خارجِ فلسفه

یاسر محدّث مجتهدی

بسم الله الرّحمن الرّحیم

مقدّمه

در فلسفه‌ی اسلامی موضوعات بسیاری مطرح شده است؛ اکثر این موضوعات به طور مستقیم از فلاسفه‌ی یونان اخذ شده است؛ و بسیاری از آن‌ها صرفاً ترجمه‌ی نظرات ایشان است. مدّت‌ها درپی آن بودم موضوعاتی را که برای خودم قابل استفاده است، و نظرات فیلسوفان اسلامی در آن‌ها هویدا است، گرد آورم. امّا دست خود را در این خصوص خالی می‌دیدم. آن‌چه مرا بر این کار واداشت چند امر بود:

۱. در کلاس‌های مختلفی که برگزار می‌کردم، با وجود این‌که بدایه و نهایه را خلاصه کرده بودم؛ نیاز به چنین متنی را احساس می‌کردم؛ که بتوانم به عنوان متنی درسی از آن استفاده کنم.

۲. محک زدن خویش مبنی بر این که می‌توانم جمع بندی نظرات را انجام دهم، و در بعضی مسائل نظر خود را داشته باشم.

۳. ویراستن فلسفه‌ی اسلامی از مباحثی که کاربرد ندارند، یا رد شده‌اند، یا با دیگر نظرات فیلسوف تطبیق ندارند. برای مثال کسی که قائل به وحدت شخصیه است چرا باید مباحث ماهیات را بیان کند؟

٤. گرد آوردن اوج‌هایی که فلاسفه‌ی مسلمان داشته‌اند.

از مطالب فوق روشن است که این نوشتار جنبه‌ی شخصی و در واقع متن درسی برای تدریس خودم دارد. و هدفی مبنی بر کتاب شدن که نیازمند روش متقن خود است در آن وجود نخواهد داشت. به همین جهت نمی‌خواهم دائره المعارف فلسفی بنگارم.

شاکله‌ی کلّی این نوشتار بحث‌های مهم از دیگاه حقیر، و در بعضی موارد بیان نظرات شخصی است. انکار نمی‌کنم که ممکن است این نوشتار در آینده پایه‌ای برای نگارش کتابی در این خصوص شود. ولی در حال حاضر چنین نیّتی وجود ندارد.

فأتوکّل علی الحیّ الذی لا یموت، بیده الخیر و هو علی کلّ شیئ قدیر.

فصل اول:

موضوع فلسفه

بحث از موضوع، یک عادت در ورود به علوم شده است. در بسیاری از علوم این بحث فایده‌ی چندانی ندارد. امّا در فلسفه یافتن موضوع درست و دقیق ثمرات بسیاری در بحث‌های آتی دارد. به همین دلیل ما این بحث را نه به جهت عادت شایع بین علما، بلکه به جهت فواید بسیار آن مطرح می‌کنیم.

در موضوع فلسفه نظرات گوناگونی بین بزرگان مطرح است.

ابن سینا:

ایشان در کتاب شفاء، در بخش الهیات، در فصل اول از مقاله‌ی اول، مقدمه‌ای را برای دست یافتن به موضوع فلسفه بیان می‌کنند. احتمالاتی که برای موضوع است بیان کرده، و آن‌ها را رد می‌کند. در ابتدا إنیّت حضرت حق را به عنوان موضوع محتمل بیان می‌کند. و با این ردّیه که موضوع باید مسلّم باشد، موضوعیت آن را رد می‌کند. سپس علل اربعه را به عنوان موضوع بیان کرده، و با توضیح مفصّلی که علل اربعه از مسائل فلسفه است نه موضوع، از آن هم عبور می‌کند. سپس برای تحقیق جامع در این خصوص، فصل دوم از مقاله‌ی اول را اختصاص به این موضوع داده و بحث را پی می‌گیرد. موضوعات بخش های مختلف فلسفه مانند طبیعیات و ریاضیات را بیان کرده و در آخر نتیجه می‌گیرد:

فظاهر لك من هذه الجملة، أنّ الموجود بما هو موجود أمر مشترك لجميع هذه ..... ، فالموضوع الاول لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود و مطالبه الأمور الّتي تلحقه بما هو موجود من غير شرط[1].

[1] شفاء، جلد ۱۰، الهیات، مکتبه آیت الله مرعشی نجفی، طبع ثانی، ۱۴۳۳ ه.ق

شیخ اشراق:

مبنای حکمت اشراق با دیگر کتب مرسوم فلسفی متفاوت است. به همین جهت نمی‌توان به‌سادگی موضوع فلسفه را از نگاه حکمت اشراق یافت. امّا می‌توان با تسامح، موضوع حکمت را در دیدگاه شیخ اشراق، نور دانست. ایشان در مقاله‌ی اولی، فصل اول، می‌فرماید:

إن كان في الوجود ما لا يحتاج إلي تعريفه و شرحه فهو الظاهر. و نعني به اللجلي في نفسه المظهر لغيره. و لا شيء أي في الوجود أظهر من النور، فلا شيء أغني منه عن التعريف. فالنور هو الظهور و زيادته[1].

ملاصدرا:

ایشان در منهج اول از مرحله‌ی اول، در فصل یک کتاب اسفار، بحث موضوع فلسفه و بدیهی بودن آن را مطرح می‌کنند. پس از سه دسته وصف برای انسان، دسته‌ی اول را که بیان وحدت و کثرت، کلّی و جزیی و ... است؛ فقط چون انسان موجود است در حقّش صادق می‌داند. و در پی بیان موضوع ریاضیات و طبیعیات، موضوع فلسفه را موجود مطلق می‌داند.

فموضوع العلم الإلهی هو الموجود المطلق[2].

---

[1] حکمت اشراق، جلد ۳، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۹۲

[2] جلدی، جلد ۱، دار إحیاء التراث العربی، بیروت، چاپ سوم، ۱۹۸۱ م 9 حکم المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة

جمع بندی:

از مجموع نظرات فوق روشن می‌گردد که قول مختار در موضوع فلسفه، موجود یا به عبارت رساتر وجود است. به نظر می‌آید این نظر خالی از اشکال نیست. چرا که ما هنوز وجود را اثبات نکرده‌ایم. حتی اگر وجود را بدیهی بدانیم، باز هم باید در بداهت آن بحث شود؛ چنان‌که در تمامی کتب فلسفی برای بداهت آن سخن‌ها گفته شده است. در نهایت آن‌چه را بدیهی می‌توان دانست مفهوم وجود است، نه حقیقت وجود در خارج. حقیقت وجود، احتیاج به برهان دارد. فارغ از درست یا غلط بودن این روش، واجب‌الوجود که حقّ‌الحقیقه است نیز در فلسفه اثبات می‌شود، چه رسد به موجود بما هو موجود. دلیل دیگر بر اشکال بر موضوع قرار دادن وجود، این است که بحثی جدی درباره‌ی اصالت وجود و ماهیت در فلسفه وجود دارد. با موضوع قرار دادن وجود برای فلسفه، عدّه‌ی بسیاری از فیلسوفان از دائره‌ی فلسفه خارج خواهند شد.

به نظر می‌آید نظر بهتر این باشد که موضوع فلسفه را **واقعیت** بدانیم. واقعیت آن چیزی است که هست. چه درون انسان چه برون انسان باشد. چه وجود، چه ماهیت، چه نور باشد. واقیعت غیر قابل انکار است؛ و در مسلّم بودن آن جای هیچ شکّی نیست. این مهم از مقدمه‌ی نهایه مرحوم علامه قابل استفاده است. اگرچه ایشان، خود موضوع فلسفه را موجود بما هو موجود یا همان موجود مطلق دانسته‌اند. اگر این موضوعیت واقعیت پذیرفته شود، بسیاری از بحث‌های فلسفی شکل دیگری پیدا می‌کند. که به تدریج روشن خواهد شد.

فصل دوم:

اصالت وجود

سه بحث را در این فصل بیان خواهیم کرد. اشتراک معنوی، تشکیک و اصالت وجود. دلیل یک جا مطرح کردن این ابحاث ارتباط تنگاتنگ آنها با هم است. که می‌توان آنها را در واقع یک مبحث دانست.

۱. اشتراک معنوی وجود

در این بحث ۳ قول وجود دارد؛ به جهت عدم اهمیّت اقوال، فقط عنوان آنها را بیان خواهیم کرد. و سپس به توضیح قول حکما می‌پردازیم.

قول اول وجود را مشترک لفظی به تعدد ماهیات محموله می‌داند. قول دوم وجود را بین واجب و ممکنات، مشترک لفظی؛ و بین ممکنات مشترک معنوی می‌داند. قول سوم، قول حکماست که وجود را علی‌الاطلاق مشترک معنوی می‌دانند.

مرحوم صدرا در اسفار، فصل ۲ از منهج اول، دلیل ادعای خود را بدیهی بودن اشتراک معنوی می‌داند. عبارتشان این است:

أمّا کونه مشترکاً بین الماهیّات فهو قریب من الأوّلیات[1].

[1] جلدی، جلد ۱، دار إحیاء التراث العربی، بیروت، چاپ سوم، ۱۹۸۱ م 9 الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة

در این عبارت بحث شده است که آیا اشتراک معنوی نزد صدرا بدیهی است یا قریب به بداهت است؟ و در واقع نظری است. به نظر چنین می‌آید که آخوند اشتراک معنوی را بدیهی می‌داند. البته بدیهی بالمعنی‌الأخص؛ به این معنا که تصوّر اجزای آن، تصدیقش را بداهتاً به دنبال خواهد داشت.

بر این اساس استدلال‌های اشتراک معنوی منبّه هستند، نه دلیل. مرحوم صدرا یک دلیل را دلیل می‌داند، و ۳ دلیل دیگری را که بیان می‌کند، شواهد می‌داند. دلیل مطروحه‌ی ایشان چنین است:

فأنّ العقل يجد بين موجود و موجود من المناسبة و المشابهة ما لا يجد مثلها بين موجود و معدوم، فإذا لم تكن الموجودات متشاركة في المفهوم، بل كانت متابينة من كلّ الوجوه كان حال بعضها مع البعض كحال الوجود مع العدم في عدم المناسبة. .... و هذه الحجة راجحة في حقّ المصنّف علي كثير من الحجج و البراهين المذكورة في هذا الباب، و إن لم تكن مقنعة للمجادل[1].

در کتب دیگر براهین بیشتری برای اثبات اشتراک معنوی نقل شده است، که نیازی به نقل آن‌ها نیست. چرا که بیان شد این ادله در واقع شواهد بر بداهت اشتراکند. سؤال جدّی در این‌جا این است که چرا علارغم وضوح مطلب، عده‌ای آن را نپذیرفته، و حتی بر علیه آن برهان اقامه کرده‌اند؟ این مهم یک دلیل فلسفی دارد، که در ادامه به آن اشاره خواهد شد. دلایل غیر فلسفی مانند قول دوم، که می‌ترسند اگر اشتراک معنوی وجود را بپذیرند خدا و خلق یکی شوند، در عین حال که لیس کمثله شیئ؛ پس وجود مشترک معنوی نمی‌تواند باشد را نه نقل می‌کنیم نه پاسخ می‌دهیم، چرا که اصلاً برهان نیستند تا قابل ردّ یا اثبات باشند. امّا دلیل اشتباه ایشان که در پی‌اش براهین فلسفی برای ردّ اشتراک معنوی وجود ایجاد شده است، **خلط بین مفهوم و مصداق** است. اگر در این مهم دقّت می‌کردند، اصلاً نیازی به ردیّه نبود. مرحوم علّامه‌ی طباطبایی عبارتی را در نهایه دارند، که به خوبی این موضوع را آشکار می‌کند:

---

[1] اسفار اربعه، جلد ۱، مرحله‌ی اولی، فصل ۱، صفحه‌ی ۳۵

و الحقّ كما ذكره بعض المحققين، أنّ القول بالإشتراك اللفظيّ، من الخلط بين المفهوم و المصداق، فحكم المغايرة إنّما هو للمصداق دون المفهوم[1].

مراد ایشان از محققین، مرحوم سبزواری است، و البته از عبارت‌های صدرا هم این مطلب را می‌توان استفاده کرد. دقّت در عدم خلط بین مفهوم و مصداق راهگشای بسیاری از اشتباهات در فلسفه‌ی اسلامی است.

[1] نهایه الحکمه، مؤسسه‌ی نشر اسلامی، مرحله‌ی اولی، فصل ۱، صفحه‌ی ۹

۲. تشکیک وجود

مرحوم صدرا این بحث را در دل بحث اشتراک معنوی وجود بیان کرده است. و حتی عنوان مستقلّی برای آن بیان نکرده است. ایشان بحث تشکیک را پیش از اصالت وجود مطرح کرده‌اند. امّا بعضی مانند علّامه‌ی طباطبایی بحث تشکیک را پس از اصالت وجود بیان نموده‌اند. سرّ این تفاوت در ترتیب دو نوع تشکیک است:

اول؛ تشکیک و متواطی منطقی: متواطی در افرادش به نحو مساوی جریان و تحقّق دارد، مانند جسمیت. مشکّک در مصادیقش متفاوت است، مانند نور.

دوم؛ تشکیک حِکمی: وحدت در عین کثرت است.

نوع اول را باید پیش از اصالت وجود مطرح کرد. که در واقع در پی اشتراک معنوی مطرح می‌شود. امّا نوع دوم، باید پس از اثبات اصالت وجود بیان شود. بنابراین محلّ نزاع، اکنون تشکیک منطقی است. و تشکیک حکمی پس از اصالت وجود تقریر خواهد شد. رابطه‌ی تشکیک منطقی با تشکیک حکمی عام و خاص مطلق است. تشکیک حکمی عام است. و هر تشکیک حکمی حتما منطقی هم هست.

در بحث تشکیک سه قول وجود دارد:

اول: قائل به اشتراک لفظی هستند. در نتیجه، تشکیک را موضوعاً رد می‌کنند.

دوم: وجود را متواطی می‌دانند، در عین حال که اشتراک معنوی را قبول دارند. عده‌ی زیادی از متکلمین مانند معتزله چنین نظری دارند.

سوم: قائل به تشکیک وجودند، تمامی فلاسفه این نظر را دارند.

دلیلی که مرحوم صدرا برای تشکیک بیان می‌کند، این است[1]:

و أمّا كونه محمولاً علي ما تحته بالتشكيك، أعني: بالأولوية و الأوليّة و الأقدمية و الأشدية، فلأنّ الوجود في بعض الموجودات مقتضي ذاته دون بعض. و في بعضها أقدم بحسب الطبع من بعض. و في بعضها أتمّ و أقوي. فالوجود الذي لا سبب له أولي بالموجودية من غيره. و هو متقدم علي جميع الموجودات بالطبع. و كذا وجود كلّ واحد من العقول الفعّالة علي وجود تاليه، و وجود الجوهر متقدم علي وجود العرض. و أيضاً .... . فالوجود الواقع في كلّ مرتبة من المراتب، لا يتصور وقوعه في مرتبة أخري لا سابقة و لا لاحقة، و لا وقوع وجود آخر في مرتبته لا سابق و لا لاحق.

دقّت در برهان مطروحه نشان می‌دهد: مشکّک بودن وجود، پس از تصدیق اشتراک معنوی، خود بدیهی است. و تصوّر صحیح آن، منجر به تصدیقش خواهد شد.

[1] اسفار اربعه، جلد ۱، مرحله‌ی اولی، فصل۲، صفحه‌ی ۳۶

اقسام تشکیک:

برای تشکیک دو قسم ذکر شده است، دقّت کنید که هنوز بحث ما حول تشکیک منطقی است.

اول؛ تشکیک خاصّی: مابه‌الامتیاز عین مابه‌الاشتراک است. این قسم همین موضوع بحث فعلی ماست. مرحوم صدرا می‌فرماید:

ما فيه التقدم و ما به التقدم شيئاً واحدا، كتقدّم أجزاء الزّمان بعضها علي بعض. فإنّ القبليّات و البعديات فيها بنفس هوياتها المتجددة المقتضية لذاتها، لا بأمر آخر عارض لها[1].

دوم؛ عامّی: مابه‌الامتیاز غیر مابه‌الاشتراک است. مانند تقدّم پدر بر پسر. تقدم و تأخّر در پدر و پسر، در یک چیز مانند انسانیت نیست. بلکه در معنای دیگری است. مانند زمان یا وجود، اگر پدر را علّت معدّ پسر بدانیم.

قسم دوم در واقع تشکیک نیست. صرفاً عوام به خاطر عدم دقّت عقلی، آن را با تشکیک مشابه می‌انگارند.

[1] اسفار اربعه، جلد ۱، مرحله‌ی اولی، فصل۲، صفحه‌ی ۳۶

مقدمه‌ای برای ورود به بحث اصالت وجود:

مرحوم صدرا پس از دو بحث فوق، در فصل سوم منهج اول، بحث مهمّی را مطرح می‌کنند، که در فهم بحث‌های وجودی پیشین و پسین نقش کلیدی دارد. ایشان بیان می‌کند که وجود محال است حقیقتش در ذهن حاصل شود. سه برهان برای مقصود خود اقامه می‌کند، برهان اول که مهم‌تر است، آورده می‌شود:

أنّ ما يرتسم بكنهه في الأذهان من الحقائق الخارجية، يجب أن تكون ماهيته محفوظة مع تبدّل نحو الوجود. و (صغري:) الوجود لما كانت حقيقته أنّه في الأعيان، و (كبري:) كلّ ما كانت حقيقته أنّه في الأعيان فيمتنع أن يكون في الأذهان، و إلاّ لزم انقلاب الحقيقة عمّا كانت بحسب نفسها، (نتيجه:) فالوجود يمتنع أن تحصل حقيقته في ذهن من الاذهان. (فرع ١:) فكلّ ما يرتسم من الوجود في النفس و يعرض لها الكلية و العموم، فهو ليس حقيقة الوجود. بل وجهاً من وجوهه و حيثية من حيثياته و عنواناً من عناوينه. (فرع ٢:) فليس عموم ما ارتسم من الوجود في النفس بالنسبة إلي الوجودات عموم معني الجنس، بل عموم أمر لازم إعتباري انتزاعي كالشيئية للأشياء الخاصة من الماهيات المتحصلة المتخالفة المعاني[1].

[1] اسفار اربعه، جلد ١، مرحله‌ی اولی، فصل ٣، صفحه‌ی ٣٧

۳. اصالت وجود

پیشینه‌ی این بحث علی‌الظاهر به میرداماد باز می‌گردد. او ظاهراً قائل به اصالت ماهیت بود. و صدرا که شاگرد ایشان بود نیز در ابتدا قائل به اصالت ماهیت شد. تا حدّی که خود را شدید الذّب در اصالت ماهیت می‌دانست. امّا اصل شکل گیری این بحث، در واقع به واسطه‌ی شیخ اشراق است. او شبهاتی را درباره‌ی اصالت وجود مطرح ساخت؛ که ظاهراً در پاسخ به عرفا بود. در پی او ابتدا عرفا که این بحث برایشان حل شده بود، و اصلاً نیازی نمی‌دیدند تا آن را بیان کنند؛ برای پاسخ به او به میدان آمدند. مانند ابن ترکه در تمهید القواعد. ولی آن کسی که اصالت وجود را منقّح کرد، و از آن در فلسفه‌اش بهره جست. و به عبارت دقیق‌تر، فلسفه‌ی خود را بر پایه‌ی اصالت وجود استوار ساخت، ملاصدرا بود. پیش از او نمی‌توان کسی را بالواقع اصاله الوجودی یا ماهیتی دانست. شواهد بسیاری در کلام فلاسفه‌ی پیش از او مانند ابن سینا و شیخ اشراق دیده می‌شود، که تصمیمی بر قائل شدن به یک طرف در آن‌ها نبوده است. گاهی مایل به اصالت وجود می‌شدند، و گاهی اصالت ماهیت. دلیل این است که اصلاً این موضوع برای آن‌ها مطرح نبوده است تا بخواهند موضعی در قبال آن بگیرند. این مطلب در مورد خود شیخ اشراق هم مطرح است. در ادامه‌ی بحث بعضی از این شواهد نقل خواهد شد.

برای انعقاد بحث شایسته است از تحریر درست موضع نزاع آغاز نماییم. اعتقاد بنده این است که اگر موضع دعوا، به درستی تحریر شود، اصالت وجود چنان‌که در اذهان حکمای متأخّر مرتکز بوده است؛ بدیهی خواهد بود. و نیازی به برهان ندارد. برای این مهم به سراغ تحریر محلّ نزاع توسط مرحوم علّامه می‌رویم. ملاصدرا محلّ نزاع را روشن نکرده است. و در فصل ٤ مستقیم سراغ استدلال بر اصالت وجود رفته است. روش بحث ایشان در اسفار به خوبی مشاعر نیست. در مشاعر بحث کلاسیک، و منقّح بیان شده است. بهتر است خوانندگان از آن کتاب برای این بحث مدد بگیرند.

نهايه الحكمه، فصل دوم:

إنّا بعد حسم أصل الشكّ و السفسطة و إثبات الأصيل الذي هو واقعية الأشياء، أوّل ما نرجع إلي الأشياء، نجدها مختلفة متمايزة مسلوباً بعضها عن بعض، في عين أنّها جميعاً متحدة في دفع ما كان يحتمله السوفسطيّ من بطلان الواقعيّة، فنجد فيها مثلاً إنساناً موجوداً، و فرساً موجوداً، و شجراً موجوداً، و عنصراً موجوداً، و شمساً موجودةً و هكذا. فلها ماهيات محمولة عليها، بها يباين بعضها بعضاً، و وجود محمولٍ عليها مشترك المعني بينها. و الماهية غير الوجود، لأنّ المختص غير المشترك. و أيضاً الماهية لا تأبي في ذاتها أن يحمل عليها الوجود و أن يسلب عنها، و لو كانت عين الوجود لم يجز أن يسلب عنها، لإستحالة سلب الشيء عن نفسه، فما نجده في الأشياء من حيثية الماهية غير ما نجده فيها من حيثية الوجود.

و إذ ليس لكلّ واحد من هذه الأشياء إلاّ واقعية واحدة، كانت إحدي هاتين الحيثيتين - أعني الماهية و الوجود - بحذاء ما له من الواقعية و الحقيقة، و هو المراد بالإصالة، و الحيثية الأخري إعتبارية منتزعة من الحيثية الأصلية، تنسب إليها الواقعية بالعرض. و إذا كان كلّ شيء إنّما ينال الواقعيّة إذا حمل عليه الوجود و اتّصف به الوجود هو الّذي يحاذي واقعيّة الأشياء. و أمّا الماهية فإذ كانت مع الإتصاف بالوجود ذات واقعية و مع سلبه باطلة الذات فهي في ذاتها غير أصيلة، و إنّما تتأصّل بعرض الوجود.

فقد تحصّل: أنّ الوجود أصيل، و الماهية إعتبارية (كما قال به المشّاؤون)، أي أن الوجود موجود بذاته و الماهية موجودة بها[1].

[1] نهايه الحكمه، مؤسسه‌ی نشر اسلامی، مرحله‌ی اولی، فصل ۱، صفحه‌ی ۹

پس از عبارت علّامه، موضع نزاع را با بیان خود مطرح می‌کنیم:

۱. در خارج واقعیاتی هستند که آن‌ها را درک می‌کنیم.

۲. در واقعیات خارجی اختلاف و تمایز وجود دارد.

۳. با تأمّل در این واقعیت‌ها، دو چیز از آن‌ها فهمیده می‌شود: هستی مشترک، ماهیات تمایز دهنده.

٤. این دو (وجود و ماهیت) عین هم نیستند. چرا که اگر مانند هم بودند، ماهیت ابا نداشت که وجود از او سلب شود.

٥. بالوجدان می‌دانیم که در خارج یک چیز است، نه دو چیز؛ یک واقعیت در خارج وجود دارد. پس یکی از این دو باید واقعی باشد. (اصالت و اعتباریت به همین معناست.)

٦. ماهیت من حیث هی هی، نه شأنیت اتصاف به وجود دارد، و نه عدم شأنیت. پس اصالت با وجود است.

اگر تا گزاره‌ی ششم به درستی تصوّر شود، نیازی به برهان نخواهد بود؛ بلکه بدیهی بودن آن روشن خواهد شد.

محل نزاع همان‌طور که روشن شد، عالم خارج است. ماهیت بشرط لا را کسی شکّی در اعتباری بودنش ندارد. ماهیت بشرط لا، همان ماهیت من حیث هی لیست إلّا هی است. در عالم خارج یک چیز بیشتر نیست. امّا وقتی به ذهن می‌آید تحلیل به دو چیز می‌شود: امر مشترک که همان وجود است، و مابه‌الامتیاز که ماهیت است. پس محلّ بحث، ماهیّت خارجی است که به ذهن آمده است.

چنان که عرض شد به نظر حقیر، اصالت وجود بدیهی است. امّا چون برای این بحث دلایلی ذکر شده است، به مهمّ‌ترین آن‌ها با استناد به عبارات اسفار بسنده خواهیم کرد. به نظر می‌رسد اگر اشکالات شیخ اشراق بیان نمی‌شد اصلاً نیازی به براهین نبود.

فصل (۴) في أن للوجود حقيقة عينية

لمّا كانت حقيقته كلّ شيء خصوصية وجوده التي تثبت له، فالوجود أولي من ذلك الشيء، بل من كلّ شيء بأن يكون ذا حقيقة، كما أنّ البياض أولي بكونه أبيض ممّا ليس ببياض و يعرض له البياض.

فالوجود بذاته موجود، و سائر الأشياء غير الموجود ليست بذواتها موجودة بل بوجودات العارضة لها. و بالحقيقة أنّ الوجود هو الموجود، كما أنّ المضاف هو الإضافة، لا ما تعرض لها من الجوهر و الكمّ و الكيف و غيرها، كالأب و المساوي و المشابه و غير ذلك.

قال بهمنيار في التحصيل: و بالجملة فالوجود حقيقته أنّه في الأعيان لا غير، و كيف لا يكون في الأعيان ما هذه حقيقته[1].

شیخ اشراق ۳ دلیل برای ردّ اصالت وجود بیان کرده است. این سه دلیل و پاسخ آن‌ها در اسفار آمده است.

اشکال اول:

أنّ الوجود لو كان حاصلاً في الأعيان فهو موجود، لأنّ الحصول هو الوجود، و كلّ موجود له وجود، فلوجوده وجود إلي غير النّهاية.

صدرا یک پاسخ عرفی و یک پاسخ فلسفی به این اشکال می‌دهد، از پاسخ عرفی صرف نظر کرده و پاسخ فلسفی را نقل می‌کنیم:

الوجود موجود، و كونه وجوداً هو بعينه كونه موجوداً. و هو موجودية الشيء في الأعيان، لا أنّ له وجوداً آخر. بل هو الموجود من حيث هو وجود.

[1] اسفار اربعه، جلد ۱، مرحله‌ی اولی، فصل ۴، صفحه‌ی ۳۸

در پی پاسخ به اشکال اول، اشکالی دیگری مطرح می‌شود.

اشکال دوم:

فيكون كلّ وجود واجباً، إذ لا معني للواجب سوي ما يكون تحقّقه بنفسه.

قلنا: معني وجود الواجب بنفسه أنّه مقتضي ذاته من غير احتياج إلي فاعل و قابل. و معني تحقّق الوجود بنفسه، أنّه إذا حصل إمّا بذاته كما في الواجب، أو بفاعل، لم يفتقر إلي وجود آخر يقوم به، بخلاف غير الوجود. فإنّه انّما يتحقّق بعد تأثير الفاعل بوجوده و اتصافه بالوجود[1].

اشکال بعدی را از نهایه نقل می‌کنیم، چرا که عبارتشان روشن‌تر از اسفار است.

اشکال سوم:

أنّه لو كان الوجود موجودا بذاته و الماهية موجودة بغيرها - الّذي هو الوجود - كان مفهوم الوجود مشتركاً بين ما بنفسه و ما بغيره، فلم يتمّ مفروض الحجة من أنّ الوجود مشترك معنوي بين الموجودات، لا لفظيّ.

وجه الإندفاع: أنّ فيه خلطاً بين المفهوم و المصداق، و الإختلاف المذكور مصداقي لا مفهومي[2].

---

[1] همان

[2] نهایه الحکمه، مؤسسه‌ی نشر اسلامی، مرحله‌ی اولی، فصل ۲، صفحه‌ی ۱۱

در کنار دو قول مشهور اصالت وجود و ماهیت، قول سومی هم وجود دارد؛ که قول مرحوم دوانی است. ایشان قائل است: در واجب تعالی وجود اصیل است، و در ممکنات ماهیت. به دلیل کم اهمیتی قول ایشان از تحریر و پاسخش می‌گذریم.

در شواهدالربوبیه اشراق اول، از شاهد اول، از مشهد اول، در تحقّق وجود است. عبارت مرحوم صدرا در این اشراق، خلاصه، و در عین حال جامع است، و به جمع بندی بحث نیز کمک می‌کند:

الوجود أحقّ الأشياء بالتحقق، لأنّ غيره به يكون متحققا و كائناً في الأعيان و في الأذهان، فهو الّذي به ينال كلّ ذي حق حقيقته. فكيف يكون أمراً إعتبارياً كما يقوله المحجوبون عن شهوده؟! و لأنّه المجعول بالذات دون المسمّي بالماهيّة كما يظهر إن شاء الله[1].

در این جا لازم است چنان‌که در ابتدای بحث اصالت وجود وعده کردیم، شاهدی را از کلام مرحوم شیخ اشراق در تلویحات، که صدرا آن را از ایشان نقل کرده است بیاوریم، تا معلوم گردد اصاله الماهوی دانستن او چندان صحیح نیست.

تجردت بذاتي و نظرت فيها و وجدتها إنية و وجوداً و ضم إليها أنّها لا في موضوع و إضافات الي الجرم. أمّا الإضافات فوجدتها خارجة عنها و أمّا انها لا في موضوع فأمر سلبي. فحكمت بأنّ ماهيتي نفس الوجود و ليس بماهيتي في العقل تفسير بأمرين. و إذا كان ذاتي علي هذه البساطة فالعقول أولي[2].

---

[1] شواهد الربوبیه، مؤسسه‌ی تاریخ عربی، صفحه‌ی ۳۵

[2] اسفار اربعه، جلد ۳، فصل ۴، صفحه‌ی ۴۶۶

مرحوم صدرا در جلد یک اسفار عبارتی را از شیخ اشراق نقل می‌کند، که مایه‌ی تعجبش است:

ما أدّي إليه نظر الشيخ الإلهي في آخر التلويحات: من أنّ النفس و ما فوقها من المفارقات إنّيات صرفة و و جودات محضة. و لست أدري كيف يسع له مع ذلك نفي كون الوجود أمراً واقعيّا عينياً. و هل هذا إلاّ تناقض في الكلام[1].

به نظر می‌رسد همان‌طور که عرض شد، مسأله‌ی اصالت وجود، به این نحو در ذهن شیخ نبوده است. و متهم کردن او به تناقض گویی شایسته نیست. باید برای فهمیدن نظر واقعی او با دقّت بسیار زیادی در حکمت اشراق غور کرد. که این نوشتار، و توان نگارنده بر این امر نیست. صرفاً می‌خواستیم بیان کنیم نمی‌توان او را قائل به اصالت ماهیت دانست. علی‌الخصوص که به صراحت بیان می‌کند: فوق عالم مادّه اصلاً ماهیت ندارد. و وجود صرف است. در حالی که در مشائین که علی الظاهر قائل به اصالت وجودند، این اعتقاد وجود ندارد. شیخ اشراق اصالت را به ماهیت نمی‌دهد، به نور که مبنای فلسفه‌اش می‌باشد، می‌دهد. او با براهینی که نقل می‌کند می‌خواهد اصالت را از وجود سلب کند. شیخ خداوند را نورالانوار می‌داند. و همان‌طور که عرض شد ماهیت را در فوق عالم ماده راه نمی‌دهد. پس خداوند فاقد ماهیت و نور است.

در مورد مشائیان نیز نمی‌توان قائل به اصالت وجود به نحو مطلق شد. چرا که در بعضی نوشته‌هایشان، اقوالی وجود دارد که متناسب با اصالت ماهیت است. برای مثال: کلّی طبیعی را در عالم خارج محقّق می‌دانند. تنها با پذیرش اصالت ماهیت می‌توان این نظریه را توجیه کرد.

جمع بندی همان‌طور که عرض شد این است که این مسئله برای اشراقیون و مشائین از اساس مطرح نبوده است. و انتساب اصالت وجود یا ماهیت به ایشان درست نمی‌باشد.

---

[1] اسفار اربعه، جلد ۱، صفحه‌ی ۴۳

یکی از فروعاتی که مرحوم علّامه، در پایان بحث اصالت وجود مطرح می‌کنند، عارض بودن وجود بر ماهیت است. از ثمرات مهمّ این بحث، حدود و قیود عدمی بودن ماهیت برای وجود است. به جهت اهمیّت به‌سزای این بحث در بحث‌های آتی، عین عبارت ایشان از نهایه نقل می‌شود:

سادساً: أنّ الوجود عارض للماهية، بمعني أنّ للعقل أن يجرّد الماهية عن الوجود، فيعقلها وحدها من غير نظر إلي وجودها، فليس الوجود عينها و لا جزءاً لها. و من الدليل علي ذلك (١) جواز سلب الوجود عن الماهية، و (٢)احتياج اتصافها به إلي دليل، و (٣) كونها متساوية النسبة في نفسها إلي وجود و العدم، و لو كان الوجود عينها أو جزءاً لها لما صحّ شيء من ذلك.
و المغايرة كما عرفت، عقلية. فلا تنافي اتحاد الماهية و الوجود خارجاً و ذهناً، فليس هناك إلاّ حقيقة واحدة هي الوجود. لمكان أصالته و اعتباريتها، فالماهيات المختلفة يختلف بها الوجود نحواً من الإختلاف من غير أن يزيد علي الوجود شيء. و هذا معني قولهم :((إنّ الماهيات أنحاء الوجود)). و إلي هذا الاختلاف يؤول ما بين الماهيات الموجودة من التميز و البينونة و إختلاف الآثار، و هو معني قولهم: ((إنّ الماهيات حدود الوجود)). فذات كلّ ماهية موجودة حدٌ لا يتعداه وجودها، و يلزمه سلوب بعدد الماهيات الموجودة الخارجة عنها. فماهية الإنسان الموجودة -مثلاً- حد لوجوده، لا يتعدّاه وجوده إلي غيره، فهو ليس بفرس، و ليس ببقر، و ليس بشجر، و ليس بحجر، إلي آخر الماهيات الموجودة المباينة للإنسان[1].

فرع دیگری که ملاصدرا ذیل بحث اصالت وجود بیان می‌کند، نیز از اهمیت زیادی برخوردار است. و مشکلات زیادی را از پیش رو برمی‌دارد:

أنّ الوجود نفس ثبوت الماهيّة لا ثبوت شيء للماهية، حتّي يكون فرع ثبوت الماهيّة[2].

[1] نهایه الحکمه، مؤسسه‌ی نشر اسلامی، مرحله‌ی اولی، فصل ۲، صفحه‌ی۱۴

[2] اسفار اربعه، جلد ۱، صفحه‌ی ۴۳

تحلیل اصالت وجود

حال شایسته است بحث اصالت وجود را با نگاهی انتقادی بررسی کنیم. مرحوم صدرا اصالت وجود را بدیهی می‌داند؛ و چنان‌که در مشاعر آورده است، براهین اصالت وجود را شواهدی بر این مسأله می‌داند، نه دلیل. حقّ هم همین است. دلایل مذکوره اکثرشان یا مصادره‌اند، یا نیاز به اثبات مسائل دیگری مانند وجود ذهنی دارند. در عین حال که می‌توانند به عنوان شاهد مؤیّد باشند. البته وجود برهان بر این مطلب را از اساس انکار نمی‌کنیم، امّا اکثر این براهین قابل مناقشه‌اند. در بحث‌های بعدی روشن خواهد شد که خود صدرا مایل به نظر عرفا می‌شود. و در آن جاست که این بحث از اساس تغییر می‌کند.

حال کمی از گود بحث خارج شویم، و ببینیم حقیقت این بحث چیست؟ فایده‌ی اصلی آن کدام است؟ البته نمی‌خواهیم در این‌جا که ابتدای بحث فلسفه است ثمرات آن را در حکمت متعالیه بیان نماییم. امّا لازم است از بالا نگاهی به این بحث حساس در فلسفه‌ی صدرا بیفکنیم.

در ابتدا چند نکته را بیان می‌کنیم:

بحث اصالت وجود یا ماهیت، ربطی به واجب و ممکن ندارد. هر دو را شامل می‌شود. و اصلاً بحثی پیشینی است. این بحث ربطی به علّت و معلول هم ندارد. حتی اگر قائل به اتفاق هم باشیم این بحث جاری است.

حال مطلبی اساسی مطرح است، این بحث در عالم ذهن و مفهوم است؟ یا در عالم خارج هم جریان دارد؟

دلایلی که حکما بر جدایی ماهیت از وجود آورده‌اند همگی اخصّ از مدعا هستند. ایشان چهار دلیل آورده‌اند که مرحوم سبزواری آن‌ها را در شعر گرد آورده است:

لصحة السلب عن الكون فقط

و لإفتقار حمله إلي الوسط

و لإنفكاك منه في التعقل

و لإتحاد الكلّ و التسلسل

این دلایل صرفاً اثبات می‌کنند ماهیت غیر از وجود خارجی است. و اثبات نمی‌کند که ماهیت غیر از اصل وجود است. ماهیت و وجود در ابتدای بحث برای جبهه نگرفتن ذهن، مفهوماً غیر هم می‌باشند؛ یعنی ماهیت ذهنی، غیر از وجود خارجی است. باز اگر بخواهیم روشن‌تر بگوییم یعنی وجود و ماهیت ذهنی، غیر هم نیستند. و وجود و ماهیت خارجی هم غیر هم نیستند. فقط ماهیت ذهنی است که غیر از وجود خارجی است. در واقع به حمل اولی غیر هم هستند، و به حمل شایع یک مصداق بیشتر وجود ندارد، که وجود است. پس وقتی ماهیت غیر از وجود نبود، **هر چیزی به عنوان ماهیت به ذهن می‌آید اطوار وجود است، ظهورات وجود است. در واقع وجود بود است، و ماهیت نمود. یا به عبارتی دیگر ماهیت حد عدمی وجود است. تأمّل جیّداً.**

در نتیجه آن‌چه به عنوان احکام ماهیت مطرح می‌شود، در واقع احکام وجود است. و باز در نتیجه آن‌چه به عنوان اصالت وجود مطرح می‌شود، در واقع اصالت وحدت شخصیه است، و اعتباریت اطوار وجود. عارف اصلاً وجودی برای غیر حقّ نمی‌بیند؛ برای همین اصلاً محلّ نزاع شکل نمی‌گیرد. عارف قائل به وحدت شخصیه است. و هیچ فیلسوفی ماهیت را در خداوند متعال راه نمی‌دهد. پس ماهیت در هستی نیست، تا اصیل باشد یا اعتباری.

