی به شرط اینکه چیز دیگری هم باشد. ممکنات حقیقت به شرط شی هستند و الله حقیقت به شرت لا،

پس ماهیات من حیث هی به دو قسمت تقسیم می شوند ، یکی مشروط است که خود مشروط به عدم به شرط لا و به شرط شی و غیر مشروط که منظور لا به شرط قسمی است،

در اصل بسیاری از فیلسوفان این اعتبارات سه گانه را مختص ماهیات مطرح کرده اند، مشروط به عدم به شرط لا "مشروط به شی"، "لا بشرط قسمی"،

ماهیات را سه گونه می توان تصور کرد، لابشرط، بشرط شی، بشرط لا، ماهیات لابشرط یعنی ماهیت مطلقه یعنی در این اعتبار بود یا نبود هیچ چیز غیر از خود ماهیات لحاظ نمی شود.

ماهیت مطلقه به دو نحو قابل تصور است : ۱- ماهیت لابشرط مقسمی: لابشرط بودن خود شرط ماهیت است ۲- لابشرط قسمی: در این اعتبار حتی لابشرط بودن نیز شرط ماهیت نیست.

اما از آنجا که لابشرط بودن به معنی در نظر گرفتن دیگر با ماهیت است ، و این معنی بدان معنا نیست که در واقع هیچ چیزی با ماهیت همراه نیست.

می توان امکان داشتن هر قید و شرطی را در مقام واقعیت برای ماهیت لابشرط قسمی روا دانست.

پس این ماهیت ، همان کلی طبیعی و ماهیت ماهی هی است.

که در افراد خود تحقق دارند از این رو باید گفت آن مفهومی که به اعتبارات ماهیت تقسیم می شود، همین ماهیت لابشرط قسمی است. چرا که لابشرط مقسمی بودن خود شرط ماهیت است اما در لابشرط قسمی، لابشرط بودن شرط نیست و می تواند همراه با چیزی باشد که از این تشکیک در مفاهیمی مثل وجود هم نتیجه می شود.

مطلق وجود را مفهومی می دانند که موضوع تمامی دانش های حقیقی می باشد، این مفهوم دارای قید و شرط نیست لذا لابشرط است، و چون مفهوم مطلق وجود در مفهوم تمامی موضوعات تکرار می شود، باهمه قیودات و ویژگی های مختلف پس وجود لاشرط مقسمی است.

به این معنی که دارای هیچ محدودیتی نیست لذا محصور در یک مرتبه خاص از هستی نیست، بلکه در تمامی مراتب هستی و موجودات خارجی تحقق و حضور دارد.

تقریر فصل ششم

فی ان الوجودات هویات بسیطه و ان حقیقت
الوجود لیست معنی جنسیا ولانوعیا و لاکلیا مطلقا^{۶۴}

وجود به چه چیز اختصاص پیدا می کند؟

عنوان این فصل عنوانی سینوی است یعنی بوی مشائی بودن از آن به مشام می رسد، در حکمت مشائی به علت اینکه وجود اثباتی را در ذهن قبول داشتند و در خارج آن را محقق نمی دانستند، صحبت از این بود که در ذهن چگونه کثرت به وجود می آید؟ ولی رویه صدرایی که وجود را در خارج می پذیرفت، این عنوان جایی ندارد بدین لحاظ محققین معاصر^{۶۵} این عنوان اشکال گرفته اند.

در عبارات فلاسفه وجودمشکک است و به تعبیر علامه طباطبایی وُأَجِبَ الوجود در اعلا مراتب وجود است و سایر مراتب افعال واجب تعالی هستند ولی عرفا وحدت بین واجب و موجود را قایل هستند و همه مراتب دیگر را مظاهر وجود قلمداد می کنند.

^{۶۴} اسفار / ص ۵۰

^{۶۵} آیت الله جوادی آملی و مصباح یزدی

^{۶۶} حاشیه علامه بر کتاب اسفار جلد اول صفحه ۴۴

قبل از پرداختن به ادامه مساله صدرا خوب است به مساله اتحاد بین وجود و ماهیات اشاره ای بکنیم:

بنا به قول مفسرین صدرايي: «اتحاد بین ماهیت و وجود از نوع اتحاد شیئین، متباینین، اثنین نمی باشد که دو وجود مستقل و متباین و ثبوت یافته بخواهند با هم متحد شوند، که این مساله با اشکالات و ایرادات فراوانی همراه است،^{۶۸} چرا که مستلزم آن است که هم وجود اصیل باشد و هم ماهیت، بلکه در این مساله وجود امری اصیل و ماهیت امری عدمی و حدی محسوب می شود، ماهیت حد وجود است چیزی نیست که به وجود اضافه شده باشد، اعتبار صرف است و ذهنی، اگر ذهنی وجود نداشته باشد لاجرم ماهیتی هم وجود ندارد،

در ادامه ملاصدرا عباراتی از شیخ الرئیس ابن سینا دُر مورد اثبات تشکیک در وجود نقل می کند و متذکر این می شود که بوعلی هم قایل به چنین تشکیکی بوده است.

^{۶۷} تعلیقات میرزا مهدی آشتیانی بر منظومه سبزواری

^{۶۸} مساله حلول اتحاد که یکسری از صوفیه بدان مبتلا شده اند از این مساله ناشی می شود که برای ماهیت و وجود هر دو اصالت قایل شده اند برای برون رفت یا می بایست یکی در دیگری مثل شکر در آب حل شود که حلول و یا دو تا ذات متباین باهم متحد شوند که اتحاد گفته می شود.

^{۶۹} این استنادات آخوند مدعی ایشان را ثابت نمی کند، گرچه بوعلی در اواخر عمر تحت تاثیر ابو سعید ابوالخیر قرار گرفت و مشرب عرفانی را پیشه ساخت، و در اواخر کتاب اشارات و حکمت المشرقین نظرات خود را می آورد با این حال تفکر سینیوی با تفکر ملاصدرا یکسان نیست

شیخ می گوید: ان الوجود فی ذوات الماهیات لایختلف با النوع بل ان كان اختلاف فبا تاكد و الضعف وانما تخلف ماهیات الاشیاء التي تنال الوجود بالنوع و ما فیها من الوجود غیر مختلف النوع فان الانسان یخالف الفرس بالنوع لاجل ماهیه لا لوجوده^{۷۰}

همان طور که در عبارات شیخ دیده می شود اشاره شیخ بدان است اختلافاتی که در ماهیات می بینیم اختلافات ماهوی و جنسی است، و الا در وجود در این ماهیات حالت قوی و ضعیف دارد یعنی مشکک است، گرچه انسان و اسب از لحاظ ماهیتی دو چیز متباین هستند ولی در امر وجود با هم اشتراک دارند نه در یک حد یکی در حد بالای وجود و دیگری در مرتبه دانی، و باید گفت که در علوم معاصر چون فیزیک هم این مساله به نوعی وجود دارد در فیزیک معاصر اگر وجود را با مفهوم انرژی مصادف بدانیم، می بینیم که این انرژی است که در اشیاء مختلف ظهورات مختلف دارد در یکی حالت تراکم و جرمی دارد مثل حالت جامد در یکی تراکم کمتر دارد که مایع یا گاز را تشکیل می دهد، و همه ذرات و نیروها از همان نشات می گیرد، یعنی امری مشترک بین تمام ذرات و عناصر است که ماهیت های مختلف را به وجود می آورد در اصل همه اینها انرژی هستند در حالت های شدت و

^{۷۰} اسفار جلد اول / صفحه ۴۶

ضعف و ما این ها را به صورت ماهیت های متباین می بینیم، این همان چیزی است که ملاصدرا بدان اشاره می کند.

و در جای دیگر به یک عبارت دیگر شیخ اشاره می کند:

*الوجود المستفاد من الغیر کونه متعلقا بالغیر هو مقوم له کما ان
الاستغناء عن الغیر مقوم لواجب الوجود بذاته ، و المقوم للشی
لا یجوز ان یفارقة اذهوذاتی له*

شیخ الرئیس اشاره می کند که وجود یا وجودش از غیر است و یا وجودش از خودش است اگر وجودش از خودش است که واجب الوجود است، و اگر وجودش از غیر است چون این فقر در ذات آن است نمی تواند آنی از آن جدا بشود، یعنی اینکه این فقر از آن مرتبه نیست که مثلاً زید فقیر است یعنی جیبی خالی دارد.

یعنی یک زیدی وجود دارد که جیبش خالی است ، ملاصدرا می گوید این فقر از این نوع نیست، چون در اینجا زیدی وجود دارد، ما موضوعمان همان شی است، شی عین حاجت به مبداء است. یعنی در حقیقت انسان یا افعال است یا صفات است و یا ذات در همه اینها فقیر است، به توضیح دیگر می توان گفت که همه آفرینش قول خداست، وموجودات کلمات خدا ، در توضیح کلمه چطور است که قول و کلمه ای که انسان می گوید، وابسته به انسان است ، نه عین انسان، همه چیزش به ما ارتباط دارد، کل

آفرینش به همین سیاق است نه مستغنی از خداست و نه عین خداست، همه چیز به او ارتباط دارد.

مثال دیگر مثال خورشید و پرتو آن است یک لحظه خورشیدی نباشد پرتوی هم نیست، این هم یک دلیل ربطی قلمداد می شود، نه عین آن است نه جدای از آن. ملا صدرا بالاخره در این قسمت مقصود و هدف خود را برملا می کند:

ان العاقل اللیبب بقوه الحدس یفهم من کلامه مانحن بصدر اقامه البرهان علیه، حیث یحین حینه، من ان جمیع الوجودات الامکانیه و الانیات الارتباطیه التعلقیه اعتبارات و شئون للوجود الواجبی واشعه و ظلال للنور القیومی لاستقلال لها بحسب الهویه ولا یمكن ملاحظتها ذواتا منفصله و انیات مستقله الان التابعیه و التعلق بالغیر والفقر والحاجه عین حقائقها، لان لها حقایق علی حیاها عرض لها التعلق بالغیر والفقر والحاجه الیه، بل هی ذواتها محض الفاقه و التعلق فلا حقائق لها الا کونها توابع لحقیقه واحده فالحقیقه واحده ولیس غیرها لاشئونها و فنونها و حیثیاتها و اطوارها ولمعات نورها و ظلال ضوئها و تجلیات ذاتها.