در واقع حکیم می‌خواهد بگوید اگر دقّت بسیار نمایید، دو چیز را می‌یابی: وجود و ماهیت. امّا عارف می‌گوید هرچه بیشتر دقیق شوی، وحدت را خواهی یافت. و ماهیت را عین وجود می‌یابی.

با بیانی دیگر می‌توان گفت: بر وجود نمی‌توان برهان اقامه کرد. چرا که نه ماهو دارد، نه هل هو. **تنها راه شناخت وجود، درک شهودی آن است.** مانند علم نفس به خود و قوایش. امّا چون ماهیت با وجود متحد و عجین است، و

ماهیت به ذهن می‌آید و قابل درک است، بالظاهر می‌توان از ماهیت پی به وجود برد. امّا خود شناخت ماهیت، امری قریب به محال است. بر فرض هم ماهیت شناخته شد، تازه اصیل نیست. تنها نمود است. و بودش وجود است. صورت مرآتیه است، نه حقیقت. حکایت است. پس مشکل هم‌چنان باقی است. در نتیجه مدعا که شناخت وجود جز با علم حضوری ممکن نیست اثبات می‌شود.

به عبارت کوتاه‌تر: وجود خارجیتش عین ذاتش است. خارج با ذهن جمع نمی‌شود. پس درک وجود با علم حصولی محال است.

اگر وجود با علم حضوری درک شود، همه‌ی شبهات پاسخ داده خواهد شد، و اصلاً شبهه‌ای باقی نخواهد ماند.

مطلب مهم دیگر که بار دیگر بیان می‌شود، این است که ابتکار مرحوم صدرا، هلیت بسیطه بودن رابطه نیست. این موضوع قبلاً مطرح شده بود. بلکه ابتکار ایشان عکس الحمل است. یعنی هذا الموجود ینتزع منه الانسانیه. با این فهم همه‌ی اشکالات وارده به اصالت وجود پاسخ داده می‌شود. وجود ذهنی هم خود، مرتبه‌ای از مراتب وجود خارجی است.

مطلب اساسی دیگر، بحث امکان فقری است که ذیل بحث اصالت وجود بیان می‌شود. مرحوم صدرا، ممکن را بالذات ممکن، و بالغیر واجب نمی‌داند، چنان‌که اکثر حکما قائلند. چرا که ممکن چیزی نیست که بالذات چیزی داشته باشد، لا اقتضاء است. صرفاً واجب بالغیر است. این معنای امکان فقری است. این معنای الفقر سواد الوجه فی الدّارین است.

سیه روئی ز ممکن در دو عالم

جدا هرگز نشد والله اعلم

در پایان بحث، به جهت این‌که یکی از اهداف این نوشتار، متن درسی می‌باشد؛ عیناً رساله‌ای از صدرا به نام اتصاف ماهیت به وجود آورده می‌شود. خوانش این رساله از باب جامعیّت آن مفید خواهد بود. قبل از آوردن رساله، اشراق هشتم، از مشهد اول کتاب شواهد آورده می‌شود، که در واقع اجمال مطالب این رساله است.

(الاشراق) الثامن: في تحقيق اتصاف الماهية بالوجود

قد اضطربت أفهام المتأخرين في اتصافها به و صارت أذهانهم بليدة عن تصوره من جهة أن ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوت ذلك الشيء في نفسه فيلزم على تقدير هذا الاتصاف أن يكون الماهية موجودة قبل وجودها فتارة أنكروا قاعدة الفرعية و بدلوها بالاستلزام و تارة خصصوها بما وراء الوجود من الصفات و تارة جعلوا مناط الموجودية اتحاد الماهية مع مفهوم الموجود المشتق من غير أن يكون للوجود قيام أو ثبوت لنفسه أو لغيره و كذا الحكم في كل مشتق عند القائل بهذا و لم يحقق أحد منهم كنه الأمر في هذا المقام من أن الوجود كما مر نفس موجودية الماهية لا موجودية شيء غيره لها كسائر الأعراض حتى لزم أن يكون اتصاف الماهية به فرع تحققها في نفسها فالقاعدة على عمومها باقية من غير حاجة إلى الاستثناء في القضايا الكلية العقلية كما قد يحتاج إليه في الأحكام النقلية عند تعارض الأدلة.

و هذا الذي أظهرناه إنما جريانه على طريقة القوم من أن الماهية موجودة و الوجود من عوارضها و أما على طريقتنا فلا حاجة إليه إذ لا اتصاف لها به و لا عروض له عليها بل إنما الموجود في الأعيان هو نفس حقيقة الوجود بالذات و أما المسمى بالماهية فهي أمر متحد مع الوجود ضربا من الاتحاد و نسبة الوجود إليها على ضرب من الحكاية لا الحقيقة كما أوضحناه في مسفوراتنا مستقصى[1].

[1] شواهد الربوبيه، صفحه‌ی ۱۱

رسالة فی اتصاف الماهیّة بالوجود

[الخطبة]

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم

نستعین و به الحمد لواهب الحیاة و العقل و الصّلاة علی النّبی و الاهل امّا بعد اعلم هداك اللّه انه قد اضطربت الاهواء و اختلفت الآراء فی باب اتّصاف الماهیّة بالوجود و عروضه لها بناء علی القاعدة المشهورة القائلة ان ثبوت شیء لشیء او اتصافه به او عروضه له متفرع علی وجود المثبت له و الموصوف و المعروض و لیس للماهیّة قبل الوجود وجود اخر فمن قائل من ارتکب استثناء الوجود عن القاعدة المذکورة و هو غیر صحیح فی العقلیات کما لا یخفی و من قائل من زعم ان اتصاف الماهیة بالوجود الخارجی انّما هو فی الذهن اذ لا عروض للوجود لها فی الخارج فیکون زید موجود مثلا قضیّة ذهنیة عنده و کذا الاتصاف بکل وجود انما یکون فی ظرف اخر بزعمه و یرد علیه ان معنی القضیة الذّهنیة ما یکون لخصوص الوجود الذهنی للموضوع مدخل فی اتصاف ذات الموضوع بمبدإ المحمول و صدق مفهومه علیه کما فی قولك الانسان نوع و الحیوان جنس و ظهر ان حمل الوجود لیس من هذا القبیل و ظهر ان الحکم بکون زید موجود فی الخارج لا بحسب حاله فی الذهن و أیضا لا معنی لکون الشیء موجودا فی ظرف الا الاتصاف به فی ذلك الظرف و لا فی ظرف اخر کما لا معنی لکون زید ابیض فی الخارج الاّ ثبوت البیاض له و اتصافه به فی الخارج لا فی ظرف اخر و لیس [و هل] ذلك الا کما یقال ان معنی زید ابیض فی الخارج انّه متّصف بالبیاض فی العقل و منهم من قال ان ثبوت الوجود الخارجی للماهیّة متفرع علی وجودها فی الذّهن لا علی وجودها فی الخارج فقضیة زید موجود و ان کانت خارجیة الاّ ان اتصاف موضوعها بالوجود و ثبوته له متفرّع علی وجود المثبت له اعنی الماهیّة فی ظرف اخر کالذهن لئلا یلزم الاستثناء فی القاعدة الکلّیة و یرد علیه انّه اذا جری الکلام فی اتّصافه بالوجود الاخر او فی ظرف اخر سواء کان ذهنا او خارجا یلزم التسلیم فی الوجودات او فی الظروف و الاذهان او فی الظرف الاخر سواء کان ذهنا او خارجا او فی الاذهان و یلزم کون الماهیّة موجوده مرات غیر متناهیة و منع بطلان هذا التسلیم مستندا بکونه فی الاعتباریات لکون الوجود اعتباریا سیما الذّهنی او یکون الاذهان ربما لم تکن مترتبة غیر مجد کما تری و منهم و هو العلامة الدوانی قال بان الحق ان ثبوت شیء لشیء مستلزم لثبوت المثبت له لا انّه متفرع علیه بناء علی انتقاض القاعدة القائلة بالفرعیة عنده باتّصاف الهیولی بالصورة مع عدم تقدم الهیولی علیها فی الوجود و لعدم المهرب عنده فی اشکال اتصاف الماهیّة بالوجود الا بالعدول عن قاعدة الفرعیة الی الاستلزام لئلا یلزم التسلسل فی الوجودات لکن لما کان شرط اتصاف الشیء بالشیء و عروضه له ان لا یکون الموصوف مخلوطا بالصفة و لا المعروض مخلوطا بالعارض و لا شك ان الماهیّة مخلوطة بالوجود الخارجی فی الخارجی و کذا الوجود الذهنی فی الذهن و کذا بالوجود المطلق فی نفس الامر فلا مخلص الا بان یقال حسب ما افاده ان للعقل ان یأخذ الماهیّة غیر مخلوطه بشیء من الوجودات

معراة عن جميع العوارض حتى عن هذا الاعتبار و يصفها بالوجود فهذا النحو من الوجود ظرف الاتصاف به و هو نحو من انحاء وجود الماهيّة فى نفس الامر قال لا يقال ان هذا النحو من الوجود متقدم على سائر الاتصافات فلو اعتبر التقديم لتم الكلام لانا نقول ظ ان هذا النحو لا تقدم له على نفسه و الاتصاف بهذا النحو فلا يصح اشتراط التقدم اقول يمكن تتميم هذا الكلام على اشتراط التقدم و قاعدة الفرعية كما ذكرناه فى الاسفار الاربعة بانّ اعتبار الماهيّة فى ذاتها معراة عن كافة الوجودات و مجردة عن جميع العوارض حتى عن هذا الاعتبار ليس بحسب المفهوم ثبوتا لصفة الوجود لها بل سلبا لكل وجود و لكل صفة عنها فلا يستدعى هذا التجريد بما هو تجريد عن الوجودات و سائر العوارض ثبوتا للماهيّة اصلا الا بعد ملاحظة ان هذا التجرد و التعرى نحو من الخلط و التلبس و هذه ملاحظة اخرى غير ملاحظة التجرد فالمنظور إليه فى تلك الملاحظة ليس الا سلب الوجودات عنها بما هو سلب عنها لا ان ذلك السلب أيضا له نحو من الثبوت فلو لوحظت هذه الملاحظة بملاحظة اخرى او اعتبر تجرد الماهيّة فى ذاتها عن كل وجود ضرب من الوجود و ضرب من التلبس لها بهذا التجرد فعند ذلك و ان لزم الاستدعاء لثبوت الماهية لكن لم يلزم من ذلك أيضا محذور و لا تس لانه ينقطع بانقطاع ملاحظة العقل بل نقول نفس هذا التجرد و خلط بالتجرد لا بالتلبس حتى يحتاج الى تجريد اخر و نفس هذا السلب فرد ثبوت السلب لا ثبوت امر اخر حتى يحوّج الى تقدم ثبوت اخر للموضوع و هذا كما يقال ان الهيولى قوة وجود الصورة و سائر الاشياء للجسم فيغاير فعلية الصورة و غيرها فيتركب الجسم من القوة و الفعل اعنى الهيولى و الصورة فاذا قيل ان تلك القوة أيضا امر ثابت لها بالفعل فيلزم تركيب الهيولى أيضا من قوة و فعل و هكذا ينجر الكلام فى قوة القوة و فعليتها الى غير النهاية يجاب بان فعلية القوة لا يحتاج الى قوة اخرى لان فعلية القوة عين القوة لا امر زائد عليها و لهذا نظائر اخرى كتقدم اجزاء الزمان و تاخرها حيث لا يحتاج الى زمان اخر فككون النور نيّر او الوجود موجود او الوحدة واحدة و المقدار متقدرا لانّ جميع هذه الاوصاف غير زائدة على موصوفاتها الا بمجرد الاعتبار و منهم من قال ليس للوجود فرد حقيقى فى الخارج و لا للماهيّة اتصاف حقيقى به بل اتصافها به بضرب من الانتزاع لان الوجود من الانتزاعيّات و مصداق الحمل فى قولنا زيد موجود نفس هوية زيد من غير ان يكون هناك امر مسمّى بالوجود و الفرق بين حمل الذاتيات على شيء و حمل الوجود عليه هو ان ملاحظة الذات كافية فى حملها و اما فى حمل الوجود على الممكن فيحتاج لكونه طبيعته امكانية الى ملاحظة امر اخر كانتسابه الى جاعل او ترتب اثر عليه من غير ان يدخل ذلك الامر فى مصداق الحكم و مطابق الحمل اقول و هذا أيضا غير مجد فان ثبوت شيء لشيء سواء كان من الانتزاعيات الذّهنية او من الانضماميات الخارجية متفرع على ثبوت المثبت له فى ظرف الاتصاف بحكم البديهة من غير استثناء شيء من الاوصاف و العوارض و منهم من قال ان الماهية لا اتصاف لها بالوجود لا خارجا و لا ذهنا اذ ليس لها تحقق لا فى الخارج و لا فى الذهن و ان مناط صدق المشتق على شيء و حمله عليه اتحاده بمفهوم المشتق لا قيام مبدأ الاشتقاق به و مفهوم كل مشتق ليس الا معنى بسيط يعبر عنه فى الفارسيّة بمثل هست و دانا و توانا

و سفيد و سياه و امثالها فلا عروض للوجود اصلا على الماهيّة و معنى كون الوجود عارضا للممكن انّه محمول عليه خارج عن ماهيّة ليس بذاتى له و منهم من قال ان موجودية الاشياء الممكنة عبارة عن انتسابها الى الوجود الحقيقى الواجبى و هو موجود بنفسه من غير قيام حصّة من الوجود به فالوجود جزئى حقيقى و الموجود مفهوم كلّى صادق على ذلك الوجود و على المهيات الممكنة و معيار ذلك ترتب الآثار على شيء و نسبوا هذا المذهب الى ذوق المتالهين حاشاهم عن ذلك و قد ابطلناه فى كتبنا و حققنا مذهبهم فى وحدة حقيقة الوجود بما لا مزيد عليه على انا ننقل الكلام الى كيفية اتصاف الماهيّة بذلك الانتساب الّذي هو مناط موجودية الممكنات فان ثبوت هذا الانتساب للماهية لانه نسبة بينها و بين الوجود الواجبى متفرع على ثبوتها قبل هذا الانتساب او الاتصاف فيحتاج الى انتساب اخر على هذا التوجيه فيعود التسلسل فى الانتسابات و بالجملة موجودية الماهيّة ان كانت عبارة عن ذلك الانتساب يحتاج الماهيّة فى اتصافها به و ثبوته لها الى موجودية اخرى بانتساب اخر فيتسلسل اعداد الموجودية سواء عبر عنها بالوجود او بالانتساب او بشيء اخر سواء كان الوجود صفة انضمامية او امرا انتزاعيّا مصدريّا على ان التفرقة ضرورية عند كل عاقل بين إله زيد و عمر و وجودهما و تحصيل مذهب العرفاء بهذا التوجيه من قبيل الاستسمام بالورم.

هداية

ان لنا فى تصحيح هذا المرام و تنقيح هذا المقام الّذي تزلزلت فيه الاقدام و تحيّرت فى ادراكها افهام الانام وجوها اخر غير ما ذهب إليه هؤلاء الأقوام و ذكروه فى للتداولات من كتب الحكمة و الكلام.

الوجه الاوّل

ان العارض على ضربين عارض الماهيّة و عارض الوجود مثال الاول عروض الفصل للجنس و عروض التشخص للنوع و مثال الثانى عروض السواد للجسم و عروض الفوقية للسماء و خاصية الاول ان المعروض يصير بالعارض موجود الا قبله فان حصة الجنس كالحيوان يصير بفصله المقسم كالناطق موجودة بالفعل لا قبله و كذا حصة النوع تصير موجودة بالتشخص [بما يتشخص] و خاصية الثانى عكس ذلك فان السواد العارض لزيد مثلا يصير به موجودا و لا يصير زيد به موجودا بل يصير به اسود لا غير و كذا الحكم فى الانتزاعيات و الاعتباريات فان الفوقية و العمى و غيرهما تصير موجودة بضرب من الوجود بسبب وجود معروضاتها اذا تقرر هذا فنقول عروض الوجود للماهيّة من قبيل القسم الاوّل الّذي معروضه نفس الماهيّة من حيث هى هى التى بهذا الوجود تصير موجودة لا قبله و تصير به بالذات حصة من الوجود لا بشيء اخر بل الوجود فى الحقيقة عين التشخّص كما هو مذهب المحققين كالفارابى و القدماء من الحكماء فان الوجودية المصدرية نفس المتشخصية و الوجود بمعنى ما به الموجودية عين

التشخص بمعنى ما به المتشخصيّة و الفرق بينهما بمجرد الاعتبار و المفهوم؟؟؟ انها مترادفان لفظا متفقان مفهوما بل اقول انهما بحسب الذات و الهويّة شيء واحد بلا تغاير و هذا كما يق الوجود خير محض اى حقيقة ما هو الخير بالذات هى بعينها حقيقة ما هو الوجود و ان كان مفهوم الخير غير مفهوم الوجود اذ ليسا مترادفين فقد ظهران عروض الوجود للماهية و اتصاف الماهية بالوجود ليس عروض صفة لامر موجود و لا اتصاف امر موجود فى ذاته بصفة حتى يفتقر موضوع ذلك الى تقدم الوجود.

الوجه الثانى

ان اتصاف الماهية بالوجود اتصاف بثبوتها لا بثبوت شيء لها و ثبوت الوجود لها عبارة عن ثبوت نفسها لا ثبوت شيء غيرها لها و المقدّمة القائلة المشهورة هى ان ثبوت شيء لشيء متفرع على ثبوت ذلك الشيء لان ثبوت شيء فى نفسه متفرع على ثبوت ذلك الشيء فى نفسه فمفاد قولنا زيد موجود هو وجود زيد لا وجود شيء اخر لزيد و ما قيل من ان كل قضية لا بد لها من ثلاثة امور ذات الموضوع و مفهوم المحمول و ثبوته للموضوع فذلك بحسب تفصيل اجزاء القضية و اعتبارات الاطراف بحسب المفهوم لا بحسب مفاد الحكم و مصداق القضية فانه اذا قيل زيد زيد فهو من حيث مفهوم القضية و انه حكم بين امرين لا بد له من اعتبار اجزاء ثلاثة هى الطرفان و الرابطة و ليس كلامنا فيه انما الكلام فيما يدخل فى مصداق هذا الحكم او لم يدخل فبعض الاحكام مما ليس تتحقق فيه الاّ ذات الموضوع فقط كقولنا زيد زيد و زيد حيوان لان الطرفين فيها شيء واحد بالذات ماهيّة و وجودا او وجودا فقط و من هذا القبيل زيد موجود فان مصداقه ماهيّة الموضوع و وجوده لا غير و المحمول اذا كان نفس الوجود فلا حاجة فى ارتباطه بالموضوع الى رابطة اخرى لان جهة الاتحاد و الرّبط هو الوجود ليس الاّ فاذا حمل غير الوجود على موضوع فاحتيج الى وجود يقع به الربط بينهما و اما اذا حمل الوجود فلا حاجة الى وجود اخر يصير رابطة بينهما قال الشيخ فى بعض كتبه فالوجود الّذي فى الجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض و الجسم فى كونه ابيض لان الابيض لا يكفى فيه البياض و الجسم انتهى و معناه انه لا بد فى صدق الحمل لكل محمول غير الوجود من امور ثلاثة وجود الموضوع و مفهوم المحمول و وجوده فى الموضوع الّذي هو منشأ الربط و اما اذا جعل الوجود محمولا فيكفى فيه الموضوع و نفس المحمول الّذي هو وجوده لا وجود شيء اخر له و قال أيضا فى التعليقات وجود الاعراض فى انفسها وجودها فى موضوعاتها سوى ان العرض الّذي هو الوجود لما كان مخالفا لها لحاجتها الى الوجود حتى تصير موجودة و استغناء الوجود عن الوجود حتى تكون موجودا لم يصح ان يقال وجوده فى موضوعه هو وجوده فى نفسه بمعنى ان للوجود وجودا كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده فى موضوعه نفس وجود موضوعه و غيره من الاعراض وجوده فى موضوعه وجود ذلك الغير انتهى كلامه.

الوجه الثّالث

و هو انفس من الاولين و احكم و اولى و هو ان الوجود فى كل شئ موجود بذاته متحصل بنفسه سواء كان واجبا بالذات لكونه تام الحقيقة غير متناهى الشّدة و الكمال او غيره لكونه ناقصا معلولا مفتقرا إليه فى ذاته مجعولا بنفسه مفاضا بذاته من الوجود الحقّ متعلقا به و نسبته إليه نسبة الضوء الى المضيء و نسبته الى المهيات نسبة الضوء الى المستضيء فكما ان الضوء بذاته مضيء و غيره به يصير مضيئا كذلك الوجود فى كل مرتبة و لكل ماهية موجود بذاته و تصير الماهية به موجودة فقولنا الانسان موجود معناه ان وجودا من الوجودات مصدق المفهوم الانسانية فى الخارج و مطابق لصدقه فالحقيقة مفهوم الانسان ثابت لهذا الوجود و ثبوته له متفرع عليه بوجه لان الوجود هو الاصل فى الخارج و الماهية تابعة له اتباع الظل للشخص هذا اذا كان المنظور إليه هو حقيقة نحو من الوجود الخاص و اما اذا كان المنظور إليه هو مفهوم الوجود العام و مفهوم الموجود المطلق فهو كسائر العوارض و المفهومات الذهنيّة التى تصدق على الاشياء صدقا عرضيا و يكون ثبوته للموضوع متفرعا على وجودها و تعينها عند العقل لكن ليس ما يوجد به ماهية كلّ شيء و يطرد به العدم عن نفسه هو هذا المفهوم الكلى العام الّذي هو كسائر المفهومات الذهنية الخارجة عن حقيقة كل شيء بل ذلك عبارة عن حقيقة كلّ موجود بما هو موجود و هوية التى بها يكون حاصلا فى الاعيان و هى فى كل موجود امر خاص موجود بالذات [بذاته] لا بعروض حصة من الوجود المطلق و متعين بذاته لا بعروض حصة من مفهوم التعين.

فصل

لو اردت زيادة توضيح فاعلم ان جمهور المتاخرين ذهبوا وفقا لمذهب القدماء من الحكماء الاّ شرذمة من اتباع ابى الحسن الاشعرى الى ان الوجود مفهوم واحد مشترك بالمعنى بين الوجودات زائد فى التصوّر على المهيات و لما كان فى تحصيل كيفية هذه الزيادة نوع غموض شديد ذهب بعضهم بل اكثر المتاخرين الى ان ليس للوجود حقيقة فى الخارج بل الواقع فى الخارج هى الماهية لا غير و اما الوجود فهو امر اعتبارى ذهنى من المعقولات الثانية و المفهومات الذهنية و لا حصول له فى الخارج و الا لكان لحصوله حصول اخر و هلم جرا فيلزم التسلسل فى الوجودات و أيضا لو كان له ثبوت للماهيّة لكان ثبوته لها متفرعا على ثبوتها سابقا على ثبوت الوجود لها بناء على القاعدة المقرّرة المشهورة فنقل الكلام فى ثبوت ذلك الثبوت و يتسلسل فحكم جماعة من اهل التميز منهم ان مفهوم الوجود لا يتعدد فى الخارج و لا يتكثر فى ذاته بل انّما تعدّده و تكثره كسائر المعانى النسبيّة و الانتزاعية بتبعية تكثر ما نسب إليه من الاشياء فتصير حصة حصة باضافته الى الاشياء كابوة زيد و ابوة عمرو و ابوة بكر لا كحال بياض ثلج و بياض عاج فوجودات الاشياء هى هذه الحصص عند هؤلاء القوم فهذه الحصص مع ذلك المفهوم العام الداخل فيها خارجة عن ذوات

الاشياء الواقعة فى الاعيان زائدة عليها ذهنا و خارجا و اما الّذي هدينا اللّه اياه و ما كنا لنهتدى لو لا ان هدينا اللّه و ظنى انه بعينه مذهب السابقين الاولين من المهاجرين الذين هاجروا من دار الطبيعة الى دار القدس و الانصار للدين بالحقيقة و الحق و الذين اتبعوهم باحسان رضى اللّه عنهم هو ان للوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات و الوجودات حقايق مختلفة بانفسها متكثرة بذواتها لا بمجرد عارض الاضافة لتكون متماثلة الافراد متفقة الحقيقة و ان اختلاف حقايق الوجودات ليس بمعان ذاتية داخلة فيها كالفصول او بضمائم مأخوذة معها كالمصنفات و المشخصات [المخصصات] بل اختلافها بكمالية و نقص فى نفس طبيعة الوجود و سنخ حقيقة البسيطة المتفقة الاصل و التسنخ بين الموجودات فان التفاوت بالشدة و الضعف و الاختلاف بالكمال و النقص تفاوت و اختلاف فى نفس ما به الاشتراك و الاتفاق و هذه كطبيعة النور المشترك بين الانوار المختلفة بالاشد و الاضعف و الاكمل و الانقص و كطبيعة العدد المشترك بين الاعداد المتفاوتة بالازيد و الاقل و التفاوت بنفس ما به الاتفاق و اعلم ان اشتراك حقيقة الوجود بين الوجودات ليس كاشتراك المفهوم الكلى بين الافراد لان حقيقة الوجود كما قررناه فى كتبنا ليس بامر كلى و لا لها صورة فى الذهن متحدة مع افرادها بل اشتراكها ضرب اخر من الاشتراك لا يعرفه الا الكاملون فظهر مما ذكرنا ان مفهوم الوجود العام امر ذهنى منتزع من الموجودات لسبب الوجودات المقوّمة لها و لذلك المفهوم خصص متكثرة بتكثر الوجودات الخاصة و تلك الحصص متماثلة المعانى و هى مع ذلك المفهوم المشترك الداخل فيها زائدان على المهيات و على الوجودات الخاصة أيضا و اما الوجودات الخاصة فهى متخالفة الحقائق بالشدة و الضعف و كذا المهيات فانها متخالفة المعانى لكنها معلومة الاسامى و الوجودات مجهولة الاسامى فهناك امور ثلاثة مفهوم الوجود و حصته المتعينة باضافته الى المهيات و الوجودات الخاصة المتخالفة الحقائق فمفهوم الوجود ذاتى داخل فى حصصه و هو نوع لها لانّها افراد متماثلة متعددة بمجرد اضافة ذلك المفهوم الى الاشياء و هما اى ذلك المفهوم و حصته زائدان خارجان عن الوجود الخاص لكل موجود و اما الوجود فهو عين ماهية الواجب بمعنى ان لا ماهية له الا الوجود و خارج عن سائر الماهيّات بمعنى انه غير داخل فى حدودها و لا معتبر فى مفهومها لان مفهومات جميع المهيات امور كلية يحتمل مفهومها الصدق على الكثيرين و الوجود حقيقة متشخصة بنفسها لا يعرضها العموم و الكلية كما نبهناك عليه فعلى هذا اتضح زيادة اتضاح لكيفية ارتباط الماهية بالوجود الخاص من جهة ان ليس بينها عارضية و معروضية بل الوجود و الثابت فى العين هو بالحقيقة الوجود الخاص لكل شيء شيء و الماهيّة معنى كل صادق عليه متحدة متعد موجود به لا بنفسها الاّ بمجرد الاعتبار تمّت الرسالة الشّريفة الموسومة باتّصاف الماهية بالوجود.

فصل سوم:

وحدت وجود

مرحوم ملاصدرا، فصلی را با عنوان وحدت وجود در کتاب اسفار ندارد. امّا جای جای کتبش این بحث خودنمایی می‌کند. در واقع می‌توان گفت پایه‌ی تفکّر و فلسفه‌ی صدرا که او را از دیگران متمایز می‌کند، همین اعتقاد به وحدت شخصیه‌ی وجود است. اصالت وجود در واقع زیربنایی برای استوار شدن وحدت وجود است.

صدرا پس از بحث اصالت وجود در فصل ۵ تخصّص وجود را بررسی می‌کند. شاید در ظاهر تشخّص وجود و وحدت وجود یکی نباشند، امّا صدرا طبق روالش در این فصل اوج گرفته و تا آستانه‌ی وحدت شخصیه پیش می‌رود. این سیر در موارد بسیاری از کتبش دیده می‌شود. ما ابتدا بحث را با روش خود ایشان آغاز می‌کنیم و در ادامه سعی خواهیم کرد جمع‌بندی مناسبی از این بحث داشته باشیم.

همان‌طور که در ابتدای بحث تشکیک وجود مطرح شد، تشکیک به دو معناست: معنای منطقی و معنای حِکمی. معنای منطقی در بحث مقدمّه‌ی اصالت وجود گذشت. در این جا باید از تشکیک صدرایی سخن گفت؛ که در واقع مقدمه‌ای است بر بحث وحدت وجود. امّا قبل از ورود به بحث تشکیک، مبحث تخصّص وجود را از دیدگاه ایشان بالاختصار بیان می‌کنیم. چرا که هم خود بحثی ارزشمند است، و هم در فهم تشکیک وجود اثر دارد.

۱. تخصّص وجود

صدرا تخصص وجود را به سه عامل می‌داند. باید دانست که تخصّص با تشخّص متفاوت است. تخصّص اعم از تشخّص است. تخصّص به معنای تمیّز است، که هم شامل وجود و هم ماهیات می‌شود. امّا تشخّص فقط در وجود صادق است.

تخصّص یا ذاتی است، یا عرضی. ذاتی؛ خود یا به نفس حقیقت است؛ یا به مراتب مختلف، مراتبی که بسیطاند، و مابه‌الامتیاز در آن‌ها به مابه‌الاشتراک باز می‌گردد. عرضی؛ تخصّص به ماهیات محدّده است. که در واقع اعتباری عقلی و ذهنی است. صدرا در ابتدای فصل ۵ این بحث را چنین مطرح می‌کند:

أنّ تخصّص كلّ وجود إمّا بنفس حقيقته، أو بمرتبة من التقدم و التأخّر و الشدة و الضعف، أو بنفس موضوعه. أمّا تخصص الوجود بنفس حقيقته التّامة الواجبية، و بمراتبه في التقدّم و التأخّر و الشدة و الضعف و الغني و الفقر، فإنّما هو تخصّص له بشؤونه الذاتية بإعتبار نفس حقيقته البسيطة التي لا جنس لها و لا فصل.
و أمّا تخصّصه بموضوعه، أعني الماهيات المتصفة به في إعتبار العقل، فهو ليس بإعتبار شؤونه في نفسه، بل بإعتبار ما ينبعث عنه من الماهيّات المتخالفة الذوات، و إن كان الوجود و الماهية في كلّ ذي ماهية متحدين في العين[1].

با ادنی تأمّلی روشن می‌گردد که مرحوم آخوند تخصّص اول را مختصّ حضرت حق می‌داند، که همان تشخّص اوست. تخصّص دوم را که ساری در مراتب می‌داند، هم عین همان حقیقت وجود می‌پندارد. و تخصّص عرضی به ماهیت را به جهت ذهنی بودن صرف، اصلاً تخصّص نمی‌داند.

[1] اسفار، جلد ۱، فصل ۵، صفحه‌ی ۴۴

۲. تشکیک وجود حِکمی

با توجّه به بحث فوق معلوم گردید که کثرات در عالم خارج وجود دارند. این مطلب بر هیچ عاقلی پوشیده نیست. از سویی دیگر بر اساس اصالت وجود معلوم گردید، کثرات خارجی به واسطه‌ی وجود متکثرند. به عبارتی از خود چیزی ندارند که بخواهند منشاء کثرت باشند. (دقّت در بحث تخصّص وجود) مقدمه‌ی بعدی این‌که وجود بسیط است، و غیر ندارد. (بساطت وجود از فروعات اصالت وجود است. که مرحوم صدرا در فصل ٦ آن را بیان خواهد کرد). در نتیجه کثرت در حاقّ وجود است، چرا که غیری برای وجود قابل تصوّر نیست. (وجود نه جزء دارد نه خارج از خود که عدم است). پس وجود دارای کثرتی درون خودش است.

در این‌جا دو قول اصلی شکل می‌گیرد:

۱. کثرت در عین وحدت، و وحدت در عین کثرت. به این معنا که حقیقت وجود کثیر است، در عین این‌که واحد است. و واحد است در عین این‌که کثیر است. توضیح بیشتر این‌که حقیقت مشکّک دارای مراتب مختلف است، که مابه‌الامتیاز آن مراتب به مابه‌الاشتراکشان باز می‌گردد. این قول منسوب به فهلویون ایران قدیم است. در این قول چهار امر شرط است:

اول: کثرت حقیقی باشد

دوم: وحدت حقیقی باشد

سوم: واحد حقیقتاً در کثرت ساری باشد

چهارم: بازگشت امور کثیره به وحدت باشد.

۲. جهت وحدتی در آن کثرات وجود ندارد. پس باید وجود حقائق متباینه به تمام ذات باشد. و این امتیاز نه به جزء باشد، نه به امر خارجی. این قول به مشائین نسبت داده شده است.

نظر ابتدایی مرحوم صدرا و من‌التبع ایشان، قول اول است. ایشان قول منسوب به مشائین را رد می‌کنند، به این جهت که نمی‌توان از مصادیق کثیر بما هو کثیر، که هیچ جهت وحدتی در آن‌ها نیست، مفهوم عامّ واحد بدیهی وجود را انتزاع کرد. برای مثال تشکیک وجود مختارشان به مثال نور متوسّل می‌شوند. نور در نظر غیر علمی برای فهم تشکیک ذات مراتب بسیار مؤثّر و راهگشاست.

برای این‌که در استدلال فوق از بساطت وجود استفاده شد، برهان اجمالی آن از نهایه‌ی علّامه، سومین فرع از فروعات بحث اصالت وجود، نقل می‌شود. و البته در فصل بعدی به طور کامل بیان خواهد شد.

أنّ الوجود لا يكون جزءا لشيء، لأنّ الجزء الآخر و الكلّ المركّب منهما، إن كانا هما الوجود بعينه فلا معني لكون الشيء جزءا لنفسه، و إن كان أحدهما أو كلاهما غيرالوجود كان باطل الذات. إذ لا أصيل غير الوجود، فلا تركيب. و بهذا البيان يثبت أنّ الوجود لا جزء له، و يتبينّ أيضاً أنّ الوجود بسيط في ذاته.[1]

در این جا لازم است تعبیر دیگری از مشائین ذکر گردد. جناب آقای فیّاضی قول مشائین را منکر اشتراک معنوی وجود نمی‌داند. بلکه ایشان وجود را در عین حال که طبیعتی واحد می‌داند، دارای افراد متکثّر نیز می‌داند. افراد کثیری که کثرت شخصی دارند. در واقع ایشان قائل است تداخل وجودات محال نیست. این امر عجیب را ایشان در غیر اجسام به سادگی قابل تصوّر می‌داند. مانند تعلّق روح به بدن. امّا می‌فرماید در اجسام هنوز کامل اثبات نشده است، که برای مثال نور می‌تواند از خلاء بین اجسام عبور کند یا خیر. اگر اثبات شود شاهد محکمی بر نظرشان به تصوّر خودشان خواهد بود.

---

[1] نهایه الحکمه، مؤسسه‌ی نشر اسلامی، مرحله‌ی اولی، فصل ۲، صفحه‌ی ۱۳

۳. وحدت وجود

مرحوم صدرا پس از بیان تشکیک به بیان فوق، به تدریج از این قول فاصله می‌گیرند، و به نظر عرفا نزدیک می‌شوند. در موارد بسیاری از کتب ایشان این امر آشکار است. در نهایت به نظر می‌رسد صدرا نظر ادقّش همان نظر عرفاست. امّا این‌که حکمت تعالیه توان اثبات نظر عرفا را دارد یا خیر بحث دیگری است. به عبارت دقیق‌تر شاید بشود گفت: نهایت فلسفه همین تشکیک مذکور است، که در پی‌اش وحدت وجود البته به نحو تشکیک خواهد آمد. امّا عرفا این تشکیک را قبول ندارند. و حتی آن را مغایر با توحید می‌دانند. برای ورود بهتر به بحث، لازم است اقوال موجود در بحث را به تفصیل بیان کنیم. با این کار هم بحث تا کنون جمع بندی خواهد شد، و هم مقدمه‌ای خواهد بود برای فاصله گرفتن از تشکیک و ورود به وحدت شخصیه. البته خوب است بدانید، اقوال در این باب بسیار زیاد است. ما تلاش کردیم جمع‌بندی کلّی از این اقوال داشته باشیم.

اقوال در وحدت و کثرت وجود:

۱. اصالت ماهیت (شیخ اشراق، تابعینش، علّامه دوانی، میر صدر دشتکی، محقّق داماد، صاحب شوارق)

۲. وحدت وجود و کثرت موجودات (ذوق تأله، محقق دوانی)

۳. تباین موجودات (منسوب به مشّائین)(قائل به اصالت وجود، و اشتراک معنوی مفهوم وجود، ولی تباین حقیقت موجودات به تمام ذات)

٤. وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت (قائل به اصالت وجود، و وحدت حقّه‌ی وجود، ولی قائل به تشکیک در مراتب وجود)

۵. وحدت وجود و موجود، و کثرت مظاهر

(دو قول دیگر نیز منسوب به عرفاست: ۱–وحدت وجود و موجود، و موهومی بودن ما سوی، اطلاق وجود بر غیر خداوند، از باب مجاز است؛ ۲–حق متعال به منزله‌ی کلّی طبیعی است ، و وجودش وجودِ ممکنات است.)