شرح عبارات فوق را تا حدودی قبل از عبارت دادیم، در این متن قوه حدس یعنی قوه ای که بدون برهان عقلی به امری رهنمون

می شود، و در این متن کل موجودات ماسوی الله به امکانیه و
الایات الارتباطیه تعلیقیه، اعتباریه تلقی می شوند^{۷۱}

آخوند عبارت فوق را تفسیر سوره توحید می داند چرا که در سوره توحید^{۷۲}
عنوان می شود لم یلد و لم یولد یعنی الله نه چیزی را تولید می کند و نه از
چیزی تولید شده است، اینکه از وی چیزی تولید نمی شود یعنی چیزی که
موازی ذات او باشد و مستقل از او مثل اب و ابن صادر نمی شود، پس هر آنچه
که از او صادر می شود حقایق فعلیه خدایند و بر آنها قاعده تنزل جاری
است یعنی ماجمله موجودات، کمالات الهی هستیم که بروز پیدا کرده ایم، عده
ای می گویند که این خلاف ظاهر روایات است، البته از روایات تفسیر
خودشان را قبول دارند، باید متذکر شد حدوث مخلوق در مقابل عدم نیست، بلکه
مقابل مسبوق به عدم حدوث است، در قرآن کریم آمده است که همه چیز ملک
خداست ما هم جزء ملک خدا هستیم و استقلالی نداریم تمام مسائل چون لاحول
و لاقوه الا بالله، افوض امری الی الله، جملگی با این تفسیر قابل حل است والا
چرا انسان مستقل می بایست تمام امرش را به خدا واگذار نماید، معنی توکل
چبست اگر قرار باشد که ما خودمان موجودی مستقل باشیم هیچ کدام قابل توجیه
نیست. چرا عقل را باید تعطیل کنیم و بگوئیم هر چه پیامبر گفت، اگر وحدت را
بگذاریم کنار می شود هر کسی اراده خودش، در وحدت است که عبادت
تظہیر بندگان از شائبه استقلال معنی می شود یعنی انسان متوجه این می شود
که فقیر مطلق است و به اراده حق افعال از او صادر می شود، با قابل بودن به
وحدت است که مساله امر بین الامرین حل می شود، و موضوع جبر برداشته
می شود، چون موضوع برای جبر برداشته می شود در جبر می بایست دو
موجود باشند مستقل که کسی بر کسی جبر کند، در وحدت وقتی انسان خودش
از صفات فعلیه خداست، کلمه خداست، وجودش از وجود خداست، عین فقر
است، چه جای جبر، جبر جایی است که انسان مستقلا اختیار دارد ولی کسی
مانع انجام اختیار می شود در اینجا خود اختیار هم از خداست، وقتی می گوئیم
وجود انسان فقری است یعنی هر چه دارد از غیر است، حتی اراده، وقتی
خودش استقلالی ندارد پس بالطبع اراده اش هم استقلال ندارد، همان گونه که
متوهم است که خودش موجودی مستقل است، متوهم هم هست که اراده با
اوست، نفس انسان مادامی داعیه خود بینی و خود محوری را دارد، اعمالش بد
و وقتی که از این داعیه خارج می شود، کارش خوب است، لذا انسان هیروط
یافته به دایره تعینات، خلیفه خدا در تعینات است، یعنی با ذهن خود تعینات یا
حدها یا ماهیات را می آفریند، یعنی خدا در مرتبه نازل به انسان قدرت افاضه
کرده که صفات او را در دایره تعینات مشاهده کند، یعنی اگر انسانی نباشد
ماهیتی وجود ندارد، و این انسان است که صفات الهی را در دایره تعینات می
بیند. یعنی موجودات متعین جملگی به واسطه وجود انسان هست که متعین شده

آخوند در ادامه مطلب به سخنان بهمنیار اشاره می کند که همان مساله قاعده فردیت است که بیشتر درباره آن صحبت شد و ملاصدرا بدان پاسخ می دهد، و سپس مطلبی دیگر از بهمنیار ذکر می کند، که ماهیات را چون ظرفی قلمداد می کند که وجود در آن می ریزد، لاجرم آن را امری ذهنی یا اعتباری می داند،

بهمنیار ارتباط وجود و ماهیات را از نوع رابطه اضافه نمی داند،

و حد دار به نظر می رسند، پس تا چیزی توسط انسان مشاهده نشود ماهیت ندارد، اگر موجودات را مشتمل بر وجود و ماهیت بدانیم، وجودش از ذات اقدس اله است و ماهیتش از انسان است که خود انسان هم مرتبه نازله هستی مطلق است اما از صفات فعلیه هستی مطلق، به هر حال مشاهده و ادراک انسان است که ماهیت را تفویض می کند، و چون وحدت وجود دارد هر آنچه یکی ادراک می کند لاجرم همه همان را ادراک می کنند تباینی وجود ندارد. به انسان این قدرت داده شده که علاوه بر ادراک ماهیات هستی خودش را هم ببیند، و با کمتر شدن این خود بینی ظرفیت آگاهی و تقریبش به هستی مطلق بیشتر و بیشتر شود، و مراتب تشکیک در وجود و آگاهی را در تعیین های اول دوم و بالاخره سوم طی کند، و از انانیت به انسانیت که تجلی تام صفات الهیاست نایل شود، در واقع انسانی تجلی ذات بر خودش از دایره خارج ذات است. هستی مطلق به او داده شده، ولی برای کسانی که بخواهند آنها که نخواهند به آنها داده نمی شود و در عوض انانیت خود را مشاهده و ادراک می کنند، جمله انسانها در قیامت مشاهده می کنند که این تعینات حاصل ذهن آنها بوده، پس مشاهده می کنند که حقیقت کوه سرابی بوده و خورشید و ستارگان ناپدید می شوند، ملک الله واحد قهار است یعنی در روز قیامت این قدرت ماهیت سازی از انسان گرفته می شود، و دوباره به وی داده می شود و می فهمد که همه از خداوند و به خدا رجوع می کنند، رجوع به خدا یعنی رجوع به یکی از اسما و صفات خدا انسان حقیقت خود را می بیند که تجلی گاه صفات جمالیه خداست که بهشت است م باشد یا تجلی گاه صفات جلالیه خداست که جهنم است، رجوع همه به خداست، اگر به مرتبه ای رسیده باشد که صفات جمالیه را ببیند، به آن خدا ماهیات جمالیه را هم انشاء می کند، و اگر طوری باشد که ماهیات جلالیه را ببیند جهنم را انشاء می کند. و یا چون اعراف هر دو را مشاهده کند.

رابطه یکسویه رابطه ای است که نسبی هم گفته می شود مثل ارتباط زید با مکان و یازمان و ارتباط اضافی ارتباط دو طرفه است مثل اب و ابن که یکی پدر دیگری است و دیگری پسر دیگری است. بهمینار می گوید: چون وجود چیز حقیقی نیست قرار دادن آن در صف را بطه اضافه امری صحیح نمی باشد. ملا صدرا اذعان می کند که این تغایر اصلا یک تغایر اعتباری است اینها در واقع حقیقت واحده هستند ،

عقل توانمندی این را دارد که جسم را به وجود و ماهیت تجزیه کند ولیکن در خارج این دو باهم تلازم دارند و یکی مستقل از دیگری یافت نمی شود. در واقع ملا صدرا در مقابل مشائیون که وجود را دارای وجود مستقل فی نفسه می دانند و آن را به دو رسته بنفسه یعنی جوهر و عرض یعنی به غیره تقسیم می کنند که وجودی محمولی و رابطی و ناعنی دارد ، وجود را غیر مستقل یعنی فی غیره که حالتی رابط و فقری دارد تلقی می کند، در مکتب ملا صدرا همه عالم غیر مستقل هستند معدوم نیستند بلکه استقلال ندارند فرق فی نفسه مشایی و فی غیره صدراپی در بود و نبود نیست بلکه در استقلال و غیر استقلال بودن است

از آنجا که اصالت وجود امری جدید در دوران ملا صدرا تلقی می شد لذا صدرا بدنبال آن بود که از متقدمین شواهدی برای خود بیاورد لذا به قول ابن سینا و بعد از آن بهمینار استناد می کند ، استناد به قول بوعلی در تعلیقات می کند که نمی توان هر آنچه

برای سایر اعراض بر حمل بر موضوع قایل هستیم برای وجود هم
به همان مساله استناد کنیم،

وقتی می گوئیم الجدار الابيض خود جدار وجودی مستقل دارد
و ابيض بودن هم وجودی غیر از جدار است ولی وقتی می گوئیم
الجدار الابيض یعنی سفیدی که عارض بالنفسه است بر دیوار
حمل کردیم، و بر دیوار قایل شده است، اما وقتی می گوئیم دیوار
موجود است اگر بخواهیم بگوئیم وجود عارضی است که بر دیوار
حمل شده، دیوار را ماهیت بدانیم ماهیت که من حیث هی نه
موجود است، نه معدوم است و نه ... هیچ در آن نیست، پس چگونه
وجود حمل بر موضوعی شود که هیچ تحقیقی ندارد، پس بوعلی
عنوان می دارد که حمل وجود بر ماهیات غیر از حمل سایر
اعراض بر ماهیات است، وقتی می گوئیم زید موجود، زید مستقل
از وجود نیست، فی نفسه یکی است، در حکمت مشائی اشکال
از اینجا حاصل می شود که وجود را عرض معرفی می کند حالا
در حمل این عرض بر موضوع مجبور است صغری و کبری انجام
دهد، به هر حال اعراض جملگی نیاز مند موضوع هستند ولی
خود وجود احتیاجی به موضوع ندارد و تمایزی است که بوعلی
بین سایر اعراض و وجود قایل است.^{۷۲}

^{۷۲} لازم به ذکر است با تمام تفصیل که ملاصدرا می دهد آنچه بوعلی می گوید
و آنچه صدرا می گویند دو چیز غیر قابل جمع هستند، چرا که بوعلی هر آنچه
صحبت می کند در باره وجود خاص است نه عام، اما مباحث ملاصدرا در
باره وجود عام است، بوعلی وجود خاص را عرض بر ماهیت به نحوی که

ملا صدرا در ادامه مطلب هر آنچه را که بوعلی و بهمنیار مطابق با منش وی یعنی اصالت وجود گفته اند از محکمتات و هر آنچه غیر آن گفته اند از متشابهات می خواند که می بایست به محکمتات ارجاع داده شود.

و به عبارتی مصادره به مطلوب می کند، در صورتی که محکمتات در گفتار بوعلی و پیروانش این است که منظور از وجود موجودیت ماهیت است نه مفهوم عام چنانکه گفته شد، و منظور از موجودیت وجود خاص است و این وجود خاص صیوریت ماهیت به تحقق می رسد یعنی ماهیات با وجود خاص موجود می شوند نه به وجود مطلق، این تفکیک بین وجود خاص و وجود عام^{۷۳} صورت نگرفته بدین لحاظ خلط مبحث به وجود آمده است، در جایی بوعلی و پیروانش صحبت از این می کنند که وجود اعتباری نیست و موجب قوام ماهیت است و جایی که وجود را اعتباری تلقی می کنند در واقع صحبت از دو وجود است نه یک وجود،

توضیح داد می داند و مساله تباین کما کان برای او مطرح است، و از آن اعراض نکرده بلکه وجود عام را امری اعتباری و غیر حقیقی می داند و اینجا محل افتراق بین ملاصدرا و بوعلی و بهمنیار می باشد.