غیر از قول پنجم که قول عرفاست. بقیّه‌ی اقوال بحث شد. دو قول منسوب به عرفا، که به قول صدرا قول جهله‌ی صوفیه است، نیازی به بحث ندارد. اکنون باید شواهدی از کلام صدرا در حد بضاعت این درس‌گفتار نقل شود، تا دلیل ادعای خود را مبنی بر قائل بودن صدرا به وحدت شخصیه بیازماییم. و ببینیم آیا حکمت متعالیه از عهده‌ی برهانی کردن وحدت شخصیه برآمده است یا خیر.

در فصل ۵ مرحوم صدرا برهان شیرینی را بر وحدت وجود نقل می‌کند، ابتدا این برهان را تقریر کرده، و سپس متن آن را نقل می‌کنیم.

۱. كلّ ما سوي الله معلول بلاواسطة أو بالوسائط

۲. و كلّ معلول فقير محتاج إلي علّته

۳. و كلّ فقير محتاج إلي علّته، حاجته إلي علّته عين ذاته

٤. و كلّ ما حاجة إلي علّته عين ذاته، فذاته عين الحاجة إلي علّته و عين التعلّق بها

نتيجه: الموجود بالحقيقة هو الله تعالي، و ماسواه شؤونه و أطواره و تجليات ذاته. فثبت المطلوب.

عبارت صدرا در اسفار:

أنّ جميع الوجودات الإمكانية و الإنيّات الإرتباطية التعلقية إعتبارات و شؤون للوجود الواجبي. و أشعة و ظلال للنور القيّومي، لا إستقلال لها بحسب الهويّة، و لا يمكن ملاحظتها ذواتاً منفصلة و إنيّات مستقلة، لأنّ التابعية و التعلّق بالغير و الفقر و الحاجة عين حقائقها، لا أنّ لها حقائق علي حيالها عرض لها التعلّق بالغير و الفقر و الحاجة إليه. بل هي في ذواتها محض الفاقة و التعلّق، فلا حقائق لها إلاّ كونها توابع لحقيقة واحدة، فالحقيقة واحدة. و ليس غيرها

إلاّ شؤونها و فنونها و حيثيّاتها و أطوارها و لمعات نورها و ظلال ضوئها و تجليّات ذاتها.

كلّ ما في الكون، وهم أو خيال

أو عكوس في المرايا، أو ظلال[1]

صدرا کمی پس از این برهان، عبارت شیوایی دارد، که به روشنی و کمال، میل او و حتی اعتقاد کامل او را به وحدت شخصیه نشان می‌دهد:

و إنّي قد كنت شديد الذبّ عنهم في إعتبارية الوجود و تأصل الماهيات، حتّي أن هداني ربّي و انكشف بيّناً أنّ الأمر بعكس ذلك، و هو أنّ الوجودات هي الحقائق المتأصّلة الواقعة في العين، و أنّ الماهيات المعبرّ عنها في عرف طائفة من أهل الكشف و اليقين بالأعيان الثابتة ما شمّت رائحة الوجود أبداً، كما سيظهر لك من تضاعيف أقوالنا الآتية إن شاءالله. و ستعلم أيضاً أنّ مراتب الوجودات الإمكانية التي هي حقائق الممكنات، ليست إلاّ أشعة و أضواء للنور الحقيقي و الوجود الواجبي، و ليست هي أمور مستقلة بحيالها، و هويّات مترأسة بذواتها، بل إنّما هي شؤونات لذات واحدة، و تطورات لحقيقة فاردة. كلّ ذلك بالبرهان القطعي، و هذه حكاية عما سيرد لك بسطه و حقيقته، إن شاءالله[2].

---

[1] اسفار اربعه، جلد ۱،صفحه‌ی ۴۷

[2] همان، صفحه‌ی ۴۹

کاملاً روشن است که صدرا قائل به کلام عرفاست. و تلاش بسیار کرده است تا این قول را برهانی کند. در واقع صدرا در ابتدا به تبع استادش میرداماد قائل به اصالت ماهیت بوده است، سپس قائل به تشکیک وجود شده است، و در انتها قائل به وحدت شخصیه شده است.

به جهت تکمیل بحث، و تأیید ادعای فوق دو شاهد دیگر از اسفار نقل می‌شود:

١. لا ثاني للوجود الواحد الأحد الحقّ، و كلّ ما يقع عليه إسم الوجود و لو بنحو من الأنحاء، فليس إلاّ شأناً من شؤون الواحد القيّوم، و نعتاً من نعوت ذاته. فما وصفناه اولاً أنّ الوجود علة و معلولا بحسب النظر الجليل. قد آل آخر الأمر بحسب سلوك العرفاني إلي أول علة منهما أمراً حقيقيا. و المعلول جهة من جهاته و رجعت علية المسمي بالعلة و تأثيره بالمعلول إلي تطوره بطور. لإنفصام شيء مباينا عنه[1].

٢. هداني ربّي ببرهان نيّر عرشيّ علي صراط مستقيم من كون الوجود و الموجود منحصراً في حقيقة واحدة شخصية لا شريك له في الموجودية الحقيقية، و لا ثاني له في العين، و ليس في دار الوجود غيره ديّار، و كلّ ما يترائ في عالم الوجود أنّه غير الواجب المعبود، فإنّما هو ظهور من ظهورات ذاته، و تجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته[2].

شواهد فوق تأییدی است بر نظر صدرا، مبنی بر وحدت شخصیه. دقّت در این موارد و موارد بسیار دیگری که در کتب صدرا وجود دارد به خوبی نشان می‌دهد او از تشکیک وجود فاصله گرفته است.

[1] اسفار، جلد ٢، فصل ٢۶، صفحه‌ی ٣٠٠

[2] اسفار، جلد ٢، فصل ٢۵، صفحه‌ی ٢٩٢

برای رسیدن به وحدت وجود، باید چهار حجاب را کنار زد که گرچه در گفتار ساده به نظر می‌آید، ولی در عمل بسیار دشوار است.

۱. مفهوم، که حجابِ مصداق است. آنان که در این حجاب اسیر شده‌اند، قائل به اعتباریت وجود گشته‌اند. و دچار خلط بین مفهوم و مصداق شدند.

۲. از مفهوم عبور کردند، و در حجاب مصداق گرفتار شدند. گمان کردند مصداق خارجی، همان ماهیت است. اینان قائل به اصالت ماهیت شدند.

۳. از حجاب مفهوم و مصداق عبور کردند. ولی در حجاب ماهیات گرفتار شدند. ماهیات را متباین دانستند. و با وجود این‌که قائل به اصالت وجودند، نتوانستند از کثرت ظلمانی ماهیات عبور کنند. و در نتیجه قائل به حقائق متباینه بودن وجود شدند.

٤. از حجاب تباین گذشتند. کثرت تشکیکی را پذیرفتند. امّا در این کثرت ماندند. قائل شدند وجود دارای مراتب حقیقی است، و این مراتب در عالم خارج وجود دارد. نتوانستند این کثرات را تجلیات وجود واحد حقیقی ببینند. آن‌چه در خارج است کثرت ظهور است، نه مراتب وجود. ظهوراتند که مشکّکند، نه حقیقت وجود.

حال کمی از اسفار و فلاسفه فاصله بگیریم، همان‌طور که عرض شد قول وحدت شخصیه را عرفا مطرح کردند. نزد ایشان وحدت شخصیه امری ارتکازی است. و تمامی ابحاثشان مبتنی بر همین نظر است. از سوی دیگر عرفا تا مدت‌ها اعتقادی به بحث‌های استدلالی نداشتند. و این گونه بحث‌ها را بی‌ثمر دانسته، و منتج به یقین نمی‌دانستند. ایشان اصالت را فقط برای شهود می‌دانند. و شهود را یقینی می‌دانند. فارغ از بحث‌های تاریخی، اختلاط بحث‌های عقلی با عرفان سبب گردید ایشان نیز این‌گونه بحث‌ها را جدّی بگیرند و به آن بپردازند. مهم‌ترین دلیل آن، عدم یقینی بودن شهود برای غیر صاحب کشف است. این مهم باعث می‌شد تا زبان عرفان قابل انتقال به غیر نباشد. برای همین ایشان به بحث‌های

عقلی روی آوردند، امّا با رویکرد خودشان. ایشان تلاش کردند بحث‌های عرفانی را با استدلال، برهانی سازند. این‌که تا چه حدّی در این امر موفق بوده‌اند به تدریج روشن خواهد شد.

پس از این مقدّمه می‌خواهیم سراغ بیانات ایشان رفته و ریشه‌ی قول به وحدت شخصیه را در کلام ایشان جستجو نماییم. جناب قیصری در شرح فصوص، ۱۲ مقدّمه را برای ورود به بحث آورده است. در این ۱۲ فصل، بحث‌های بسیار مهمی وجود دارد. و می‌توان گفت خلاصه‌ی عرفان نظری در این فصول گرد آمده است. فصل اول، عنوانش فی الوجود و أنّه الحق است. در این فصل ایشان ۷ برهان برای وجوب بالذات وجود، ذکر می کنند. و قائلند که اگر وجوب اثبات شود، وحدت در پی‌اش خواهد آمد. ما عین کلام ایشان را بدون إن قلت‌ها ذکر می‌کنیم. و سپس آن‌ها را بررسی خواهیم کرد. باید دید این براهین آیا مدعای ایشان را اثبات می‌کنند؟ دقّت فرمایید که این براهین، و به طور کلّی روش برهانی در لسان عرفا، فارغ از شهود، و در این بحث وحدت شهود است. عارف در حال شهود اصلاً غیری نمی‌بیند، تا بخواهد آن را با برهان اثبات یا ردّ کند. وحدت شهود اصلاً محور این بحث‌ها نیست.

(۱)الوجود واجب لذاته، إذ لو كان ممكناً لكان له علة موجودة، فيلزم تقدم الشيء علي نفسه.

(۲)لأنّ طبيعة الوجود من حيث هي هي حاصلة للوجود الخاص الواجبي، و هو في الخارج فيلزم أن يكون تلك الطبيعة موجودة فيه، لكن لا بوجود زائد عليه، و حينئذ لو كانت ممكنة لكانت محتاجة إلي علة ضرورة.

(۳)الوجود ليس بجوهر و لا عرض لما مرّ، و كلّ ما هو ممكن فهو إمّا جوهر أو عرض، ينتج أنّ الوجود ليس بممكن، فتعينّ أن يكون واجباً.

(٤)الوجود لا حقيقة له زائدة علي نفسه، و إلاّ يكون كباقي الموجودات في تحقّقه بالوجود و يتسلسل. و كلّ ما هو كذلك فهو واجب بذاته لإستحالة إنفكاك ذات الشيء عن نفسه.

(٥)كلّ ما هو غير الوجود يحتاج إليه من حيث وجوده و تحققه. و الوجود من حيث هو وجود لا يحتاج إلي شيء، فهو غني في وجوده عن غيره. و كلّ ما هو غني في وجوده عن غيره فهو واجب، فالوجود واجب بذاته.

(٦)كلّ ما تنوع أو تشخص، فهو متأخر عن الطبيعة الجنسية و النوعية بالذات. و المتأخر لا يكون علة لتحقق المتقدم بل الأمر بالعكس أولي. و الجاعل للطبيعة طبيعة أولي منهما أن تجعل تلك الطبيعة نوعاً أو شخصاً بضمّ ما يعرض عليها من المنوع و المشخص. و جميع التعيّنات الوجودية راجعة إلي عين الوجود. فلا يلزم إحتياج حقيقة الوجود في كونها في الخارج إلي غيرها، و في الحقيقة ليس في الوجود غيره.

(٧)كلّ ممكن قابل للعدم و لا شيء من الوجود المطلق يقابل له، فالوجود واجب بذاته[1].

در ادامه جناب قیصری ۳ برهان بر ردّ تشکیک مصطلح بین حکما مطرح می‌کند. همان‌طور که در صدر کلام اشاره شد عرفا با تشکیک وجود، به شدّت مخالفند.

(١)إذا لم يكن للوجود أفراد حقيقية مغايرة لحقيقة الوجود لا يكون عرضاً عاماً عليها.

(٢)لو كان عرضاً عاماً لكان إمّا جوهراً أو عرضاً، و قد بينّا أنّه ليس بجوهر و لا عرض.

(٣)الوجود من حيث هو هو محمول علي الوجودات المضافة، لصدق قولنا هذا الوجود وجود. كل ما هو محمول علي الشيء لا بدّ أن يكون بينه و بين موضوعه مابه الإتحاد و مابه الإمتياز، و ليس مابه الإتحاد هنا سوي الوجود. و ما به التغيّر سوي نفس الهاذية، فتعينّ أن يكون الوجود من حيث هو هو عين الوجودات المضافة حقيقة. و إلاّ لم يكن وجوداً ضرورة. و المنازع يكابر مقتضي عقله، إلاّ أن يطلق لفظ الوجود عليها و علي الوجود من حيث هو هو بالإشتراك اللفظي و هو بينّ الفساد[2].

[1] شرح فصوص‌الحكم، قیصری، بوستان کتاب قم،۱۳۸۲ ش.

[2] همان

براهین عرفا، همگی در یک اشتباه مشترکند. ایشان بین مفهوم و مصداق خلط کرده‌اند. در واقع حکم مفهوم را به مصداق تعمیم داده‌اند. کبرای استدلالات فوق صحیح است. مانند این‌که کلّ ما یقبل العدم لذاته، فهو ضروری بالذات. امّا صغراها نیاز به اثبات دارد. تا اثبات نشود که مصداق دارد، نمی‌تواند صحیح باشد. این‌جا تازه شروع دعواست. حکیم مدعی است وجود، دو مصداق در عالم دارد: واجب و ممکن. و عارف می‌گوید وجود فقط واجب است.

درست است که مفهوم وجود عام، بدیهی، و بسیط است. امّا باید اثبات کرد که این مفهوم با این خصوصیات در عالم خارج مصداق دارد. باید در عرفان اثبات شود که الوجود من حیث أنّه الوجود دارای مصداق است. غیر از دلائل فوق، دلایل دیگری هم توسط عرفا مطرح شده است. مانند دلیلی که سید حیدر آملی اقامه کرده است. خلاصه‌ی دلیل او این است:

کان الله و لم یکن معه شیء، نه ذهن بود نه مفهوم. مقدمه‌ی دیگر این‌که، وجودِ حقّ، مطلق است. اگر مقیّدی در عالم است، باید مطلق هم باشد. نتیجه این‌که موطن آن مطلق ذهن نیست. پس در عالم خارج است.

همان اشکال این‌جا هم مطرح است، که وجود مقیّد در عالم قطعی است. امّا وجود مطلق را باید با دلیلی مجزّا اثبات کنید.

۵ دلیلی که در مصباح الانس آمده است هم همین خلط بین مفهوم و مصداق را دارد. بنابراین باید لا بشرط مقسمی با برهان اثبات شود. این براهین همه به حمل اولی است. باید به حمل شایع اثبات گردد. اگر وجود واجب اثبات شود، راه تا وحدت وجود، ساده و کوتاه است. چرا که وقتی وجودی واجب بالذات شد، دیگر کنارش وجودی نمی‌ماند. تمامی إن قلت‌هایی که مطرح شده است، توجهشان به همین خلط است.

عرفا با وجود تلاش بسیارشان برای برهانی کردن وحدت، از عهده‌ی این مهم برنیامدند. امّا مرحوم صدرا توانست آن را برهانی کند. این‌جاست که ارزش کار او معلوم می‌گردد. بالاجمال او بر اساس اصالت وجود و تشکیک مراتب وجود، امکان ماهوی را علی‌الاطلاق رد کرد. در نتیجه علّت و معلول را به تشأن بازگرداند. و امکان فقری را مطرح کرد. پس هر

موجودی که هستیش عین ذاتش نبود، ممکن به امکان فقری است. پس همه‌ی معالیل شؤون علتند. و در نتیجه آن علّت نمی‌تواند قید و وصف داشته باشد. پس همه شؤون اویند، وجهه‌ی اویند. آن‌جا که بسیط‌الحقیقه پا گذارد، جایی برای غیر نمی‌ماند. صدرا آن‌قدر تشکیک را رقیق کرد تا منتج به وحدت شخصیه شد. ایشان دقّت‌های علمی را در بحث علّت و معلول بیان می‌کند، که در کلام هیچ عارفی دیده نمی‌شود. جهت تکمیل بحث، پس از اتمام این بحث، به سراغ آن بحث‌ها خواهیم رفت.

حقیقت این است که صدرا به نیکویی از عهده‌ی این بحث برآمده است، امّا مرحوم علّامه‌ی طباطبایی مطلبی در این‌جا دارند که بسیار مهم است. ایشان می‌فرمایند، خداوند متعال باید در ابتدای فلسفه اثبات شود. اثبات وحدانیت خداوند در معالیل نیاز به مقدمات بسیار دارد. روش علّامه مبتنی بر اصالت واقعیت، صغرای تمام براهین عرفا را نیز کامل می‌کند. این برهان بالاختصار چنین است:

اصالت واقعیت بدیهی است، و احدی در آن شک ندارد. چرا که بطلان سفسطه بدیهی است. حال این قضیه ضرورتش ذاتیه است یا ازلیه؟

اگر ذاتیه باشد، یعنی ممکن است واقعیت زمانی در موطنی از بین برود، و سفسطه حق شود. امّا اگر ازلیه باشد، یعنی مادام که هست، هست. و وقتی واقعاً هم از بین رود باز مطابق با واقع و صادق است. پس نمی‌توان فرض کرد که واقعیت بشود لا واقعیت. حتی فرضاً هم نمی‌شود این تصور را کرد. این ضرورت را ضرورت ازلیه گویند. این ضرورت به هیچ قیدی، حتی قید اطلاق هم مقیّد نمی‌گردد. چرا که اگر با قید اطلاق می‌شد آن را مقیّد کرد، یعنی ماورای آن قید اطلاق می‌شد آن را زائل کرد، در حالی‌که معلوم شد محال است. حال سخن در این واقعیت مطلقه است؛ آیا آن ارض و سماء و انسان است یا چیز دیگری؟ در حالی‌که می‌دانیم از زوال هیچ‌کدام از آن‌ها هیچ محذوری لازم نمی‌آید. پس تنها بر حقّ متعال قابل تطبیق است. در واقع ابتدا او اثبات می‌شود، سپس بقیّه‌ی موجودات.

همان‌طور که روشن است این برهان درباره‌ی واقعیت خارجی سخن می‌گوید، از همان ابتدا با خارج سر و کار دارد، اصلاً درباره‌ی ساحت ذهن سخن نمی‌گوید. با استفاده از این برهان تمامی آن براهین کاربرد خواهند داشت، و اثبات وحدت بسیار روان و راحت است. این برهان در واقع تقریر دیگری از برهان صدیقین است. و وجه امتیاز آن، دست برداشتن از وجود است. که در پی‌اش بحث‌های وجودی مطرح دست و پاگیر نخواهد بود. این برهان از واقعیت سخن می‌گوید، نه از وجود.

بنابراین همان‌طور که در عرفان اولین مسأله الله موجودٌ است، در فلسفه هم این‌چنین خواهد شد. قبل از هر بحثی، حتی اصالت وجود.

علّامه می‌فرماید به همین جهت است که در قرآن هیچ برهانی برای اثبات خدا ارائه نشده است. چون مفروغٌ عنه است.

دقّت فرمایید که نمی‌خواهیم در این نوشتار بحث‌های عرفانی را مطرح کنیم، چون هدف این نوشتار درس‌گفتارهای فلسفی است. امّا بعضی از بحث‌های عرفا، مانند همین بحث، تأثیر به‌سزایی در فلسفه داشته است. و بدون بررسی آن نمی‌توان در فلسفه به جمع‌بندی رسید.

حال سراغ نظرات صدرا در بحث علّت و معلول خواهیم رفت. بحث‌های صدرا در آن‌جا بسیار مهم و تأثیرگذار در فهم فلسفه‌ی اوست. و در عین حال بحث وحدت وجود و ملحقاتش را تکمیل خواهد کرد.

قبل از شروع این بحث، لازم است اشاره‌ای به بحث وجود رابط داشته باشیم، این بحث در جلد یک اسفار فصل ۹ بیان شده است. و به تدریج مرحوم صدرا آن را دقیق‌تر بیان کرده است، تا در بحث علّت و معلول نظر نهایی خود را ایراد کرده است.

در فلسفه، پیش از صدرا موجود را به فی‌نفسه و فی‌غیره تقسیم می‌کردند. فی‌نفسه را به لنفسه و لغیره. لنفسه را جوهر می‌نامیدند، و لغیره را عرض. دوباره لنفسه را به بنفسه و بغیره تقسیم می‌کردند. بنفسه را واجب تعالی می‌گفتند. مرحوم

صدرا این تقسیم را به‌هم ریخت. او موجود را به مستقل و رابط تقسیم کرد. موجود مستقل را حق متعال، و رابط را ماسوی الله می‌داند. بنابراین از بحث وجود رابط وحدت شخصیه را استفاده و اثبات می‌کند.

فصل ۲۵ به بعد علّت و معلول از عجائب کتاب اسفار است. این چند فصل انتهایی دربردارنده‌ی کلّیت تفکّر صدراست. مرحوم سبزواری در حاشیه‌ی این فصل به اوج مطالب این چند فصل اشاره کرده است:

هذه الخاتمة أجل ما في هذه المرحلة بل في هذه المراحل و بمعرفتها يتصل الخاتمة بالفاتحة و يبلغ كمال الكتاب حد النصاب فإن توفية حق الجمع بين البرهان و بين الذوق و الوجدان- الذي هو يتعلم البرهان الديان إذا كان بتقوى الله تعالى ذا اقتران و بين العقل و النقل حتى هذه الأسفار- شكر الله تعالى مساعي من أجاده.

عبارت زیبای اتصال دهنده‌ی خاتمه به فاتحه‌ی کتاب گویای ارزش این مطالب است. همان‌طور که عرض شد این مطالب اگر به درستی فهمیده نشود، نمی‌توان به عمق تفکّر صدرا پی برد. و اگر خوب فهم شود، نگاه به مطالب اسفار متفاوت خواهد شد. شاید بتوان توصیه کرد، پس از بحث اصالت وجود، و تشکیک وجود، قبل از خواندن بقیّه‌ی مباحث، این مباحث خوانده شود. اسفار کتاب درسی نیست. به همین جهت دارای ترتیب درسی نمی‌باشد. و منظّم خواندن آن باعث عدم درک درست مطالب آن خواهد شد. نیاز به شاکله‌ی فکر صدرا برای ورود به بحث‌هایی که مقدّمات زیادی احتیاج دارند، حتمی است. این چند فصل را می‌توان شاکله‌ی فکری صدرا دانست. به همین جهت ما اکثر عبارات این بخش را در این‌جا خواهیم آورد. با این کار، درس‌گفتار کامل خواهد شد. و اگر بقیه‌ی بخش‌ها به طور کامل هم خوانده نشود، چیز زیادی از دست نخواهد رفت. سفارش اکید دارم این صفحات با دقّت، و در صورت لزوم با استاد خوانده شود.

فصل ۲۵[1]

مرحوم صدرا در ابتدا اشاره‌ای به مباحث گذشته دارد، مبنی بر این‌که تأثیر پذیری بین دو شیء گاهی بالذات است، و گاهی بالعرض. بالعرض یا مجازی، مانند متحرک دانستن جالس سفینه است. در حالی‌که حرکت بالذات از آن سفینه است. با این مقدمه ایشان سراغ ماهیت و وجود می‌رود؛ بیان می‌کند که اتصاف ماهیت به صفات وجود مانند تقدم و تأخر، علیت و معلولیت و...، از قبیل اتصاف عرضی مجازی است.

مطلب بعدی اشاره‌ی ایشان به بحث جعل است. ایشان جعل را از آنِ مراتب وجود می‌داند. و ماهیت را به هیچ وجه متعلق جعل نمی‌داند.

مطلب بعدی این است که حکم کردن در مورد ماهیات، حتی حکم به ثبوت خودش برای خودش، بدون وجود ممکن نیست. چرا که بدون وجود، ماهیات ظهوری ندارند. سپس بیان زیبایی دارند:

إذ الوجود نور یظهر به الماهیات المظلمة الذوات علی البصائر و العقول کما یظهر بالنور المحسوس الأشجار و الأحجار- و سائر الأشخاص الکثیفة المظلمة الذوات المحجوبة لذواتها.

سپس برای توضیح بیشتر، عدم اتصاف هر حکمی را بالاستقلال به ماهیت مطرح می‌کنند. و امکان سلب هر حکمی را از ماهیت بیان می‌کنند. چرا که ماهیت ذاتی ندارد، که بتوان چیزی را برایش اثبات کرد. و اگر متصف به احکامی مانند: امکان و بطون، ظلمت و خفاء و .. می‌شود، به جهت رنگ و نور گرفتن از وجود است.

در این‌جا فحوای کلامی را از اهل کشف نقل می‌کند، و خود را قائل به آن می‌داند. فحوا این است:

---

[1] اسفار اربعه، تتمه‌ی کلام در علّت و معلول، جلد ۲ اسفار، از صفحه‌ی ۲۳۳

قول بعض المحققين من أهل الكشف و اليقين أن الماهيات المعبر عندهم بالأعيان الثابتة- لم يظهر ذواتها و لا يظهر أبدا و إنما يظهر أحكامها و أوصافها و ما شمت و لا تشم رائحة الوجود أصلا معناه ما قررناه فالحكم على الماهية بالوجود و لو في وقت من الأوقات إنما نشأ من غشاوة على البصر و غلط في الحكم من عدم الفرق بين الشيء....

فكذلك نقول لما حققنا و بينا أن أثر الجاعل و ما يترتب عليه ليس إلانحوا من أنحاء الوجود و مرتبة من مراتب الظهور و لا ماهية من الماهيات بل الماهية يظهر بنور الوجود من دون تعلق جعل و إفاضة بها فالمتحقق و الصادر من المبدع الحق و الصانع المطلق إنما هو بالحقيقة الوجود دون الماهية فنسبة المعلولية إلى الماهية بالمجاز الصرف كنسبة الموجودية إليها.

در ادامه صدرا، با تعابیری دیگر اصالت وجود را مطرح می‌کند. و دلیل شکل گیری ماهیت را بالاختصار بیان می‌کند.

فقد وضح أن ليس في الخارج إلا الأشخاص الوجودية و قد بينا في مبحث الماهية أن الوجودات الخاصة الإمكانية هي بعينها مبادي الفصول الذاتية للحقائق فالعقل يعتبر و ينتزع- من الأشخاص الوجودية الجنس و الفصل و النوع و الذاتي و العرضي و يحكم بها عليها من جهة ذاتها أو عارضها الذي هو أيضا نحو من الوجود فلهذا المعاني الجزئية أو الكلية الذاتية أو العرضية صور متمايزة عند العقل يحصلها من الشخص بحسب استعدادات تعرض للعقل و اعتبارات يتعقلها من جزئيات أقل أو أكثر مختلفة في التباين و الاشتراك فيدرك من زيد تارة صورة شخصية لا يشاركه فيها غيره و أخرى صورة يشاركه فيها عمرو و بكر و أخرى صورة يشاركها فيها الفرس و غيره و على هذا القياس.

پس از این مقدمات که در واقع بسیاری از آن‌ها جمع‌بندی بحث‌های صدرا درباره‌ی وجود است، جمع بندی کامل و دقیقی دارند، که توجّه به آن از ضروریات است.

محصل الكلام أن جميع الموجودات عند أهل الحقيقة و الحكمة الإلهية المتعالية عقلا كان أو نفسا أو صورة نوعية من مراتب أضواء النور الحقيقي و تجليات الوجود القيومي الإلهي، و حيث سطع نور الحق أظلم و انهدم ما ذهب إليه أوهام المحجوبين من أن للماهيات الممكنة في ذاتها وجودا بل إنما يظهر أحكامها و لوازمها من مراتب الوجودات التي هي أضواء و أظلال للوجود الحقيقي

و النور الأحدى و برهان هذا الأصل من جملة ما آتانيه ربي من الحكمة بحسب العناية الأزلية و جعله قسطي من العلم بفيض فضله و جوده فحاولت به إكمال الفسلفة و تتميم الحكمة، و حيث إن هذا الأصل دقيق غامض صعب المسلك عسير النيل و تحقيق بالغ رفيع السمك بعيد الغور ذهلت عنه جمهور الحكماء و زلت بالذهول عنه أقدام كثير من المحصلين- فضلا عن الأنباع و المقلدين لهم و السائرين معهم فكما وفقني الله تعالى بفضله و رحمته الاطلاع على الهلاك السرمدي و البطلان الأزلي للماهيات الإمكانية و الأعيان الجوازية فكذلك هداني ربي بالبرهان النير العرشي إلى صراط مستقيم من كون الموجود و الوجود منحصرا في حقيقة واحدة شخصية لا شريك له في الموجودية الحقيقية- و لا ثاني له في العين و ليس في دار الوجود غيره ديار، و كلما يتراءى في عالم الوجود أنه غير الواجب المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته و تجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته كما صرح به لسان بعض العرفاء بقوله فالمقول عليه سوى الله أو غيره أو المسمى بالعالم هو بالنسبة إليه تعالى كالظل للشخص فهو ظل الله فهو عين نسبة الوجود إلى العالم فمحل ظهور هذا الظل الإلهي المسمى بالعالم إنما هو أعيان الممكنات عليها امتد هذا الظل فيدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات و لكن بنور ذاته وقع الإدراك لأن أعيان الممكنات ليست نيرة لأنها معدومة و إن اتصفت بالثبوت بالعرض لا بالذات إذ الوجود نور و ما سواه مظلم الذات فما يعلم من العالم إلا قدر ما يعلم من الظل و يجهل من الحق على قدر ما يجهل من الشخص الذي عنه ذلك الظل فمن حيث هو ظل له يعلم و من حيث ما يجهل ما في ذات ذلك الظل من صورة شخص من امتد عنه يجهل من الحق أَ لَمْ تَرَ إِلى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَ لَوْ شاءَ لَجَعَلَهُ ساكِناً أي يكون بحيث لا ينشأ منه فيض جوده و ظل وجوده ثم جعلنا الشمس عليه دليلا و هو ذاته باعتبار كونه نورا لنفسه في نفسه و يشهد به العقل و الحس للظلال الممدودة الوجودية- فإن الظلال لا يكون لها عين مع عدم النور ثُمَّ قَبَضْناهُ إِلَيْنا قَبْضاً يَسِيراً و إنما قبضه إليه لأنه ظله فمنه ظهر و إليه يرجع الأمر كله فكل ما ندركه فهو وجود الحق في أعيان الممكنات فمن حيث هوية الحق هو وجوده و من حيث اختلاف المعاني و الأحوال المفهومة منها المنتزعة عنها بحسب العقل الفكري و القوة الحسية فهو أعيان الممكنات الباطلة الذوات فكما لا يزول عنه باختلاف الصور و المعاني اسم الظل كذلك لا يزول عنه اسم العالم و ما سوى الحق و إذا كان الأمر على ما ذكرته لك فالعالم متوهم ما له وجود حقيقي فهذا حكاية ما ذهبت إليه العرفاء الإلهيون- و الأولياء المحققون و سيأتيك البرهان الموعود لك على هذا المطلب العالي الشريف إن شاء الله تعالى.

این بخش از اسفار از غرر این کتاب شریف است. شاکله و شیرازه‌ی تفکّر صدرا در آن نهفته است. صدرا با این بیانات لباس فیلسوف را از تن به در کرده، و در قامت یک عارف خود را نشان می‌دهد. او با رقیق کردن تشکیک، عملاً

تشکیک را کنار می‌گذارد، و قائل به وحدت شخصیه می‌شود. و نه تنها شهودی، بلکه آن را برهانی نیز می‌کند. کاری که به سختی بتوان قائل شد کسی پیش از او این کار را کرده باشد. و تلاش‌هایی که قبل از او شده است، همان‌طور که عرض شد، اشکالات فراوانی دارد. به این عبارت او دقّت کنید:

كذلك هداني ربي بالبرهان النير العرشي إلى صراط مستقيم من كون الموجود و الوجود منحصرا في حقيقة واحدة شخصية لا شريك له في الموجودية الحقيقية و لا ثاني له في العين و ليس في دار الوجود غيره ديار، و كلما يتراءى في عالم الوجود أنه غير الواجب المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته و تجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته كما صرح به لسان بعض العرفاء.

با عبارتی آشکار می‌گوید لا ثانی له فی العین و لیس فی دار الوجود غیره دیّار. روشن است که او تشکیک را رها کرده است، و وحدت وجودی است. سپس در عباراتی زیبا کثرات را توجیه و جایگاهشان را مشخّص می‌کند. آن‌ها را ظهورات، تجلیّات و چند سطر بعد، سایه می‌داند. سپس با استفاده از تمثیل سایه، رابطه‌ی کثرات را با حقّ متعال بیان می‌کند، که عبارات بسیار ارزشمندی است. در پایان با عبارت عجیبی فصل را خاتمه می‌دهد: فالعالم متوهم ما له وجود حقیقی. این عبارت تازه شروع ماجراست. درست است که وقتی از دید انسان شروع می‌شود، کار به این‌جا خواهد رسید. امّا هم‌چنان سؤالی باقی خواهد ماند؛ و آن چگونگی ایجاد همین توهم در کثرات است. و پس از پاسخ آن نوبت به چرایی آن خواهد رسید.

مرحوم صدرا در ادامه عبارتی را از قیصری در شرح فصّ آدمی نقل می‌کند، که خوانش آن استحکام بخش بحث‌های قبلی است، به همین جهت عین عبارت ایشان نقل می‌شود:

نقل كلام لتقريب مرام:

قال بعض أهل الكشف و اليقين اعلم أن الأمور الكلية و الماهيات الإمكانية و إن لم يكن لها وجود في عينها- فهي معقولة معلومة بلا شك في الذهن فهي باطنة لا يزال عن الوجود العيني و لها الحكم و الأثر في كل ما له وجود عيني بل هو عينها لا غيرها أعني أعيان الموجودات العينية و لم تزل عن كونها معقولة في نفسها فهي الظاهرة من حيث أعيان الموجودات كما هي الباطنة من حيث معقوليتها فاستناد كل موجود عيني بهذه الأمور الكلية التي لا يمكن رفعها عن العقل و لا يمكن وجودها في العين وجودا يزول به عن أن تكون معقولة سواء كان ذلك الموجود العيني موقتا أو غير موقت إذ نسبة الموقت و غير الموقت إلى هذا الأمر الكلي المعقول نسبة واحدة- غير أن هذا الأمر الكلي يرجع إليه حكم من الموجودات العينية بحسب ما يطلبه حقائق تلك الموجودات العينية كنسبة العلم إلى العالم و الحياة إلى الحي- فالحياة حقيقة معقولة و العلم حقيقة معقولة متميزة عن الحياة كما أن الحياة متميزة عنه ثم نقول في الحق تعالى إن له علما و حياة فهو الحي العالم و في الملك إن له حياة و علما فهو الحي العالم و حقيقة العلم واحدة و حقيقة الحياة واحدة و نسبتهما إلى العالم و الحي نسبة واحدة و نقول في علم الحق أنه قديم و في علم الإنسان أنه محدث فانظر ما ذا أحدثته الإضافة من الحكم في هذه الحقيقة المعقولة و انظر إلى هذا الارتباط بين المعقولات و الموجودات العينية فكما حكم العلم على من قام- أن يقال فيه عالم حكم الموصوف به على العلم بأنه حادث في حق الحادث قديم في حق القديم فصار كل واحد محكوما به و محكوما عليه و معلوم أن هذه الأمور الكلية و إن كانت معقولة فإنها معدومة العين موجودة الحكم كما هي محكوم عليها إذا نسب إلى الموجود العيني فيقبل الحكم في الأعيان الموجودة- و لا يقبل التفصيل و لا التجزي فإن ذلك محال عليها فإنها بذاتها في كل موصوف بها كالإنسانية في كل شخص شخص من هذا النوع الخاص لم ينفصل و لم يتعدد بتعدد الأشخاص و لا برحت معقولة و إذا كان الارتباط بين من له وجود عيني- و بين من ليس له وجود عيني قد ثبت و هي نسبة عدمية فارتباط الموجودات بعضها ببعض أقرب من أن يعقل لأنه على كل حال بينهما جامع و هو الوجود العيني هناك- و ما ثمة جامع و قد وجد الارتباط بعدم الجامع فبالجامع أقوى و أحق هذا كلامه قدس الله روحه العزيز و فيه تأييد شديد لما نحن بصدد إقامة البرهان عليه إن شاء الله تعالى.

(فرع اول:) إذ قد علم منه تصريحا و تلويحا أن الماهيات الكلية التي هي غير الموجودات العينية- لا حظ لها من الوجود العيني و إنما حظها من الوجود انتزاعها بحسب العقل من الوجودات- التي هي الموجودات العينية و اتحادها معها. (شرح فرع اول:) فكما أن ذات الواجب تعالى الذي هو الوجود القيومي بحيث ينتزع منه مفهوم العلم و القدرة و الحياة و غيرها من الصفات فكذلك

وجود الإنسان بحيث ينتزع منه مفهوم النطق و الحياة و قوة الإحساس و التحريك و القدرة على المشي و الكتابة و غيرها إلا أن وجود الواجب في غاية الكمال و التمام و هو فوق التمام- حيث يفضل عنه بحسب رشح الخير الدائم وجودات سائر الأشياء فلا يحتاج في انتزاع صفاته و أسمائه إلى وجود غير وجود ذاته حتى يصدق تلك النعوت الكمالية و الصفات الجلالية التي هي عنوانات بهائه و تمامه بحسب صرف وجوده و بحت ذاته عليه و يحكم به على وجوده الأقدس بخلاف سائر الوجودات التي هي أيضا من أشعة كبريائه- و ظلال نوره و بهائه فإن الأحكام المتعلقة بها من الأمور الكلية المسمات بالذاتيات- إن كان منتزعة من نفس وجود شيء أو بالعرضيات إن كانت منتزعة من أمر لاحق به متأخر عنه لا يمكن انتزاع تلك الأحكام عنها و لا الحكم بها عليها إلا حين صدورها عن جاعلها الحق و فيضانها عن قيومها المطلق لأنها بحسب ذواتها من مراتب ظهوراته و تجلياته تعالى

(فرع دوم:) و استفيد أيضا من كلامه أن تشخص الأشياء و تعينها كموجوديتها إنما هو بوجوداتها العينية كما حققناه سابقا طبق ما ذهب إليه المعلم الثاني.