^{۷۳} البته باید متذکر شویم که مرحوم ملا صدرا پیش تر این مساله را به گونه ای حل کرده، بهمنیار در مساله صغرای قضیه ای دچار اشکال شده اند که کیرای آن این است که هر آنچه دچار تسلسل و دور شود لاجرم از اعتباریات است، و صغرای آن این است که وجود را عارض بر ماهیات می دانند پس برای تحقق وجود می بایست، وجود وجود داشته باشد که مستلزم دور است، در صورتی که ملاصدرا می کگوید این مساله وجود مثل ظهور سفیدی برای رنگ سفید است این خودش سفید است موجود بنفس ذاته می باشد نه لا بوجود زائد سفیدی سفید است به وجود خودش نه آنکه بخواهیم چیزی بدان اضافه کنیم

ملاصدرا عنوان می کند که متاخرین مشائیین این بیشتر قایل به اعتباری بودن وجود دارند و در متقدمین چنین مبحثی نیست، که به نظر می آید این مساله هم از خلط همان دو مفهوم وجود حاصل شده است،

مرحوم مطهری در این خصوص اشاره می کند، که اشکال در اینجاست که اصلا افرادی مثل بوعلی و بهمنیار موضوعی به نام اصالت ماهیت یا اصالت وجود برایشان مطرح نبوده که بخواهند به رای یکی از این دو مکتب جلو بروند، و این ممکن است که در جایی به نفع یک مکتب و در جایی به نفع مکتب دیگر سخن گفته باشند، ولی مرحوم میرداماد یک اصالت ماهیتی بوده که از قضا استاد ملاصدرا هم محسوب می شده و خیلی هم صاحب نفوذ و فضل بوده به طوری که آوردن نظر جدید در نزد وی بسیار سخت بوده بدین لحاظ ملاصدرا ترجیح می دهد اصفهان و شیراز را ترک کند و به قم پناه ببرد تا نظریه مخالف نظریه استاد را بتواند ارایه دهد در فرازی ملاصدرا اذعان دارد که در پاره ای از زمان خودش به مذهب استاد پیرو اصالت ماهیت بوده که بعد از مدتی شاید تحت تاثیر قرار گرفتن از میرفردرسانی از اصالت ماهیت به اصالت وجود می رسد. و می گوید حقیقت آن است که وجود اصیل است و مابقی اعتباریات هستند.^{۷۴}

^{۷۴} در اصالت وجود مثالهایی از قرآن کریم می آورند که همانطور که در سوره نجم عنوان شده که الذی اساء سمیتوها انتم و ابائکم، یعنی هر آنچه می بینید اسمائی است که شما و پدرانتان روی آنها گذاشتید یعنی حقیقتی ندارند، و در

در اینجا به جاست به این نکته اشاره کنیم که بعضی از متاخرین^۵ گار این دوره اشاره به این قضیه دارند که مرحوم ملاصدرا هم اصالت را برای وجود قایل بوده و هم اصالت ماهیت را قبول داشته یعنی ماهیت هم در خارج وجود دارد، و می گویند که اصلین مورد قبول است^۶ گار مقابل این نوع تقریرات خوب است به همین عبارت جلد یک صفحه ۴۹ اسفار مراجعه شود که ملا صدرا به صراحت می نویسد:

..... انی قد کنت شدید الذب عنهم فی اعتباریه الوجود
وتاصل الماهیات ، حتی ان اهدنی ربی و انکشف لی
انکشافا بینا ان الامر بعکس ذلک ، وهو ان الوجودات هی
الحقایق تال متاصله الواقعه فی العین و ان الماهیات
المعبر عنها فی عرف طائفه من اهل الکشف و الیقین و
الاعیان الثابته ماشمت رائحه الوجود ابدأ.....

در اینجا خود ملاصدرا صراحتا به این مطلب اشاره می کند که از اصالت ماهیت عدول کرده و به اصالت وجود قایل شده است، و

عرف عرفانی همه اینها تجلیاتی از اسماء الهی و وجه الله هستند ، ولی به علت تعینات محبوب شده اند، و این عربی می گوید در واقع با عبادات انسان تطهیر از تعینات می شود و خورشید توحید طلوع می کند، بقای تعینات یعنی محبوب ماندن خدا، و در قیامت این حجابها برطرف می شود باید خاطر نشان کرد که ظهور حق بارویت ذات متفاوت است، مشاهده توحید غیر از مشاهده ذات ربوبیست در واقع شهود ظهور کمالات خداست.

^{۷۰} آقایان مصباح و فیاضی

^{۷۱} علامه جوادی آملی قایل به اصلین بودن را قبول ندارند.

می نویسد که ماهیت هیچ اصالتی ندارد^{۷۷} یعنی ماهیات هیچ گونه بهره ای از وجود ندارند ، به عبارتی معدومند، صرفا تحلیل عقلی هستند و هیچ ثبوتی ندارند، همان طور که گفته شد اگر کسی وجود را متن واقع تلقی کند، ماهیات حدود می شوند، علامه طباطبائی در این باره می نویسد: ان الماهیات هی حدودات الوجود، خوب لاجرم پایان امری عدمی است، چرا که ماهیت حد الشی است و بدیهی است بهره ای وجودی ندارد ، ان الماهیات هی خیال الوجود یعنی فقط در ذهن شما هستند^{۷۸}

پس نکاتی که می شود از این عبارات ملاصدرا برداشت کرد ، این است که ان الماهیات ماشئت رائحه الوجود ، که این اوج فکری وی را نشان می دهد

^{۷۷} در قبل هم اشاره شد اصالت داشتن به دو معنی است یکی اینکه منشئیت اثر باشد و دوم که بیشتر مورد توجه ملاصدرا است عینی بودن است ، یعنی واقعیتی در خارج (الوجود المطلق هو واقع العینی)، که قول اول لازمه قول دوم است یکی از لوازم هستی منشاء اثر بودن است علامه طباطبائی و حاجی صبرواری به لازم بیشتر توجه کرده اند

^{۷۸} ما در اطراف خود اشیاء مختلف را مشاهده می کنیم و عرفا می گوئیم اینها واقعیت دارند، ولی اگر از دیدگاه فیزیک معاصر به آنها نگاه کنیم با ابزار های لازم در آن دقت شود به ملکول ها اتم ها زیر اتم ها و ریسمان و پوسته و مواجه می شویم که غیر از آنچه هستند که مشاهده می کنیم ، و در نهایت اجتماعی از انرژی مشاهده می شود، پس واقعیت چیز دیگری است و ماهیت چیز دیگر نیست شما در ظاهر میز می بینی ولی در باطن انباشتی از انرژی که اسم آن را میز گذاشتیم و یا بقول انیشتن (در کتاب الفبای نسبیت نوشته بتراند راسل) فقط پراش نور را ما می بینیم و روی آن اسم گذاشتیم و در حقیقت این چیزی جز نور و فضا و زمان نیست،

و نکته دوم که قابل بررسی است، اینکه ملا صدرا از نگاه فلسفی اعیان ثابت‌ه که عارفان در عرفان از آن نام می‌برند را همان ماهیات می‌داند، البته در این نظر که اعیان ثابت‌ه که در عالم واحدیت به وجود می‌آیند و از اسماء الهی هستند و ماهیات هیچ کدام منشاء اثر نیستند با هم اشتراک دارند، اما ماهیات در ذهن انسان است و اعیان ثابت‌ه با اغماض در ذهن الهی، در این مساله با هم متفاوت هستند.^{۷۹}

بالجمله در پایان فصل پنجم صدرالمتهین دوباره به مفهوم وجود می‌پردازد که تا قبل از این مناقشات در فلسفه‌هایی مثل فلسفه مشاء مفهوم وجود امری بود که بین وجود خاص و وجود عام در نوسان بود و با هم خلط می‌شد بدین لحاظ در متون متقدمین مشکلاتی به وجود می‌آمد از زمان صدرا به بعد مفهوم وجود خاص و عام منفک شد و بدین اشاره شد که علی‌رغم اینکه هزاران سال مفهوم وجود عام امری اعتباری و ذهنی تلقی می‌شد در صورتی که امری واقعی و عینی بوده است ولی به علت پنهان بودن قابل درک نبوده چرا که مردم عموماً هر آنچه مشاهده

^{۷۹} عالم کلام خداست و ظهور قول پروردگار، خدا مشیتش بر این قرار گرفته که قول خود را بشنود چرا که او سمیع است و خودش را ببیند چرا که او بصیر است، پس انسان را آفرید که بتواند خودش را نظاره کند، درمعراج این خدای سبحان بود که از چشم حضرت ختمی مرتبت نظاره گر جمال خودش بود(فتامل)

و ادراک می کنند واقعیت می پندارند پس آنها ماهیات را می دیدند و ادراک می کردند و آن را واقعی تلقی می کردند^{۸۰}

وجود قبل از ملاصدرا ما به ازای خارجی نداشت ملاصدرا واقعیت آن را در خارج نشان داد، ملاصدرا وجود را مساوق شئی در خارج می داند، چگونه هر چیزی شیئیستی در خارج دارد، در حالی که شئی چیزی است کلی که بر همه صدق می کند، همه چیز شیئیست دارد، و شئی یک موجود سوای از اشیاء دیگر نیست، وجود هم به همین گونه است در عین حالی که بر همه چیز صدق می کند، امری کلی هم هست^{۸۱}

در فصل ششم بیشتر ملاصدرا به دنبال مفاهیم سلبيه وجود است ، از قبیل بسیط بودن وجود و عدم وجود ترکیب در آن علامه در توضیح این مساله می فرماید، که وجودنه جزئی دارد نه جزء شئی دیگر قرار می گیرد^{۸۲}

^{۸۰} همین طور هم هزاران سال چرخش خورشید به دور زمین را می دیدند و فکر می کردند که زمین ثابت و خورشید گردان است و کپرنیک بعد از هزاران سال این ادراک را با مفهومی دیگر تغییر داد و واقعیت را نشان داد که چیز دیگری است.

^{۸۱} شیئیت مساوق وجود هست ولی مساوی وجود نیست، مثلا می گوئیم هر ضاحکی ناطق است، این دو مساوق هم هستند یعنی به همه انسانها صدق می کنند ولی مساوی هم نیستند، ولی وقتی می گوئیم هر بشری انسان است این دو مساوی هستند، از سوئی اگر شیئیت را مساوی وجود بگیرد نمی توان بعضی از آیات از جمله کل شی هالک الا وجهه را تفسیر نمود، باید متذکر شد که شئی مفهومی عرفانی غیر از فلسفی و حکمی هم دارد ،

^{۸۲} جناب فاضل معاصر آقای فیاضی چون ماهیات را هم اصالت می دهد علاوه بر وجود لذا نمی تواند به این مساله قایل بشود که وجود بسیط است و دارای

جزء نیست، لذا به رد بسیط بودن وجود و اثبات ترکیب بودن آن می پردازد در حالی که خود ملاصدرا قائل به چنین مسأله ای نیست.

ادامه تقریر فصل ششم

فی ان الوجودات هویات بسیطه ، وان حقیقه الوجود
لیست معنی جنسیا و لانوعیا و لا کلیا مطلقا

همان طور که گفته شد ملاصدرا می خواهد احکام ماهیت را در این فصل از وجود سلب کند، و اذعان دارد که در وجود ترکیب راه ندارد ، جنس و فصل و ماده و صورت از احکام ماهیات محسوب می شوند این گونه مسایل در وجود راه ندارد.

قدما ماده را در خارج به ماده و صورت و در ذهن به جنس و فصل تقسیم می کردند، که جنس امری کلی بود مثل حیوان که کلیتی مبهم دارد و فصل که آن را جدا می کند مثلا ناطق بودن، و یا هر چیز دیگر در فرض اگر قرار بود که وجود دارای جنس و فصل باشد، اول اینکه کدامین جنس است که از وجود کلی تر باشد، اگر خود وجود باشد این با فرض جور در نمی آید و اگر فصل باشد خوب باید از وجود بیرون بیاید از وجود بیرون بیاید یعنی عدم است حالا می شود که چیز عدمی عامل فصل شود، اگر از وجود هم بیرون نیاید پس چگونه منجر به فصل می شود پس لاجرم وجود نه جنس دارد و نه فصل دارد.

ملاصدرا می نویسد: وایضا یلزم ترکیب الوجود الذی لا سبب له اصلا و هو محال

یعنی وقتی می خواهیم وجود را ترکیب فرض کنیم مجبوریم که از وجود بیرون بیاییم که از وجود بیرون آمدن همان طور که گفتیم عدم است پس چنین چیزی امکان ندارد مرحوم علامه طباطبایی از این عبارت آخوند استفاده می کند در اثبات اینکه ما در فلسفه برهان لمی نداریم، چون موضوع فلسفه وجود است و خارج از وجود چیزی نیست که علتی برای وجود باشد لذا در فلسفه برهان لمی وجهی ندارد.^{۸۳}

در حکمت مشاء خداوند فاعل مباشر در عالم نیست یعنی اینکه وقتی می خواهد امری اتفاق بیافتد اسباب و علل گوناگون فعال می شوند تا کاری صورت پذیرد و بلا تشبیه مباشرت خدا در عملی به مثابه عمل یک رئیس جمهور است در مواجهه با یک کلاس درس سلسله مراتب مدیریتی تا معلم وجود دارد، خود رئیس جمهور مدیریت کلاس را ندارد ولی وقتی سلسله مراتبی را طی می کنیم به وی می رسیم، در نظام مشایی خدا چنین حالتی دارد نسبت به سایر موجودات، ولی در نظام صدرایی خداوند فاعل مباشر است.

^{۸۳} بدایه الحکمه

بدین لحاظ در حکمت مشائی ما قایل به علت های لمی هستیم ، ولی در حکمت متعالیه از آنجا که اصالت با هستی مطلق است و تباینی در کار نیست، به عبارتی برای اثبات وجود لاجرم می بایست از برهان انی استفاده شود

به هر حال آخوند در ادامه بحث ، مطلبی را احتملا از محقق دوانی نقل می کند که برهانی برای بسیط بودن وجود اقامه کرده است، ملاصدرا برهان وی را سخیف و غیر قابل قبول می داند و شبهه بدان وارد کرده است،

البته باید متذکر شد که ملا صدرا در اول فصل با عنوان اینکه از وجود عوارض ماهیت را از وجود سلب می کند اعم از جنس و فصل و نوع و سایر عوارض که مربوط به ماهیت می باشد.

ولی ملاصدرا می خواهد در ادامه به روش و منش مشائی پیش برود، لذا این براهین و این مسایل از آنجا ناشی می شود، محقق دوانی در استدلال خود می گوید اگر وجود دارای ترکیب باشد در ذهن دارای جنس و فصل می باشد، اگر بگوییم فصل خودش وجود نیست پس عدم است و اگر بگوییم که از سنخ وجود است پس لاجرم خودش بدین ترکیب با جنس نوع می شود و می دانیم باید با ترکیب جنس و فصل صورت پذیرد و این امکان ندارد، ملاصدرا به این استدلال خدشه وارد می کند که از کجا شما می گویی که نوع فقط از ترکیب جنس و فصل حاصل می شد، اولاً از فصلیت وجود نوعیت به وجود نمی آید، و فصول جواهر را می شود

برخودشان حمل کنیم پس با این استدلال نمی شود بساطت را اثبات کرد.

در حیوان ناطق ، آیا ناطق جزو هویت حیوان است؟ نه، بلکه عرض خاص است که به حیوان وارد شده است ، فصل نمی تواند نوع شود چون جزو ذاتی نمی شود، پس وقتی برای وجود جنس قایل نشویم، نوع هم نداریم ، همان عوارضی که بین فصل جنس حاکم است بن نوع و عوارض نسبیه هم وارد است.

وجود را نمی توان نوع فرض کرد اگر نوع باشد پس عوارض شخصیه اش چیست؟ و اگر عوارض شخصیه وجود است پس نوعش چیست؟ پس وجود نه نوع دارد و نه عوارض شخصیه

البته باید متذکر این مساله بشویم که در حکمت متعالیه لفظ را از مشاء می گیریم ولی معنا را عوض می کنیم ، یعنی وقتی از جنس و فصل در آن صحبت می شود مراد جنس و فصلی که در حکمت مشایی از آن استفاده می شود، نیست بلکه منظور جنس و فصل وجودی است. یعنی اینکه کلمه جنس را می گیریم ماهیت ذاتیه مشترکه را از آن برمی داریم و حقیقت وجودیه را جایگزین می کنیم.

بالجمله صحبت از این است که وجود امری بسیط است و هیچ گونه جزئی ندارد و برهانهایی برای این مساله اقامه می شود که مهمترین این برهان ها همین برهان است که وجود اگر دارای

اجزاء باشد باید دید که این اجزاء قبل از وجود بوده اند یا نه که از ترکیب آنها وجود به وجود آمده است، و آیا خود اجزاء وجود داشته اند یا نداشته اند اگر خودشان از سنخ وجود بودند پس چگونه جزئی خودش از سنخ خود مرکب است و اگر نه غیر از وجود که عدم است آیا از ترکیب عدمها وجود به وجود آمده است، خوب این براهین برای بساطت وجود اقامه شده است از متاخرین افرادی هستند که بساطت وجود را قبول ندارند و مرکب بودن یک موجود از اجزا را که ما در خارج می بینیم، دلیل این می دانند که وجود خودش مرکب از موجودات است،

این افراد قائل به اصالت اصلین یعنی اصالت وجود و اصالت ماهیت هستند البته در جلسه ای خودشان اذعان بدین داشته اند که از این نظریه عدول کرده اند هر چند چنانکه قایل بدین بودن که ماهیات معلول وجود هستند خودش مستلزم همان اصالت دادن به نوعی به ماهیات است، هر چند در لفظ عدول کرده باشند. اما عده ای هم از متاخرین هستند که بساطت وجود را مثل ملاصدرا قبول دارند^{۸۵}

البته باید گفت که مساله بساطت وجود منظور ترکیب تباینی است، والا در ترکیب اعتباریه پذیرفته می شود، آنچه از

^{۸۴} جناب فیاضی

^{۸۵} آیت الله جوادی آملی

تشکیک و مراتب طولیه و مراتب کثرت عرضیه به جود آمده مورد

پذیرش است. ۸۶

^{۸۶} بساطت وجود منجربدان می شود که انقلابی در ساختار فکری انسان به وجود بیاید انسان می تواند در ضمن اینکه انسان است، در تشکیک مراتب وجودیه ماهیت تمام حیوانات را هم دارا باشد، چنین بساطتی مانند جنس است برای فصل که وجود به مثابه جنس است که می شود فصل های مختلفی بر آن مترتب باشد ناظر به این نکته که فطرت اولی همیشه هست و فطرت ثانویه بدان عارض می شود، یعنی انسان در عین حالی که مشخص به فردی هست در عین حال همه چیز هست در فطرت ثانویه، و این از ادله بساطت وجود برمی آید.

وجود انسان می تواند بر اثر اعمال خودش از سنخ وجود ست چون موثر بر نفس است، در مراتب مختلف وجود سیر کند تنزل و یا ترفیع و این در هر وهله ای می تواند بنا به آن مرتبه ای که در آن قرار گرفته است صورت متناسب با خود را انشاء کند و بیافریند و اعتبار کند در واقع این صورت خلقت خود انسان است و اعتباری است که خود انسان برای خود قایل شده است نه آفریده خدا ، یعنی اینکه خدا فاعل وجود است ، و ماهیات و تعینات به مشیت الهی از ناحیه خود انسان است که به وجود می آید یعنی اینکه کردار یک انسان وی را در مراتب وجودیه سیر می دهد، و در این سیر گاهی سلمان فارسی می شود و تعین سلمان فارسی پیدا می کند بالاختیار و گاهی شمر ملعون می شود بالاختیار ، یعنی معنی جمع بین جبر و اختیار و در این تفسیر گرچه طینت ها(که از جمع اسماء الهی حاصل می شوند) با هم متفاوت است ، اما این تفاوت طینت ها سبب این نمی شود که اختیار سلب شود یعنی هر چند معاویه بن یزید از طینت یزیدیه بود ولی اختیار او را در زمره اهل بیت قرار داد ولی بالعکس هر چند جعفر کذاب از طینت اهل بیت بود ولی اعمال وی را در مرتبه اشرار قرار داد، پس اعمال بالاختیار انسان را در مراتب وجودی مختلف سیر می دهند تا جایی که گاهی انسان به اعلی علین صعود و گاهی به اسفل السافلین نزول می کند، با این تفسیر هر کسی مهمان سفره خویش است، اگر کسی سلمان شد ببین چه عملی انجام داده که بدانجا رسیده و اگر شمر شد ببین چه عملی کرده تا به اینجا رسیده هر کسی در هر مرتبه وجودی قرار بگیرد، تجلیات اسمای الهی را در همان مرتبه به ظهور می رساند، گاهی منتهای صبر و حلم را و گاهی منتهای ضار بودن را، ولی خودش انتخاب کرده که کدام را اختیار کند، چه بسا کسی در قیامت خود را گاو ببیند و بفهمد که گاو است این منتهای عذاب است، و کسی خود را گرگ و خون آشام ببیند و بفهمد که چه چیز است و کسی خود را سوسک و یا ... ببیند و بفهمد که این گونه است،

اگر اصالت وجود را بپذیریم از لوازم این پذیرش بساطت وجود است. این مساله بساطت وجود چون در خارج قابل مشاهده نیست لذا کسی دشوار به نظر می رسد از زمره مسائلی است که نه با چشم بصری بلکه با برهان به آن دست می بایست پیدا کرد.^{۸۷}

^{۸۷} بساطت وجود خیلی سازگار با فیزیک معاصر است ، در فیزیک معاصر گرچه تباہی بین همه موجودات خارجی مشاهده می شود ولی فیزیکدانان قابل بدان هستند هر یک از این موجودات به ظاهر متباین در اصل مراتبی از انرژی هستند که با قبض ها و بسط های خود به شکل های مختلفی نمود پیدا کرده اند و این انرژی از بین هم نمی رود بلکه از صورتی به صورت دیگر تبدیل می شود مثل یک امر بسیطی که در باطن یک چیز است ولی در ظاهر نمود های مختلفی دارد. فیزیک معاصر بسیار قابل انطباق با وحدت و جود و اصالت وجود می باشد.

تقریر فصل هفتم و هشتم و نهم

فی ان حقیقه الوجود لاسبب لها بوه من الوجوده

باید متذکر شویم که موضوع این فصل حقیقت وجود یکپارچه در عالم است که موضوع فلسفه است و کاری به توالی و ترکیبات و حیثیات درون آن نداریم،

باید بدانیم که موضوع فلسفه خدانیست بلکه مفهوم تحلیلی عام است اعم از واجب و ممکن ، و آن در مقام ظهور و بروز به آن تعریف می شود که یا وجودی بالذات است که واجب تعالی است و یا امکان فقری دارد که جزو ممکنات قرار می گیرد.

با توجه به این مساله که گوشزد کردیم وارد فصل هفتم می شویم که این وجود که موضوع فلسفه می باشد، بسیط است ، و ترکیبی در آن راه ندارد و سراسر عالم را پر کرده است ، نه فاعل دارد و نه مسبب ، نه جز دارد و نه ابتدا و نه انتها ، آن فاعل الفواعل، صوره الصور ، کافه الماهیات، خیر محض و وجود به هیچ چیزی تعلق ندارد، لاسبب له (سبب فاعلی)، لاسبب به، لاسبب منه ، لاسبب عنه، لاسبب فیه

پس آخوند هر گونه ترکیب درونی و بیرونی را در مورد وجود منتفی دانست.

قبل از اینکه به سوالات و اشکالات شیخ اشراق بپردازیم باید متذکر شویم شیخ اشراق حکیمی است که اصالت نور را محور بحث های خود قرار داده است،

نور در تعبیر حکمت اشراق همان حقیقت و واقعیت محض است یعنی همان تعریفی که وجود در حکمت متعالیه دارد، با این تفاوت که از آنجا که شیخ اشراق در اثر اشتباهاتی وجود را اعتباری فرض کرده لذا، از آوردن اسم وجود امتناع می کند گرچه اکثر مباحث وی با حکمت متعالیه یکسان است ولی در یک جنگ لفظی گرفتار شده و همان مباحث را در باره نور اثبات می کند که حقیقتی بسیط و واحد ساری^{۸۸}... می باشد.