(فرع سوم:) و مما يفهم أيضا من كلامه و بسط القول فيه في موضع آخر أن كلا من العين الثابتة و الوجود العيني متعاكس الحكم إلى الآخر يعني أن الماهية يتصف ببعض صفات الوجود- و الوجود يتصف بالماهية و بعض نعوتها و هذا سر يستفاد منه كثير من الأسرار منها سر القدر الذي هو محل حيرة العقلاء و سر صدور بعض الشرور الواقعة هذا العالم عن بعض مراتب الوجود مع أن الوجود كله خير و من فوائد كلامه- أن جهة الربط بين الأشياء هي معنى الوجود لا الماهية فالعلية و المعلولية بين كل شيئين ليستا بحسب ماهيتهما بل لعلاقة الوجود كما أن جهة الاتحاد بين الشيئين أيضا في الحقيقة هي الوجود المنسوب إليهما لا غير فإن غلبة أحكام الوحدة من غلبة أحكام الوجود و إلى ذلك رفعت الإشارة في كلام الشيخ في تفسيره لسورة المعوذتين حيث قال فالق ظلمة العدم بنور الوجود هو المبدأ الأول الواجب الوجود و ذلك من لوازم خيريته المطلقة في هويته بالقصد الأول و أول الموجودات الصادرة عنه هو قضاؤه و ليس فيه شر أصلا إلا ما صار مخفيا تحت سطوع النور الأول- و هو الكدورة اللازمة لماهية المنشأة من هويته انتهىفإنه عبر عن وجود العقل- بسطوع نور الأنوار جل ذكره فإن وجود الممكنات بمنزلة لمعات نور جماله و جلاله و سطوعات شمس مجده و كماله و الكدورات اللازمة للماهيات إشارة إلى إمكانها فإن معنى الإمكان سلب ضرورة الوجود و العدم عن الذات المنصبغة بنور الوجود المعبر عنه في القرآن المجيد ب صِبْغَةَ اللَّهِ وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً و لا شك في أن لا ظلمه أظلم من السلب و أشار في قوله لماهية المنشأة عن هويته إلى أن الصادر عن المبدإ الأول و الموجود بإبداعه إنما هو وجود الشيء الذي هو

نفس هويته لا ماهية الكلية بل الماهيات إنما ينتزع من أنحاء الوجودات و تنشأ منها لا تأصل لها في الثبوت بل ينتزعها العقل من الوجود ثم يصفها به و يحمله عليها و لهذا حكم بتقدم الوجود عليها في الخارج و تأخره عنها في الذهن كما مر تحقيقه.

فصل ٢٦:

مرحوم صدرا در این فصل، بحث علّت و معلول را مطرح می‌کند، و با توجّه به نتایج به دست آمده از فصل ۲۵، از علّت و معلول هم گذر می‌کند. و در واقع با کنار گذاشتن علّت و معلول، دیگر رنگی از فلسفه باقی نمی‌ماند. باز هم عین عبارات آورده می‌شود، تا روش استنتاج ایشان به طور کامل معلوم گردد.

فصل في الكشف عما هو البغية القصوى و الغاية العظمى من المباحث الماضية

اعلم أيها السالك بأقدام النظر و الساعي إلى طاعة الله سبحانه و الانخراط في سلك المهيمين في ملاحظة كبريائه و المستغرقين في بحار عظمته و بهائه أنه كما أن الموجد لشيء بالحقيقة ما يكون بحسب جوهر ذاته و سنخ حقيقته فياضا بأن يكون ما بحسب تجوهر حقيقتها هو بعينه ما بحسب تجوهر فاعليتها فيكون فاعلا بحتا- لا أنه شيء آخر يوصف ذلك الشيء بأنه فاعل فكذلك المعلول له هو ما يكون بذاته أثرا و مفاضا لا شيء آخر غير المسمى معلولا يكون هو بالذات أثرا حتى يكون هناك أمران و لو بحسب تحليل العقل و اعتباره أحدهما شيء و الآخر أثر فلا يكون عند التحليل المعلول بالذات إلا أحدهما فقط دون الثاني إلا بضرب من التجوز دفعا للدور و التسلسل فالمعلول بالذات أمر بسيط كالعلة بالذات و ذلك عند تجريد الالتفات إليهما فقط فإنا إذا جردنا العلة عن كل ما لا يدخل في عليتها و تأثيرها- أي كونها بما هي علة و مؤثرة و جردنا المعلول عن سائر ما لا يدخل في قوام معلوليتها- ظهر لنا أن كل علة علة بذاتها و حقيقتها و كل معلول معلول بذاته و حقيقته فإذا كان هذا هكذا يتبين و يتحقق أن هذا المسمى بالمعلول ليست لحقيقته هوية مباينة- لحقيقة علة المفيضة إياه حتى يكون للعقل أن يشير إلى هوية ذات المعلول مع قطع النظر عن هوية موجدها فيكون هويتان مستقلتان في التعقل إحداهما مفيضا و الآخر مفاضا إذ لو كان كذلك لزم أن يكون للمعلول ذات سوى معنى كونه معلولا لكونه متعقلا من غير تعقل علته و إضافته إليها و المعلول بما هو معلول لا يعقل إلا مضافا إلى العلة فانفسخ ما أصلناه من الضابط في كون الشيء علة و معلولا هذا خلف فإذن المعلول بالذات لا حقيقة له بهذا الاعتبار سوى كونه مضافا و لاحقا و لا معنى له غير كونه أثرا و تابعا من دون ذات تكون معروضة لهذه المعاني كما أن العلة المفيضة على الإطلاق إنما كونها أصلا و مبدأ و مصمودا إليه و ملحوقا به و متبوعا هو عين ذاته فإذا ثبت تناهي سلسلة الوجودات من العلل و المعلولات إلى ذات بسيطة الحقيقة النورية الوجودية متقدما عن شوب كثرة و نقصان و إمكان و قصور و

خفاء بريء الذات عن تعلق بأمر زائد حال أو محل خارج أو داخل و ثبت أنه بذاته فياض- و بحقيقته ساطع و بهويته منور للسماوات و الأرض و بوجوده منشأ لعالم الخلق و الأمر تبين و تحقق أن لجميع الموجودات أصلا واحدا أو سنخا فاردا هو الحقيقة و الباقي شئونه و هو الذات و غيره و أسماؤه و نعوته و هو الأصل و ما سواه أطواره و شئونه و هو الموجود و ما وراءه جهاته و حيثياته و لا يتوهمن أحد من هذه العبارات أن نسبة الممكنات إلى ذات القيوم تعالى يكون نسبة الحلول هيهات أن الحالية و المحلية مما يقتضيان الاثنينية في الوجود بين الحال و المحل و هاهنا أي عند طلوع شمس التحقيق من أفق العقل الإنساني المتنور بنور الهداية و التوفيق ظهر أن لا ثاني للوجود الواحد الأحد الحق و اضمحلت الكسرة الوهمية و ارتفعت أغاليط الأوهام و الآن حصحص الحق و سطع نوره النافذ في هياكل الممكنات يقذف به على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق و للثنويين الويل مما يصفون إذ قد انكشف أن كل ما يقع اسم الوجود عليه و لو بنحو من الأنحاء فليس إلا شأنا من شئون الواحد القيوم و نعتا من نعوت ذاته و لمعة من لمعات صفاته فما وضعناها لوجود علة و معلولا بحسب النظر الجليل قد آل آخر الأمر بحسب السلوك العرفاني- إلى كون العلة منهما أمرا حقيقيا و المعلول جهة من جهاته و رجعت عليه المسمى بالعلة و تأثيره للمعلول إلى تطوره بطور و تحيثه بحيثية لا انفصال شيء مباين عنه فأتقن هذا المقام الذي زلت فيه أقدام أولي العقول و الأفهام و أصرف نقد العمر في تحصيله- لعلك تجد رائحة من مبتغاك إن كنت مستحقا لذلك و أهله.

ایشان همه‌ی موجودات را با استفاده از نتایج به دست آمده از فصول گذشته، یک حقیقت واحد که همان حقّ متعال است می‌داند. در نتیجه مابقی موجودات را شؤون او می‌داند.

تحقق أن لجميع الموجودات أصلا واحدا أو سنخا فاردا هو الحقيقة و الباقي شئونه و هو الذات و غيره و أسماؤه و نعوته و هو الأصل و ما سواه أطواره و شئونه و هو الموجود و ما وراءه جهاته و حيثياته.

دیگر معلولی باقی نمی‌ماند، و آنچه عارف معلول می‌داند، جهتی از جهات علّت است.

الآن حصحص الحق و سطع نوره النافذ في هياكل الممكنات يقذف به على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق و للثنويين الويل مما يصفون إذ قد انكشف أن كل ما يقع اسم الوجود عليه و لو بنحو من الأنحاء فليس إلا شأنا من شئون الواحد القيوم و نعتا من نعوت ذاته و لمعة من لمعات صفاته فما وضعناها لوجود علة و معلولا بحسب النظر الجليل قد آل آخر الأمر بحسب السلوك العرفاني- إلى كون العلة منهما أمرا حقيقيا و المعلول جهة من جهاته و رجعت عليه المسمى بالعلة و تأثيره للمعلول إلى تطوره بطور و تحيثه بحيثية لا انفصال شيء مباين عنه.

در ادامه‌ی این فصل صدرا به پاسخ دادن اشکالاتی که ممکن است در نتیجه‌ی اعتقاد به وحدت وجود، و تبیین علّیت بر اساس آن ایجاد شود، می‌پردازد. از آوردن این عبارات صرف نظر می‌کنیم. خواننده می‌تواند به فصل ۲۶، از عنوان عقده و فک به بعد مراجعه کند. در پایان این بحث، صدرا عبارتی برای رفع اتهام از عرفا دارد، که نسبت ممکنات به واحد را نیز در آن بالاختصار بیان می‌کند؛ این عبارت به جهت اهمیّتش ذکر می‌گردد.

فإذا تبين الحال مع ضيق المجال عما يوضح به حق المقال و علو المرام عما يطير إليه طائر العقول- بأجنحة الأفكار و الأفهام علمت أن نسبة الممكنات إلى الواحد الحق ليست نسبة الصفات للموصوفات و لا نسبة حلول الأعراض للموضوعات فما ورد في ألسنة أرباب الذوق و الشهود و قرع سمعك من كلمات أصحاب العرفان و الكشف أن العالم أوصاف لجماله أو نعوت لجلاله يكون المراد ما ذكرناه بلفظ التطور و نظائره- قصور العبارة عن أداء حق المرام من غير لزوم ما يوجب التغير و الانفعال و إلا فشأنهم أرفع من أن لا يتفطنوا بلزوم جهة النقص في الاتصاف بصفة حالة في ذاته أو نعت يعرض لوجوده و يجعله بحال غير ما هو عليه في حقيقية ذاته المتأصلة كيف و هم يفنون الاثنينية في حقيقة الوجود و يقولون ليس في دار الوجود إلا الواحد القهار و الحلول مما ينادي بالاثنينية فكل ما قيل في تقريب هذه النسبة التي للذات الأحدية بالقياس إلى المراتب الإمكانية هو من باب التمثيلات المقربة من وجه للأفهام المبعدة من وجه للأوهام و أشبه التمثيلات في التقريب التمثيل بالواحد و نسبته إلى مراتب الكثرة كما مر الإشعار به في فصل الوحدة و الكثرة.

فإن الواحد أوجد بتكرره العدد إذ لو لم يتكرر الواحد لم يمكن حصول العدد و ليس في العدد إلا حقيقة الواحد لا بشرط شيء لست أقول بشرط لا شيء و بينهما من الفرق كما بين الوجود المأخوذ لا بشرط أي طبيعة الوجود الذي عمومه باعتبار شموله و انبساطه- لا باعتبار كليته و وجوده الذهني كما علمت من قبل و بين الوجود المأخوذ بشرط لا شيء و هو المرتبة الأحدية عند

العرفاء و تمام حقيقة الواجب عند الفلاسفة و الأول هو حقيقة الحق عند العرفاء لإطلاقه المعرى عن التقييد و لو بالتنزيه عن الماهيات الموجب لنوع من الشرط فافهم ثم يفصل العدد مراتب الواحد- مثل الاثنين و الثلاثة و الأربعة و غير ذلك إلى لا نهاية و ليست هذه المراتب أوصافا زائدة على حقيقة العدد كما في الفصول بالقياس إلى الجنس الذي ينقسم معناه إليها- و يتقوم وجوده بها فإن كل مرتبة من مراتب العدد و إن خالفت الأخرى في النوعية لكن كل منها نوع بسيط على ما هو التحقيق و لهذا قيل في العدد إن صورته عين مادته و فصله عين جنسه إذ التعين و الامتياز في أنواعه بصرف حقيقة ما به الاشتراك و الاتفاق فيها فحقيقة الواحد من غير لحوق معنى فصلي أو عرضي صنفي أو شخصي لها في ذاتها شئونات متنوعة و أطوار متفاوتة ثم ينبعث من كل مرتبة من مراتبه الكمالية معان ذاتية و أوصاف عقلية ينتزعها العقل كما ينتزع من كل مرتبة من مراتب الهويات الوجودية المتفاوتة الذات معاني ذاتية و أوصافا عقلية هي المسماة بالماهيات عند قوم و بالأعيان الثابتة عند قوم و هي التي قد مر مرارا أنها ليست في الواقع و لا زائدة على الوجودات إلا بنوع من الاعتبار الذهني- فإيجاد الواحد بتكراره العدد مثال لإيجاد الحق الخلق بظهوره في آيات الكون- و مراتب الواحد مثال لمراتب الوجود و اتصافها بالخواص و اللوازم كالزوجية و الفردية و العادية و الصمم و المنطقية مثال لاتحاد بعض مراتب الوجود بالماهيات و اتصافه بها على هذا الوجه من الاتصاف المخالف لسائر الاتصافات المستدعية للتغاير بين الموصوف و الصفة في الواقع و تفصيل العدد مراتب الواحد مثال لإظهار الأعيان أحكام الأسماء الإلهية و الصفات الربانية فالارتباط بين الواحد و العدد مثال للارتباط بين الحق و الخلق و كون الواحد نصف الاثنين و ثلث الثلاثة و ربع الأربعة و غير ذلك مثال للنسب اللازمة التي هي الصفات للحق و الغرض أن القول بالصفة و الموصوف في لسان العرفاء على هذا الوجه اللطيف الذي غفل عنه أكثر الفضلاء.

در این عبارات مرحوم صدرا مثالی را برای تقریب بحث وحدت وجود بیان می‌کند، آن مثال واحد در اعداد است، و نحوه‌ی شکل گیری اعداد از این واحد. گرچه مثال است، امّا برای تقریب ذهن به بحث عرفا راهگشاست.

در ادامه ملاصدرا عباراتی را از قیصری نقل می‌کند، که قیصری اصطلاحات فلاسفه را با روش عرفانی توضیح می‌دهد. ابتدای بحث صدرا عبارات قیصری را تلخیص کرده است. و در ادامه‌اش عین عبارات را آورده است. ما در این نوشتار دو بخش اول را نقل می‌کنیم، و بحث جوهر و عرض را نخواهیم آورد.

إشارة إلى بعض مصطلحات أهل الله في المراتب الكلية:

حقيقة الوجود إذ أخذت بشرط أن لا يكون معها شيء فهي المسماة عند هذه الطائفة بالمرتبة الأحدية المستهلكة فيه جميع الأسماء و الصفات و يسمى أيضا جمع الجمع و حقيقة الحقائق و العماء- و إذا أخذت بشرط شيء فإما أن يؤخذ بشرط جميع الأشياء اللازمة لها كليها و جزئيها المسماة بالأسماء و الصفات فهي المرتبة الإلهية المسماة عندهم بالواحدية- و مقام الجمع و هذه المرتبة باعتبار الإيصال لمظاهر الأسماء التي هي الأعيان و الحقائق إلى كمالاتها المناسبة لاستعداداتها في الخارج يسمى مرتبة الربوبية و إذا أخذت لا بشرط شيء و لا بشرط لا شيء فهي المسماة بالهوية السارية في جميع الموجودات.

إشارة إلى حال الوجوب و الإمكان:

اعلم أن هذا الانقسام إنما هو من حيث الامتياز بين الوجود و الماهية و التغاير بين جهة ربوبية و العبودية و إما من حيث سنخ الوجود الصرف و الوحدة الحقيقية فلا وجوب بالغير حتى يتصف الموصوف به بالإمكان بحسب الذات إذ كل ما هو واجب بالغير فهو ممكن بالذات و قد أحاطه الإمكان الناشي من امتياز تعين من تعينات الوجود عن نفس حقيقته و بالجملة منشأ عروض الإمكان هو نحو من أنحاء الملاحظة العلمية باعتبار جهة هذه الملاحظة التفصيلية كما قد سبق بيانه.

آخرين عباراتی که از این فصل خوب است ذکر کنیم، بحثی است تحت عنوان تثبیت و احکام؛ صدرا خیلی زیبا از عرفا در ردّ اتهام برهانی نبودن روش ایشان دفاع کرده است.

تثبيت و إحكام:

إياك و أن تظن بفطانتك البتراء أن مقاصد هؤلاء القوم من أكابر العرفاء و اصطلاحاتهم و كلماتهم المرموزة خالية عن البرهان من قبيل المجازفات التخمينية أو التخيلات الشعرية حاشاهم عن ذلك و عدم تطبيق كلامهم على القوانين الصحيحة البرهانية و المقدمات الحقة الحكمية ناش عن قصور الناظرين و قلة شعورهم بها و ضعف إحاطتهم بتلك القوانين و إلا فمرتبة مكاشفاتهم فوق مرتبة البراهين في إفادة اليقين بل البرهان هو سبيل المشاهدة في الأشياء التي يكون لها سبب إذ السبب برهان على ذي السبب و

قد تقرر عندهم أن علم اليقيني بذوات الأسباب لا يحصل إلا من جهة العلم بأسبابها فإذا كان هذا هكذا فكيف يسوغ كون مقتضى البرهان مخالفا لموجب المشاهدة و ما وقع في كلام بعض منهم إن تكذبهم بالبرهان فقد كذبوك بالمشاهدة معناه إن تكذبهم بما سميت برهانا و إلا فالبرهان الحقيقي لا يخالف الشهود الكشفي فهذه المباحث السابقة و إن كان فيها ما يخالف ظاهر الحكمة النظرية لكنها في الحقيقة روحها الظاهرة من أنوار النبوة و مشكاة الولاية العالمة بمراتب الوجود و لوازمها و لذلك لا نتحاشى عن إظهارها و إن كان المتفلسفون و مقلدوهم يأبون عن أمثالها و إن أردت الاطلاع على حقيقة ما ذكرناه و تشوقت أن يبين لك مطابقة دعاويهم مع مقتضى البراهين فاستمع لبيان التوافق في نبذ مما يتوهم أنها يخالف مقتضى البرهان لتقيس عليه غيره و لا يسيء ظنك بأرباب الحقائق.

فصل ۲۷:

این فصل در ادامه‌ی فصل گذشته، در پی رفع اتهام دیگری از عرفاست. گمان این است که عرفا با اعتقاد به وحدت شخصیه، ممکنات را معدوم و اعتباری می‌دانند. مرحوم صدرا تلاش می‌کند این اتهام را از ایشان رفع کند.

ابتدا در مقدمه‌ای طرح موضوع کرده، و شبهه‌ای که در مورد ایشان وجود دارد را مطرح می‌کند، سپس با نامعقول خواندن این اتهام، آن را ابتدایی و ناشی از کج‌فهمی خوانندگان آثار ایشان می‌داند.

في إثبات التكثر في الحقائق الإمكانية

إن أكثر الناظرين في كلام العرفاء الإلهيين حيث لم يصلوا إلى مقامهم و لم يحيطوا بكنه مرامهم ظنوا أنه يلزم من كلامهم في إثبات التوحيد الخاصي في حقيقة الوجود و الموجود بما هو موجود وحدة شخصية أن هويات الممكنات أمور اعتبارية محضة و حقائقها أوهام و خيالات لا تحصل لها إلا بحسب الاعتبار- حتى أن هؤلاء الناظرين في كلامهم من غير تحصيل مرامهم صرحوا بعدمية الذوات الكريمة القدسية و الأشخاص الشريفة الملكوتية كالعقل الأول و سائر الملائكة المقربين و ذوات الأنبياء و الأولياء و الأجرام العظيمة المتعددة المختلفة جهة و قدرا و آثارها المتفننة و بالجملة النظام المشاهد في هذا العالم المحسوس و العوالم التي فوق هذا العالم مع تخالف أشخاص كل منها نوعا و تشخصا و هوية و عددا و التضاد الواقع بين كثير من الحقائق أيضا ثم إن لكل منها آثارا مخصوصة و أحكاما خاصة و لا نعني بالحقيقة إلا ما يكون مبدأ أثر خارجي و لا نعني بالكثرة إلا ما يوجب تعدد الأحكام و الآثار فكيف يكون الممكن لا شيئا في الخارج و لا موجودا فيه و ما يتراءى من ظواهر كلمات الصوفية أن الممكنات أمور اعتبارية أو انتزاعية عقلية ليس معناه ما يفهم منه الجمهور ممن ليس له قدم راسخ في فقه المعارف- و أراد أن يتفطن بأغراضهم و مقاصدهم بمجرد مطالعة كتبهم كمن أراد أن يصير من جملة الشعراء بمجرد تتبع قوانين العروض من غير سليقة تحكم باستقامة الأوزان أو اختلالها عن نهج الوحدة الاعتدالية.

سپس برای اثبات تکثّر ممکنات، ذیل وحدت حقّ متعال برهان می‌آورد. و معتقد است کلام عرفا همین بیان اوست.

فإنك إن كنت ممن له أهلية التفطن بالحقائق العرفانية لأجل مناسبة ذاتية و استحقاق فطري يمكنك أن تتنبه مما أسلفناه من أن كل ممكن من الممكنات يكون ذا جهتين جهة يكون بها موجودا واجبا لغيره من حيث هو موجود و واجب لغيره و هو بهذا الاعتبار يشارك جميع الموجودات في الوجود المطلق من غير تفاوت و جهة أخرى بها يتعين هويتها الوجودية و هو اعتبار كونه في أي درجة من درجات الوجود قوة و ضعفا كمالا و نقصانا فإن ممكنية الممكن إنما ينبعث من نزوله عن مرتبة الكمال الواجبي و القوة الغير المتناهية و القهر الأتم و الجلال الأرفع- و باعتبار كل درجة من درجات القصور عن الوجود المطلق الذي لا يشوبه قصور- و لا جهة عدمية و لا حيثية إمكانية يحصل للوجود خصائص عقلية و تعينات ذهنية هي المسمات بالماهيات و الأعيان الثابتة فكل ممكن زوج تركيبي عند التحليل من جهة مطلق الوجود و من جهة كونه في مرتبة معينة من القصور فإذن هاهنا ملاحظات عقلية لها أحكام مختلفة:

الأول: ملاحظة ذات الممكن على الوجه المجمل من غير تحليل إلى تينك الجهتين فهو بهذا الاعتبار موجود ممكن واقع في حد خاص من حدود الموجودات.

و الثاني: ملاحظة كونها موجودا مطلقا من غير تعين و تخصص بمرتبة من المراتب و حد من الحدود و هذا حقيقة الواجب عند الصوفية يوجد مع الهوية الواجبية و مع الهويات الإمكانية لعدم الامتياز بين موجود و موجود بهذا الاعتبار و لعدم تطرق الزوال و القصور و التغير و التجدد في مطلق الوجود بشرط الإطلاق و إن اتصف بها مطلقا- لا بشرط الإطلاق و لا بشرط اللاإطلاق و لكونه عين المرتبة الأحدية و ما حكم بوحدته مع انبساطه و سرايته في جميع الموجودات هو هذا المطلق المأخوذ لا بشرط شيء- الذي ليس شموله و انبساطه على جهة الكلية لكونه جزئيا حقيقيا له مراتب متفاوتة.

و الثالث: ملاحظة نفس تعينها المنفكة عن طبيعة الوجود و هو جهة تعينها الذي هو اعتباري محض و ما حكم عليه العرفاء بالعدمية هو هذه المرتبة من الممكنات و هو مما لا غبار عليه لأن عند التحليل لم يبق بعد إفراز سنخ الوجود من الممكن- أمر متحقق في الواقع إلا بمجرد الانتزاع الذهني فالحقائق موجودة متعددة في الخارج لكن منشأ وجودها و ملاك تحققها أمر واحد هو حقيقة الوجود المنبسط بنفس ذاته لا بجعل جاعل و منشإ تعددها تعينات اعتبارية فالمتعدد يصدق عليها أنها موجودات حقيقية

لكن اعتبار موجوديتها غير اعتبار تعددها فموجوديتها حقيقية و تعددها اعتباري و لما كانت العبارة قاصرة عن أداء هذا المقصد لغموضه و دقة مسلكه و بعد غوره يشتبه على الأذهان و يختلط عند العقول و لذا طعنوا في كلام هؤلاء الأكابر بأنها مما يصادم العقل الصريح و البرهان الصحيح و يبطل به علم الحكمة و خصوصا فن المفارقات الذي يثبت فيه تعدد العقول و النفوس و الصور و الأجرام و أنحاء وجوداتها المتخالفة الماهيات.

این عبارات مرحوم صدرا گرچه برهانی و متقن است؛ امّا به نظر می‌رسد دوباره بازگشتی به فلسفه و بحث تشکیک است. همان‌طور که چندین بار عرض شد، مبنای عرفا مخالف تشکیک است. و ایشان تشکیک را کفر می‌دانند. هویت بخشی به ممکنات خلاف مبنای ایشان است. در واقع باید گفت نمی‌توان با مبانی فلسفی، حتی اگر حکمت متعالیه باشد، به سراغ عرفان رفت. باید فلسفه را رها کرد. نمی‌گوییم نمی‌توان مبنای عرفا را برهانی کرد، چنان‌که خود صدرا در دو فصل گذشته به زیبایی این مهم را به انجام رساند. بلکه می‌گوییم: این براهین فلسفی از اثبات وحدت وجود عارفانه عاجزند.

در ادامه ایشان عبارت جالب و مهمی را از غزالی نقل می‌کند، که نکات مهمی در آن نهفته است. به همین جهت عین عبارت ایشان آورده می‌شود.

و من النصوص على اتصاف الموجودات بالكثرة الحقيقية الغير المنافية للوحدة الحقيقية كلام صاحب الإحياء بعد ذكر المراتب الثلاثة في التوحيد حيث قال و المرتبة الرابعة في التوحيد أن لا يرى في الوجود إلا واحدا و هو مشاهدة الصديقين و يسقيه الصوفية الفناء في التوحيد لأنه من حيث لا يرى إلا واحدا لا يرى نفسه أيضا بمعنى أنه فني عن رؤية نفسه.
فإن قلت كيف يتصور أن لا يشاهد إلا واحدا و هو يشاهد السماء و الأرض و سائر الأجسام المحسوسة و هي كثيرة
فاعلم أن هذا غاية علوم المكاشفات و أن الموجود الحقيقي واحد و أن الكثرة فيه في حق من يفرق نظره و الموحد لا يفرق نظره رؤية السماء و الأرض و سائر الموجودات بل يرى الكل في حكم الشيء الواحد و أسرار علوم المكاشفات لا يسطر في كتاب نعم ذكر ما يكسر سورة استبعادك ممكن و هو أن الشيء قد يكون كثيرا بنوع مشاهدة و اعتبار و يكون بنوع آخر من المشاهدة و الاعتبار

واحدا كما أن الإنسان كثير إذا نظر إلى روحه و جسده و سائر أعضائه و هو باعتبار آخر و مشاهدة أخرى واحد إذ نقول إنه إنسان واحد فهو بالإضافة إلى الإنسانية واحد و كم من شخص يشاهد إنسانا و لا يخطر بباله كثرة أجزائه و أعضائه- و تفصيل روحه و جسده و الفرق بينهما و هو في حالة الاستغراق و الاستهتار مستغرق واحد ليس فيه تفرق و كأنه في عين الجمع و الملتفت إلى الكثرة في تفرقة و كذلك كل ما في الوجود له اعتبارات و مشاهدات كثيرة مختلفة و هو باعتبار واحد من الاعتبارات واحد و باعتبار آخر سواه كثير بعضه أشد كثرة من بعض و مثال الإنسان و إن كان لا يطابق الغرض و لكن ينبه في الجملة على كشف الكنز- و تستفيد من هذا الكلام ترك الإنكار و الجحود بمقام لم تبلغه و تؤمن به إيمان تصديق فيكون لك من حيث إنك مؤمن بهذا التوحيد نصيب منه و إن لم يكن ما آمنت به صفتك كما أنك إذا آمنت بالنبوة كان لك نصيب منه و إن لم تكن نبيا و هذه المشاهدة التي لا يظهر فيها إلا الواحد الحق سبحانه تارة يدوم و تارة يطرأ كالبرق الخاطف و هو أكثر و الدوام نادر عزيز جدا انتهى كلامه.

و قال في موضع آخر من كتاب الإحياء و أما من قويت بصيرته و لم يضعف نيته فإنه في حال اعتدال أمره لا يرى إلا الله و لا يعرف غيره و يعلم أنه ليس في الوجود إلا الله تعالى و أفعاله أثر من آثار قدرته فهي تابعة له فلا وجود لها بالحقيقة و إنما الوجود للواحد الحق الذي به وجود الأفعال كلها و من هذا حاله فلا ينظر في شيء من الأفعال إلا و يرى فيه الفاعل و يذهل عن الفعل من حيث إنه سماء و أرض و حيوان و شجر بل ينظر فيه من حيث إنه صنع فلا يكون نظره مجاوزا له إلى غيره كمن نظر في شعر إنسان أو خطه أو تصنيفه فرأى فيه الشاعر و المصنف- و رأى آثاره من حيث إنه آثاره لا من حيث إنه حبر و عفص و زاج مرقوم على بياض- فلا يكون قد نظر إلى غير المصنف و كل العالم تصنيف الله فمن نظر إليها من حيث إنها فعل الله و أحبها من حيث إنها فعل الله لم يكن ناظرا إلا في الله- و لا عارفا إلا بالله و لا محبا إلا الله بل لا ينظر إلى نفسه من حيث نفسه بل من حيث إنه عبد الله فهذا الذي يقال إنه فني في التوحيد و أنه فني عن نفسه و إليه الإشارة بقول من قال كنا بنا فغبنا عنا فبقينا بلا نحن فهذه أمور معلومة عند ذوي البصائر أشكلت لضعف الأفهام عن دركها و قصور قدر العلماء بها عن إيضاحها و بيانها بعبارة مفهمة موصلة للغرض إلى الأفهام أو باشتغالهم بأنفسهم و اعتقادهم أن بيان ذلك لغيرهم مما لا يغنيهم انتهى كلامه.

و إنما أوردنا كلام هذا البحر القمقام الموسوم عند الأنام بالإمام و حجة الإسلام ليكون تليينا لقلوب السالكين مسلك أهل الإيمان و دفعا لما يتوهمه بعض منهم أن هذا التوحيد الخاصي مخالف للعقل و الشرع أما العقل فلظهور الكثرة في الممكنات و أما الشرع فلأن مدار التكليف و الوعد و الوعيد على تعدد مراتب الموجودات و تخالف النشآت و إثبات الأفعال للعباد و معنى التوحيد أن لا موجود إلا الله سبحانه و ذلك لما علمت مما سبق منا و ما نقلنا من كلام هذا النحرير أن هذه وحده يندرج فيها الكثرات أنها

وحدة جمعية إذا نظرت إلى حقيقة الموجود المطلق بما هو موجود مطلق الذي يقال له مرتبة الواحدية و إذا نظرت إلى أصلا فله أيضا إفاضات بنفسه و رشحات بذاته ينبعث عنها الماهيات و الأحكام الثابتة المطابقة للواقع إلا أن منشأ موجوديتها و تحققها ليس إلا نفس ذلك الوجود المتحقق بذاته و التام الغني عما سواه و ستسمع لهذا زيادة توضيح.

فصل ۲۸:

این فصل حاوی مطالب ارزشمندی است، که در فصول گذشته به طور گسسته بیان شده بود. می‌توان گفت در واقع صدرا در این فصل نگاه‌های مختلف به وجود را در سه مرتبه تقسیم‌بندی کرده است. مطلبی که نباید از آن غافل شد این است که یک وجود به وحدت شخصیه، همان‌طور که گذشت، در هستی بیش نیست. امّا وقتی قرار است از این وجود سخن گفته شود، تعابیر بسیار می‌شود. و در این میان اشتباهات ناخواسته پیش می‌آید. برای همین سعی صدرا بر این است که با دسته‌بندی کردن تعابیر مختلف، خللی به وحدت شخصیه وارد نشود. انصافاً ایشان در این زمینه تلاش نیکو و بسیاری کرده است.

تمامی این فصل در این نوشتار آورده می‌شود، چرا که جمع‌بندی خوبی تا کنون است.

دقّت فرمایید این چند فصلی که از جلد دوم آورده می‌شود به جهت عمق یافتن بحث وحدت وجود بر پایه‌ی اصالت وجود است؛ که به نظر حقیر مهم‌ترین بخش اسفار است. دیگر این‌که چون این نوشتار قرار است اوج کارهای صدرا را نشان دهد، و در ضمن درس‌گفتار هم باشد؛ برای وجهه‌ی درسی این نوشتار خوانش این فصول بسیار لازم است. طبیعی است که اگر می‌خواهید صرفاً با اندیشه‌ی کلّی ایشان درباره‌ی وحدت وجود آشنا شوید، نیازی به خواندن این تفصیلات نیست. و اکتفا به همان بخش ابتدایی راهگشاست. در ادامه‌ی بحث‌های این نوشتار، این تفصیل وجود نخواهد داشت. امّا در این باب گریزی از آن نبود.

في كيفية سريان حقيقة الوجود في الموجودات المتعينة و الحقائق الخاصة

اعلم أن للأشياء في الموجودية ثلاث مراتب:

أوليها: الوجود الصرف الذي لا يتعلق وجوده بغيره، و الوجود الذي لا يتقيد بقيد و هو المسمى عند العرفاء بالهوية الغيبية و الغيب المطلق و الذات الأحدية و هو الذي لا اسم له و لا نعت له و لا يتعلق به معرفة و إدراك إذ كل ما له اسم و رسم كان مفهوما من المفهومات الموجودة في العقل أو الوهم و كل ما يتعلق به معرفة و إدراك- يكون له ارتباط بغيره و تعلق بما سواه و هو ليس كذلك لكونه قبل جميع الأشياء- و هو على ما هو عليه في حد نفسه من غير تغير و لا انتقال فهو الغيب المحض و المجهول المطلق إلا من قبل لوازمه و آثاره فهو بحسب ذاته المقدسة ليس محدودا مقيدا بتعين و لا مطلقا حتى يكون وجوده بشرط القيود و المخصصات كالفصول و المشخصات و إنما لواحق ذاته شرائط ظهوره لا علل وجوده ليلزم النقص في ذاته تعالى عنه علوا كبيرا و هذا الإطلاق أمر سلبي يستلزم سلب جميع الأوصاف و الأحكام و النعوت عن كنه ذاته و عدم التقيد و التجدد [التحدد] في وصف أو اسم أو تعين أو غير ذلك حتى عن هذه السلوبات باعتبار أنها أمور اعتبارية عقلية.

المرتبة الثانية: الموجود المتعلق بغيره و هو الوجود المقيد بوصف زائد- و المنعوت بأحكام محدودة كالعقول و النفوس و الأفلاك و العناصر و المركبات من الإنسان و الدواب و الشجر و الجماد و سائر الموجودات الخاصة.

المرتبة الثالثة: هو الوجود المنبسط المطلق الذي ليس عمومه على سبيل الكلية بل على نحو آخر فإن الوجود محض التحصل و الفعلية و الكلي سواء كان طبيعيا أو عقليا يكون مبهما يحتاج في تحصله و وجوده إلى انضمام شيء إليه يحصله و يوجده و ليست وحدته عددية أي مبدءا للأعداد فإنه حقيقة منبسطة على هياكل الممكنات و ألواح الماهيات لا ينضبط في وصف خاص و لا ينحصر في حد معين من القدم و الحدوث و التقدم و التأخر و الكمال و النقص و العلية و المعلولية و الجوهرية و العرضية و التجرد و التجسم بل هو بحسب ذاته بلا انضمام شيء آخر يكون متعينا بجميع التعينات الوجودية و التحصلات الخارجية بل الحقائق الخارجية تنبعث من مراتب ذاته و أنحاء تعيناته و تطوراته و هو أصل العالم و فلك الحياة و عرش الرحمن و الحق المخلوق به في عرف الصوفية و حقيقة الحقائق- و هو يتعدد في عين وحدته بتعدد الموجودات المتحدة بالماهيات فيكون مع القديم قديما و مع الحادث حادثا و مع المعقول معقولا و مع المحسوس محسوسا و بهذا الاعتبار يتوهم أنه كلي و ليس كذلك و العبارات عن بيان انبساطه على الماهيات- و اشتماله على الموجودات قاصرة الإشارات إلا على سبيل التمثيل و التشبيه و بهذا يمتاز عن

الوجود الذي لا يدخل تحت التمثيل و الإشارة إلا من قبل آثاره و لوازمه و لهذا قيل: نسبة هذا الوجود إلى الموجودات العالمية نسبة الهيولى الأولى إلى الأجسام الشخصية من وجه و نسبة الكلي الطبيعي كجنس الأجناس إلى الأشخاص و الأنواع المندرجة تحته و هذه التمثيلات مقربة من وجه مبعدة من وجوه و اعلم أن هذا الوجود كما ظهر مرارا غير الوجود الانتزاعي الإثباتي العام البديهي و المتصور الذهني الذي علمت أنه من المعقولات الثانية و المفهومات الاعتبارية و هذا مما خفي على أكثر أصحاب البحوث سيما المتأخرين و أما العرفاء ففي كلامهم تصريحات بذلك قال الشيخ المحقق صدر الدين القونوي بعد أن تصور الوجود بالمعنى الثالث و مثله بالمادة بقوله الوجود مادة الممكن و هيئة المتهيأة له بحكمة الموجد العليم الحكيم على وفق ما كان في علمه مهيأة بهذه العبارة و العرض العام هو الضعف اللاحق به عند تقيده بقيد الإمكان- و بعده عن حضرة الوجود و أسره في أيدي الكثرة و قد سماه الشيخ العارف الصمداني الرباني محي الدين الأعرابي الحاتمي في مواضع من كتبه نفس الرحمن و الهباء و العنقاء.