^{۸۸} واحد ساری از شاهکارهای صدرالمآلهین محسوب می شود، که در فهم نظام هستی نقش بسزایی دارد، همه ارتباطات در بستری یکپارچه و مشتمل بر کل وجود است، مانند شخص انسانی که حقیقتی به نام "من" در او وجود دارد که از مرتبه عالی تا کف پای انسان را شامل می شود بدون هیچ تکثری هر جا دست بگذری حکایت از یک "من" دارد، این معنی حقیقت واحد ساری است، که باید گفت که تفاوت آن با "نفس رحمانی" که عرفا می گویند در این است که نفس رحمانی در مراحل خلقت در یک مرحله ای ظاهر می شود و قبل از آن وجود نداشته در صورتی که واحد ساری مرحله ای نبوده که حضور نداشته باشد، از اول تا به آخر از آخر تا به اول، را شامل می شود، واحد ساری حقیقتی است که تمسک به آن زمینه برای عبادت خالق را فراهم می کند اگر تباین مطلق را مد نظر بگیریم، باید مجهول مطلق را هم در نظر بگیریم و چگونه می شود یک موجود مباین مطلق و مجهول مطلق را عبادت کرد، در عبادت باید راهی برای ارتباط باشد، که با واحد ساری قابل دستیابی است، والا آنچه که عبادت می شود موجودی وهمی و خیالی است. در وجد واحد ساری هر

سهروردی اولین اشکالی که به مساله وجود وارد می کند ، همان مساله تسلسل وجود است که پیشتر بیان کردیم، سهروردی عنوان می کند اگر ماهیتی می خواهد تحقق پیدا کند می بایست وجودی به آن عارض شود، و خود وجود هم می بایست وجود ثانی بدان عارض شود و همین طور تسلسل وار و می گوید هر آنچه به دور و تسلسل گرفتار شود ، اعتباری است.

ملاصدرا در جواب وی می گوید وجود خودش صرف واقعیت محض است و برای تحقق به هیچ چیز و وجود ثانی دیگر احتیاجی ندارد، که وارد مساله دور شویم، همان گونه که نور که به تعبیر خودش واقعیت محض است برای تحقق به دور و تسلسل گرفتار نشده و اعتباری نیست همان به همان شکل و سیاق هم برای وجود مطرح می باشد.

یکی دیگر از اشکالاتی که شیخ اشراق در باره اصالت وجود مطرح می کند این است که ، اگر وجود وصفی باشد برای ماهیتی یعنی ماهیت محمول وجود قرار گیرد می بایست به مساله از دو زاویه نگه کرد یا وجود قبل از ماهیت وجود داشته باشد از آنجا که وجود خودش صفت است برای ماهیتی که تحقق پیدا کرده است مثلا در زید موجود وجود موصوفی است که به زید بر می گردد،

جا که وجود سریان داشته باشد احکام وجود هم سریان دارد، به خاطر ضعف در قابلیت ظهور های مختلفی پیدا می کند. هر قدر که ظرفیت و قابلیت بیشتر شود لذا آن احکام وجود در آن بیشتر تحقق پیدا می کند، و صاحب معجزات و کرامات می شود،

چگونه ممکن است که موصوف خودش قبل از زید وجود داشته باشد، وقتی که محمول وجود یعنی زید خودش نیست، آیا می شود گفت که وجود قبل از آن هست، یا به وجود بعد از حمل آن به ماهیت نگاه کنیم، دو حالت دارد یا مع الماهیت موجود است یا بالماهیت موجود است، ماهیت که در تعریف به خودی خود چیزی نیست، پس دارای تالی فاسد است.

ملاصدرا در پاسخ این مناقشه می گوید که ما از این مسائلی که گفتید این را در نظر می گیریم که را در نظر می گیریم که ماهیت بالوجود، مع الوجود است،

اما وجود به موجود دیگر موجود نیست، پس توالی فاسدی که منجر به این نتیجه می شود که وجود اعتباری فرض شود برداشته می شود.^{۸۹} لَٰهُود ملاصدرا این مساله را در مورد زمان مطرح می کند، که زمان مُفقدار حرکت است، و حرکتی که زمان دار است، زمان بدان متصف شده است اما خود زمان برای تحقق خود احتیاج به زمانی ندارد^{۹۱}

^{۸۹} تمام موجودات زنده به اکسیژن زنده هستند ولی خود اکسیژن برای بودن احتیاج به اکسیژنی ندارد، و یا در مثال خود ملاصدرا دیوار به رنگ سفید، سفید می شود ولی خود رنگ سفید برای سفید بودن احتیاجی به چیز دیگری غیر از خودش ندارد، و واقعیت (وجود) به خودی خود واقعیت دارد، نه واقعیتش به واقعیت دیگری احتیاج داشته باشد.

^{۹۰} استاد علی عابدی شاهرودی کتبی در تطابق زمان از دیدگاه فیزیک و فلسفه دارد که خواندن آن را به علاقمندان توصیه می کنیم

^{۹۱} در حکمت صدرایی هر چیزی زمان مخصوص خود را دارد، و این به خاطر حرکت جوهری است، و زمان هر کسی و هر چیزی با زمان دیگری

مرحوم آخوند عنوان می کند که این ماهیت نیست که در خارج جعل می شود بلکه تنها وجود است که جعل می شود و تنزل وجود، این وجود است که ساری و جاری می شود.

که به این ساری و جاری شدن، صدور، ترشح، و یا در عرفان، ظهور و تجلی گفته می شود. آنچه در بیرون وجود دارد یک حقیقت واحد است که این عقل ماست که در خود آن را به ماهیت و وجود تقسیم می کند، والا یک حقیقت است شما در بیرون نه وجود می بینید و نه ماهیتی منفک از وجود.

آخوند در ادامه مبحث اشاره به این مساله می کند که خداوند در مقام خلق چه چیز را آفریده است؟

آیا چنانچه اعظم مشائی می گویند خداوند ماهیات را جعل کرده است؟ آیا خلقت از عدم صورت گرفته است؟

برای پاسخ به این مساله اشاره ای به یکی از فرمایشات خواجه نصیرالدین طوسی^{۹۲} می کند و از ایشان با عنوان حافین حول

فرق می کند، به تعبیر بزرگی چه بسا که فردی که ایام بدو گذشته و سالخورده شده ولی، هنوز به بلوغ عقلی نرسیده و در ایام بچگی سیر می کند، و چه بسا که فردی که ایامی بر او نگذشته و ره صد ساله را پیموده است، همان بزرگ گوزند می کند مداومت بر زیارت عاشورا انسان را به بلوغ می رساند و مسیر تکاملی با سرعت بیشتری پیموده می شود

^{۹۲}خواجه نصیرالدین طوسی از اعظم علمای قرن هفتم هجری و جامع الاطراف در زمینه های مختلف علوم از ریاضیات و نجوم گرفته تا فقه و فلسفه و کلام می باشد و نر عرفان تحت تاثیر صدرالدین قونوی از شاگردان ابن عربی بوده و رسالاتی چون اوصاف الاشراف و قواعد العقیده را مبتنی بر این تاثیرات نگاشته است.

العرش التحقیق یاد می کند ملاصدرا از قول محقق طوسی نقل می کند که ماهیات یکسری ظروف خارج از وجود نیستند که خداوند ظرف آنها را از وجود پر کرده باشد،

آنچه خدا اعطا می کند حقیقت اشیاء است، نه ماهیت را ایجاد می کند، و نه آن را از وجود پر می کند لکن این حقیقت واحده صادره از حضرت حق جل جلاله را ما به صورت ماهیات می بینیم و این عقل ماست که در اشیاء ماهیت و جود را تفکیک می کند:

صدر عن المبدء وجود کان لذلك الوجود هویه مغایره للاول،(۱) و مفهوم کونه صادر اعنه غیر مفهوم کونه ذا هویه فاذن هاهنا امران معقولان: احدهما: الامر الصادر عن الاول و هو مسمى بالوجود و الثانی هو هویه اللازمه لذلك الوجود و هو مسمى بالماهیه^{۹۳}

پس خدا دو چیز نیافریده بلکه یک چیز آفریده است، یعنی خداوند وجود را جعل کرده و ماهیات از آن انتزاع می شود^{۹۴}

^{۹۳} اسفار جلد اول/ صفحه ۵۵

^{۹۴} برای توضیح این مثالی است از تشکیک نور همه نور از امواج الکترو مغناطیس است اما امواج الکترو مغناطیس دارای شدت و ضعف هستند، ولی همه یک سنخ و یک وجودند، که ذهن ما بعضی از این رده های طیفی را به صورت رنگهای مختلف می بیند، آن طیف که دارای طول موج کوتاهی است آبی و آنکه طول موج بلند دارد قرمز می بیند، و رنهای مختلف بین این طیف ها از سبز، زرد، نارنجی و بی نهایت رنگ دیگر وجود دارد که این طیف های رنگی در واقع واقعبینان همان امواج الکترو مغناطیس است، که ذهن ما هر رده طیفی را به رنگی می بیند، درواقع این رنگ توسط مولد نور جعل نشده بلکه این ذهن ماست که آن را جعل می کند، وجودش از مولد نور است ولی رنگش از ذهن ماست، که به هر محدوده ای رنگی را نسبت می دهد، در واقع این ذهن و عقل ما وقتی که طیف نوری را می بیند، آن را به دو چیز

پس وجود که به صورت تشکیکی جریان دارد، هر مرتبه وجود را ذهن ماهیتی به آن می دهد و آن را ادراک می کند^{۹۵}

تقسیم می کند، یکی امواج الکترومغناطیسی یا همان نور، و دیگری رنگ، درحالی که واقعیت آن یک چیز بیش نیست، برتراند راسل در کتاب الفبای نسبیت (ترجمه محمود خاتمی) می نویسد: که حواس انسان آشکار سازهای هفت گانه ای هستند، که کار آنها جعل ماهیت برای اشیا است، در واقع همه اشیاء در واقع پراش های نور هستند که یکی از حواس به نام چشم به آن هویت رنگی می دهد، یکی از حواس به نام حس لامسه به آن هویت زبری یا صافی یا سفتی و نرمی می دهد، یکی از حواس به نام گوش به آن هویت صوتی و شنیداری، و دیگری به نام زبان به آن هویت مزه، و بینی به آن هویت بویایی می دهد در صورتی که اینها در واقع و خارج ذهن وجود خارجی ندارند بلکه این ذهن انسان است که به خاطر اعصاب (امواج الکترومغناطیس- نور-) آنها را به صورت هویتی مستقل می بیند و هویتی به آنها می دهد در صورتی که جملگی جز نور و پراش نور چیز دیگری نیستند. یعنی حقیقت یک چیز واحد است که ذهن به آن ماهیت می دهد، به اصطلاح جعل در اصل وجود است و ماهیت از عوارض وجود و ساخته ذهن انسان است.