رفع اشتباه:

قد ثبت مما ذكرناه أنه إذا أطلق في عرفهم الوجود المطلق- على الحق الواجب يكون مرادهم الوجود بالمعنى الأول أي الحقيقة بشرط لا شيء لا هذا المعنى الأخير و إلا يلزم عليهم المفاسد الشنيعة كما لا يخفى و ما أكثر ما ينشأ لأجل الاشتباه بين هذين المعنيين من الضلالات و العقائد الفاسدة من الإلحاد و الإباحة و الحلول و اتصاف الحق الأول بصفات الممكنات- و صيرورته محل النقائص و الحادثات فعلم أن التنزيه الصرف و التقديس المحض- كما رآه المحققون من الحكماء و جمهور أرباب الشرائع و الفضلاء عن الإسلاميين- باق على الوجه المقرر بلا ريب بعد الفرق بين مراتب الوجود على ما بيناه كما قيل.-

من يدر ما قلت لم يخذل بصيرته بيت شعر و ليس يدريه إلا من له البصر.

و للإشارة إلى هذه المراتب الثلاث و كونها مما ينتزع من كل منها بنفسها الوجود العام العقلي قال علاء الدولة في حواشيه على الفتوحات المكية الوجود الحق هو الله تعالى و الوجود المطلق فعله و الوجود المقيد أثره و ليس المراد من الوجود المطلق العام الانتزاعي، بل الانبساطي.

و ذكر الشيخ العارف صدر الدين القونوي في كتابه المسمى بمفتاح غيب الجمع و التفصيل و من حيث إن الوجود الظاهر المنبسط على أعيان الممكنات ليس سوى جمعية تلك الحقائق يسمى الوجود العام و التجلي الساري في حقيقة الممكنات و هذا من تسمية الشيء بأعم أوصافه و أولها حكما و ظهورا للمدارك تقريبا و تفهيما لا أن ذلك اسم مطابق للأمر في نفسه و ذكر أيضا في

تفسيره لفاتحة الكتاب إشارة إلى المرتبة الأولى الواجبية بقوله فهو أمر معقول يرى أثره و لا يشهد عينه كما نبه عليه شيخنا رضي الله عنه في بيت له:-

و الجمع حال لا وجود لعينه و له التحكم ليس للآحاد

فصل ۲۹:

در ابتدای این فصل مرحوم صدرا شرحی دوباره بر وجود مطلق لابشرط می‌دهد، و بیان می‌کند که اولین چیزی که از این وجود صادر می‌شود چیست. در این فصل صدرا لباس عرفان به تن کرده، و حتی از ادبیات ایشان بهره می‌جوید.

في أول ما ينشأ من الوجود الحق

لما تحققت و تصورت حسبما تيسر لك المراتب الثلاث علمت أن أول ما نشأ من الوجود الواجبي الذي لا وصف له و لا نعت إلا صريح ذاته المندمج فيه جميع الحالات و النعوت الجمالية و الجلالية بأحديته و فردانيته هو الموجود المنبسط الذي يقال له العماء و مرتبة الجمع و حقيقة الحقائق و حضرة أحدية الجمع و قد يسمى بحضرة الواحدية كما قد يسمى الوجود الحق باعتبار إضافته إلى الأسماء في العقل و إلى الممكنات في الخارج مرتبة الواحدية و حضرة الإلهية و هذه المنشئية ليست العلية لأن العلية من حيث كونها علية تقتضي المباينة بين العلة و المعلول- فهي إنما يتحقق بالقياس إلى الوجودات الخاصة المتعينة من حيث تعينها و اتصاف كل منها بعينها الثابت و كلامنا في الوجود المطلق و هذا الوجود المطلق له وحدة- بنحو مخالف لسائر الوحدات العددية و النوعية و الجنسية لأنها مصححة جميع الوحدات و التعينات فالوجود الحق الواجبي و من حيث اسم الله المتضمن لسائر الأسماء- منشأ لهذا الوجود الشامل المطلق باعتبار ذاته الجمعية و باعتبار خصوصيات أسمائه الحسنى المندمجة في اسم الله الموسوم عندهم بالمقدم الجامع و إمام الأئمة مؤثر في الوجودات الخاصة التي لا تزيد على الوجود المطلق فالمناسبة بين الحق و الخلق إنما تثبت بهذا الاعتبار و قول الحكماء إن أول الصوادر هو العقل الأول بناء على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد كلام جملي بالقياس إلى الموجودات المتعينة- المتباينة المتخالفة الآثار فالأولية هاهنا بالقياس إلى سائر الصوادر المتباينة الذوات و الوجودات و إلا فعند تحليل الذهن العقل الأول إلى وجود مطلق و ماهية خاصة و نقص و إمكان حكمنا بأن أول ما ينشأ هو الوجود المطلق المنبسط و يلزمه بحسب كل مرتبة ماهية خاصة و تنزل خاص يلحقه إمكان خاص و كما أن الذات الواجبية باعتبار أحدية ذاته مقدس عن الأوصاف و الاعتبارات و يلزمها باعتبار مرتبة الواحدية و مرتبة اسم الله جميع الأسماء و الصفات التي ليست خارجة عن ذاته بل هي مع أحديتها الوجودية جامعة لمعقوليتها فكذلك الوجود المطلق بحسب اعتبار حقيقته و سنخه غير الماهيات و الأعيان الخاصة إلا أن له في كل مرتبة من المراتب الذاتية ماهية خاصة لها لازم خاص و تلك الماهيات كما علمت مرارا متحدة مع أنحاء الوجود

المطلق- و مراتبه من غير جعل و تأثير إنما المجعول كل مرتبة من مراتب الوجود المطلق- أي نفس الوجود الخاص لا كونه خاصا أي اتحاده بماهيته المخصوصة لما علمت من بطلان الجعل المركب بين الوجود و ماهيته فالأحدية الواجبية منشأ الوجود المطلق و الواحدية الأسمائية إله العالم وجودا و ماهيته فسبحان من ربط الوحدة بالوحدة و الكثرة بالكثرة و إلا لم يكن بين المؤثر و المتأثر مناسبة و هو ينافي التأثير و الإيجاد.

سپس مرحوم صدرا اشاره به اشتراک معنایی در وجود دارد، که باعث خلط و اختلاف زیادی در کلام عرفا شده است. و پس از آن اشاره به تفاوت معنای وجود بین عرفا و علمای ظاهر، یا همان متکلمین دارند. و مثال‌هایی را ذکر می‌کند. در این‌جا ما ابتدای کلام ایشان که بیان اشتراک معنایی است را نقل می‌کنیم. اگر مایل بودید می‌توانید به کتاب اسفار برای خوانش بیشتر مراجعه نمایید.

تنبیه تقدیسي:

لما تكررت الإشارة سابقا إلى أن لفظ الوجود يطلق بالاشتراك على معان- منها ذات الشيء و حقيقته و هو الذي يطرد العدم و ينافيه و الوجود بهذا المعنى يطلق عند الحكماء على الواجب تعالى.

و منها المعنى المصدري الذهني فقد تبين أن الوجود بهذا المعنى لا يطلقه أحد من العقلاء على ذات أصلا فضلا عن إطلاقه إلى ذاته تعالى الذي هو أصل الذوات و مبدأ الحقائق و الموجودات و هذا المعنى من الوجود يقال له الكون النسبي و الحصول و الوجود الإثباتي كما في قولك أوميرس موجود شاعر أو زيد هو كاتب- و هذا الوجود النسبي كثير ما يجتمع مع العدم باختلاف الجهة كما تقول زيد موجود في البيت معدوم في السوق بل هو مما يوصف بالعدم إذ لا وجود له في الخارج مع تقيده بالخارج.

در پایان این فصل یکی از شاهد مثال‌هایی را که مرحوم صدرا بیان می‌کند، مطلبی از منازل‌السائرین شیخ انصاری است، به جهت خوش بودن عبارت، عیناً آورده می‌شود.

قال الشيخ عبد الله الأنصاري في كتاب منازل السائرين للإشارة إلى توحيد الخواص و أما التوحيد الثالث فهو توحيد اختصه الله لنفسه و استحقه بقدره و ألاح منه لائحا إلى أسرار طائفة من صفوته و أخرسهم عن نعته و أعجزهم عن ثبته [بثه]- فقطعت الإشارة على ألسنة علماء هذا الطريق و إن زخرفوا له نعوتا بعباراتهم- و فصلوه فصولا فإن ذلك التوحيد يزيده العبارة خفاء و الصفة نفورا و البسط صعوبة- و إلى هذا التوحيد شخص أهل الرياضة و أرباب الأحوال و له قصد أهل التعظيم- و إياه عنى المتكلمون في عين الجمع و عليه اصطلحت [اصطلمت] الإشارات ثم لم ينطق عنه لسان و لم يشر إليه عبارة فإن التوحيد وراء ما يشير إليه مكون و قد أجبت عن توحيد الصوفية بهذه القوافي:

ما وحد الواحد من واحد إذ كل من وحده جاحد
توحيد من ينطق عن نعته عارية أبطلها الواحد
توحيده إياه توحيده و نعت من ينعته لا حد

مطلب دیگری که شایسته است از این فصل نقل شود، حاشیه‌ای است که مرحوم سبزواری در ذیل شاهدی که صدرا از مولوی نقل می‌کند، به زبان فارسی بیان کرده است.

ما عدمهائیم هستیها نما تو وجود مطلقی هستی ما

مرحوم سبزواری در حاشیه‌ی ۱، صفحه‌ی ۲۷۲:

مراد مولوی قدس سره از عدم ماهیت است و در زبان عرفاء بسیار بود که از ماهیت بعدم تعبیر شود چه عدم رفع الوجود است و شیئیت ماهیت هم شیئیت وجود نیست چه شیئیت وجود ابای از عدم دارد و شیئیت ماهیت ابای از عدم

و از وجود هیچیک ندارد و چون ابای از وجود ندارد و با او جمع میشود هستی نماست پس بود او راست و نمود بود ما را ست و مراد از ما ذات ماهیتی ما و شیئیت عین ثابت ما است و های جمع در تقدیر مؤخر است یعنی هستی نماهائیم و مراد از قولش که تو هستی مائی نه طریقه منتسبه بسوی ذوق التأله است که وجود زید الله زید میگویند چه وجود پیش آنان وحدت عددیه دارد و باید ماهیت اصل باشد تا وجوب و امکان و علیت و معلولیت بر واحد عددی وارد نشود و اجتماع متقابلین لازم نیاید و پیش عرفاء شامخین وجود اصل است و لیس فی الدار غیره دیار و سنخ دیگر اصالت ندارد و لیکن مراتب و شئون ذاتیه قائلند چنانکه اقدمین حکماء هم به این قائلند و سنخیت در مراتب میباشد بالاتر از آنچه در نوع واحد است و وجود را نوع نشاید گفت پس مرتبهٔ از وجود علت و مرتبه از وجود معلول است و ماهیت اعتباریه معلول بالعرض است- پس او تعالی و تقدس هستی ماست چون اصل محفوظ در مراتب هستی اوست و هر مرتبه ذاتا و صفتا و فعلا و بالجملهٔ ظهورا نیازمند آن بی نیازند یا أَیُّهَا النّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَی اللّهِ وَ اللّهُ هُوَ الْغَنِیُّ و در بعضی از نسخ چنین بنظر رسیده.

ما عدمهائیم هستیهای ما تو وجود مطلق و فانی نما

بنا بر این مطابق آنست که گفته شدهٔ این نیست که هست مینماید بگذار و آن هست که نیست مینماید بطلب.

در این عبارت گرچه مرحوم سبزواری تلاش کرده است بیت مولوی را، با زبانی برهانی به روش عرفا شرح دهد، امّا بیانش به سمت تشکیک میل دارد. به نظر می‌رسد این که انسان عمری در مبانی فلسفی غوطه‌ور باشد، کارش را برای رهایی از قید و بند آن دشوار می‌کند. حتی اگر دریافت‌های شهودی هم داشته باشد، باز وقتی می‌خواهد آن دریافت‌ها را به زبان آورد، از عبارات فلاسفه استفاده می‌کند. این امر نشان می‌دهد، که زبان فکر اکثر فلاسفه‌ی عارف مسلک، همان فلسفه است. و رهایی از آن کاری بس دشوار است. در این‌جاست که ارزش کار مرحوم صدرا دو چندان می‌شود. ایشان در جای جای کتبش فلسفه را به کلّی کنار گذاشته و از عرفا هم عارفانه‌تر سخن گفته است.

فصل ۳۰:

مرحوم صدرا در این فصل بار دیگر معدوم بودن ممکنات را با بیانی بسیار دلنشین مطرح می‌کند. ابتدای این فصل را به صورت کامل نقل خواهیم کرد. مطالب دیگری نیز در این فصل بیان شده است که به طور مستقیم به بحث ما مرتبط نیستند؛ از بیان آن‌ها صرف‌نظر می‌کنیم.

في التنصيص علي عدمية الممكنات بحسب أعيان ماهياتها

كأنّك قد آمنت من تضاعيف ما قرع سمعك منا بتوحيد الله سبحانه توحيداً خاصياً، و أذعنت بأن الوجود حقيقة واحدة هي عين الحق، و ليس للماهيات و الأعيان الإمكانية وجود حقيقي. إنّما موجوديتها بانصباغها بنور الوجود، و معقوليتها من نحو من أنحاء ظهور الوجود و طور من أطوار تجلّيه، و إن الظاهر في جميع المظاهر و الماهيات و المشهود في كلّ الشؤون و التعينات ليس إلاّ الوجود الوجود الحق بحسب تفاوت مظاهره و تعدد شؤونه و تكثر حيثياته و الماهية الخاصة الممكنة كمعني الإنسان و الحيوان حالها كحال مفهوم الإمكان و الشيئية و نظائرها في كونهما مما لا تأصل لها في الوجود عيناً، و الفرق بين القبيلتين إن المصداق في حمل شيء من الماهيات الخاصة علي ذات هو نفس تلك الذات بشرط موجوديتها العيني أو الذهني، و في حمل تلك العبارات هو مفهومات الأشياء الخاصة من غير شرط، و بأنّه يوجد بإزاء الماهيات الخاصة أمور عينية هي نفس الموجودات عندنا. و لا يوجد بإزاء الممكنية و الشيئية و مفهوم الماهية شيء في الخارج و الحاصل إن الماهيات الخاصة حكاية للوجودات. و تلك المعاني الكلية حكاية لحال الماهيات في أنفسها، و القبيلان مشتركان في أنهما ليسا من الذوات العينية التي يتعلق بها الشهود و يتأثر منها العقول و الحواس، بل الممكنات باطلة الذوات هالكة الماهيات أزلاً و أبداً و الموجود هو ذات الحق دائماً و سرمداً. فالتوحيد للوجود و الكثرة و التمييز للعلم. إذ قد يفهم من نحو واحد من الوجود معاني كثيرة و مفهومات عديدة، فللوجود الحق ظهور لذاته في ذاته هو سمي بغيب الغيوب، و ظهور بذاته لفعله ينور به سموات الأرواح و أراضي الأشباح، و هو عبارة عن تجليه الوجودي المسمي بإسم النور به أحكام الماهيات و الأعيان، و بسبب تمايز الماهيات غير المجعولة و تخالفها من دون تعلق جعل و تأثير كما مر اتصفت حقيقة الوجود بصفة التعدد و الكثرة بالعرض لا بالذات، فيتعاكس أحكام كل من الماهية و الوجود إلي الآخر و صار كل منهما مرآة لظهور أحكام الآخر فيه بلا تعدد و تكرار في التجلي الوجودي كما في قوله تعالي: و ما أمرنا إلاّ واحدة كلمح

البصر، و إنما التعدد و التكرار في المظاهر و المرايا لا في التجلي و الفعل. بل فعله نور واحد يظهر به الماهيات بلا جعل و تأثير فيها. و بتعدد الماهيات يتكثر ذلك النور كتكثر الشمس بتعدد المشبكات و الرواشن، فانكشف حقيقة ما اتفق عليه أهل الكشف و الشهود من أن الماهيات الإمكانية أمور عدمية لا بمعني أن مفهوم السلب المفاد من كلمة لا و أمثالها داخل فيها. و لا بمعني أنها من الإعتبارات الذهنية و المعقولات الثانية. بل بمعني أنها غير موجودة لا في حد أنفسها بحسب ذواتها و لا بحسب الواقع لأن ما لا يكون وجودا و لا موجودا في حد نفسه لا يمكن أن يصير موجودا بتأثير الغير و إفاضته. بل الموجود هو الوجود و أطواره و شؤونه و أنحاؤوه، و الماهيات موجوديتها إنما هي بالعرض بواسطة تعلقها في العقل بمراتب الوجود و تطوره كما قيل شعرا:

وجود اندر كمال خويش ساريست

تعينها امور اعتباريست

فحقائق الممكنات باقية علي عدميتها أزلا و أبدا و استفادتها للوجود ليس علي وجه يصير الوجود الحقيقي صفة لها، نعم هي تصير مظاهر و مرائي للوجود الحقيقي بسبب اجتماعها من تضاعيف الإمكانات الحاصلة لها من تنزلات الوجود مع بقائها علي عدميتها الذاتية.

سيه روئى ز ممكن در دو عالم

جدا هرگز نشد و الله اعلم

ترجمة قوله عليه السلام: الفقر سواد الوجه في الدارين.

و في كلام المحققين إشارات واضحة، بل تصريحات جلية بعدمية الممكنات أزلا و أبدا و كفاك في هذا الامر قوله تعالي: كلّ شيء هالك إلاّ وجهه.

فصل ۳۱ و۳۲:

مطلبی که در این دو فصل مطرح شده است، در واقع نتیجه‌ای است که بر بحث وحدت وجود متفرع می‌گردد. یا به عبارت دیگر سؤالی است که پس از پذیرش وحدت شخصیه پیدا خواهد شد. گرچه این بحث نتیجه‌ی بحث وحدت است، و اصل بحث نیست؛ ولی به جهت اهمیّت زیادی که دارد تا حدی به آن خواهیم پرداخت. یکی از فایده‌های این بحث، تأثیر دادن وحدت وجود در دیگر عقاید است. وحدت صرفاً گزاره‌ای نیست که اگر پذیرفته شد تمام شود. بلکه پذیرش آن تبعات فراوانی در دیگر عقاید خواهد داشت. ذکر این نمونه‌ی مهم در این دو فصل کمک شایانی به این مهم خواهد کرد. به علاوه که این بحث از دشوارترین بحث‌های عقاید است، که به نظر حقیر با وحدت وجود به سادگی پاسخ داده می‌شود. ریشه دواندن فلسفه یا عرفان در عقاید دینی، غیر قابل اجتناب است. وقتی انسان به گزاره‌ای در فلسفه یا عرفان معتقد شد، باید به لوازم آن هم معتقد باشد. نمی‌توان گزاره‌ای را پذیرفت ولی تبعاتش را رد کرد. وحدت وجود، امّ المسائل است. پذیرش آن مجموعه‌ی اعتقادات را شکلی دیگر خواهد کرد. انسان اگر وحدت را پذیرفت باید بتواند بقیه‌ی عقایدش را نیز با آن وفق دهد. و اگر قابل تطبیق نیست آن را رها کند.

در فصل ۳۱ مرحوم صدرا ابتدا مباحثی را به عنوان مقدمه برای ورود به بحث دفع شرور از وجود حقّ مطرح می‌کند؛ این مباحث علاوه بر این‌که مقدمه‌ی ورود به بحث است، جمع‌بندی تا کنون نیز می‌باشد.

فصل في الإشارة إلى نفي جهات الشرور عن الوجود الحقيقي

اعلم أن الشيئية للممكن يكون على وجهين شيئية الوجود و شيئية الماهية و هي المعبرة عندهم بالثبوت فالأولى عبارة عن ظهور الممكن في مرتبة من المراتب و عالم من العوالم و الثانية عبارة عن نفس معلومية الماهية و ظهورها عند العقل بنور الوجود و انتزاعها منه و الحكم بها عليه بحسب نفس هوية ذلك الوجود في أي ظرف كان خارجا أو ذهنا من غير تخلل جعل و تأثير في

ذلك و من غير انفكاك هذه الشيئية عن نفس الوجود كما زعمته المعتزلة بل على ما هو رأي المحصلين من المشاءين و قد علمت أن موجودية الماهيات ليست بأن يصير الوجود صفة لها- بل بأن تصير معقولة من الوجود و متحدة به فالمشهود هو الوجود و المفهوم هو الماهية كما مر ذكره مرارا و بهذه الشيئية يمتاز ماهية الممكن عن الممتنع و تقبل الفيض الربوبي و تستمع أمر كن فيدخل في الوجود بإذن ربها كما أشير إليه في قوله تعالى إِنَّما قَوْلُنا لِشَيْءٍ إِذا أَرَدْناهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ.

لا يقال: إن ماهية كل ممكن على ما قررت هي عين وجوده و فرعه بحسب الخارج فكيف يكون مقدما عليه قابلا له.

قلنا: نعم و لكن الوجودات الخاصة المفصلة لها مرتبة سابقة إجمالية- منشؤها علم الحق الأول بذاته و تعقله لمراتب إلهية و شئونه فتلك الوجودات قبل أن تنزلت و تعددت و تفصلت كان لها في تلك المرتبة السابقة أسماء و صفات ذاتية ينبعث عنها الماهيات و الأعيان الثابتة فهي في تلك المرتبة أيضا تابعة للوجودات الخاصة الموجودة سابقا باعتبار معلوميتها للحق سبحانه علما كماليا هو عين ذاته- كما سيجيء تحقيقه في مباحث العلم إلا أن معلوميتها في الأزل على هذا الوجه- أي باعتبار ثبوتها تبعا لوجودات الحقائق الإمكانية في علم الحق تعالى منشأ لظهور تلك الوجودات في المراتب المتأخرة على طبق ثبوتها العلمي في ذات الحق سبحانه- على الوجه الذي أشرنا إليه ثم إذا فاضت الوجودات عن الحق تعالى و تميزت و تعددت في الخارج اتحدت مع كل منها بالذات ماهية من الماهيات من غير استيناف جعل بل بنفس فيضان ذلك الوجود كما هو شأن كل ماهية مع وجودها المتميز عن غيره فلم يلزم في شيء من المراتب الواقعة في الخارج تقدم الماهية الخاصة على وجودها المنسوب هي إليه إما في مرتبة علمه تعالى فالأعيان تابعة لوجود الحق تعالى- الذي هو بعينه علمه بوجودات الأشياء إجمالا و بماهيات الأشياء تفصيلا من جهة معلوميتها مفصلة عن وجود الحق تعالى إذ العلم بالعلة التامة مستلزم للعلم بمعلولاتها كما سيقرع سمعك برهانه من ذي قبل إن شاء الله تعالى و أما في الخارج فكذلك لأن الفائض و المجعول ليس إلا أنحاء الوجودات بالذات و الماهيات تابعة في الفيضان و الجعل بالعرض فظهر صدق ما وقع في ألسنة العرفاء أن موجودية الأعيان- و قبولها للفيض الوجودي و استماعها للأمر الواجبي بالدخول في دار الوجود عبارة عن ظهور أحكام كل منها بنور الوجود لا اتصافها به كما مر غير مرة و أما الشيئية المنفية عن الإنسان في قوله تعالى: هَلْ أَتى عَلَى الْإِنْسانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً فهي شيئية الوجود المتميز المخصوص باعتبار تميزها و خصوصها- لئلا يلزم التناقض و كذا الشيئية المذكورة

في قوله ع: كان الله و لم يكن معه شيء. و معلوم أن ليس للماهيات الإمكانية عند أهل الله و العارفين إلا الشيئية الثبوتية- لا الشيئية الوجودية إلا على ضرب من المجاز و لأجل ذلك لما سمع شيخ الطائفة الفائزة بالحق أبو القاسم الجنيد البغدادي حديث كان الله و لم يكن معه شيء قال و الآن كما كان و ذكر الشيخ علاء الدولة في رسالة فوائد العقائد في صفة أهل الله- و هم الذين يصلون إلى مقام الوحدة من غير شبهة الحلول و الاتحاد و المشاهدون جمال ربهم كما كان و لم يكن معه شيء و يعرفون أنه

الآن كما كان و قال في هذه الرسالة حكاية عن نفسه و أبصر كل شيء هالك إلا وجهه و أعاين كل من عليها فان من غير شك و تخمين و هذا المقام مقام الوحدة.

پس از این مقدمه‌ی ارزشمند، که حاوی مطالب گران‌مایه‌ایست، و خواندن آن بسیار در فهم مباحث تا کنون مؤثّر است؛ صدرا وارد اصل بحث می‌شود، و تلاش می‌کند مبحث دفع شرور را با مبنای معهود روشن سازد.

فإذا تقررت هذه المقدمات فنقول: إن الماهيات و الأعيان الثابتة و إن لم تكن موجودة برأسها بل مستهلكة في عين الجمع سابقا و في تفصيل الوجودات لاحقا- لكنها بحسب اعتبار ذواتها من حيث هي هي بحسب تميزها عن الوجود عند تحليل العقل منشأ الأحكام الكثيرة و الإمكان و سائر النقائص و الذمائم اللازمة لها من تلك الحيثية و يرجع إليها الشرور و الآفات التي هي من لوازم الماهيات من غير جعل فتصير بهذا الاعتبار وقاية للحق عن نسبة النقائص إليه فعدم اعتبار الأعيان و الماهيات أصلا منشأ للضلالة و الحيرة و الإلحاد و بطلان الحكمة و الشريعة إذ باعتبار شيئية الماهيات و استناد لوازمها إليها يندفع كثير من الإشكالات.

منها: وقوع الشرور في هذا العالم و صدور المعاصي عن بعض العباد بسبب قصور عينه و نقص جوهره و سوء استعداده و هاهنا سر القدر على أن بعض المحققين من الموحدين عدوا شيئية الأعيان من جملة شئونه باعتبار بطونه و علمه بصور تجلياته الذي هو عين ذاته في مرتبة سابقة على ظهورها لكن الخوض في هذه المسألة يحير العقول الضعيفة و قل من العلماء من لا يكون هذا السر ضرا مضرة عليه- و فتنة مضلة لرسوخ علمه و قوة سلوكه و ثبات عقله فلا تزل قدمه عن سنن الحق و صراطه المستقيم و إلى ذلك أشار القونوي بقوله و إن كانت شئونه أيضا من أحكام ذاته الكامنة في وحدته و لكن ثمة فارق يعرفه الكمل و هاهنا بحار لا ساحل لها و لا مخلص منها إلا لمن شاء الله و قال أيضا و مطلق الظهور حكما للأشياء- مطلق الظهور عينا للوجود و تعين الظهور الحكمي بالتميز المشهود و تعين الظهور الوجودي في كل مرتبة من المراتب التي اشتمل عليها العلم بالنسبة إلى الوجود المطلق من وجه مخالف لظهور تعينه في مرتبة أخرى و حكمه أيضا في مرتبة مغاير لحكمه في مرتبة أخرى و أن حصول الاشتراك في الظهورين بأمر جامع غير الذي امتاز به كل منهما عن الآخر فالثابت لشيء في شيء من شيء بشرط أو شروط أو المنتفي عنه

لا يثبت له و لا ينتفي عنه بعدم ذلك الشرط و الشروط مرتبة كان الشرط أو حالا أو مكانا أو زمانا أو غير ذلك و أحكام الوجود من حيث كل تعين و بالنسبة إلى كل معين من المراتب و الأحوال و نحو ذلك لا نهاية لها من حيث التفصيل و إن تناهت الأصول انتهى كلامه.

در فصل ۳۲ صدرا با بیانی دیگر در رفع شرور از وجود حق تلاش می‌کند.

فصل فيه يستأنف الكلام من سبيل آخر في كيفية لحوق الشرور و الآفات لطبيعة الوجود على وجه لا ينافي خيريتها الذاتية

لعلك قد تفطنت مما سلف ذكره بأنه متى تجلى الوجود الحق الأحدي على ماهية من الماهيات المتباينة بحسب مفهومها و شيئيتها و لوازمها و قد قذف بالحق على الباطل فصارت موجودة بوجوده أو واجبة به حقا بحقيقته [بحقيته] ظهر في كل منها بحسبها و تلون بلونها و اتصف في كل مرتبة من مراتب التعينات بصفة خاصة و نعت معين و قد علمت سابقا أن تلك الصفات و النعوت الذاتية المسماة بالماهيات عند الحكماء و بالأعيان عند العرفاء متقدمة على الوجودات الخاصة بحسب الذهن تابعة لها بحسب الخارج لكون المفاض و المجعول إنما يكون هو الوجود لا الماهية فالتخالف بين الماهيات بحسب الذات و بين الوجودات بنفس الشدة و الضعف التقدم و التأخر و العلو و الدنو و بالجملة الوجود مع وحدة حقيقته الذاتية يظهر في كل شيء بحسبه كالماء الواحد في المواضع المختلفة فمنه عذب فرات و منه ملح أجاج و كشعاع الشمس الملون بلون الزجاجات مع خلوه بحسب الذات عن الألوان.
و قال الشيخ صدر الدين القونوي في رسالة له في شرح بعض الأحاديث كل ما كان في ذاته من حيث ذاته عريا عن الأوصاف المختلفة التقييدية و كان في غاية اللطف فإذن ظهوره و تعينه في حقيقية كل متعين و مرتبة و عالم إنما يكون بحسب قابلية الأمر المتعين و المرتبة المقتضية تعينه و ظهوره انتهى فقد ظهر أن كل ما نسب إلى المظاهر و المجالي من الأفعال و الصفات المخصوصة فهو ثابت لها من وجه و مسلوب عنها من وجه إذ لكل موجود خاص جهة ذات و ماهية و جهة وجود و ظهور- و ليس للحق إلا إفاضة الوجود على الماهيات و له الحمد و الشكر على إفاضة الخير على الأشياء و إذا ثبت كون كل ممكن ذا جهتين ماهية و وجود و حيثيتين إمكان ذاتي و وجوب غيري و صحة إثبات ما ينسب إليه له و سلبه عنه كل منهما بجهة و علمت أيضا

أن جهة الاتفاق و الخيرية في الأشياء هو الوجود و جهة التخالف و الشرية هي الماهيات فقد دريت أن التنزيه و التشبيه في كلام الله و كلام أنبيائه ع يرجع إلى هاتين الجهتين و كلاهما محمول على ظاهرهما بلا تناقض و تأويل فالإيجاد و الإفاضة و الفعلية و التكميل و التحصل و البقاء و اللطف و الرحمة من جنب الله و قدرته- و القابلية و القصور و الخلل و الفتور و الفناء و الدثور و التجدد و الزوال و القهر و الغضب- من قبل الخلق و استطاعتهم كما نظمه بعض الفرس حيث قال:

از آن جانب بود ايجاد و تكميل و زين جانب بود هر لحظه تبديل

و التفاوت في القوابل و الحقائق الإمكانية و الماهيات إنما يحصل لها بوجه من نفس ذواتها و بوجه من الفيض الأقدس المسمى بالقضاء الأزلي الذي هو عبارة عن ثبوت الأشياء في علم الله تعالى بالنظام الأليق الأفضل من حيث كونها تابعة لأسماء الحق و صفاته التي هي عين ذاته و وجود تلك الماهيات في الخارج بإفاضة الوجود عليها بحسب أوقاتها المخصوصة و استعداداتها من الحق يسمى عندهم بالفيض المقدس و هو بعينه القدر الخارجي إذ التقدير تابع لعلم الله تعالى و كلاهما في الوجود غير منفك عن ذاته و هذا لا ينافي حدوث الأشياء و تجددها و زوال بعضها عند حضور بعض آخر كما ستطلع عليه إن شاء الله تعالى عند معرفة الزمان و الدهر و السرمد- و نحو نسبة هذه المعاني إلى مبدع الكل على وجه مقدس لا يوجب تغيرا لا في ذاته و لا في صفاته و لا في أفعاله من حيث إنها أفعاله و عند بيان إحاطته بالزمانيات و المكانيات على الوجه المقدس الشمولي يتبين كيفية تكلمه تعالى مع ملائكته- و رسله لا على الوجه الذي يقوله الأشاعرة.

و الحاصل: أن النقائص و الذمائم في وجودات الممكنات ترجع إلى خصوصيات المحال و القوابل لا إلى الوجود بما هو وجود و بذلك يندفع شبهة الثنوية و يرتفع توهم التناقض بين آيتين كريمتين من كتاب الله العزيز إحداهما قوله تعالى- ما أَصابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَ ما أَصابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ و الأخرى قوله تعالى قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ و ما أحسن ما وقع متصلا بهذه الآية إيماء بلطافة هذه المسألة من قوله تعالى فَما لِهؤُلاءِ الْقَوْمِ لا يَكادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً و ذلك لأن مسألة العلة و المعلول قد أشكلت على الناس لغموضها و بعد غورها فإن المعلولات إنما هي أستار على وجه العلل و فيها هلك من هلك و الأمر ما ترى العلماء حيارى فيها فمنهم من يثبت الأسباب و منهم من ينفيها و لذا قيل إن الناس في هذه المسألة بين حيارى و جهال فمن استشفى من هذا الداء العضال و المزلقة التي لا يخلص منها إلا المخلصون أصبح موحدا لا ينافي توحيده رؤية الأسباب.

و خلاصة تحقيق هذا المقام إن لكل شيء كما مر وجها خاصا إلى رب الأرباب و مسبب الأسباب به يسبحه و ينزهه و يحمده و التأثير الذي يشاهد من الأسباب إنما هو من اسم من الأسماء الحسنى الذي هذا السبب مظهرة و سبح له بلسان الذاكرية في مرتبته

لا من نفس ذاته الكائنة فإنها فاسدة فاختلاف الحقائق في الموجودات- يرجع بوجه إلى اختلاف الأسماء لكن الشرور و النقائص ترجع إلى خصوصيات القوابل و استعداداتها بحسب المصادمات الواقعة بينها في المراتب المتأخرة عند نزول حقيقة الوجود و لسان جميع الشرائع الحقة ناطق بأن وجود كل كمال و خير و سلامة- يضاف إلى الحق تعالى و لزوم كل شر و آفة و قصور و لو باعتبار من الاعتبارات يضاف إلى الخلق كما في قوله تعالى حكاية عن الخليل على نبينا و عليه السلام وَ إِذا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ فإنه عليه صلوات الرحمن أضاف المرض إلى نفسه و الشفاء إلى ربه و في قوله تعالى أيضا إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبادُكَ وَ إِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ إشارة إلى أن العذاب للنفوس الجاهلة الشقية ليس من قبل الحق الأول من جهة الانتقام بل لكون العقوبة من نتائج أعمالها و أفعالها و من لوازم أخلاقها الردية فكأنها هي حمالة حطب نيرانها يوم الآخرة لخطيئة سابقة كمن أدى نهمته إلى مرض شديد و أن المغفرة و الرضوان من لوازم الوجود [الجود] الأول- و رحمته و إفاضة وجوده على الأشياء حسب إمكان قوابلها و كما في قول سيدنا محمد ص حيث ذكر في دعائه ع: الخير كله بيديك و الشر ليس إليك. و في حديث آخر عنه ص: فمن وجد خيرا فليحمد الله و من وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه.

فقد ظهر أن ليس للحق إلا حمد إفاضة الوجود و إخراج الماهيات من العدم إلى الكون و التحصيل و من القوة إلى الفعل و التكميل و من البطون إلى الظهور و الله الهادي إلى سواء السبيل.

فصل ۳۳:

مرحوم صدرا در این فصل بحث مهمی را در ذیل بحث وحدت مطرح می‌کند، این بحث در واقع روی دیگر سکه‌ی وحدت است. وقتی وحدت اثبات شد، سؤال اصلی این است که ممکنات اصلاً وجود دارند؟ پاسخ صدرا این بود که ممکنات تجلی، آینه، نمود و ... هستند. حال سؤال این است که چگونه این ممکنات می‌توانند حقّ را نشان دهند؟ چگونه می‌توانند آینه‌ی او باشند؟

در این فصل صدرا تلاش می‌کند سؤال پایانی را جواب دهد، چرا که سؤالات قبلی را در فصول قبلی پاسخ داده است. ما از این فصل چند بخش را انتخاب کرده و خواهیم آورد، خواندن کلّ فصل به خوانندگان توصیه می‌شود.

فصل في كيفية كون الممكنات مرايا لظهور الحق فيها و مجالي لتجلي الإله عليها

قد أشير فيما سبق أن جميع الماهيات و الممكنات مرائي لوجود الحق تعالى- و مجالي لحقيقته المقدسة و خاصية كل مرآة بما هي مرآة أن تحكي صورة ما تجلى فيها إلا أن المحسوسات لكثرة قشورها و تراكم جهات النقص و الإمكان فيها- لا يمكن لها حكاية الحق الأول إلا في غاية البعد كما ذكره معلم المشاءين أرسطاطاليس في أثولوجيا و هو كتابه المعروف بمعرفة الربوبية و بيان ذلك أن للحق تجليا واحدا على الأشياء و ظهورا واحدا على الممكنات و هذا الظهور على الأشياء هو بعينه ظهوره الثاني على نفسه في مرتبة الأفعال فإنه سبحانه لغاية تماميته و فرط كمال فضل ذاته من ذاته و فاض ذاته لكونه فوق التمام من ذاته- و هذا الظهور الثانوي لذاته على نفسه لا يمكن أن يكون مثل ظهوره الأولي لاستحالة المثلين و امتناع كون التابع في مرتبة المتبوع في الكمال الوجودي و الشعاع نحو المضيء في النورية فلا محالة نشأت من هذا الظهور الثانوي الذي هو نزول الوجود الواجبي بعبارة و الإفاضة بعبارة أخرى و النفس الرحمانية في اصطلاح قوم- و العلية و التأثير في لسان قوم آخر و المحبة الأفعالية عند أهل الذوق- و التجلي على الغير عند بعض الكثرة و التعدد حسب تكثر الأسماء و الصفات في نحو العلم الإجمالي البسيط المقدس فظهرت الذات الأحدية و الحقيقة الواجبية في كل واحد من مرائي الماهيات بحسبه لا أن لها بحسب ذاتها ظهورات متنوعة و تجليات متعددة كما توهمه بعض و إلا يلزم انثلام الوحدة الحقة تعالى عنه علوا كبيرا.

قال الشيخ محي الدين العربي في الباب الثالث و الستين في كتاب الفتوحات المكية: إذا أدرك الإنسان صورته في المرآة يعلم قطعا أنه أدرك صورته بوجه و أنه ما أدرك صورته بوجه لما يراه في غاية الصغر لصغر جرم المرآة أو الكبر لعظمه و لا يقدر أن ينكر أنه رأى صورته و يعلم أنه ليس في المرآة صورته و لا هي بينه و بين المرآة فليس بصادق و لا كاذب في قوله رأى صورته و ما رأى صورته فما تلك الصورة المرئية و أين محلها و ما شأنها فهي منتفية ثابتة موجودة معدومة معلومة مجهولة- أظهر سبحانه هذه الحقيقة لعبده ضرب المثال ليعلم و يتحقق أنه إذا عجز و حار في درك حقيقة هذا و هو من العالم و لم يحصل علما بحقيقته فهو بخالقها إذن أعجز و أجهل و أشد حيرة.

در ادامه صدرا عبارت زیبایی دارد که جای دقّت بسیاری دارد، بخشی را حذف کرده و مابقی را می‌آوریم.

و من هاهنا ينكشف لذي البصيرة دقيقة أخرى هي أنه قد اختلف الحكماء في أن إدراك النفس الإنسانية حقائق الأشياء عند تجردها و اتصالها بالمبدإ الفياض أ هو على سبيل الرشح أو على نهج العكس أي من جهة إفاضة صور الأشياء على ذاتها أو على نهج مشاهدتها في ذات المبدإ الفعال و لكل من المذهبين وجوه و دلائل مذكورة في كتب أهل الفن و عند التحقيق يظهر على العارف البصير أنه لا هذا و لا ذاك بل بأن سبب الاتصال التام للنفس بالمبدإ لما كان من جهة فنائها عن ذاتها و اندكاك جبل إنيتها و بقائها بالحق و استغراقها في مشاهدة ذاته فيرى الأشياء كما هي عليها في الخارج لا أن ما يراها من الحقائق غير ما وقعت في الأعيان و إلا يلزم التكرار في التجلي الإلهي و هو مما قد ثبت بطلانه و مما نفاه العرفاء و الحكماء الرواقيون القائلون بأن وجود الأشياء في الأعيان- و هو بعينه نحو معلوميتها للحق من الحق لا من الأشياء و أن عالمية الحق سبحانه بالأشياء هي بعينها فيضانها عنه بإشراق نوره الوجودي فكل ما أدركه العارف المكاشف من صور الحقائق بواسطة اتصاله بعالم القدس يكون حقائق الأشياء على ما هي عليها في الخارج لا أشباحها و مثالاتها و أما الناقص المحجوب فيرى الحق في مرآة الأشياء و يعتقده على حسب ما يراه فيعرفه على صورة معتقده فإذا تجلى الحق له يوم القيامة في غير الصورة التي يعتقده كذلك ينكره و يتعوذ منه- و من هاهنا ينبعث اختلاف العقائد بين الناس لاختلاف ما يرون الحق فيها من الأشياء و إليه الإشارة في قوله تعالى: أنا عند ظن عبدي بي، فيقبل كل أحد منه ما يليق بحاله و يناسبه من التجليات الإلهية و ينكر ما لا يعطيه نشأته و السالك الواصل الفاني يشاهد الحق مجردا عن نسبة الخلق إليه فيحجبه ضيق فنائه و قصور ذاته عن الخلق لضيق الفاني عن كل شيء فكما كان قبل الفناء محجوبا بالخلق عن الحق- لضيق وعائه الوجودي فكذلك في ثاني الحال لأجل فنائه عن كل شيء ذاهل عن مراتب الإلهية و تجلياته الذاتية و الأسمائية و أما الكامل العارف للحق في جميع المظاهر و المجالي الراجع إلى التفصيل مستمدا

من الإجمال فيشاهد الحق على وجه أسمائه و صفاته فيرى الخلق بالحق فيسير في أرض الحقائق التي أشرقت بنور ربها- فيكون علمه في هذا المقام بالأشياء من جهة العلم بمبدإ الأشياء و مظهر وجوداتها و مظهر أعيانها الثابتة و ماهياتها فيصدق حينئذ أنه يرى الأشياء كما هي في مرآة وجهه الكريم الذي له غيب السماوات و الأرض فثبت أنه كما أن الأشياء- بوجه مرائي ذات الحق و وجوده فكذلك الحق مرآة حقائق الأشياء لكن مرآتية كل واحد من المرآتين بوجه غير الأخرى.

در ادامه در بخشی با عنوان تفریع، روش شناخت انسان را نسبت به اشیاء بیان می‌کند.

تفريع:

قد علم بما ذكر أنه لا يمكن معرفة شيء من الأشياء إلا بمعرفة مبدعه و خالقه كما مر ذكره سابقا إذ وجود كل شيء ليس إلا نحوا واحدا لا يحصل إلا من جهة واحدة لما علمت من امتناع تكرر شيء واحد- و انتفاء الاثنينية في تجلي الحق و انكشف صحة قول الحكماء أن العلم اليقيني بأشياء ذوات الأسباب لا يحصل إلا من جهة العلم بأسبابها فحقق هذا المقام إن كنت من من ذوي الأقدام.

تعقيب:

قد وضح لديك مما ذكر كيفية ما قرع سمعك في الفلسفة العامة- أن العلم بالعلة المعينة يوجب العلم بالمعلول المعين و أما العلم بالمعلول المعين فلا يوجب إلا العلم بالعلة المطلقة لا بخصوصيتها و السر في ذلك ليس ما هو مذكور في الكتب المشهورة من أن العلة بخصوصها تقتضي المعلول بخصوصه- و أما المعلول بخصوصه فلا يستدعي إلا علة مطلقة لأنه مجرد دعوى بلا بينة و برهان- بل السر فيه أن المعلول كما حققناه ليس إلا نحوا خاصا من تعينات العلة و مرتبة معينة من تجلياتها فمن عرف حقيقة العلة عرف شئونها و أطوارها بخلاف من عرف المعلول فإنه ما عرف علته إلا بهذا النحو الخاص كمن يرى وجه الإنسان في واحدة من المرائي المختلفة صغرا و كبرا تحديبا و تقعيرا و استقامة و اعوجاجا و قد حقق الشيخ الجليل محي الدين الأعرابي هذا المطلب تحقيقا بالغا حيث ذكر في الفص الشيثي من فصوص الحكم عند تقسيم العطيات إلى الذاتية و الأسمائية بهذه العبارة- أن التجلي من الذات لا يكون أبدا إلا بصورة استعداد المتجلى له غير ذلك لا يكون- فإذا المتجلى له ما رأى سوى صورته في مرآة

الحق و ما رأى الحق و لا يمكن أن تراه مع علمه أنه ما رأى صورته إلا فيه كالمرآه في الشاهد إذا رأيت الصور فيها- لا تراها مع علمك أنك ما رأيت الصور أو صورتك إلا فيها ثم قال و إذا ذقت هذا ذقت الغاية التي ليس فوقها غاية في حق المخلوق فلا تطمع و لا تتعب نفسك في أن تترقى أعلى من هذا الدرج فما هو ثم أصلا و ما بعده إلا العدم المحض فهو مرآتك في رؤيتك نفسك و أنت مرآته في رؤية أسمائه و ظهور أحكامها و ليست سوى عينه انتهى.

در پایان فصل مرحوم صدرا، عبارت بسیار زیبایی بیان کرده است؛ که آوردنش خالی از لطف نیست.

ذکر إجمالي:

انظر أيها السالك طريق الحق ما ذا ترى من الوحدة و الكثرة جمعا و فرادى فإن كنت ترى جهة الوحدة فقط فأنت مع الحق وحده لارتفاع الكثرة اللازمة عن الخلق و إن كنت ترى الكثرة فقط فأنت مع الخلق وحده و إن كنت ترى الوحدة في الكثرة محتجبة و الكثرة في الوحدة مستهلكة فقد جمعت بين الكمالين و فزت بمقام الحسنيين و الحمد لله ذي العظمة و الكبرياء و له الأسماء الحسنى.

فصل ٣٤:

این فصل حاوی برهانی ارزشمند و دشوار است. مرحوم صدرا در کتب زیادی به این برهان استناد کرده است. هنر صدرا در این فصل این است که در عین دقّت و استواری، با ایجاز مطالب را بیان کرده است. به همین جهت لازم است مطالب این بخش با دقّت زیادی خوانده شود. در ابتدا پاورقی مرحوم سبزواری را می‌آوریم تا کلیّت مطلب روشن شود.

هذه مسألة غامضة مذكورة في أكثر كتبه حتى مختصراته كالعرشية و المشاعر قل من يهتدي إليها إلا أرسطو باعتقاد المصنف و ما عندي أن كثيرا من العرفاء اهتدوا إليها- حتى اصطلحوا في التعبير عنها بمقام التفصيل في الإجمال كما لا يخفى على متتبع في كلامهم- و من محسنات هذه المسألة أن أحد المخالفين في غاية الخلاف صار دليلا على الأخر فإن غاية البساطة و الوحدة اقتضت أن يكون هو الكل الذي في غاية الكثرة التي لا كثرة فوقها و هذا كما قد يكون ما هو مناط الشبهة بعينه مناط الدفع كما في الشبهة الثنوية و الدفع الذي تفاخر أرسطو به- و قد قال بعض العرفاء عرفت الله بجمعه بين الأضداد و مسألتنا هذه أحد مصاديقه ثم أعجوبة أخرى ما قالوا بسيط الحقيقة كل الأشياء و ليس بشيء منها أي ليس بشيء من حدودها و نقائصها و عند العالم المحقق المدقق لا عجب في هذه المضادات إذ لا مضادة حقيقة و بالحقيقة هذه المسألة قوله تعالى اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.

حال عبارات صدرا را به طور کامل خواهیم آورد:

فصل في ذكر نمط آخر من البرهان على أن واجب الوجود فرداني الذات تام الحقيقة لا يخرج من حقيقته شيء من الأشياء

اعلم أن واجب الوجود بسيط الحقيقة غاية البساطة و كل بسيط الحقيقة كذلك فهو كل الأشياء فواجب الوجود كل الأشياء لا يخرج عنه شيء من الأشياء- و برهانه على الإجمال أنه لو خرج عن هوية حقيقته شيء لكان ذاته بذاته مصداق سلب ذلك الشيء و إلا لصدق عليه سلب سلب ذلك الشيء إذ لا مخرج عن النقيضين و سلب السلب مساوق للثبوت فيكون ذلك الشيء ثابتا غير

مسلوب عنه و قد فرضناه مسلوبا عنه هذا خلف و إذا صدق سلب ذلك الشيء عليه كانت ذاته متحصلة القوام من حقيقة شيء و لا حقيقة شيء فيكون فيه تركيب و لو بحسب العقل بضرب من التحليل و قد فرضناه بسيطا هذا خلف.

و تفصيله: أنه إذا قلنا إن الإنسان ليس بفرس فسلب الفرسية عنه لا بد و أن يكون من حيثية أخرى غير حيثية الإنسانية فإنه من حيث هو إنسان إنسان لا غير و ليس هو من حيث هو إنسان لا فرسا و إلا لكان المعقول من الإنسان بعينه- هو المعقول من اللافرس و لزم من تعقل الإنسانية تعقل اللافرسية إذ ليست سلبا محضا بل سلب نحو خاص من الوجود و ليس كذلك فإنا كثيرا ما نتعقل ماهية الإنسان و حقيقته مع الغفلة عن معنى اللافرسية و مع ذلك يصدق على حقيقة الإنسان- أنها لا فرس في الواقع و إن لم يكن هذا الصدق عليها من جهة معنى الإنسان بما هو معنى الإنسان فإن الإنسان ليس هو من حيث هو إنسان شيئا من الأشياء غير الإنسان و كذا كل ماهية من الماهيات ليست من حيث هي هي إلا هي و لكن في الواقع غير خال عن طرفي النقيض بحسب كل شيء من الأشياء غير نفسها- فالإنسان في نفس ذاته إما فرس أو ليس بفرس و هو إما فلك أو غير فلك و كذا الفلك إما إنسان أو غير إنسان و هكذا في جميع الأشياء المعينة فإذا لم يصدق على كل منها ثبوت ما هو مباين له يصدق عليه سلب ذلك المباين فيصدق على ذات الإنسان مثلا في الواقع سلب الفرس فتكون ذاته مركبة من حيثية الإنسانية- و حيثية اللافرسية و غيرها من سلوب الأشياء فكل مصداق لإيجاب سلب محمول عنه عليه لا بد و أن يكون مركب الحقيقة إذ لك أن تحضر صورته في الذهن و صور ذلك المحمول مواطاة أو اشتقاقا فتقايس بينهما و تسلب أحدهما عن الآخر فما به الشيء هو هو غير ما يصدق عليه أنه ليس هو فإذا قلت ليس بكاتب فلا يكون صورة زيد بما هي صورة زيد ليس بكاتب و إلا لكان زيد من حيث هو زيد عدما بحتا بل لا بد و أن يكون موضوع هذه القضية أي قولنا زيد ليس بكاتب مركبا من صورة زيد و أمر آخر عدمي يكون به مسلوبا عنه الكتابة من قوة أو استعداد أو إمكان أو نقص أو قصور و أما الفعل المطلق فحيث لا يكون فيه قوة و الكمال المحض ما لا يكون فيه استعداد و الوجوب البحت و التمام الصرف ما لا يكون معه إمكان أو نقص أو توقع فالوجود المطلق ما لا يكون فيه شائبة عدم إلا أن يكون مركبا من فعل و قوة و كمال و نقص و لو بحسب التحليل العقلي بنحو من اللحاظ الذهني و واجب الوجود لما كان مجرد الوجود القائم بذاته من غير شائبة كثرة و إمكان أصلا فلا يسلب عنه شيء من الأشياء إلا سلب السلوب و الأعدام و النقائص و الإمكانات لأنها أمور عدمية و سلب العدم تحصيل الوجود فهو تمام كل شيء و كمال كل ناقص و جبار كل قصور و آفة و شين فالمسلوب عنه و به ليس إلا نقائص الأشياء و قصوراتها و شرورها لأنه خيرية الخيرات و تمام الوجودات- و تمام الشيء أحق بذلك الشيء و آكد له من نفسه و إليه الإشارة في قوله تعالى وَ ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لكِنَّ اللَّهَ رَمى و قوله تعالى وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ و قوله تعالى هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيم.

در این جا بحث جلد دوم در علّت و معلول را به پایان می‌بریم، و بالتبع بحث وحدت وجود را نیز خاتمه می‌دهیم. همان‌طور که عرض شد، خوانش این فصول جهت جا افتادن بحث و نتایج وحدت وجود ضرورت دارد، مگرنه اصل بحث همان ابتدای کلام بیان شد. این فصول حاوی مطالب ارزنده‌ای در باب خصوصیات وجود نیز بود، که برای همین دیگر به طور مجزا این مباحث آورده نشد.

فصل چهارم:

حرکت جوهری

قبل از طرح نظر مرحوم ملاصدرا درباره‌ی حرکت، که مشهور به حرکت جوهری است؛ لازم است پیشینه‌ای از بحث حرکت تا قبل از ایشان، تبیین اجزاء حرکت، دلایل امکان حرکت در جوهر، و در نهایت ادله‌ی ایشان بر حرکت جوهری را بیان نماییم.

تاریخچه‌ی مبحث حرکت

پیش از ارسطو دو نظریه درباره‌ی حرکت وجود داشت:

۱. نظریه‌ی هراکلیتوس: او حرکت را جان‌مایه‌ی هستی می‌دانست. عالم را به رودی تشبیه می‌کرد، که هیچ چیز در آن ثابت نیست. هر جزیی به یک اعتبار هست و به یک اعتبار نیست.

۲. نظریه‌ی برمانیدس: او همه چیز را ثابت می‌دانست. برای وجود آغاز و انجامی قائل نبود.

ارسطو تلاش کرد تا نظریه‌ای بین این دو نظریه بیان کند. نظریه‌ی او فیلسوفان مسلمان را تحت تأثیر قرار داد.

ارسطو هم ثبات را پذیرفته است، و هم حرکت را. او می‌گوید در هر حرکتی، یک امر ثابت مشترک وجود دارد، و یک امر مختصّ متغیر. ارسطو تغییر در جواهر را ناممکن می‌داند. مگر در آنی از زمان، به طور ناگهانی بر اساس استعداد درونی جوهر. او این تغییر آنی را کون و فساد می‌نامد. به این معنا که در یک آن، جوهر قبلی معدوم و تبدیل به جوهر جدید می‌شود. ارسطو حرکت را در اعراض می‌داند. البته نه در همه‌ی اعراض، بلکه فقط در سه دسته از اعراض. کیف، کمّ و أین. او حرکت در اعراض را آنی نمی‌داند، بلکه زمان‌دار می‌داند.

این نظریه‌ی ارسطو، مورد قبول فیلسوفان مسلمان پیش از ملاصدرا بود. با این تفاوت که یک عرض را به حرکت اضافه کردند. ایشان حرکت را در وضع نیز پذیرفتند. امّا صدرا به طور کلّی بر اساس اصالت وجود این ساختار را برهم زد. او حرکت در جوهر را زمان‌دار، و نه آنی دانست. و بر اساس آن در همه‌ی اعراض قائل به حرکت شد.

اجزای حرکت

در حرکت شش جزء وجود دارد؛ این شش جزء را از نهایه‌ی مرحوم علّامه نقل می‌کنیم:

(الاوّل) المبدأ، و هو الذي منه الحركة. و (الثاني) المنتهي، و هو الذي إليه الحركة، فالحركة تنتهي من جانب إلي قوة لا فعل معها تحقيقاً أو إعتباراً، و من جانب إلي فعل لا قوة معها تحقيقاً أو إعتباراً. و (الثالث) المسافة التي فيها الحركة، و هي المقولة. و (الرابع) الموضوع الذي له الحركة، و هو المتحرك. و (الخامس) الفاعل الذي به الحركة، و هو المحرِك. و (السادس) المقدار الذي تتقدر به الحركة، و هو الزمان[1].

دلیل این‌که فلاسفه‌ی پیش از صدرا حرکت در جوهر را نمی‌پذیرفتند، جزء چهارم حرکت، یعنی موضوع حرکت بود. ایشان قائلند هر حرکتی، نیازمند موضوع است. چرا که حرکت امری بین قوّه و فعل است. یعنی تدریجاً از قوّه به فعل می‌رسد. پس حادث است. و هر حادثی طبق قاعده‌ی: **کل حادث مسبوق بقوة و مادة تحملها**، نیاز به ماده‌ای دارد، که روی آن سوار شود. در این حال، بین جوهر و غیر جوهر فرقی نیست. پس هر حرکتی نیازمند ماده و صورتی است، تا حرکت را قبول کند.

[1] نهایه الحکمه، جامعه‌ی مدرسین، صفحه‌ی ۲۰۱

جهت دیگری که ایشان قائل بودند موضوع در حرکت باید وجود داشته باشد، حافظ وحدت بودن حرکت است. همان‌طور که در پیشینه‌ی بحث گذشت؛ ایشان مطابق نظر ارسطو، در هر حرکتی یک امر ثابت که همان موضوع است را قطعی می‌دانند، تا وحدت در این حرکت حفظ شود.

مرحوم صدرا، بنا بر اصالت وجود، ضرورت موضوع را نفی کرد. او به جای موضوع، وجود خود مقوله را کافی دانست. به این معنا که هر مقوله‌ای که در آن حرکت رخ می‌دهد، دارای یک فرد است، امّا فردی ممتد و سیال به طول مدت زمان حرکت، نه این‌که دارای بی‌نهایت فرد آنی زائل و حادث باشد، تا برای پرهیز از تتالی آنات عقلاً لازم آید که متحرک در حین حرکت، فاقد فرد بالفعل مسافت باشد. در نتیجه حرکت، چیزی جز سیلان همین فرد نیست. و حرکتش قطعیه است. یعنی فرآیندی ممتد و متصل و سیال، با امتدادی به طول مدت زمان حرکت. و از آنجا که اتصال و پیوستگی از اموری است که ملاک وحدت شخصی‌اند، حرکت خود به خود یک فرآیند واحد شخصی است. نه مجموع بی‌نهایت زوال و حدوث منفصل، تا برای حفظ وحدت آن‌ها نیاز به موضوعی ثابت و باقی باشد. پس بنابر تحقق فرد سیّال، که مستلزم حرکت قطعیه است، وحدت حرکت ذاتی آن و بی‌نیاز از حافظ وحدت است. نه عرضی و نیازمند حافظ وحدت. پس در حقیقت اتصال ذاتی حرکت است که حافظ وحدت آن است، نه ثبات و بقاء موضوع.

صدرا در جلد ۸ اسفار می‌گوید:

و اعلم ان نشاة الوجود متلاحقة متفاضلة و مع تفاوتها متصلة بعض ببعض و نهاية كل مرتبه بداية مرتبة اخرى و آخر درجات هذه النشاة التعليقية اول النشاة الاخروية[1].

[1] اسفار اربعه، جلد ۸، صفحه‌ی ۳۹۶

مرحوم علامه در تعلیقه‌ی خود، در جلد ۳، به این مطلب اشاره می‌کند:

ما قدّمه (ره) من الجواب عن الشبهة بكون الحركة شخصاً واحداً ذا اتصال وحداني و أنّ حدودها بما لها من التغيّر النوعي في ماهيتها بالقوّة لا بافعل، كان يغني عن الالتزام بموضوع ثابت في الحركة، إذ لولا الوحدة اتصالية في الحركة، لم ينفع بقاء الموضوع في وحدة الحركة، كما لا يوجب وحدة الموضوع وحدة اعراضه المتفرقة المختلفة نوعاً في غير موارد الحركة.

همان طور که آشکار است، پایبندی مرحوم صدرا در اصالت وجود، باعث شده است عدم پذیرش حرکت در جوهر، امری غیر قابل باور برای او باشد. این مهم نشان می‌دهد مبحث اصالت وجود، تنها یک بحث انتزاعی نیست. بلکه صدرا آن را باور کرده است، و در فلسفه‌اش از آن بهره می‌برد.

تا این‌جا معلوم گردید، صدرا امکان حرکت در جوهر را محال نمی‌داند. و در واقع امکان آن را اثبات کرد. امّا این‌که حرکت جوهری در هستی واقع می‌شود یا نه، نیازمند دلیل است.

مرحوم صدرا از چند روش برای اثبات حرکت جوهر بهره می‌برد.

۱. تبعیت اعراض از موضوعاتشان است. به این معنی که عرض از مراتب وجود جوهر است. محال است که اعراض حرکت داشته باشند، و جوهر ثابت باشد. مرحوم علّامه در نهایه، این برهان را در فصل ۸ از مباحث قوه و فعل با این بیان آورده است:

من أوضحها أن الحركات العرضية بوجودها- سيالة متغيرة و هي معلولة للطبائع- و الصور النوعية التي لموضوعاتها- و علة المتغير يجب أن تكون متغيرة- و إلا لزم تخلف المعلول بتغيره عن علته- و هو محال فالطبائع و الصور الجوهرية- التي هي الأسباب القريبة للأعراض اللاحقة- التي فيها الحركة متغيرة في وجودها- متجددة في جوهرها و إن كانت- ثابتة بماهيتها قارة في ذاتها- لأن الذاتي لا يتغير[1].-

برهان دیگری که مرحوم علامه در نهایه آورده است، نیز بیان دیگری برای همین برهان است:

حجة أخرى: الأعراض من مراتب وجود الجواهر- لما تقدم أن وجودها في نفسها- عين وجودها لموضوعاتها فتغيرها و تجددها- لا يتم إلا مع تغير موضوعاتها الجوهرية و تجددها- فالحركات العرضية دليل حركة الجوهر[2].

---

[1] نهایه الحکمه، جامعه‌ی مدرسین، صفحه‌ی ۲۰۷

[2] نهایه الحکمه، جامعه‌ی مدرسین، صفحه‌ی ۲۰۸

صدرا در جلد ۳، فصل ۲۶، این برهان را آورده است؛ گرچه عبارات او کمی دشوار است، امّا به جهت بهره‌ی درسی عیناً آورده می‌شود:

برهان آخر مشرقی:

كل جوهر جسماني له نحو وجود مستلزم لعوارض ممتنعة الانفكاك عنه نسبتها إلى الشخص نسبة لوازم الفصول الاشتقاقية إلى الأنواع و تلك العوارض اللازمة هي المسماة بالمشخصات عند الجمهور و الحق أنها علامات للتشخص و معنى العلامة هاهنا العنوان للشيء المعبر بمفهومه عن ذلك كما يعبر عن الفصل الحقيقي الاشتقاقي بالفصل المنطقي كالنامي للنبات- و كالحساس للحيوان و الناطق للإنسان فإن الأول عنوان للنفس النباتية و الثاني للنفس الحيوانية و الثالث للنفس الناطقة و تلك النفوس فصول اشتقاقية و كذا حكم سائر الفصول في المركبات الجوهرية فإن كلا منها جوهر بسيط يعبر عنه بفصل منطقي كلي من باب تسمية الشيء باسم لازمة الذاتي و هي بالحقيقة وجودات خاصة بسيطة لا ماهية لها و على هذا المنوال لوازم الأشخاص في تسميتها بالمشخص فإن التشخص بنحو من الوجود إذ هو المتشخص بذاته و تلك اللوازم منبعثة عنه انبعاث الضوء من المضيء و الحرارة من الحار و النار فإذا تقرر هذا فنقول كل شخص جسماني يتبدل عليه هذه المشخصات كلا أو بعضا كالزمان و الكم و الوضع و الأين و غيرها فتبدلها تابع لتبدل الوجود المستلزم إياها بل عينه بوجه فإن وجود كل طبيعة جسمانية يحمل عليه بالذات أنه الجوهر المتصل المتكمم الوضعي المتحيز الزماني لذاته فتبدل المقادير و الألوان و الأوضاع يوجب تبدل الوجود الشخصي الجوهري الجسماني و هذا هو الحركة في الجوهر إذ وجود الجوهر جوهر كما أن وجود العرض عرض[1].

[1] اسفار اربعه، جلد ۳، صفحه‌ی ۱۰۳.

۲. هر وجود مادی، زمان‌مند و دارای بعد زمانی است. و هر موجودی که دارای بعد زمانی باشد، تدریجی الوجود است. پس وجود جوهرمادی، تدریجی، یعنی دارای حرکت خواهد بود. شرح این برهان:

مقدّمه‌ی اول: زمان، امتدادی است گذرا از موجودات جسمانی، نه ظرف مستقلی از آنها که در آن گنجانیده شوند. اگر پدیده‌های مادی دارای چنین امتداد و گذرایی نبودند، قابل اندازه‌گیری با مقیاس‌های زمانی مانند ساعت، روز، ماه و سال نمی‌بودند، چنان‌که اگر دارای امتدادهای مکانی ومقادیر هندسی نبودند، با مقیاس‌های طول، سطح و حجم اندازه‌گیری نمی‌شدند. و اساساً اندازه‌گیری شدن هر چیزی با مقیاسی خاص، نشانه‌ی سنخیت بین آنهاست.

مقدّمه‌ی دوم: زمان امری است گذرا، که اجزای بالقوه‌ی آن، متوالیاً به وجود می آیند، و تا جزئی نگذرد، جزء دیگر آن تحقق نمی‌یابد. در عین حال که مجموع اجزای بالقوه‌اش وجود واحدی دارند. با توجه به حقیقت زمان، به آسانی می‌توان دریافت هرموجودی که در ذات خودش چنین امتدادی را داشته باشد، وجودی تدریجی الحصول، و دارای اجزایی گسترده در بستر زمان خواهد بود. و امتداد زمانی آن، قابل تقسیم به اجزای بالقوه متوالی خواهد بود، که هیچ‌گاه دو جزء زمانی آن با یکدیگر جمع نمی‌شوند. و تا یکی از آنها نگذرد و معدوم نشود، جزء دیگری از آن به وجود نمی آید.

با توجه به این دو مقدمه، نتیجه می‌گیریم: وجود جوهر جسمانی، وجودی تدریجی، گذرا و نوشونده است. و همین معنای حرکت در جوهراست.

این دلیل، متقن‌ترین دلیل حرکت جوهریه است. و هیچ اشکالی درباره‌ی آن مطرح نشده است. صدرا این برهان را در جلد ۷، فصل دوم، موقف دهم بیان کرده است:

إن العقل المستقيم يحكم بأن شيئاً من الأشياء الزمانية أو المكانية يمتنع بحسب وجوده العيني و هويته الشخصية أن ينسلخ عن الإقتران بهما و يصير ثابت الوجود، بحيث لا يختلف عليه الأوقات و لا يتفاوت بالنسبة إليه الأمكنة و الأحياز و من جوز ذلك، فقد كابر مقتضي عقله و عائد ظاهره باطنه و لسانه ضميره.

فإذن كون الجسم بحيث يتغير و يتبدل عليه الأوقات و يتجدد له المضي و الحال و الإستقبال مما يجب أن يكون لأمر صوري داخل في قوام وجوده في ذاته حتي يكون في مرتبة قابليته لهذه التجددات غير متحصلة الوجود في نفس الأمر، إلاّ بصورة التغير و التجدد و لا متقدمة في الوجود علي وصف التغير و الإنقضاء، بل إنما له الإتصاف بإمكان ذلك الوصف و مقابله بحسب مرتبة من مراتب نفس الأمر، لا في حاق الواقع و عين الأعيان كما أن الهيولي لها في ذاتها بحسب ذاتها أن لا تكون متجسدة و لا لامتجسدة و لا متقدرة و لا غير متقدرة و لا متحيزة و لا لامتحيزة و لا ذات وضع و لا ذات عدم وضع حتي يمكن إتصافها بكل من هذه الأمور و مع ذلك فإن الواقع منها في نفس الأمر ليس إلا التجسم و التقدر و لوازمها من الأين و الوضع و غير ذلك.

و قد علمت الفرق بين عدم الإتصاف بصفة في نفس الواقع و بين عدم الإتصاف بها في مرتبة من مراتب الواقع و الأول غير مستلزم للثاني و كذلك الفرق ثابت بين الإتصاف بصفة في الواقع و بين الإتصاف بتلك الصفة في كل مرتبة من مراتب الواقع و الأول لا يوجب الثاني. فإن الماهية قد تتصف بوجودها في نفس الواقع و لا تتصف به في مرتبة ذاتها من حيث هي هي و كذا الهيولي متصفة بالتجسم و التقدر في نفس الأمر و ليست متجسمة و لا متقدرة في حد نفسها و مرتبة قابليتها نعم كل ما يثبت لشيء في مرتبة نفسها بما هي هي فهو لا محالة ثابت لها في الواقع دون العكس الكلي و ليس الأمر كذلك في جانب السلب كما تكرر بيانه[1].

در این نوشتار بیان این دو دلیل از صدرا کفایت می‌کند. آقای عبودیت در کتاب درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ۹ دلیل بر حرکت جوهری از مطالب مختلف ملاصدرا نقل کرده است. می‌توانید برای مطالعه‌ی بیشتر به این کتاب مراجعه نمایید.

در بحث حرکت جوهری، اقوال دیگر فلاسفه مانند ابن‌سینا، و ردیه‌ی آن‌ها توسط صدرا، در کتب ایشان وجود دارد. که دلیلی برای بیان آن‌ها در این مقال نیست.

[1] اسفار اربعه، جلد ۷، صفحه‌ی ۲۹۰.

مرحوم علّامه، در نهایه، پس از نقل دلایل بر حرکت جوهری، سه نتیجه یا فرع از این بحث می‌گیرند، دانستن آن‌ها به فهم بهتر این بحث کمک می‌کند:

و یتبیّن بما تقدّم عدّة امور:

الأوّل: أنّ الصور الجوهریّة المتبدّلة المتواردة على المادّة واحدة بعد واحدة في الحقیقة صورة جوهریّة واحدة سیّالة تجري على المادّة، و موضوعها المادّة المحفوظة بصورة مّا- كما تقدّم في مرحلة الجواهر و الأعراض-، ننتزع من كلّ حدّ من حدودها مفهوما مغایرا لما ینتزع من حدّ آخر، نسمّیها، »ماهیّة نوعیّة« ، تغایر سائر الماهیّات في آثارها.
و الحركة على الإطلاق و إن كانت لا تخلو من شائبة التشكيك- لما أنّها خروج من القوّة إلى الفعل و سلوك من النقص إلى الكمال- لكن في الجوهر مع ذلك حركة اشتداديّة اخرى هي حركة المادّة الاولى إلى الطبيعة ثمّ النبات ثمّ الحيوان ثمّ الإنسان، و لكلّ من هذه الحركات آثار خاصّة تترتّب عليها حتّى تنتهي الحركة إلى فعليّة لا قوّة معها.

الثاني: أنّ للأعراض اللاحقة بالجواهر- أيّا مّا كانت- حركة بتبع الجواهر المعروضة لها، إذ لا معنى لثبات الصفات مع تغيّر الموضوعات و تجدّدها. على أنّ الأعراض اللازمة للوجود كلوازم الماهیّة مجعولة بجعل موضوعاتها جعلا بسیطا من غیر أن یتخلّل جعل بینها و بین موضوعاتها. هذا في الأعراض اللازمة الّتي نحسبها ثابتة غیر متغیّرة. و أمّا الأعراض المفارقة الّتي تعرض موضوعاتها بالحركة - كما في الحركات الواقعة في المقولات الأربع: الأین و الكمّ و الكیف و الوضع- فالوجه أن تعدّ حركتها من الحركة في الحركة، و أن تسمّى: »حركات ثانية« و یسمّى القسم الأوّل: »حركات اولى« .

الثالث: أنّ المادّة الاولى- بما أنّها قوّة محضة- لا فعليّة لها أصلا إلاّ فعليّة أنّها قوّة محضة، فهي في أيّ فعليّة تعتريها تابعة للصورة الّتي تقيمها، فهي متميّزة بتميّز الصورة الّتي تتّحد بها، متشخّصة بتشخّصها، تابعة لها في وحدتها و كثرتها. نعم لها وحدة مبهمة شبيهة بوحدة الماهیّة الجنسیّة.

فإذ كانت هي موضوع الحركة العامّة الجوهريّة فعالم المادّة برمّتها حقيقة واحدة سيّالة متوجّهة من مرحلة القوّة المحضة إلى فعليّة لا قوّة معها[1].

تا این‌جا ساختار اصلی بحث شکل گرفت. جوانب آن تا حدی روشن گردید. و اشاره‌ای به استدلال‌های ملاصدرا شد. حال برای این‌که نوشتار حالت درس‌گفتار خود را نیز داشته باشد، و بحث به صورت عمیق‌تر پی‌گرفته شود؛ متن‌هایی از کتاب شریف شواهدالربوبیه انتخاب و آورده می‌شود. طبیعی است اگر کسی فقط بخواهد با اصل موضوع آشنا شود، نیازی به خوانش این متن‌ها نیست. دلیل آوردن متن از شواهد، یکپارچگی بحث حرکت جوهری در آن است. در کتاب اسفار علاوه بر این‌که بحث بسیار مفصّل بیان شده است، در یک جا که جلد سوم باشد، این بحث به طور کامل جمع نشده است.

شواهد الربوبیه، مشهد اول، اشراق هفتم

در ابتدای کلام صدرا حدود بحث حرکت را مشخص می‌کند، و به بحث حرکت جوهری وارد می‌شود[2]:

و اعلم أن الحركة لا بد لها من قابل و فاعل و لا يجوز أن يكونا واحدا لأن أحدهما مكمل مفيد و الآخر مستكمل مستفيد فكل جسم متحرك فله محرك غيره و لو كان الجسم بما هو متحركا لم يسكن البتة و لكانت الأجسام كلها متحركة دائما.
فالمحرك لا يحرك نفسه بل لشيء لم يكن في نفسه متحركا فيكون حركته بالقوة و الحار كيف يسخن نفسه بل لشيء يكون السخونة فيه بالقوة.
فكل متحرك يحتاج إلى ما يخرجه من القوة إلى الفعل و هذا الخروج هو الحركة و الحركة أمر وجودها خروج الشيء من القوة إلى الفعل لا دفعه فقابلها أمر بالقوة بما هو بالقوة.

[1] نهایه‌الحکمه، صفحه‌ی ۲۰۹.

[2] شواهد الربوبیه، صفحه‌ی ۸۳.

و من هاهنا ظهر بالبرهان أن كل جسم مركب من الهيولى و الصورة لأن كل جسم بما هو جسم أمر بالفعل و بما هو قابل للحركة أمر بالقوة و هما متقابلان فهناك كثرة.

حكمة عرشية

فحقيقة الهيولى هي الاستعداد و الحدوث فلها في كل آن من الآنات المفروضة صورة بعد صورة أخرى و لتشابه الصور في الجسم البسيط ظن أن فيه صورة واحدة باقية على حد واحد و ليست كذلك بل هي صور متتالية على نعت الاتصال لا بأن يكون متفاصلة متجاورة حتى يلزم تركب الزمان و المسافة من غير المنقسمات و إلى ذلك أشير بقوله تعالى وَ تَرَى الْجِبالَ تَحْسَبُها جامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحابِ.

حكمة عرشية

فالحركة لما كانت وجودها على سبيل التجدد و الانقضاء فيجب أن يكون علتها أيضا غير قارة و إلا لم ينعدم أجزاء الحركة فلم يكن الحركة حركة.

ثم إن الفاعل المباشر للحركة لا يكون عقلا محضا لعدم تغيره و لا نفسا من حيث ذاتها العقلية بل من حيث كونها في الجسم فيكون طبيعة إذ الأعراض تابعة و الجسم بما هو جسم قابل.

فالجوهر الصوري المسمى بالطبيعة من جهة كونها مبدأ الحركة عندنا أمر سيال و لو لم يكن أمرا سيالا متجدد الذات لم يمكن صدور الحركة عنها لاستحالة صدور المتغير عن الثابت.

و أما ما ذكروه من لحوق التغير بها في الخارج من تجدد أحوال قرب و بعد من غاية المسافة و مبدئها فغير مجد إذ مبدأ هذه الأحوال في الحركات الغير الإرادية إما الطبيعة أو القاسر و ينتهي إلى الطبيعة أيضا و تجدد ما هي مبدأ له يوجب تجددها.