^{۹۵} روی الیمانی عن احمدبن قتیبة عن عبدالله بن یزید عن مالک بن دحیة قال: کنا عند امیر المؤمنین علیه السلام و قد ذکر عنده اختلاف الناس فقال: انما فرق بینهم مبادی طینهم و ذلك انهم کانوا فلقة من سبخ ارض و عذبها، حزن تربة و سلها. فهم علی حسب قرب ارضهم یتقاربون، و علی قدر اختلافها یتفاوتون: فتام الرواء ناقص العقل، و ماد القامة قصیر الهممة، و ذاکي العمل قبیح المنظر، و قریب الفعر بعید السبر، و معروف الضریبه منکر الجلیبة، و تائه القلب متفرق اللب، و طلیق اللسان حدید الجنان؛ (۲۲)

ذعلب یمانی از احمد پسر قتیبه، از عبدالله پسر یزید، از مالک پسر دحیه روایت کند: نزد امیر المؤمنین علیه السلام بودم، سخن از اختلاف مردم رفت. امام فرمود: سرشت مردمان از یکدیگر جداشان ساخته است، و میانشان تفرقه انداخته، که ترکیب آن از پاره ای زمین است که شور و یا شیرین است، و خاکی درشت یا نرمین. پس به اندازه نزدیکی زمینشان با هم سازوارند، و به مقدار اختلاف آن از یکدیگر به کنار؛ پس نیکو چهره ای بینی کانا، و کوتاهی همتی دراز بالا، و نیکو کرداری زشت منظر، و خرد جثه ای ژرف نگر، و نیک سرپرستی با سیرت ناخوش، و سرگشته دلی آشفته هس، و گشاده زبانی گویا با دلی آگاه و بینا.

پس در اصل چیزی در عالم به غیر از وجود، نیست

ملا صدرا در این فصل اشکالات شیخ اشراق را مطرح کرد و نپذیرفت، و بعد از آن به عبارتی از خواجه نصیرالدین طوسی اشاره کرد که در این عبارت ماهیات را اعتباری و وجود را اصل می داند یعنی آنچه از خدا صادر میشود وجود است و از وجود است که ماهیات انتزاع می شود، در ادامه بحث آخوند بحث را به این سو می برد که ماهیات را از خارج نفی می کند و به ذهن می برد و در نهایت در ذهن هم مساله را اعتباری تلقی می کند.^{۹۶}

ملا صدرا اشاره می کند که وجود و ماهیت یا عین هم هستند و یا مغایر هم هستند، اگر مغایر هم باشند این مغایرت باید یا حقیقی باشد و یا اعتباری، در مورد عینیت وجود و ماهیت باید گفت که ما در خارج هیچ چیزی از مغایرت وجود و ماهیت مشاهده نمی کنیم و هر آنچه می بینیم یک شی واحد است،

بدون تفکیک وجود و ماهیت، اما در ذهن این قدرت عاقله است که برای بررسی موضوع می تواند آن را به مفهوم ماهیت و وجود انتزاع کند مشائیان برای استدلال بر اینکه این دو مفهوم باهم مغایرند می گویند می توان در ذهن ماهیاتی را تصور کرد مثلا

۹۶. شریف رضی (گردآورنده)، نهج البلاغه، ترجمه سید جعفر شهیدی (تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، چاپ پنجم، ۱۳۷۳ص ۲۰۶).

^{۹۶} جای تعجب است از اساتیدی چون فیاضی چگونه با این عبارات ملا صدرا ادعا می کند که ملا صدرا اصالت اصلین را قبول دارد.

پسری از نسل پنجم من که موجودیت ندارد ولی ماهیت در ذهن دارد، و با این استدلال ماهیت و وجود را از هم تفکیک می کنند، حال سوال اینجاست این تغییری که آنها لحاظ می کنند تغییری حقیقی است یا تغییری اعتباری، اگر حقیقی است، این تغایر خارجی است یا ذهنی یا هر دو اگر در خارج باشد لاجرم در ذهن هم این تغایر به وجود می آید، اخوند اشاره می کند که در گام اول این تغایر باید در ذهن باشد چون به هیچ وجه در خارج تغییری ملاحظه نمی کنیم،

همان طور که گفتیم در ذهن است که که شی را دو تکه می کنیم (ماهیت و وجود) از سویی ماهیت هم در ذهن عین وجود است چون همین شی خارجی را در ذهن برده ایم،

پس تغایر حقیقی در ذهن لحاظ نمی شود، لاجرم تغایر بین وجود و ماهیت در ذهن هم یک تغایر اعتباری است..

این عقل است که این قابلیت را دارد که اینها را از هم تفکیک کند و مستقل بررسی کند، یعنی آخوند می خواهد بگوید در خارج غیر از وجود چیزی نداریم و این ذهن است که ماهیات و وجود را از هم جدا می کند و در واقع هیچ تغییری ملاحظه نمی شود و ماهیات برآمده بر نظام اعتباری عقل ماست^{۹۷}

^{۹۷}فاضلی به نام استاد هاشمی نسب در کتاب نقد وحدت وجود، می نویسد، ما می دانیم ماهیت هیچ ندارد، دعوا سر ماهیت موجوده است، در جواب می بایست گفت، امثلا یک کتاب، منشاء اثرش از ماهیت کتاب است یا از وجود

پس آنچه در خارج وجود دارد بر اساس وجود است که پدید می آید،

اگر وجودی نباشد منشاء انتزاعی برای ماهیت وجود ندارد، ملاصدرا می گوید که وجود بر ماهیت عارض نمی شود ،

این ماهیت است که عارض وجود است اما به نحو شیئین حقیقین بلکه ماهیت را عدم فرض می کند و اعتباری و ذهنی^{۹۸} ، اما چرا ما در ذهن اصالت را به ماهیت می دهیم ، چون بدان مانوس شده ایم.

ملاصدرا ماهیت را در ذهن هم قبول ندارد، و امری اعتباری تلقی می کند ، که برای استفاده در قضایا ذهنی مورد استفاده قرار می گیرد.

و می نویسد: وبالجملة مغایره الماهیه للوجود و اتصافها به امر عقلی انما یکون فی الذهن لافی الخارج، و ان کانت فی الذهن ایضا غیر منفکه عن الوجود، اذالکون فی العقل ایضا وجود عقلی، کما ان الکون فی الخارج وجود خارجی لکن العقل من شانہ ان یاخذ^{۹۹} الماهیه وحدها

کتاب ، اگر می گوئید از ماهیت که خودتان اذعان به هیچ بودن آن دارید، و اگر از وجود کتاب است که همان مطلوب وحدت وجودی هاست.

^{۹۸} به قول میرزا مهدی آشتیانی، اتحاد وجود و امری عدمی یا متصل و لا متصل

^{۹۹} علامه طباطبایی و ملاحادی سبزواری این یاخذ را ، اعتبار تلقی می کنند

من غیر ملاحظه شی من الوجودین الخارجی و الذهنی
معها و یصفها به^{۱۰۰}

در ادامه باید گفت روند کتاب اسفار به گونه ای پیش می رود که یکسری از مباحث که در دوران ملاصدرا مطرح بوده و زیاد مورد مبتلا نیست عنوان می کند^{۱۰۱}؛ که از این مطالب می گذریم و جویندگان این مطالب را به شرح علامه جوادی آملی ارجاع می دهیم.

توضیح و تنبیه: ^{۱۰۲}

در این باب مفهوم وجود ، آخوند می خواهد به این موضوع بپردازد که حقیقت هستی غیر از مفهوم انتزاعی ذهنی است، در مفاهیم انتزاعی ذهنی امری اعتبار می شود،

مثلا فلانی دکتر است، مفهوم دکتر یک اعتبار ذهنی است و در خارج ما به ازا ندارد. و امری اعتباری است.

مفهوم اعتبار خودش مشترک لفظی است معانی مختلف دارد یکی از معانی اعتبار این است که منشاء آثار نبوده و عینی نیست.

^{۱۰۰} اسفار / جلد اول / صفحه ۵۶

^{۱۰۱} ملاصدرا می نویسد سالها عمر خود را صرف مطالعه آرای فلسفی این و آن کردم و از این کار توبه می کنم که وقتم را در این مطالب گذرانده ام، با همه این توبه نامه اسفار ایشان نه جلد شده و الا می بایست ده ها برابر آن می شد.

^{۱۰۲} صفحه ۶۳ / اسفار اربعه

مفهوم دیگر اعتبار چنانکه مثال زدیم مفهومی اجتماعی است،
و مفهوم سوم به مفاهیمی که به طور مستقیم با حواس قابل درک
نباشد، اعتباری می گویند،

با این تعاریف طبق تعریف سوم، هر معقول ثانی هم اعتباری
تلقی می شود، لاجرم ممکن است موجودی اصالت داشته باشد
ولی اعتباری باشد، اصالت داشتن از جهت آن است که منشاء اثر
است و اعتباری بودن از آن جهت است که محسوس با حواس
ظاهری نبودن می باشد.^{۱۰۳}

مرحوم آخوند می نویسد مفاهیم در حالت مصدری خود یک
معقول ثانی و اعتباری هستند یعنی با حواس قابل درک نیستند
مثلا مرد قادر چیز سنگی که برایش مقدور است را بلند می کند
در خارج هم قادر است و هم مقدور یعنی سنگ ولی قادریت در
بیرون وجود ندارد، و یا جسم منبری در بیرون است که به واسطه
آن اشیاء معلوم میشود هم جسم منبر در خارج است و محسوس
و هم اشیاء ولیکن نورانیت مصدری در این بین است که وجود
خارجی ندارد.

^{۱۰۳} مرحوم علامه طباطبایی در حاشیه کفایه خود در فصلی که مربوط به طلب و اراده است، می
نویسد اراده جزو مقولات ثانویه در فلسفه محسوب می شود که قابل حس نیست پس لاجرم
جزو مقولات اصولی قرار نمی گیرد چرا که مقولات ثانویه فلسفی تحت سیطره ماهیت قرار نمی
گیرد.

خداوند در قرآن کریم آیه: ۱۰۴

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

خود را نور آسمان و زمین معرفی می کند بعضی از مفسیرین به غلط این را تفسیر به منور آسمان و زمین کرده اند، اما خود خدا نور است، منور یک مقوله دیگر است خدا خالق نفت و گاز و برق و این چیز هاست که منور هستند ولی خودش را نور معرفی کرده است.

نور یعنی موجودی ظاهر بذات و مظهر به غیر که نور محسوس هم لمعاتی از فعل الهی محسوب می شود نه ذات الهی آن چیز دیگر و مقوله دیگری است.

حتی مفهوم نور داریم که در مقولات عقلیه محسوب می شوند که قائم به ذات هستند مثل ملائکه نور های دیگری هم گفته شده مثلا نور علم، نور ایمان، نور سیادت، نور وضوء همه اینها نور گفته

شده ، پس اینجا نشان از این است که با یک تشکیکی رو برو هستیم یک مفهوم در وجود های مختلفی خود را ظهور می دهد، و هیچ تباینی وجود ندارد.

ملاصدرا می نویسد: قد تبین و تحقق من تضاعیف ماذکره من القول فی الوجود انه کما ان النور قد یطاق و یراد منه المعنی المصدری ای نورانیه شی من الاشیاء ولاوجود له فی الاعیان بل وجوده انما هو فی الاذهان، و قد یراد منه الظاهر بذاته المظهر لغيره من الذوات النوریه کالواجب تعالی و العقول و النفوس و الانوار العرضیه المعقوله او المحسوسه ،کنور الکواکب والسرج وله وجود فی الاعیان لا فی الاذهان کما سیظهر لک وجه ذلک انشا الله تعالی و اطلاق النور علیها. با التشکیک الاتفاقی و معنی الاول مفهوم کلی عرضی لما تحته من الافراد بخلاف المعنی الثانی فانه عین الحقایق النوریه مع تفائتها و بالتمام و النقض و القوه و الضعف .^{۱۰۵}

^{۱۰۵} هر آنچه مشترک بین واجب الوجود و انسان است اعم از علم، قدرت و ... از مقوله تشکیک است، و الا اگر مفهوم علم را کیف نفسانی انسان تعریف کنیم ، پس علم خدا را چگونه می بایست تعبیر کرد؟ علم خدا چیزی می شود غیر از آن چیزی که ما می فهمیم فقط می دانیم علیم است اما نمی دانیم یعنی چه، قاضی سعید می نویسد: ما کلا در باره خدا نمی دانیم چه می گوئیم یعنی تباین صرف . و این از پیامدهای تباین است.