و لا يكفي في استناد المتجدد إلى الثابت فرض سلسلتين يكون الثابت مع كل جزء من إحداهما علة لجزء من الأخرى و بالعكس فإن الكلام عائد إلى لحوقهما معا من أين حصلا بعد ما كان الأصل ثابتا و الأعراض أيا ما كانت فهي تابعة.

بل الحق أن الطبيعة بذاتها أمر سيال إنما نشأت وجودها بين مادة شأنها القوة و الزوال و فاعل محض شأنه الإفاضة فلا يزال ينبعث من الفاعل أمر و ينعدم في القابل ثم يجبرها بإيراد البدل و هكذا على الاتصال فذلك الأمر هو الطبيعة.

و أما الحركة فهي نفس الخروج من القوة إلى الفعل و أما الخارج منها إليه فهي المادة و الطبيعة ما به يخرج فالتركيب بينهما اتحادي و أما المخرج فهو جوهر آخر ملكي أو فلكي.

در ادامه ملاصدرا اشاره به یکی از ثمرات بحث حرکت جوهری می‌کند، ایشان با استفاده از حرکت جوهری، یکی از مهم ترین و دشوارترین بحث‌های فلسفه را حل می‌کند. البته باید توجه داشت که ایشان با مبنای خودشان این بحث را به انجام می‌رسانند.

حكمة عرشية

و أما سبب الموت الطبيعي فليس كما قالته أقوام جالينوس و سائر الأطباء الطبيعيين في بيانه من أن عروضه لاستيلاء الحرارة على رطوبات البدن فتفنيها ثم تفنى بفنائها و لهذا قالوا ما هو سبب الحياة هو سبب الموت.

و عللوه أيضا بوجوه أخرى مقدوحة مدخولة مثل تناهي قوى الجسم و هو صحيح لو كان بالاستقلال و أما إذا كان بإمداد علوي فلا و مثل حكايات نجومية، أكثرها مجازفات لا توقع ظنا فضلا عن يقين.

فنقول: سبب الموت و حكمته هي حركات النفوس نحو الكمال إذ لها في الطبيعة غايات كما برهن عليه و كل ذي غاية في حركاته إذا بلغ غايته وقف عن الحركة و أخذ في حركة أخرى إن بقي له نقصان ينجبر بالحركة « 1 » إلى أن ينقلب فعلا محضا و عقلا صرفا كما في قوله تعالى وَ يَنْقَلِبُ إِلى أَهْلِهِ مَسْرُوراً.

فكل تعطل و وقوف عن الحركة في ذوات النفوس بما هي ذوات النفوس بواسطة انتقالها إلى نشأة أخرى فسمي له في عالم هذه الحركة موتا و في عالم آخر ولادة و حياة أخروية.

فالإنسان مثلا إنما يعرض له الموت الطبيعي لتوجه نفسه في مراتب الاستكمال و تحولاته إلى عالم الآخرة توجها غريزيا و سلوكها إلى جهة المبدإ الأعلى سلوكا ذاتيا كما أشير إليه في قوله تعالى يا أَيُّهَا الْإِنْسانُ إِنَّكَ كادِحٌ إِلى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلاقِيهِ فإذا ارتحلت من هذه النشأة إلى نشأة أخرى حتى صارت نفسه بالفعل و بطلت عنها القوة الاستعدادية أمسكت عن تحريك البدن فيعرض الموت للبدن فهذا معنى الموت الطبيعي للإنسان و مبناه استقلال النفس بحياتها الذاتية و ترك استعمالها الآلات البدنية على التدريج حتى ينفرد بذاتها و يخلع البدن بالكلية لصيرورتها أمرا بالفعل و هذه الفعلية لا ينافي الشقاوة الأخروية إذ ربما يصير شيطانا بالفعل أو على شاكلة ما غلبت عليه صفاته الردية.

تنبيه انعكاسي

ثم ما ذكروه في الوجه الأول أن سبب الحياة هو بعينه سبب الموت فالأمر فيه عندنا على عكس ما تخيلوه لأن الحرارة فعلها الأول في الأجسام النباتية و الحيوانية تحليل الرطوبات و تقليلها و صرفها في وجوه الحركات و الاستحالات فكلما تحللت مادة الحيوان و النبات أعدها الله تعالى بانضياف مادة أخرى لها من جهة القوة الغاذية بحرارة جديدة تفعل فعل الحياة أقوى من الأولى لأجل زيادة المادة و هكذا إلى أن استكملت القوة النفسانية التي هي مستخدمة هذه القوة بأفاعيلها و استغنت عن أصل تلك المادة إما بمادة أخرى كالنفس النباتية من غير تناسخ أو بذاتها و بذات مقيمهما و مبقيها كما في النفس الإنسانية و أما سائر النفوس الحيوانية ففيها سر آخر[1].

این یک خط که با عنوان تفریع نوری آورده شده، از عجائب کلام ایشان است:

تفريع نوري

فالحركة بمنزلة شخص روحه الطبيعة كما أن الزمان بمنزلة شخص روحه الدهر و الطبيعة بالنسبة إلى النفس كالشعاع من الشمس يتشخص بتشخصها.

یکی دیگر از فوایدی که بر حرکت جوهری مترتب می‌شود، در این حکمت ذکر می‌شود:

حكمة قرآنية

لما كان العالم الجسماني بشخصيته تدريجية الوجود و كل تدريجي الوجود فزمان حدوثه بعينه زمان بقائه فهذا العالم زمان حدوثه و بقائه واحد.

[1] همان

فعلى هذا لا إشكال في مفاد قوله تعالى خَلَقَ السَّماواتِ وَ الأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ إذ المراد منها ستة آلاف سنة و هي من زمن خلقة آدم إلى نزول القرآن لأن كل يوم عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ و قد حققنا ذلك في تفسير سورة الحديد1.

اشراق هشتم

در این اشراق مرحوم صدرا بحث حرکت جوهری را ادامه می‌دهد:

الإشراق الثامن في الحركة و السكون و إثبات الحركة في الجوهر الصوري

و اعلم أن كل ما يخرج من القوة إلى الفعل فهو إما أن يخرج دفعة أو يخرج لا دفعة و قد جرت العادة بتسمية هذا الخروج حركة دون الأول و هي فعل و كمال أول للشيء الذي هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة فإن الجسم ما دام في مكانة الأول مثلا ساكنا فهو متحرك بالقوة و واصل إلى مكانه المقصود بالقوة فإذا تحرك حصل فيه كمال أو فعل لكنه بعد بالقوة في المعنى الذي هو المقصود من الحركة.

فالحركة إذن كمال أول للشيء لا من حيث هو إنسان أو فرس أو نحاس بل من حيث هو أمر بالقوة فهي وجود بين قوة محضة و فعل محض و ظن قوم أن الحركة هي الطبيعة أعني جوهر الشيء الصوري و ليس كذلك بل هي متحركية الطبيعة و حالها لأنفسها كما علمت من طريقتنا فإن الحركة هي نفس الخروج من القوة إلى الفعل لا ما به يخرج الشيء منها إليه كالإمكان و نظائره.

فالتسود ليس سوادا اشتد بل اشتدادا لموضوع في سواديته فليس في الموضوع سوادان سواد أصل مستمر و سواد زائد عليه لاستحالة اجتماع مثلين في موضوع واحد بل يكون له في كل آن مبلغ آخر فيكون هذه الزيادة المتصلة هي الحركة لا السواد فالاشتداد يخرجه من نوعه الأول و يدخله في نوعه الثاني.

[1] همان

قالوا فعلم أن النفس ليست بمزاج لأنها باقية و المزاج أمر سيال متجدد فيما بين كل طرفين منه أنواع بلا نهاية بالقوة و معنى كونها بالقوة أن كل نوع غير متميز عما يليه بالفعل كما أن الحدود و النقط في المسافة الأينية غير متميزة بالفعل.

و كل إنسان يشعر من ذاته أمرا واحدا بالشخص غير متغير و إن كان بحسب قوته الطبيعية السارية في جسمه واحدا بمعنى الاتصال إلى انقضاء العمر[1].

در ادامه به اشکالاتی که وارد شده است پرداخته، پاسخ آنها را از دید خود می‌دهد، ما از آنها گذشته و به جمع‌بندی ایشان می‌پردازیم:

فالحق أن الحركة كما يجوز في الكم كالنمو و الذبول و التخلخل و التكاثف و في الكيف كالاستحالة و في الوضع كالاستدارة و في الأين كالنقلة كذلك يجوز في الصور الجوهرية.

كما أن السواد إذا اشتد له في اشتداده فرد شخصي من الوجود زماني متصل بين المبدإ و المنتهي و له حدود غير متناهية بالقوة متخالفة بالماهية أو غير متخالفة بها كذلك للجوهر الصوري في استكماله التدريجي كون واحد زماني متصل و له حدود كذلك.

و البرهان على بقاء الشخص فيها وحدة الوجود لها فإن المتصل الواحد له وجود واحد و الوجود عين التشخص أي الهوية الشخصية كما مر.

و لو لم يكن الحركة متصلة واحدة بل ذات حدود متفاضلة لكان الحكم بأن السواد في اشتداده غير باق بالشخص بل بالنوع أو بالجنس حقا و كذا في الصورة الجوهرية و ليس كذلك.

و السر فيه أن الوجود هو الأصل و له بحسب كل مقام صفات ذاتية و هو متعين بذاته و لا يكون كليا و إن اختلفت المعاني المنتزعة عنه المتحدة به ضربا من الاتحاد باعتبار تطوراته في نفسه[2].

---

[1] همان

[2] همان

برای روشن‌تر شدن بحث، عباراتی را از جلد سوم اسفار نقل می‌کنیم.

فصل (۲۸) في تأكيد القول بتجدد الجواهر الطبيعية المقومة للأجرام السماوية و الأرضية

و لعلك تقول هذا إحداث مذهب لم يقل به أحد من الحكماء فإن الأمر الغير القار منحصر في الزمان و الحركة و اختلفوا في أن أيهما غير قار بالذات و الآخر كذلك بالعرض فالجمهور على أن هذا صفة الزمان و الحركة تابعة له في عدم قرار الذات و ذهب صاحب الإشراق إلى العكس و أما كون الطبيعة جوهر ا غير ثابت الذات فلم يقل به أحد.
فاعلم أولا: أن المتبع هو البرهان و العاقل لا يحيد عن المشهور ما وجد عنه محيصا.

و ثانيا: أن كلامهم يحمل على أنه مبني على الفرق بين حال الماهية و حال الوجود فالحركة و الزمان أمر ماهيته ماهية التجدد و الانقضاء و الطبيعة إنما وجودها وجود التجدد و الانقضاء و لها ماهية قارة.

و ثالثا: أن الحركة عبارة عن خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجا لا الشيء الخارج عنها إليه و هو معنى نسبي و الأمور النسبية و الإضافية تجددها و ثباتها كوجودها و عدمها تابعان لتجدد ما نسب إليه و ثباته فضلا عن نفس النسبة و الإضافة كمفهوم الانقضاء و التجدد فهاهنا ثلاثة أشياء تجدد شيء و شيء به التجدد و شيء متجدد و الأول معنى الحركة و الثاني المقولة و الثالث الموضوع و كذا خروج الشيء من القوة أو حدوث الشيء لا دفعة معناهما غير معنى الخارج من القوة كذلك أو الحادث و غير الذي به الخروج و الحدوث و كما أن في الأبيض أمورا ثلاثة أبيضية و هي معنى نسبي انتزاعي و بياض و شيء ذو بياض- فكذلك فيما نحن فيه فالخروج التجددي من القوة إلى الفعل هو معنى الحركة و وجودها في الذهن لا بحسب الخارج و أما ما به الخروج منها إليه أولا فهي نفس الطبيعة و أما الشيء القابل للخروج فهي المادة و أما المخرج فهو جوهر آخر ملكي أو فلكي و أما قدر الخروج فهو الزمان فإن ماهيته مقدار التجدد و الانقضاء و ليس وجوده وجود أمر مغاير للحركة على قياس الجسم التعليمي بالنسبة إلى الجسم الطبيعي كما سيجيء من الفرق بينهما بالتعين الامتدادي و عدمه.

و أما رابعا: فقولك هذا إحداث مذهب لم يقل به حكيم كذب و ظلم فأول حكيم قال في كتابه العزيز هو الله سبحانه و هو أصدق الحكماء حيث قال: وَ تَرَى الْجِبالَ تَحْسَبُها جامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحابِ و قال: بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ و قوله: إشارة إلى تبدل الطبيعة يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ و قوله تعالى: فَقالَ لَها وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قالَتا أَتَيْنا طائِعِينَ و قوله كُلٌّ أَتَوْهُ داخِرِينَ و قوله: عَلى أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثالَكُمْ وَ نُنْشِئَكُمْ فِي ما لا تَعْلَمُونَ و قوله: إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَ يَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ و قوله: كُلٌّ إِلَيْنا راجِعُونَ إلى غير ذلك من الآيات المشيرة إلى ما ذكرناه و مما يشير إلى تجدد الطبائع الجسمانية قوله تعالى وَ هُوَ الْقاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ وَ يُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّى إِذا جاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ- تَوَفَّتْهُ رُسُلُنا وَ هُمْ لا يُفَرِّطُونَ وجه الإشارة أن ما وجوده مشابك لعدمه و بقاؤه متضمن لدثوره يجب أن يكون أسباب حفظه و بقائه بعينها أسباب هلاكه و فنائه و لهذا كما أسند الحفظ إلى الرسل أسند التوفي إليهم بلا تفريط في أحدهما و إفراط في الآخر و في كلمات الأوائل تصريحات و تنبيهات عليه فلقد قال معلم الفلاسفة اليونانية في كتابه المعروف بكتاب أثولوجيا معناه معرفة الربوبية إنه لا يمكن أن يكون جرم من الأجرام ثابتا قائما مبسوطا كان أو مركبا إذا كانت القوة النفسانية غير موجودة فيه و ذلك أن من طبيعة الجرم السيلان و الفناء فلو كان العالم كله جرما لا نفس فيه و لا حياة لبادت الأشياء و هلكت هذه عبارته و هي ناصة على أن الطبيعة الجسمانية عنده جوهر سيال و أن الأجسام كلها بائدة زائلة في ذاتها و الأرواح العقلية باقية كما أشرنا إليه و قال في موضع آخر منه إن كانت النفس جرما من الأجرام أو من خير الأجسام [الأجرام] لكانت متقضية سيالة لا محالة لأنها تسيل سيلانا تصير الأشياء كلها إلى الهيولى فإذا ردت الأشياء كلها إلى الهيولى و لم يكن للهيولى صورة تصورها و هي علتها بطل الكون فبطل العالم إذا كان جرما محضا و هذا محال انتهى و هذا أيضا صريح في تجدد الأجسام كلها و فيه إشارة إلى ما مر سابقا من أن الهيولى شأنه العدم فكلما فاضت عليها صورة من المبدإ انعدمت فيها ثم أقامها بإيراد البدل و مما يدل على ذلك رأي زيتون الأكبر و هو من أعاظم الفلاسفة الإلهيين حيث قال إن الموجودات باقية داثره أما بقاؤها فبتجدد صورها و أما دثورها فبدثور الصورة الأولى عند تجدد الأخرى و ذكر أن الدثور قد لزم الصورة و الهيولى انتهى ما ذكره بنقل الشهرستاني في كتاب الملل و النحل- و سننقل أقوال كثير من أساطين الحكماء الدالة على تجدد الأجسام و دثورها و زوالها في مستأنف الكلام إن شاء الله تعالى و لنا أيضا رسالة معمولة في حدوث العالم- بجميع ما فيه حدوثا زمانيا و من أراد الاطلاع على ذلك فليرجع إلى تلك الرسالة- و مما يؤيد ما ذكرناه قول الشيخ العربي في فصوص الحكم و من أعجب الأمر أن الإنسان في الترقي دائما و هو لا يشعر بذلك للطافة الحجاب و رقته و تشابه الصور مثل قوله تعالى: وَ أُتُوا بِهِ مُتَشابِهاً و قال في الفتوحات فالموجود كله متحرك على الدوام دنيا و آخرة لأن التكوين لا يكون إلا عن مكون

فمن الله توجهات على الدوام و كلمات لا تنفد و قوله وَ ما عِنْدَ اللَّهِ باقٍ إشارة إلى ما ذكرناه- من بقاء كلمات الله تعالى العقلية الباقية ببقاء الله و دثور أصنامها الجسمانية[1].

یکی از بحث‌های مهمی که در پی حرکت می‌آید، بحث زمان است. تا حدی که به فهم بهتر حرکت کمک می‌کرد، به زمان اشاره شد. برای عمق بیشتر بحث، فصل ۳۰ از جلد سوم اسفار عیناً آورده می‌شود، تا از جهت درسی هم این بخش تکمیل گردد.

فصل (۳۰) في إثبات حقيقة الزمان و أنه بهويته الاتصالية الكمية مقدار الحركات و بما يعرض له من الانقسام الوهمي عددها

أما إثبات وجود الزمان و حقيقته فالهادي لنا على طريقة الطبيعيين مشاهدة اختلاف الحركات في المقطوع من المسافة مع اتفاقها في الأخذ و الترك تارة- ثم اتفاقها في المقطوع من المسافة و اختلافها فيهما أو في أحدهما تارة أخرى فحصل لنا العلم بأن في الوجود كونا مقداريا فيه إمكان وقوع الحركات المختلفة أو المتفقه- غير مقدار الأجسام و نهاياتها لأنه غير قار و هذه قارة فهو مقدار لأمر غير قار و هو [هي] الحركة و شرح ذلك موكول إلى علم الطبيعة و أما على طريقة الإلهيين- فلأن كل حادث هو بعد شيء له قبلية عليه لا يجامع به البعدية لا كقبلية الواحد على الاثنين لأنه يجوز فيها الاجتماع و لا كقبلية الأب على الابن أو ذات الفاعل مما يجوز أن يكون قبل و مع و بعد و لا العدم إذ قد يتحقق للشيء عدم لاحق بل قبلية قبل يستحيل أن يجامع مع البعد لذاته ثم ما من قبلية إلا و بين القبل بهذه القبلية و بين الذي هو البعد يتصور قبليات و بعديات غير واقعة عند حد- و مثل هذا الذي هو ملاك هذا التقدم و التأخر فيه تجدد قبليات و بعديات و تصرم تقدمات و تأخرات فلا بد من هوية متجددة متصرمة بالذات على نعت الاتصال بمحاذاة الحركات في المسافات الممتنعة الانقسام إلى ما لا ينقسم أصلا فهو لقبوله الانقسام و الزيادة و النقصان كم و لكونه متصلا فهو كمية متصلة غير قارة أو ذو كمية متصلة غير قارة و على التقديرين فإما جوهر أو عرض فإن كان جوهرا فلاشتماله على الحدوث التجددي لا يمكن أن يكون مفارقا عن المادة و القوة الإمكانية- فهو إما مقدار جوهر مادي غير ثابت الهوية بل متجدد الحقيقة أو مقدار تجدده و عدم قراره و بالجملة إما مقدار حركة أو ذي حركة ذاتية يتقدر به من جهة اتصاله- و يتعدد به من جهة انقسامه الوهمي إلى متقدم و متأخر فهذا النحو من الوجود له ثبات و اتصال و له أيضا تجدد و

[1] اسفار اربعه، جلد ۳، صفحه‌ی ۱۰۸.

انقضاء فكأنه شيء بين صرافة القوة و محوضة الفعل فمن جهة وجوده و دوامه يحتاج إلى فاعل حافظ يديمه و من جهة حدوثه و انصرامه- يحتاج إلى قابل يقبل إمكانه و قوة وجوده فلا محالة يكون جسما أو جسمانيا و أيضا له وحدة اتصالية و كثرة تجددية فمن حيث كونه أمرا واحدا يجب أن يكون له فاعل واحد و قابل واحد إذ الصفة الواحدة يستحيل أن يكون إلا لموصوف واحد من فاعل واحد ففاعله يجب أن يكون متبري الذات عن المادة و علائقها و إلا لاحتاج في تجسمه و تكونه المادي لتجدد أحواله كما علمت إلى حركة أخرى و زمان آخر و مادة سابقة و عدم قائم بها و قابله يجب أن يكون أقدم الطبائع و الأجسام و أتمها إذ الزمان لا يتقدم عليه شيء غيره هذا التقدم فقابله يستحيل أن يتكون من جسم آخر أو يتكون منه جسم آخر و إلا لانقطع اتصال الزمان فيكون قابله تام الخلقة غير عنصري و لا يكون في طبيعته حركة مكانية و لا حركة كمية كالنمو و الذبول و التخلخل و التكاثف و لا استحالة كيفية لأن هذه الأشياء توجب انصرامه و انقطاعه و تسقط تقدمه على سائر الأجرام و أما من جهة كونه ذا حدوث و تجدد ففاعله القريب المباشر له يجب أن يكون له تجدد و تصرم و كذا قابله يجب أن يكون مما يلحقه أكوان تجددية على نعت الاتصال و الوحدة و كذا الكلام في غايته و لنبين هذا المعنى بوجه أبسط[1].

[1] همان، صفحه‌ی ۱۱۵.

فصل پنجم:

وجود ذهنی

مقدّمه

فلسفه‌ی اسلامی عموماً از وجود آغاز می‌شود. یا مانند حکمت اشراق از نور شروع می‌گردد. نور همان حقیقت و اصل نزد شیخ اشراق است. این آغاز گرچه فوایدی دارد، امّا ضرر جدّی هم به همراه دارد. سرآغاز بحث با وجود، باعث می‌شود یک پل مهم در بحث نادیده گرفته شود. همان‌طور که در بحث‌های گذشته مطرح شد، بحث از اشتراک معنوی و اصالت وجود، در عالم خارج نیست، و در ساحت ذهن است. وجود خارجی در همان ابتدا اثبات می‌شود که به ذهن نمی‌آید. بحث اساسی که لازم است در ابتدا مطرح شود ذهن است. اصلاً ذهن چیست؟ ارتباط ما با عالم خارج چگونه است؟ رابطه‌ی ذهن با علم چیست؟ عالم خارج در علم مؤثّر است، یا علم در عالَم مؤثّر است؟ (همان بحثی که در فلسفه غرب تحت عنوان سوبژه و ابژه مطرح است) هیچ کدام از این پرسش‌ها در ابتدا پاسخ داده نمی‌شوند. تا این موضوع تحلیل نشود، و نظر فیلسوف در آن معلوم نگردد، نمی‌توان مابقی بحث‌ها را ادامه داد. چرا که همه‌ی آن‌ها قابل تشکیک می‌شود. قائل به بداهت هم در این بحث نمی‌توان شد، که کسی بگوید به جهت بداهت از آن صرف نظر شده است. چرا که خود فلاسفه در بحث وجود ذهنی به طور مفصّل از آن سخن می‌گویند. این روند اشتباه را می‌توان به جهت عادت در میان فلاسفه‌ی مسلمان دانست. البته این مهم را انکار نمی‌کنیم که بحث اصالت وجود در فهم وجود ذهنی مؤثّر است. امّا باز هم قائلیم مقدمه‌ی ورود به بحث‌های فلسفی، روشن کردن موضع فیلسوف درباره‌ی علم و درک انسان و رابطه آن با عالم خارج است. این بحث در نام‌گذاری امروزی معرفت شناسی نامیده می‌شود. فیلسوفان غربی عموماً از این‌جا بحث خود را آغاز می‌کنند. و گاهی این‌قدر بحث معرفت شناسی مهم می‌شود که همه‌ی فلسفه‌ی ایشان، همان معرفت شناسی می‌شود. اغراق نیست اگر گفته شود: اکثر نزاع فلسفه‌ی غرب در همین نقطه است.

در مجموع به نظر می‌رسد روش درست در خوانش فلسفه، ابتدا خواندن معرفت شناسی باشد. و بعد بحث‌های وجودی. آقای مصباح یزدی در کتاب آموزش فلسفه این کار را انجام داده است؛ که به‌نظر کار بسیار پسندیده‌ای می‌آید.
ما چون مطابق روش ملاصدرا بحث‌ها را پیش می‌بریم، با تبویب کتاب ایشان پیش می‌رویم، و به همین جهت بحث وجود ذهنی را در این بخش مطرح می‌کنیم. در حالی که واقفیم این روش درست نمی‌باشد.

نکته‌ی دیگر قبل از ورود به بحث، این است که در بحث وجود ذهنی، تمامی سؤالات فوق پاسخ داده نمی‌شود. و بحث علم از وجود ذهنی مجزا شده است. در حالی‌که به نظر می‌آید، تلفیق این دو بحث با هم، نتیجه را روشن خواهد کرد. البته مرحوم صدرا در بحث وجود ذهنی، گریز شایسته‌ای به بحث علم دارد. که فهم آن قطعاً از خود بحث وجود ذهنی دارای اهمیّت بیشتری است.

طرح بحث

پس از رد سفسطه، و پذیرش بدیهی بودن هستی یا واقعیت بالاجمال، آن‌چه مهم است نحوه‌ی ارتباط انسان با عالم خارج از خود است. اگر کسی قائل به سفسطه باشد، اصلاً دلیلی برای فکر نخواهد داشت. اگر کسی هستی را به طور کلّی نپذیرد، باز نمی‌توان با او سخن گفت. و در واقع خود شعبه‌ای از سفسطه است. البته پی بردن به جزئیات هستی، کار فلسفه است. منظور پذیرش واقعیت به طور کلّی است؛ نه بیشتر.
در ارتباط انسان با عالم خارج، چهار قول اصلی در میان فلاسفه‌ی مسلمان وجود دارد. مغفول نماند که مدار بحث، در خصوص فیلسوفان مسلمان است. مگرنه اقوال بسیاری در میان فلاسفه‌ی غربی جریان دارد.

۱. دسته‌ای از متکلّمین، و فخر رازی در مباحث مشرقیّه، قائل به نحوه‌ای اضافه از نفس به عالم خارج هستند.

۲. دسته‌ای از قدما، قائل به وجود شبحی در ذهن که عالم خارج را حکایت می‌کند، می‌باشند. مانند مجسّمه‌ای که حکایتی از صاحب صورت مجسّمه دارد.

۳. عده‌ای دیگر، قائل به شبح هستند، بدون حکایتِ عالم خارج. ایشان ارتباط بین ذهن و عالم خارج را با خطایی دائمی که هیچ‌گاه خلاف آن اتفاق نمی‌افتد تصحیح می‌کنند.

٤. قول مشهور حکما، ایشان قائل به وجودی دیگر غیر از آن وجود خارجی هستند، که آن را وجود ذهنی می‌نامند.

دلیل شکل‌گیری اقوال درباره‌ی رابطه‌ی انسان با عالم خارج، پذیرش این مهم است که وجود خارجی نمی‌تواند به انسان و ذهن او منتقل شود. در عین حال که ما بالوجدان می‌دانیم به عالم خارج علم داریم. پس لازم است این رابطه با عالم خارج به نحوی تحلیل شود.

صدرا برای طرح موضوع عباراتی را دارند، آن‌ها را نقل کرده و سپس سراغ ادلّه‌ی حکما خواهیم رفت.

اسفار، جلد ۱، منهج سوم، فصل ۱:

قد اتفقت ألسنة الحكماء خلافا لشرذمة من الظاهريين على أن للأشياء سوى هذا النحو من الوجود الظاهر و الظهور المكشوف لكل واحد من الناس وجودا أو ظهورا آخر عبر عنه بالوجود الذهني مظهره بل مظهره المدارك العقلية و المشاعر الحسية.[1]

[1] اسفار اربعه، جلد ۱، منهج ثالث، فصل ۱، صفحه‌ی ۲۶۳

در ادامه صدرا به عنوان تمهید، دو مقدّمه را ذکر می‌کند. مقدّمه‌ی اول در واقع طرح موضوع به صورت کامل‌تر است. ایشان در شواهد هم، در اشراق اول از شاهد دوم، خلاصه‌ای این طرح را بیان می‌کنند.

الأولى: هي أن للممكنات كما علمت ماهية و وجودا و ستعلم بالبرهان ما قد نبهناك عليه و كاد أن تكون من المذعنين له إن أخذت الفطانة بيدك أن أثر الفاعل و ما يترتب عليه أولا و بالذات ليس إلا نحوا من أنحاء وجود الشيء لا ماهيته لاستغنائها عن الجعل و التحصيل و الفعل و التكميل لا لوجوبها و شدة فعليتها بل لفرط نقصانها- و بطونها و غاية ضعفها و كمونها و الوجود قد مرت الإشارة إلى أنه مما يتفاوت شدة و ضعفا و كمالا و نقصا و كلما كان الوجود أقوى و أكمل كانت الآثار المرتبة عليه أكثر إذ الوجود بذاته مبدأ للأثر فقد يكون لماهية واحدة و مفهوم واحد أنحاء من الوجود و الظهور و أطوار من الكون و الحصول بعضها أقوى من بعض و يترتب على بعضها من الآثار و الخواص ما لا يترتب على غيره فكما أن الجوهر معنى واحد و ماهية واحدة يوجد تارة مستقلا بنفسه مفارقا عن المادة متبرئا عن الكون و الفساد و التغير فعالا ثابتا كالعقول المفارقة على مراتبها و يوجد تارة أخرى مفتقرا إلى المادة مقترنا بها منفعلا عن غيره متحركا و ساكنا و كائنا و فاسدا كالصور النوعية على تفاوت طبقاتها في الضعف و الفقر فيوجد طورا آخر وجودا أضعف من ذينك الصنفين- حيث لا يكون فاعلا و لا منفعلا و لا ثابتا و لا متحركا و لا ساكنا كالصور التي يتوهمها الإنسان من حيث كونها كذلك[1].

[1] همان

ادلّه‌ی حکما بر وجود ذهنی

سه استدلال مشهور بر وجود ذهنی ایراد شده است. این سه استدلال در واقع یک استدلال است، با سه مثال. اگرچه ملاصدرا این موضوع را به صراحت بیان نکرده است. امّا عبارتی در شواهد دارند، که گویی یک استدلال بودن این سه استدلال را پذیرفته‌اند.

شواهد، شاهد دوم، اشراق دوم:

قالوا: ((إنا نتصور أمورا غير موجوده في الأعيان و نحكم عليها أحكاما ثبوتية واقعية و الحكم على الشيء لا يمكن إلا بعد وجوده و إذ ليست في الأعيان فهي في الأذهان)).
هذا أصل الدليل المشهور من القوم ثم أوردوا عليه اعتراضات كثيرة من جهات كثيرة[1].

ملاصدرا در این فراز می‌فرماید: حکما استدلال کرده‌اند ما اموری را تصور می‌کنیم، و بر آن‌ها حکم می‌نماییم، در حالی‌که می‌دانیم آن‌ها در خارج موجود نیستند. این احکام، واقعی هستند. حکم کردن بر چیزی ذیل وجود آن چیز است. درحالی‌که این امور در خارج موجود نیستند. در نتیجه باید در جایی باشند غیر از خارج. پس آن‌ها در ذهن هستند.

سپس می‌گوید: این اصل دلیل مشهور حکماست. از این استدلال و عبارت لاحقه‌ی آن معلوم می‌گردد که در واقع یک استدلال بر وجود ذهنی بین حکما جاری است. این استدلال باعث شده است، تا اقوال دیگری در کنار آن شکل بگیرد. چرا که ایرادات زیادی به نظر دیگر حکما و متکلّمین رسیده است. آن‌ها را در بخش بعدی بررسی خواهیم کرد.

[1] شواهدالربوبیه، صفحه‌ی ۲۴

برای این استدلال سه مثال زده شده است، که از آن تعبیر به سه استدلال کرده‌اند. این سه استدلال را در سه بیت، مرحوم سبزواری گردآورده‌است:

للشیء غیر الکون فی الأعیان

کون بنفسه لدی الأذهان

للحکم إیجابا علی المعدوم

و لإنتزاع الشیء ذی العموم

صرف الحقیقة الذی ما کثرا

من دون منضماتها العقل یری

حال به سراغ عبارات صدرا برویم، و این استدلال‌ها را با بیان ایشان نقل کنیم:

برهان اول: تصوّر معدومات خارجی

اسفار، جلد ۱، منهج ۳، فصل ۲:

الطریقة الأولی:

أنا قد نتصور المعدوم الخارجي بل الممتنع کشریك الباري- و اجتماع النقیضین و الجوهر الفرد بحیث یتمیز عند الذهن عن باقي المعدومات- و تمیز المعدوم الصرف ممتنع ضرورة فله نحو من الوجود و إذ لیس في الخارج فرضا و بیانا فهو في الذهن[1].

[1] اسفار، جلد ۱، صفحه‌ی ۲۶۸

برهان دوم: تصوّر كليّات

اسفار، جلد ۱، منهج ۳، فصل ۲:

الطريقة الثانية:

أنا نحكم على أشياء لا وجود لها في الخارج أصلا بأحكام ثبوتية صادقة و كذا نحكم على ما له وجود و لكن لا نقتصر في الحكم على ما وجد منه- بل نحكم حكما شاملا لجميع أفراده المحققة و المقدرة مثل قولنا كل عنقا طائر، و كل مثلث فإن زواياه الثلاث مساوية لقائمتين و صدق الحكم الإيجابي يستلزم وجود موضوعة كما تصدق به الغريزة الإنسانية و إذ لا يكفي في هذا الحكم الوجود العيني للموضوع علمنا أن له وجودا آخر هو الوجود الذهني هذا ما قرروه[1].

برهان سوم: تصوّر صرف‌الشيء

اسفار، جلد ۱، منهج ۳، فصل ۲:

الطريقة الثالثة:

أن لنا أن نأخذ من الأشخاص المختلفة بتعيناتها الشخصية- أو الفصلية المشتركة في نوع أو جنس معنى واحدا ينطبق على كل من الأشخاص بحيث جاز أن يقال على كل منها أنه هو ذلك المعنى المنتزع الكلي مثلا جاز لك أن تنتزع من أشخاص الإنسان المتفرقة المختلفة المتباينة معنى واحدا مشتركا فيه- و هو الإنسان المطلق الذي ينطبق على الصغير و الكبير و الحيوان العام المحمول على البغال و الحمير مجامعا لكل من تعيناتها مجردا في حد ذاته من عوارضها المادية و مقارناتها و هذا المعنى لا يوجد في الخارج واحدا و إلا لزم اتصاف أمر واحد بصفات متضادة و هي التعينات المتباينة و لوازمها المتنافية فوجوده إنما هو بشرط

---

[1] اسفار، جلد ۱، صفحه‌ی ۲۶۹

الكثرة- و نحن قد لاحظناه من حيث إنه معنى واحد فهو بهذا الاعتبار لا يوجد في الخارج فوجوده من هذه الجهة إنما هو في العقل[1].

گرچه ایشان به طور مستقیم به صرف الشیء اشاره نمی‌کند، امّا فحوای کلام ایشان همان است. برای روشن شدن بیشتر این مثال، عبارت علامه را در نهایه نقل می‌کنیم:

نهایه، جلد ۱، مرحله‌ی سوم:

و البرهان على ثبوت الوجود الذهني أنا نتصور هذه الأمور الموجودة في الخارج، -كالإنسان و الفرس مثلا- على نعت الكلية و الصرافة، و نحكم عليها بذلك و لا نرتاب أن لمتصورنا هذا ثبوتا ما في ظرف وجداننا، و حكمنا عليه بذلك فهو موجود بوجود ما، و إذ ليس بهذه النعوت موجودا في الخارج، لأنه فيه على نعت الشخصية و الاختلاط، فهو موجود في ظرف آخر لا يترتب عليه فيه آثاره الخارجية و نسميه الذهن[2].

[1] اسفار، جلد ۱، صفحه‌ی ۲۷۲

[2] نهایه الحکمه، صفحه‌ی ۳۴

اشکالات بر وجود ذهنی

پس از نقل براهین وجود ذهنی، به بیان اشکالات می‌رسند. اشکالاتی که باعث شده است عده‌ای دست از وجود ذهنی بکشند، و اقوال دیگری را مطرح کنند. چندین اشکال بر وجود ذهنی مطرح شده است. مرحوم علامه در نهایه، ۵ اشکال را بیان کرده‌اند. جناب صدرا هم در اسفار ٤ اشکال را مطرح کرده است.

اشکال ۱:

مطابق وجود ذهنی، باید ذاتیات شیء محفوظ باشد. فرض کنید جوهری به وجود ذهنی موجود است. در عین حال علم یا همان وجود ذهنی، به خاطر قیامش نزد نفس، عرض است. در نتیجه یک شیء تحت دو مقوله قرار خواهد گرفت. و این محال است.

بیان اشکال به الفاظ ملاصدرا:

اسفار، جلد ۱، منهج ۳، فصل ۳:

الإشكال الأول:

أن الحقائق الجوهرية بناء على أن الجوهر ذاتي لها و قد تقرر عندهم انحفاظ الذاتيات في أنحاء الوجودات كما يسوق إليه أدلة الوجود الذهني يجب أن تكون جوهرا أينما وجدت و غير حالة في موضوع- فكيف يجوز أن يكون الحقائق الجوهرية موجودة في الذهن أعراضا قائمة به ثم إنكم قد جعلتم جميع الصور الذهنية كيفيات فيلزم اندراج حقائق جميع المعقولات المتباينة بالنظر إلى ذواتها مع الكيف في الكيف[1].

---

[1] اسفار، جلد ۱، صفحه‌ی ۲۷۷

اشکال ۲:

این اشکال عمیق‌تر از اشکال اول است. در اشکال اول علم را عرض نامیدیم. در این اشکال با تحقیق بیشتر، علم را کیف نفسانی می‌یابیم. از طرف دیگر وجود ذهنی، یا جوهر است، یا عرض. اگر عرض باشد یا کیف است، یا غیر کیف. و اگر کیف باشد، کیف محسوس است، و کیف نفسانی نیست. در نتیجه در همه‌ی حالات با کیف نفسانی در تناقض است.

دلیل این‌که این اشکال از اشکال اول، دقیق‌تر است، این است که اشکال اول را با روشی ساده می‌توان پاسخ داد، به این روش که عرض بودن در علم، جنس عالی علی المشهور نیست، تا اندراج تحت مقولتین لازم آید. ولی در اشکال دوم به این روش نمی‌توان پاسخ داد.

بیان این اشکال را از نهایه نقل می‌کنیم. چرا که پیوستگی بیشتری دارد.