اصطلاحاتی که بعضا متقدمین استفاده می کردند شاید در عرف متأخرین به مفهوم و معنای دیگری باشد مثلا در کتابی از متقدمین نسبت به ما، دیده شده است که معنای روایت را کتاب چاپ شده گرفته است در حالی که در عرف ما روایت به معنای حدیث است خوب اگر این اصطلاح را درست معنی نکنیم حتما دچار اشکال و اشتباه خواهیم شد،

همچنین در زمینه وجود چنین تعبیری وجود دارد در اصطلاح متقدمین وجود امری ذهنی تلقی می شد که ما به ازای خارجی ندارد ولی در اصطلاح متأخرین یعنی از ملاصدرا به بعد وجود امری حقیقی و عینی و خارجی محسوب می شد،

با این دید می بایست در هنگام خواندن کتب قدما به این امر توجه نمود تا دچار خلط موضوع و اشتباه نشویم،

ملاصدرا برای توضیح وجود دست به دامان نور می شود، چگونه است نور هر چند دارای مراتب است اما واقعیتی است که در خارج هم وجود دارد و عینی هم هست، هیچ کس نور حسی و نور عقلی را نمی تواند نفی کند مگر آنکه یا در چشمش یا در عقلش دچار اشکال باشد.

ما همین مراتب نور را در خارج هم می بینیم به عینه، می بینیم که عواملی برنور تاثیر می گذارند و می توانند به نور قوت و ضعف

بدهند، و با اصطلاح ملاصدرا نور و ظلمت^{۱۰۶} گویی باهم ترکیب شده است.

ملاصدرا خاطر نشان می کند که واقعیت و وجود هم از همین سنخ است گرچه در تعبیری معقول ثانی فلسفی و معقول اول منطقی گفته می شود ولی ما به ازای خارجی دارد شما در خارج واقعیت را به عینه مشاهده می کنید، و چیزی نیست که جنبه ذهنی و انتزاعی داشته باشد چه بسا اموری انتزاعی که وجود خارجی ندارند، وجود چیزی است که به هر چیزی اطلاق شود از جنبه عدمی بیرون می آید و واقعیت می شود،

^{۱۰۶} عده ای از حکما ظلمت را هم امری وجودی واقعی می دانند این طور نیست که ظلمت صرفاً چیزی باشد که در نبود نور حاصل شده باشد در عرف فیزیک معاصر هم ماده ای مرموز کل هستی را پر کرده و فقط اثرات گرانشی دارد ولی دیده و آشکار نمی شود را ماده تاریک، و یا انرژی مرموزی که باعث شناختار شدن اتساع عالم می شود را انرژی تاریک یا ماده ظلمت و یا انرژی ظلمت می گویند، و یا در کوانتوم مکانیک در تشکیل زوج این مساله مطرح می شود که عالم مشحون است از انرژی منفی یعنی انرژی که قابل مشاهده و اندازه گیری نیست گاهی که در اثر اصل عدم قطعیت مقدار انرژی سببیم به دو برابر مقدار جرم ذره ضرب در سرعت نور به توان دو می رسد ناگهان ذره از چاه پتانسیل خارج و وارد عالم شهود می شود دو ذره الکترون و پوزیترون ظاهر می شود و دوباره به به انرژی منفی وارد می شوند. این انرژی منفی غیر قابل شهود هم می تواند تعبیر به ظلمت شود.

^{۱۰۷} در اینجا جناب آقای فیاض معقول اول منطقی که ملاصدرا مطرح می کند با معقول ثانی فلسفی اشتباه می گیرد و خلط می کند و مدعی می شود که ملاصدرا وجود را معقول اول می داند، بله ولی معقول اول منطقی نه فلسفی

ملاصدرا می نویسد:

ولاشبهه فی انه بملاحظه انضمام الوجود الانتزاعی الذی
هو من المعدومات الی ماهیه لایمنع المعدومیه بل انما
یمنع باعتبار ملزومه و ماینزع هو عنه بذاته و هو الوجود
الحقیقی سواء کان وجودا صمدیا واجبیا او وجود ممکنیا
تعلقیا ارتباطیا^{۱۰۸}

آخوند منشاء انتزاع را خارج می داند پس امری ذهنی نیست
بلکه خارجی است نه اینکه در ذهم اعتبار کنیم بعد در خارج
محکی داشته باشد .

ملاصدرا یک مبنایی دارد و بر این مبنی پایبند است و دارای
ثبات فکری زیادی است که این ثبات فکری حتی در ملاحضاتی
سبزواری و حتی علامه طباطبایی نیز قابل مشاهده نیست.
ملاصدرا جایی که از مبنای خود عدول کرده قصد ترقی داشته نه
اینکه مبنای خود را زیر پا بگذارد مثلا از وجود رابط عبور کرده و
به نظام تجلی باریافته است.

^{۱۰۸} اسفار جلد ۱/ص ۶۵

گاهی دیده شده که حکمای صدرائی در جاهایی لوازم وجود رابط را لحاظ نمی کنند که البته صدرا این گونه نبوده است. وقتی از یک حکیم سینوی نوع نگرشش را به وجود می پرسیم .

می گوید که با ماهیات متساوی بالنسبه مواجه هستیم که جاعل آنها را جعل کرده و در بیرون تحقق پیدا کرده اند.

زید ماهیتی دارد که در پرتو جعل جاعل تحقق پیدا می کند با وجودی فی نفسه مواجه هستیم که جعل گردیده است. جوهری است که روی پای خودش است و تحقق جوهره خارجیه دارد. صدرا با این تعریف کنار نمی آید، نمی تواند موجودات را فی نفسه لنفسه و مستقل و جدا از خدا بداند که در نهایت خدا آنها را جعل کرده باشد این مساله نه با حکمت صدرایی ونه با شهود عرفا سازگاری ندارد.^{۱۰۹}

اساسا ماهیات معقول نیستند اعتباری هستند ، این وجود است که خدا جعل کرده است، و این وجود فی نفسه و مستقل در برابر خدا است؟

نه، فرض وجود مستقل در برابر خدا نادرست است در اینجاست که وجود ربطی خود را نشان می دهند ممکنات استقلال در

^{۱۰۹}در لسان هر فنی ممکن است کلماتی وجود داشته باشند که از لحاظ لفظی مشترک ولی از لحاظ معنا متفاوت باشند، و این مساله ای جدی است. صفحه ۶۵ اسفار را می توان از مهمترین متون اسفار که معنای کلید واژه ها را معین می کند در نظر گرفت.

پیشگاه خدا ندارند و در برابر خدا فقر عارضی ندارند یعنی اینکه وجودی مستقل داشته باشند ولی فقیر باشند، بلکه فقر وجودی دارند و در هیچ زاویه ای استقلال ندارند ،

ارتباط بین خدا و موجودات ارتباط بین صانع و مصنوع نیست بلکه از آنجا که موجودات قول خدا و قول خدا فعل خداست به مثابه تکلم و متکلم است چگونه است که کلام نه عین متکلم است و نه جدای از متکلم ، نظام وجودی و رابط با مخلوقیت ناسازگار نیست اینها همه ملازم هم هستند نزد حکیم صدرائی رابطه خدا و موجودات را نظیر رابطه استکان با صانع استکان نمی داند که هر یک وجودی مستقل از هم دارند^{۱۱۰}

ملاصدرا موضوع فلسفه را وجود می داند که اعم است از واجب الوجود و ممکنات الوجود بدین لحاظ گفته می شود وجود به ماهو موجود تار تا اعلی مرتبه خدا تار تا ادنا مراتب ممکنات یا وجود تعلقی ارتباطی که این بیان یعنی ممکنات وجودات تعلقی ارتباطی^{۱۱۱} هستند از ابتکارات ملاصدرا قلمداد می شود.^{۱۱۲}

^{۱۱۰} در کلام امیرالمومنین علیه السلام که می فرماید که خدا میانیت با خلق دارد

باید بگوییم ، تباین صانع و مصنوع نیست بلکه تباین غنی از فقیر است

^{۱۱۱} وجود ارتباطی نظیر آدمک های بادی کارواش هستند که ا فن حرکت می کنند

تمام وجود آنها وابسته به باد و فن است اگر فن را خاموش کنی آنها هم وجود

ندارند نظیر مفهوم لاحول و لا قوه الا بالله می باشد.

^{۱۱۲} مساله روح و بدن در حکمت مشایی این دو جوهر متمایز متباین هستند که

به جوهر جسمانی و جوهر روحانی تعبیر می شوند ولی در تعبیر صدرائی

روح و بدن یک حقیقت واحده هستند که مرتبه اعلی آن نفس و مرتبه نازله آن

بدن می باشد

قابل بودن به وجود رابط نه تنها بسیاری از معضلات فلسفی بلکه بسیاری از عبارات دینی نظیر لاحول و لا قوه الا بالله و ان عزه لالله جمیعا و مساله جبر و تفویض را^{۱۱۳} حل می کند، وجود رابط نحوه ظهور هستی در ماهیت زید است، ماهیت به خودی خود چیزی نیست و هیچ چیز در آن نیست حتی مجعول هم نیست، این وجود است که چیزی هست و ارتباط با خدا دارد.^{۱۱۴}

نکته اساسی که می توان به آن اشاره کرد این عبارت است که

"و مبدء الاثر^{۱۱۵} و اثر المبدء لیس الا وجودات الحقیقیه
التي هي هویات عینیة موجوده بذواتها لا الوجودات
الانتزاعیه التي هي امورالعقلیه معدومه فی الخارج"^{۱۱۶}

در این عبارت می گوید که هر آنچه شما در هستی می بینید از تأثیرات و نیروهای حاکم بر هستی همه منشا وجودی دارند و از ناحیه ماهیات سرچشمه نمی گیرد و شاید بزرگترین برهان در

^{۱۱۳} مرحوم حضرت آیت العظمی خویی (ره) در کتاب محاضرات فی الاصول در اوامر در باب طلب و اراده وقتی به جبر و تفویض می رسند کلام اندیشمندان را به سه مولف ۱- جبری ۲- تفویضی ۳- امر بین امرین تقسیم می کند، وحکما و فلاسفه را جزو قشر اول می داند ولی در توضیح امر بین الامرین برای اثبات مدعی خویش بدون اینکه به ملا صدرا اشاره کند همان عبارات ملا صدرا را بیان می کند.

^{۱۱۴} کلمه تجلی به تعبیر صدرایی همان موجودات ربطیه هستند، که برگرفته از نظام تشکسکی هستند که البته از لحاظ محتوایی با تجلی در عرفان متفاوت است.

^{۱۱۵} جناب آقای مشکوه الدینی در مبادی تأثیر و تأثر بر همین عبارت آخوند عنایت دارد.

^{۱۱۶} صفحه ۶۵ اسفار جلد اول

اصالت وجود همین است که از ماهیاتی که در حکم معدوم هستند و ذهنی هیچ نیرویی طبیعی ناشی نمیشود و چون نیرو یک چیز حقیقی است پس لاجرم از یک موجود خارجی حقیقی منشعب می شود نه از یک موجود ذهنی و انتزاعی، از یک موجود ذهنی هیچ اثری واقعی به وجود نمی آید حتی در مواردی که می گویند مثلا تصور چیزهای ترش بزاق را جاری می کند این هم به خاطر تجربه قبل تجربه گراز ترشی آنهاست ولی آیا ویتامین بدن را تصور آن تامین می کند؟

ملاصدرا ادامه در جایی که می نویسد که این اثرات از وجود حقیقی است نه ماهیات اشاره می کند که:

الماهیات ماشئت راحه الوجود یعنی ماهیات ازلا و ابدا
یک اعتبار هستند^{۱۱۷}

ملاصدرا اشاره می کند که ماهیات هم جعل خدا نیست بلکه این وجود است که جعل خدای متعال است و آن چیزی است که جاعل، جعل می کند^{۱۱۸}

^{۱۱۷} ملاصدرا در صدها عبارت دیگر این مسأله را ذکر می کند و تعجب از استاد معظم آقای فیاضی است با عنایت به این عبارات اصرار دارد که ملاصدرا اصالت ماهیت و اصالت وجود را باهم قایل است. و این عبارت را نه به شخص خود بلکه به آخوند نسبت می دهد.

^{۱۱۸} در زبان قرآن عبارت جعل و بعث و رسل برای انبیا الهی آمده است که همه با هم فرق می کند وقتی صحبت از انبیاء است از بعثت صحبت می شود

همه آنچه جعل از سوی خداست ناظر به وجود است که به جعل بسیط افزایه می شود،

جعل بسیط یعنی چیزی را در بیرون و خارج موجود کردن، در مقابل جعل تالیفی که موجود را متصف به صفتی کردن می باشد مثلاً زید را متصف به علم کردن، می باشد.

هم مجعول وجود است و هم جاعل وجود است پس خود ماهیت هم نمی تواند جعلی را رقم بزند پس هر آنچه در خارج هست صرف موجود است نه ماهیت و وجود.

پس هر آنچه تارد عدم است و مانع بروز عدم است حقیقت وجود و هستی است.^{۱۱۹}

لذا وجود در خارج چیزی است که حقیقت واقعیت را پردازش می کند. در واقع چیزی که خودش مبدء آثار است می بایست در واقعیت خارجی جای پای داشته باشد. مگر می شود چیزی در خارج اثر داشته باشد و در بیرون نباشد.

یعنی بیرون آمدن کسی از میان خودشان، وقتی از رسل صحبت می کند کسی از جای دیگر آمده مثلاً وعده عذاب داده، و وقتی صحبت از جعل است یعنی چیزی که عنایت صرف الهی است به کسی داده شده است، مثلاً جعل خلیفه، جعل امام، و... برگرفته از کتاب معجم الغه القرآن از واعظ زاده خراسانی^{۱۱۹} آغاز درس روز ۳۱ اردیبهشت، خبر شهادت سید ابراهیم رئیسی، رئیس جمهور رسید. روحش شاد.

فمن ذلك المنع والتقدم يعلم ان له حقيقه متحققه في
الانفس الامر و هذه الحقيقه هي التي يسمي بالوجودات
الحقيقي^{۱۲۰}

بحث نفس الامر مساله پيچيده اي است که مرحوم آخوند به طور
مستفاد در فصل ۱۴ اسفار منهج ثاني مطرح کرده و علامه
طباطبائي هم در حاشيه شرحی بر آن دارد^{۱۲۱}

قضایایی در حکمت هست که هر آنچه در ذهن است ما بازای
خارجی هم دارد ، ولی قضایایی است که در خارج نیست مثل
اجتماع نقیضین در خارج محال است، در این مسائل فلاسفه برای
بیرون رفتن از چالش متوسل به نفس الامر می شوند در واقع نفس
الامر موطنی است برای بعضی از قضایا، حالا این نفس الامر
چیست؟

بعضی قدما گفته اند نفس الامر ، عقل فعال یا علم الهی یا اعیان
ثابته است.

مرحوم علامه^{۱۲۲} تفسیر المیزان نفس الامر را علم فعلی می
گیرد ولی در حاشیه اسفار ثبوت عام اعتباری تلقی می کند.

^{۱۲۰} اسفار جلد ۱ / ص ۶۶

^{۱۲۱} صفحه ۲۱۵ جلد اول اسفار

^{۱۲۲} علامه طباطبائي در کتاب انسان قبل الدنيا در فصل اول پیرامون در
خصوص عالم امر بحث می کند به نظر علامه هر آنچه غیر فیزیک باشد در

به نظر مختار منظور عالم امر است و حقیقت عالم امر آنست.

در ادامه آخوند به قول سید سند که وجود را امری انتزاعی و ذهنی دانسته که تحقق آن را قبل از ماهیت درست نمی داند تاخته است و در آن به قول بوعلی در شفا استناد می کند که:

الذی یجب وجوده بغیره دایما ان کان، فهو غیر بسیط
الحقیقیه الان الذی له باعتبار ذاته غیر الذی له
باعتبار غیره، وهو حاصل الهویه منها جمیعاً فی الوجود
فلذلک لاشی غیر واجب عری عن ملابسه ما بالقوه
والامکان باعتبار نفسه وهو الفرد و غیره زوج ترکیبی

در اینجا بوعلی اشاره به ذات باری تعالی می کند که وجود محض است و ماهیات در آن ساحت راه ندارد،

پس ملاصدرا به این مساله اشاره می کند که مثالی از خود بوعلی وجود دارد که وجود عاری از ماهیت نشان داده شده است. اگر

حوزه عالم امر است، در اصل متافیزیک را در بر می گیرد، ولی در نظر استاد هاشمی طهرانی عالم امر مافوق این مسائل است و حقیقت آن در دسترس هر کسی قرار نمی گیرد.
۱۳۳ له خلق و الامر

این وجود مجازی باشد که خدا را مجازی گرفته اید، واگر حقیقی و عینی باشد همان چیز است که مطلوب ماست.^{۱۲۴}

مطلبی که به جاست که گفته شود این است که اگر وجود را امری ذهنی و علمی در نظر بگیریم قول سید سند درست است و اگر وجود را امری عینی تلقی کنیم حرف ملاصدرا درست است، مثل اینکه کسی بگوید من با نان سیر نمی شوم خوب منظور وی از نان فکر نان یا تصور نان است هیچ کس با تصور نان سیر نمی شود ولی گاهی کسی می گوید من با خوردن نان واقعی سیر می شوم و این هم حرف درستی است باید ببینیم تلقی کسی دارد استدلال می کند از مفهومی که از آن صحبت می کند چیست.^{۱۲۵}

آخوند ملا صدرا مخاطبش فیلسوف مشایی است نه فقیه و نه متکلم و این را می توان به نوعی از ضعفهای کتاب اسفار به شمار آورد چراکه آخوند می توانست کتاب خود را مشحون از آیات و روایات کند ولی چون حکیم مشایی واقعی به این موارد نمی نهد لذا از آن صرف نظر کرده است.

^{۱۲۴} در کتاب المباحثات که موضوع آن مباحثه ای بین بوعلی و بهمن یار است ، بهمن یار بوعلی را به سمتی می برد که این وجود را به مجاز می کشد و بوعلی هم مجبور است که قبول کند

^{۱۲۵} استاد معظم جناب آقای فیاضی کلا تعریفش از ماهیت با سایر فلاسفه متفاوت است و طبق همین تعریف به ماهیت اصالت می دهد یعنی در خارج تحقق دارد و خدارا هم صاحب ماهیت می داند.

طرف مخاصمه ملا صدرا حکیمان مشاء متاخرند لذا برای اقامه برهان برعلیه آنان از حکمای مشایی متقدم مثال می آورد مثل اینکه در اثبات مقدم بودن وجود بر ماهیات از بوعلی مثالی را آورده است که در آن واجب الوجود را امری وجودی و بدون ماهیات معرفی می کند. پس لاجرم یک مثال را خود رئیس مشائیان آورده است که در آن وجودی بدون ماهیت لحاظ شده است.

در عبارات ملا صدرا هست که ماهیات را امری ذهنی و ادراکی می داند و صراحتاً به این امر اشاره می کند^{۱۲۶}

این ماهیت و وجود با هم اتحادی دارند در خارج هیچ جایی برای ماهیت نیست و در ذهن ظهور پیدا می کند^{۱۲۷}

ماهیت خیال وجود است و هیچ گونه وجودی در خارج ندارد
تخیلی صراحت در اعتباری بودن و خیالی بودن ماهیت را مطرح می کند^{۱۲۹}

^{۱۲۶} ان للماهیات الامکانیه والاعیان المتقرره حالات عقلیه / فصل ۱۴ / ص ۲۱۷
^{۱۲۷} با این عبارات صریح ملا صدرا جای بسی تعجب است که آقای فیاضی می گوید ملا صدرا قائل به اصالت اصلین است.
^{۱۲۸} ولیس فی الخارج عندنا امری سوی الوجود ثم العقل یتصور الماهیه/ همان منبع

^{۱۲۹} فان الماهیه خیال الوجود و عکسه الذی یتظهر منه فی المدارک العقلیه
والحسیه/ پایان فصل ۱۱ / ص ۱۹۸

ملاصدرا می گوید ما به دنبال اثبات وحدت وجود و موجود هستیم
راه و روش ملاصدرا مشخص و روشن است.

علامه طباطبایی در نه‌بایه می گوید اگر وجود اصالت نداشته باشد
هیچ اتحاد و حملی وقوع پیدا نمی کند^{۱۳۰}

همانطور که قبلاً هم عنوان شد اصالت وجود و ماهیت رکن اصلی
نظام وحدت و کثرت است و هیچگاه نمی توان از کنار هم گذاشتن
دو شی متباین بخواهیم به وحدتی برسیم مگر اینکه بین آنها
نقطه اتصالی باشد که آن نقطه اتصال وجود است،

مگر می شود با صرف داشتن یک فلش علمی ادعا کرد که من
عالم هستم، یا مجاورت با کتاب انسان را عالم نمی کند ان الوجود
حیثیه تقیدیه فی کل حمل ماهوی^{۱۳۱} گمراه اصالت وجود این
است .

علامه جوادی آملی در کتاب الرحیق می گوید: این عبارت از
تصلب علامه طباطبایی بر اصالت وجود است در هر جاییکه مثلاً
می گویند زید ضاحک اگر گفتید النار حاره و... این در حکمت
مشاء قرقگاه ماهیت بود حمل ذات و ذاتیات به ماهیت حمل خواص
بر ماهیت هیچ ربطی به وجود نداشت اجازه نمی دادند
وجود پایش به این حوزه باز شود می گفتند ما با صرف نظر از وجود

^{۱۳۰} نه‌بایه الحکمه/فصل ثانی مرحله اولی

^{۱۳۱} همان منبع

می گویند زید ضاحک می گفتند حمل ذاتیات اصلا ربطی به وجود ندارد

آخوند ملا صدرا می گوید این حرفها برای سابق بوداگر وجود راحکم کردیم حریم ها را بردارید ان الوجود حیثیه التقییدیه فی کل حمل، وقتی می گوئیم زید ضاحک یعنی زید بالوجود ضاحک این که وجود را همه جا بیاریم برای این است که اتحاد را نشان بدهیم لولا وجود امکان برقراری اتحاد وجود ندارد