إشكال ثان: و هو أن لازم القول بالوجود الذهني أن يكون الجوهر المعقول جوهرا نظرا إلى انحفاظ الذاتيات، و العلم عندهم من الكيفيات النفسانية، فالمعقول من الجوهر مندرج تحت مقولة الجوهر و تحت مقولة الكيف، و هو محال، لأدائه إلى تناقض الذات، لكون المقولات متباينة بتمام الذات. و كذا إذا تعقلنا الكم -مثلا- كانت الصورة المعقولة مندرجة تحت مقولتي الكم و الكيف معا و هو محال. و كذا إذا تعقلنا الكيف المبصر -مثلا- كان مندرجا تحت نوعين من مقولة الكيف، و هما الكيف المحسوس و الكيف النفساني[1].

[1] نهایه الحکمه، صفحه‌ی ۳۵

این دو اشکال را آقای مصباح در یک اشکال گنجانده است:

و الاولی جعل الإشکالین إشکالا واحدا بأن یجعل المحذور إندراج شیء واحد، تحت نوعین أو جنسین، و بعبارة أخری: صیرورته ذا مهیتین.

اشکال ۳:

این اشکال را به نحوی بیان می‌کنیم که دو اشکال را توأمان در برداشته باشد.

قائل شدن به وجود ذهنی باعث می‌شود تا نفْسِ انسانی گرم و سرد توأمان باشد. ساکن و متحرک باشد. زوج و فرد باشد. کلّی و جزیی باشد. و قس علی‌هذا. دلیل این است که خود انسان ساکن است، و متحرکی را به عنوان علم تصوّر کرده است. و بر همین روال.

اشکال ٤:

ما امور محالی مانند شریک باری، اجتماع نقیضین و غیره را تصوّر می‌کنیم. اگر این اشیاء در ذهن موجود باشند، محالات را در ذهن به نحو ثبوتی، اثبات کرده‌ایم. و این خود محال است.

پاسخ اشکالات

تا پیش از مرحوم ملاصدرا پاسخ به این اشکالات دشوار و بعضاً ناممکن بود. به همین جهت، مسأله‌ی وجود ذهنی عملاً لاینحل می‌نمود. مرحوم صدرا به دو روش به این اشکالات پاسخ داد. هر دو روش از ابداعات ایشان است. ما پاسخ‌های قابل مناقشه‌ی دیگران را در این‌جا نقل نمی‌کنیم. و مستقیم سراغ پاسخ‌های اصلی مرحوم صدرا می‌رویم.

پاسخ اول:

تفاوت در حمل

صدرا یک شرط دیگر به شروط ۸ گانه‌ی تناقض اضافه کرد. آن شرط، وحدت حمل است. با این روش بسیاری از معضلات فلسفی را که تا زمان ایشان حل نشده بود، حل کرد. ایشان دو حمل را مطرح کردند. حمل اولی ذاتی و شایع صناعی. اولی ذاتی در تعریفی ساده اتحاد بین موضوع و محمول است در مفهوم. و حمل شایع اتحاد در مصداق است، و اختلاف در مفهوم.

در مانحن‌فیه به حمل شایع علم کیف نفسانی و عرض است، امّا به حمل اولی مقوله‌ای است که در خارج تحت آن است.

در اشکال سوم، از آن جهت که علم است حمل اولی است، و از آن جهت که ناعت عالم خارج است حمل شایع است.

اشکال چهارم: آن‌چه مفهمومش در ذهن است به حمل اولی شریک باری است، یا جمع متناقضین است. امّا همان به حمل شایع ممکن است و مخلوق اوست.

همان‌طور که توجّه می‌فرمایید با لحاظ وحدت حمل، اصلاً سؤال مندک می‌شود، و موضوع سؤال از بین می‌رود.

برای روشن‌تر شدن بهتر این مبحث، عبارات مرحوم صدرا در اسفار عیناً آورده می‌شود. درک درست مبحث حمل، دشوار و بسیار مؤثّر است. برای همین توصیه می‌شود این بحث با دقّت خوانده، و در آن تأمّل شود.

اسفار، جلد ۱، منهج ۳، فصل ۳:

تحقيق و تفصيل:

اعلم أن حمل شيء على شيء و اتحاده معه يتصور على وجهين:

أحدهما: الشائع الصناعي المسمى بالحمل المتعارف و هو عبارة عن مجرد اتحاد الموضوع و المحمول وجودا و يرجع إلى كون الموضوع من أفراد مفهوم المحمول سواء كان الحكم على نفس مفهوم الموضوع كما في القضية الطبيعية أو على أفراده كما في القضايا المتعارفة من المحصورات أو غيرها و سواء كان المحكوم به ذاتيا للمحكوم عليه و يقال له الحمل بالذات أو عرضيا له و يقال له الحمل بالعرض و الجميع يسمى حملا عرضيا.

و ثانيهما: أن يعنى به أن الموضوع هو بعينه نفس ماهية المحمول و مفهومه- بعد أن يلحظ نحو من التغاير أي هذا بعينه عنوان ماهية ذلك لا أن يقتصر على مجرد الاتحاد في الذات و الوجود و يسمى حملا ذاتيا أوليا إما ذاتيا لكونه لا يجري و لا يصدق إلا في الذاتيات و إما أوليا لكونه أولي الصدق أو الكذب فكثيرا ما يصدق و يكذب محمول واحد على موضوع واحد بل مفهوم واحد على نفسه بحسب اختلاف هذين الحملين كالجزئي و اللامفهوم و اللاممكن بالإمكان العام و اللاموجود بالوجود المطلق و عدم العدم و الحرف و شريك الباري و النقيضين و لذلك اعتبرت في التناقض وحدة أخرى سوى الشروطات الثمانية المشهورة و تلك هي وحدة الحمل فالجزئي مثلا جزئي بالحمل الذاتي ليس بجزئي بل كلي بالحمل المتعارف و مفهوم الحرف حرف بالأول اسم بالثاني[1].

[1] اسفار، جلد ۱، صفحه‌ی ۲۹۲

سپس صدرا بحث حمل را در مورد اشکالات مطروحه بیان کرده، و به اشکالات با این مبنا پاسخ می‌دهد:

فإذا تمهدت هذه المقدمة فنقول: إن الطبائع الكلية العقلية من حيث كليتها و معقوليتها لا تدخل تحت مقولة من المقولات و من حيث وجودها في النفس أي وجود حالة أو ملكة في النفس يصير مظهرا أو مصدرا لها تحت مقولة الكيف فإن سألت عنا أ ليس الجوهر مأخوذا في طبائع أنواعه و أجناسه و كذا الكم و النسبة في طبائع أفرادهما كما يقال الإنسان جوهر قابل للأبعاد حساس ناطق- و الزمان كم متصل غير قار و السطح كم متصل قار منقسم في الجهتين فقط نجيبك يا أخا الحقيقة بأن مجرد كون الجوهر مأخوذا في تحديد الإنسان لا يوجب أن يصير هذا المجموع الذي هو حد الإنسان فردا للجوهر مندرجا تحته كما أن كون مفهوم الجزئي و حده و هو ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين عين نفسه لا يوجب كونه جزئيا و كون حد الشيء عين محدوده و إن كان صحيحا لكن لا يستدعي كون الحد فردا للمحدود و كذا كون مفهوم الجوهر عين نفسه لا يصيره من جزئيات الجوهر و أنواعه و كذا باقي المقولات و إنما يلزم لو ترتب عليه أثره بأن يكون نفس مفهوم الجوهر مثلا من حيث هو بشرط الكلية إذا وجد في الخارج كان لا في موضوع- و هذا المفهوم بشرط الكلية يمتنع وجوده في الخارج إذ كل موجود خارجي مشخص- و كذا نقول في أكثر الحدود و المفهومات فإن حد الحيوان و هو مفهوم الجوهر النامي الحساس لا يصدق عليه هذا المفهوم بالحمل الشائع و إن حمله علية حملا أوليا[1].

[1] همان، صفحه‌ی ۲۹۴

پاسخ دوم:

حقیقت نفس

مرحوم صدرا در این‌جا روش بحث را به طور کلّی تغییر می‌دهد. در واقع این‌جا همان بحث‌هایی است که در مقدّمه عرض شد، گریزی به بحث علم است. تا کنون صدرا از روش مشهور بین حکما پیش رفت. و مطلب را با ابداع خود که حمل بود، به بهترین روش ممکن حل کرد. امّا اکنون ایشان با این بیاناتی که در پی خواهد آمد، زمین بازی را عوض می‌کند. تا الان نفس متأثّر از عالم خارج بود، امّا اکنون عالَم است که متأثّر از نفس است. نفس با بیان ایشان مصوِّر است. نه محلّ. نفس مجرّد است. قابلیت صدور تصورات را داراست. دیگر محل نیست تا این اشکالات پیش بیاید. دقّت و رشد دادن این مبنا، در کنار مبحث حرکت جوهری ما را به جایی خواهد رساند که **عالَم را تصویرگری انسان بدانیم**. البته نه صادر از ذهن، بلکه صادر شده از نفس که همان روح است. فتأمّل.

حال عباراتی را از شواهد و اسفار خواهیم آورد. ناچاریم برای جاافتادن بحث، عبارت‌های زیادی را نقل کنیم.

شواهد، شاهد ۲، اشراق سوم:

الإشراق الثالث:

في الإشارة إلى أصل يرتفع به كثير من الشبه الواردة على الوجود الذهني

و هو أن الله سبحانه خلق النفس الإنسانية بحيث يكون لها اقتدار على إيجاد صور الأشياء في عالمها لأنها من سنخ الملكوت و عالم القدرة و المانع من التأثير العيني غلبة أحكام التجسم و تضاعف جهات الإمكان و حيثيات الأعدام و الملكات لصحبة المادة و علائقها و كل صورة صدرت عن الفاعل الغالب عليه أحكام الوجوب و التجرد و الغنى يكون لها حصول تعلقي بذلك الفاعل بل حصولها في نفسها هو بعينه حصولها لفاعلها المفيض لوجودها و هو الفاعل في عرف الإلهيين.

و أما الفاعل في اصطلاح الطبيعيين فكل مبدإ حركة و لو على سبيل الإعداد كالبناء في بنائه و النجار في نجره و هما بالقابل أشبه منهما بالفاعل بما هما جسمانيان و إنما فاعليتهما الشبيهة بالفاعلية الحقيقية ما ينشئانه في باطنهما من تصوير البيت و السرير و أمثالهما فالنفس خلقت و أبدعت مثالا للباري جل اسمه ذاتا و صفة و فعلا مع التفاوت بين المثال و الحقيقة فللنفس في ذاتها عالم خاص و مملكة شبيهة بمملكة بارئها مشتملة على أمثلة الجواهر و الأعراض المجردة و المادية و أصناف الأجسام الفلكية و العنصرية البسيطة و المركبة و سائر الخلائق تشاهدها بنفس حصولها منها بالعلم الحضوري و الشهود الإشراقي لا بعلم آخر حصولي و الناس لفي غفلة و ذهول عن عالم القلب و عجائب فطرة الإنسان و عالم ملكوته لاهتمامهم بمشاهدة المحسوسات و الأعراض الحسية الحيوانية و نسيانهم أمر الآخرة و الرجوع إلى الله و عرفانه نَسُوا اللَّهَ فَأَنْساهُمْ أَنْفُسَهُمْ الكى فإذن وجود صور الأشياء للنفس و ظهورها على هذا النحو الذي لا يظهر أثرها في الحس الظاهر غالبا يقال له الوجود الذهني و الظهور المثالي فاحفظ بهذا كي ينفعك في دفع الإشكالات الواردة في حصول الأشياء في النفس من لزوم صيرورة النفس عند تصور الحركة و الحرارة و البرودة و الكثرة و الكفر متحركة حارة باردة كثيرة كافرة و كذا لزوم اجتماع المتقابلين كالسلب و الإيجاب و المتضادين كالسواد و البياض في موضوع واحد و كلما هو من هذا القبيل[1].

اسفار، جلد ۱، منهج ۳، فصل ۱:

و الثانية: هي أن الله تعالى قد خلق النفس الإنسانية بحيث يكون لها اقتدار- على إيجاد صور الأشياء المجردة و المادية لأنها من سنخ الملكوت و عالم القدرة و السطوة و الملكوتيون لهم اقتدار على إبداع الصور العقلية القائمة بذواتها و تكوين الصور الكونية القائمة بالمواد و كل صورة صادرة عن الفاعل فلها حصول له بل حصولها في نفسها نفس حصولها لفاعلها و ليس من شرط حصول شيء لشيء أن يكون حالا فيه وصفا له بل ربما يكون الشيء حاصلا لشيء من دون قيامه به بنحو الحلول و الوصفية كما أن صور جميع الموجودات حاصلة للباري حصولا أشد من حصولها لنفسها أو لقابلها كما ستعلم في مباحث العلم و ليس قيامها به تعالى قياما حلوليا ناعتيا- و كل صورة حاصلة لموجود مجرد عن المادة بأي نحو كان فهي مناط عالمية ذلك المجرد بها سواء كانت قائمة بذاته أو لا و مناط عالمية الشيء بالشيء حصول صورة ذلك الشيء له سواء كانت الصورة عين الشيء العالم فيكون حصولها حصوله كعلم النفس بذاتها- أو غيره فيكون حصولها إما فيه و ذلك إذا كان الشيء قابلا لها و إما عنه و ذلك إذا كان فاعلا لها فالحصول للشيء المجرد الذي هو عبارة عن العالمية أعم من حصول نفسه أو الحصول فيه أو الحصول له فللنفس

---

[1] شواهدالربوبيه، صفحه‌ی ۲۵

الإنسانية في ذاتها عالم خاص بها من الجواهر و الأعراض المفارقة و المادية و الأفلاك المتحركة و الساكنة و العناصر و المركبات و سائر الحقائق يشاهدها بنفس حصولاتها لها لا بحصولات أخرى و إلا يتسلسل و ذلك لأن الباري تعالى خلاق الموجودات المبدعة و الكائنة و خلق النفس الإنسانية مثالا لذاته و صفاته و أفعاله فإنه تعالى منزه عن المثل لا عن المثال فخلق النفس مثالا له ذاتا و صفاتا و أفعالا ليكون معرفتها مرقاة لمعرفته فجعل ذاتها مجردة عن الأكوان و الأحياز و الجهات و صيرها ذات قدرة و علم و إرادة و حياة و سمع و بصر و جعلها ذات مملكة شبيهة بمملكة بارئها يخلق ما يشاء و يختار لما يريد إلا أنها و إن كانت من سنخ الملكوت و عالم القدرة و معدن العظمة و السطوة فهي ضعيفة الوجود و القوام لكونها واقعة في مراتب النزول ذات وسائط بينها و بين بارئها و كثرة الوسائط بين الشيء و ينبوع الوجود يوجب وهن قوته و ضعف وجوده فلهذا ما يترتب على النفس و يوجد عنها من الأفعال و الآثار الخاصة يكون في غاية ضعف الوجود بل وجود ما يوجد عنها بذاتها من الصور العقلية و الخيالية أظلال و أشباح للوجودات الخارجية الصادرة عن الباري تعالى و إن كانت الماهية محفوظة في الوجودين فلا يترتب عليه الآثار المرتبة عليه بحسب وجودها في الخارج اللهم إلا لبعض المتجردين عن جلباب البشرية من أصحاب المعارج فافهم لشدة اتصالهم بعالم القدس و محل الكرامة و كمال قوتهم يقدرون على إيجاد أمور موجودة في الخارج مترتبة عليها الآثار و هذا الوجود للشيء الذي لا يترتب عليه الآثار و هو الصادر عن النفس بحسب هذا النحو من الظهور يسمى بالوجود الذهني و الظلي و ذلك الآخر المترتب عليه الآثار يسمى بالوجود الخارجي و العيني.

و يؤيد ذلك ما قاله الشيخ الجليل محي الدين العربي الأندلسي قدس سره في كتاب فصوص الحكم: ((بالوهم يخلق كل إنسان في قوة خياله ما لا وجود له إلا فيها و هذا هو الأمر العام لكل إنسان و العارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود من خارج محل الهمة و لكن لا يزال الهمة تحفظه و لا يئودها حفظ ما خلقه فمتى طرأ على العارف غفلة عن حفظ ما خلق عدم ذلك المخلوق إلا أن يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات و هو لا يغفل مطلقا بل لا بد له من حضرة يشهدها فإذا خلق العارف بهمته ما خلق و له هذه الإحاطة ظهر ذلك الخلق بصورته في كل حضرة و صارت الصور يحفظ بعضها بعضا فإذا غفل العارف عن حضرة ما أو حضرات و هو شاهد حضرة ما من الحضرات حافظ لما فيها من صورة خلقه انحفظت جميع الصور بحفظ تلك الصورة الواحدة في الحضرة التي ما غفل عنها لأن الغفلة ما تعم قط لا في العموم و لا في الخصوص و قد أوضحت هاهنا سرا لم يزل أهل الله يغارون على مثل هذا أن يظهر قال و هذه مسألة أخبرت عنها أنه ما سطر أحد في كتاب لا أنا و لا غيري إلا في هذا الكتاب فهي يتيمة الدهر و فريدته- فإياك أن تغفل عنها فإن تلك الحضرة التي يبقى لك الحضور فيها مع الصور مثلها مثل الكتاب الذي قال تعالى فيه ما فَرَّطْنا فِي الْكِتابِ مِنْ شَيْءٍ فهو الجامع للواقع و غير الواقع و لا يعرف ما قلناه إلا من كان قرانا في نفسه فإن المتقي الله يجعل له فرقانا)) انتهى كلامه. و لا شبهة في أنه مما يؤيد ما كنا بصدده تأييدا عظيما و يعين إعانة قوية

مع اشتماله على فوائد جمة ستقف على تحقيقها و تفصيلها في مباحث النفس إن شاء الله تعالى- فأتقن ما مهدنا لك كي ينفعك في مباحث الوجود الذهني و الإشكالات الواردة عليه[1].

ایشان کمی جلوتر در فصل سوم، به کلّی مبنای خود را در علم توضیح می‌دهند:

و الحاصل: أن النفس عند إدراكها للمعقولات الكلية تشاهد ذواتا عقلية مجردة لا بتجريد النفس إياها و انتزاعها معقولها من محسوسها كما هو عند جمهور الحكماء بل بانتقال لها من المحسوس إلى المتخيل ثم إلى المعقول و ارتحال من الدنيا إلى الآخرة ثم إلى ما وراءهما و سفر من عالم الأجرام إلى عالم المثال ثم إلى عالم العقول و في قوله تعالى: ((وَ لَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الأُولى فَلَوْ لا تَذَكَّرُونَ)) إشارة إلى هذا المعنى فإن معرفة أمور الآخرة على الحقيقة في معرفة أمور الدنيا لأنها من جنس المضاف و أحد المتضايفين يعرف بالآخر و كأنا قد كدنا أن نخرج من أسلوب المباحثة- فلنعد إلى ما كنا فيه.

فنقول: العلم لما كان مرجعه إلى نحو من الوجود و هو المجرد الحاصل للجوهر الدراك أو عنده كما سنحقق في موضعه و كل وجود جوهري أو عرضي يصحبه ماهية كلية يقال لها عند أهل الله العين الثابت و هي عندنا لا موجودة و لا معدومة في ذاتها و لا متصفة بشيء من صفات الوجود من العلية و المعلولية و التقدم و التأخر و غيرها كما مر بيانه فكما أن الموجود في نفسه من المحسوسات و المعقولات إنما هي وجودات مادية أو مجردة و لها ماهيات متحدة معها موجودة بوجودها بالعرض فكذا الموجود الرابطي أي المعلوم للقوى الإدراكية و المشهود لها و الحاضر لديها إنما هي الوجودات الحسية أو العقلية أما الحسيات فباستيناف وجودها عن النفس الإنسانية و مثولها بين يديها في غير هذا العالم بواسطة مظهر لها كالجليدية و المرآة و الخيال و غيرها من غير حلولها فيه و أما العقليات فبارتقاء النفس إليها- و اتصالها بها من غير حلولها في النفس و تلك العقليات في ذاتها شخصية و باعتبار ماهياتها كلية صادقة على كثيرين من أشخاص أصنافها النوعية و حصول الماهيات و المفهومات العقلية و وقوعها مع أنحاء الوجودات حصول تبعي و وقوع عكسي- وقوع ما يتراءى من الأمثلة في الأشياء الصيقلية الشبيهة بالوجود في الصفاء و البساطة و عدم الاختلاف من غير أن يحكم على تلك الأشباح بأنها في ذاتها جواهر أو أعراض- فكما أن ما يتخيل من صورة

---

[1] اسفار، جلد ۱، صفحه‌ی ۲۶۴

الإنسان في المرآة ليس إنسانا موجودا بالحقيقة بل وجوده شبح لوجود الإنسان متحقق بتحققه بالعرض فكذلك ما يقع في الذهن من مفهوم الحيوان و النبات و الحركة و الحرارة و غيرها هي مفهومات تلك الأشياء و معانيها- لا ذواتها و حقائقها و مفهوم كل شيء لا يلزم أن يكون فردا له و بالجملة يحصل للنفس الإنسانية حين موافاتها الموجودات الخارجية لأجل صقالتها و تجردها عن المواد- صور عقلية و خيالية و حسية كما يحصل في المرآة أشباح تلك الأشياء و خيالاتها و الفرق بين الحصولين أن الحصول في المرآة بضرب شبيه بالقبول و في النفس بضرب من الفعل.

و لا تظنن أن ما ذكرناه هو بعينه مذهب القائلين بالشبح و المثال إذ الفرق بين الطريقين أنهم زعموا أن الموجود من الإنسان مثلا في الخارج ماهيته و ذاته- و في الذهن شبحه و مثاله دون ماهيته و نحن نرى أن الماهية الإنسانية و عينه الثابتة محفوظة في كلا الموطنين لا حظ لها من الوجود بحسب نفسها في شيء من المشهدين على ما قررناه إلا أن لها نحوا من الاتحاد مع نحو من الوجود أو أنحاء كالإنسان مثلا- فإن مفهومه يتحد أما في الخارج فبنحو من الوجود يصدق عليه أنه جوهر قابل للأبعاد نام حساس مدرك للمعقولات و بنحو آخر يصدق عليه أنه جوهر مفارق عقلي مسمى بروح القدس على رأي أفلاطون و من سبقه و أما في الذهن فبنحو آخر يصدق عليه أنه عرض نفساني غير قابل للقسمة و النسبة حال أو ملكة[1].

[1] همان، صفحه‌ی ۲۸۹

فصل ششم:

حق متعال

سخن از واجب الوجود، منتهای فلسفه‌ی اسلامی است. که از آن به الهیات بالمعنی‌الاخص یاد می‌شود. نمی‌توان نوشته‌ای را در فلسفه‌ی اسلامی نگاشت، و از حقّ متعال در آن صحبت نکرد. بعضی از عناوین این بخش تا این‌جای بحث مورد بررسی قرار گرفت. در این فصل تلاش می‌کنیم بحث‌های گذشته را کامل نماییم. در این فصل به این موارد خواهیم پرداخت: اثبات واجب الوجود، وحدانیت واجب الوجود، خصوصیات واجب تعالی (مانند نداشتن ماهیت)، و بعضی مواردی که در این دسته‌بندی نمی‌گنجد.

۱. اثبات واجب‌الوجود

اثبات حق متعال طرق گوناگونی دارد. فلاسفه براهین متعددی را برای این مدعا اقامه کرده‌اند. چون هدف این نوشتار انتخاب اقوال پسندیده‌تر است، نمی‌خواهیم براهین گوناگون فلاسفه را در این‌جا نقل کنیم. بلکه روشی را که در فلسفه پسندیده‌تر یافتیم، بیان خواهیم کرد. این روش در واقع ابداع مرحوم ملاصدراست. گرچه اشاراتی به آن پیش از او هم شده است، امّا اتقان و صراحت به آن، کار ایشان است. ایشان معتقد است خداوند را باید بدون مقدّمات فلسفی اثبات کرد. در واقع فلسفه باید از حقّ آغاز شود. و بر اساس آن، بقیه‌ی گزاره‌های فلسفی بنا نهاده شود. بنابراین باید خداوند متعال را با برهانی اثبات کرد که نیاز به مقدّمات نداشته باشد. این روش، در واقع روش عرفاست. ایشان عرفان را از خداوند آغاز می‌کنند. نه از وجود و ماهیت و غیره. بر این اساس اصل بحث را در این بخش بر براهین صدرا خواهیم گذاشت.

صدرا برهان خود را برهان صدیقین می‌نامد. و البته خود بیان می‌کند که این نام‌گذاری ابداع او نیست. اولین بار این نام را ابن‌سینا به کار برد، و با این نام برهانی را برای اثبات خداوند بیان نمود. شایسته است پیش از تقریر صدرا از برهان صدیقین، به عنوان مقدّمه، تقریر ابن سینا را نقل نماییم.

تقریر ابن‌سینا

بوعلی در اشارات و تنبیهات، نمط چهارم، برهان خود را بر اثبات حقّ متعال بیان می‌کند. در پایان این نمط عباراتی دارند که ارزش برهان خود را ذکر می‌کنند:

تنبيه [في بيان ترجيح طريقة الالهيين على طريقة المتكلمين و الحكماء في إثبات واجب الوجود]

تأمّل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول و وحدانيته و براءته عن الصّمات إلى تأمّل لغير نفس الوجود و لم يحتج إلى اعتبار من خلقه و فعله و إن كان ذلك دليلا عليه؛ لكن هذا الباب أوثق و أشرف أي إذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود و هو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الواجب. إلى مثل هذا أشير في الكتاب الإلهي: سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الْآفاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ. أقول إن هذا حكم لقوم. ثم يقول: أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ. أقول: إن هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه[1].

همان‌طور که ملاحظه می‌کنید ابن‌سینا برهانش را عاری از دیگر مقدمات می‌داند. و تنها نیاز این برهان را به وجود من حیث وجود می‌داند. و برای تأیید کلامش از قرآن شاهدی را ذکر می‌کند.

[1] اشارات و تنبیهات، نشرالبلاغه، نمط چهارم، صفحه‌ی ۱۰۲

حال به بیان برهان ایشان در همان نمط چهارم می‌پردازیم:

تنبیه [في قسمة الموجود إلى الواجب لذاته و الممكن لذاته]

كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أو لا يكون. فإن وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته و هو القيوم، و إن لم يجب لم يجز أن يقال: إنه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجودا؛ بل إن قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا، أو مثل شرط وجود علته صار واجبا. و إن لم يقرن بها شرط لا حصول علة و لا عدمها بقي له في ذاته الأمر الثالث و هو الإمكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب و لا يمتنع. فكل موجود إما واجب الوجود بذاته أو ممكن الوجود بحسب ذاته.

إشارة [في بيان أن الممكن لا يوجد إلا لعلة تغايره]

ما حقه في نفسه الإمكان فليس يصير موجودا من ذاته فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن. فإن صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته. فوجود كل ممكن الوجود [هو] من غيره.

تنبيه [في إثبات واجب الوجود لذاته]

إما أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته و الجملة متعلقة بها فتكون غير واجبة أيضا و تجب بغيرها. و لنزد هذا بيانا.

شرح [في بسط من أن سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة إلى شيء خارج عنها]

كل جملة كل واحد منها معلول فإنها تقتضي علة خارجة عن آحادها و ذلك لأنها إما أن لا تقتضي علة أصلا فتكون واجبة غير ممكنة (غير معلولة خ) و كيف يتأتى هذا و إنما يجب بآحادها و إما أن يقتضي علة هي الآحاد بأسرها. فتكون معلولة لذاتها فإن تلك و الجملة و الكل شيء واحد. و أما الكل بمعنى كل واحد فليس يجب به الجملة و إما أن يقتضي علة هي بعض الآحاد. و ليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض إن كان كل واحد منها معلولا لأن علته أولى بذلك و إما أن يقتضي علة خارجة عن الآحاد كلها. و هو الباقى[1].

---

[1] همان، صفحه‌ی ۹۷

خلاصه‌ی برهان:

موجود به واجب و غیر واجب تقسیم می‌شود؛ موجود غیر واجب، ممکن الوجود است. موجودی که حقیقتش امکان باشد، وجودش نمی‌تواند از جانب خودش باشد؛ بلکه از ناحیه موجود دیگری موجود شده است.
حال این موجود دیگر، یا خودش ممکن است یا واجب؛ اگر واجب باشد که همان مطلوب است. و اگر ممکن باشد، دوباره همان سؤال پیش می‌آید و باید در نهایت به واجب برسد، و گرنه یا دور اتفاق می‌افتد و یا تسلسل، و در نتیجه ممکنات باید تا بی‌نهایت باشد. با پذیرش ابطال دور و تسلسل، چاره‌ای جز منتهی شدن به واجب نمی‌ماند.

آقای مصباح برهان شیخ را به این صورت تقریر کرده‌اند:

موجود یا واجب می‌باشد، پس آن مطلوب است. و یا این‌که ممکن است؛ پس محتاج به سوی علتی است که مرجّح وجود او باشد. آن علّت نیز یا واجب می‌باشد، پس مطلوب ثابت می‌شود. و یا این‌که او هم ممکن دیگری است، پس در این صورت چاره‌ای نیست از منتهی شدن سلسله‌ی علل، به واجب برای احتراز از دور و تسلسل.

همان‌طور که مشخّص است، برهان شیخ گرچه تمام است. امّا نمی‌توان آن را برهانی دانست که از هیچ مقدّمه‌ای در آن استفاده نشده است. باید واجب و ممکن تعریف شود. نیازمندی به علّت مشخّص گردد. و بطلان دور و تسلسل نیز اثبات گردد. در نتیجه این خلاف ادّعای شیخ برهانی نیست که فقط از وجود بما هو وجود بهره برده باشد.

صدرا در چند کتاب خود تقریرهایی را برای برهان صدیقین آورده است. این تقارير تفاوت اندکی با هم دارند. برای آشنایی بیشتر به چند تقریر اشاره می‌شود.

۱. اسفار، جلد ٦، فی العلم الإلهی، فنّ اول، موقف اول، فصل اول

در ابتدا ملاصدرا به ارزش این روش اشاره می‌کند:

الفصل (١) في إثبات وجوده و الوصول إلى معرفة ذاته و اعلم أن الطرق إلى الله كثيرة

لأنه ذو فضائل و جهات كثيرة وَ لِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيها لكن بعضها أوثق و أشرف و أنور من بعض- و أسد البراهين و أشرفها إليه هو الذي لا يكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة.

فيكون الطريق إلى المقصود هو عين المقصود و هو سبيل الصديقين الذين يستشهدون به تعالى عليه ثم يستشهدون بذاته على صفاته و بصفاته على أفعاله واحدا بعد واحد و غير هؤلاء كالمتكلمين و الطبيعيين و غيرهم يتوسلون إلى معرفته تعالى و صفاته بواسطة اعتبار أمر آخر غيره كالإمكان للماهية و الحدوث للخلق و الحركة للجسم أو غير ذلك و هي أيضا دلائل على ذاته و شواهد على صفاته لكن هذا المنهج أحكم و أشرف.

و قد أشير في الكتاب الإلهي إلى تلك الطرق بقوله تعالى سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الْآفاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ و إلى هذه الطريقة بقوله تعالى- أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ و ذلك لأن الربانيين ينظرون إلى الوجود- و يحققونه و يعلمون أنه أصل كل شيء ثم يصلون بالنظر إليه إلى أنه بحسب أصل حقيقته واجب الوجود و أما الإمكان و الحاجة و المعلولية و غير ذلك فإنما يلحقه لا لأجل حقيقته بما هي حقيقته بل لأجل نقائص و أعدام خارجة عن أصل حقيقته.

ثم بالنظر في ما يلزم الوجوب أو الإمكان يصلون إلى توحيد ذاته و صفاته- و من صفاته إلى كيفية أفعاله و آثاره و هذه طريقة الأنبياء كما في قوله تعالى- قُلْ هذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلى بَصِيرَةٍ[1].

در این مقدّمه صدرا بیان می‌کند که شرافت این برهان به این است که حدّ وسطش غیر از خود خداوند نیست. و از غیر او برای اثباتش استفاده نمی‌شود. و آن را، راه صدیقین برای اثبات حقّ می‌داند.

سپس به تقریر برهان می‌پردازد:

و تقريره أن الوجود كما مر حقيقة عينية واحدة بسيطة لا اختلاف بين أفرادها لذاتها إلا بالكمال و النقص و الشدة و الضعف أو بأمور زائدة كما في أفراد ماهية نوعية و غاية كمالها ما لا أتم منه و هو الذي لا يكون متعلقا بغيره و لا يتصور ما هو أتم منه- إذ كل ناقص متعلق بغيره مفتقر إلى تمامه و قد تبين فيما سبق أن التمام قبل النقص و الفعل قبل القوة و الوجود قبل العدم و بين أيضا أن تمام الشيء هو الشيء و ما يفضل عليه- فإذن الوجود إما مستغن عن غيره و إما مفتقر لذاته إلى غيره.
و الأول هو واجب الوجود و هو صرف الوجود الذي لا أتم منه و لا يشوبه عدم و لا نقص.
و الثاني هو ما سواه من أفعاله و آثاره و لا قوام لما سواه إلا به لما مر أن حقيقة الوجود لا نقص لها و أنما يلحقه النقص لأجل المعلولية و ذلك لأن المعلول- لا يمكن أن يكون في فضيلة الوجود مساويا لعلته فلو لم يكن الوجود مجعولا ذا قاهر- يوجده و يحصله كما يقتضيه لا يتصور أن يكون له نحو من القصور لأن حقيقة الوجود كما علمت بسيطة لا حد لها و لا تعين إلا محض الفعلية و الحصول و إلا لكان فيه تركيب أو له ماهية غير الموجودية.
و قد مر أيضا أن الوجود إذا كان معلولا كان مجعولا بنفسه جعلا بسيطا و كان ذاته بذاته مفتقرا إلى جاعل و هو متعلق الجوهر و الذات بجاعله فإذن قد ثبت و اتضح أن الوجود إما تام الحقيقة واجب الهوية و إما مفتقر الذات إليه متعلق الجوهرية و على أي القسمين يثبت و يتبين أن وجود واجب الوجود غني الهوية عما سواه و هذا هو ما أردناه.

[1] اسفار، جلد ۶، صفحه‌ی ۱۲

و اعلم أن هذه الحجة في غاية المتانة و القوة يقرب مأخذها من مأخذ طريقة الإشراقيين التي تبتني على قاعدة النور[1].

سپس ایشان اعتراضاتی که بر این برهان وارد شده است را بالاجمال بیان کرده، و به آن‌ها پاسخ می‌دهد. خواندن آن‌ها برای شفاف شدن بیشتر برهان، ضروری به نظر می‌رسد.

لكن الباحثين من المتأخرين- لذهولهم عن بعض مقدمات هذا البرهان أو ضعف عقولهم عن إدراك معنى الأشد و الأضعف- في حقيقة الوجود ربما يقع بينهم الاعتراض على هذا المنهج تارة بأنه لا معنى لكون حقيقة واحدة مختلفة بالكمال و النقص بحسب أصل تلك الحقيقة حتى يكون ما به الاتفاق و ما به الاختلاف معنى واحدا و تارة بعد تسليمه بأنا لا نسلم أن الكمال مقتضى أصل الحقيقة و أن القصور يقتضي المعلولية و الافتقار إلى ما هو الكامل فإن لأحد أن يقول لو اقتضى ذات الوجود و حقيقته الواجبية لكان كل وجود واجبا و لو اقتضى الإمكان و الفقر لكان الكل ممكنا و لو لم يقتض شيئا من الوجوب و الإمكان لكان كل منهما معللا بالغير فكان الواجب مفتقرا إلى علة و هو محال و بطلان التوالي بأسرها مستلزم لبطلان المقدم بأقسامه فكون الوجود حقيقة واحدة متفاوتة بالكمال و النقص أمر محال.

أقول مبنى هذا الإيراد كما أشرنا إليه على قصور الإدراك عن البلوغ إلى فهم المراد فإن كون الوجود حقيقة واحدة ليس ككون الإنسان ماهية واحدة- لأن الوحدة في الماهيات ليست مثل الوحدة في الوجود لأن تلك الوحدة ذهنية عارضة للكليات زائدة على ذاتها عارضة لها بعد حذف مشخصاتها فالتقسيم جار بعد عروض الوحدة إياها لأنه عبارة عن ضم قيود متخالفة بالمقسم الواحد بأن تلك الماهية الواحدة إما كذا و إما كذا و أما الوجود فليس ماهية كلية واحدة في الجميع- حتى يجري فيها ما ذكروه من التقسيم كسائر الطبائع الكلية التي يجوز أن توجد في الذهن و يعرضها العموم و الاشتراك حتى يرد عليه التقسيم المعتبر فيه الوحدة للمقسم من جنس وحدة الأقسام إن جنسا فجنسا و إن نوعا فنوعا و إن شخصا فشخصا و قد مر أن الوجود ليس بجنس و لا نوع و لا شخص تحت نوع أو جنس و وحدة هذه الحقيقة و اشتراكها بين الأفراد و الآحاد ضرب آخر من الوحدة و الاتحاد فهذا السؤال و الاعتراض ساقط بالكلية لأن موضعه ما إذا كان المقسم طبيعة كلية.

فإن أورد هذا الكلام في مفهوم الوجود المشترك العام بأنه إن اقتضى الواجبية كان جميع أفراده واجبا و إلا لم يكن في الوجود ما هو واجب بالذات.

---

[1] همان، صفحه‌ی ۱۴

نجيب بأن لفظ الوجود إن كان المراد به الحكاية عن حقيقة الوجود فالأمر كما قلنا و إن كان المراد هذا المفهوم المصدري فلا يقتضي شيئا و هو كسائر الصفات من العوارض المفتقرة إلى غيرها و ليس شيء منها واجب الوجود بل و لا من الموجودات الخارجية لأنه اعتبار عقلي نعم ربما يقال بأنه عين في الواجب زائد في الممكن- بمعنى أن ذاته تعالى بذاته مع قطع النظر عن غيره مصداق للحكم بأنه موجود- بخلاف الممكن إذ ليس كذلك إلا إذا لوحظ معه غيره[1].

تقریر صدرا از تقریر ابن‌سینا متین‌تر است. چرا که نیازی به بطلان دور و تسلسل در آن نیست. و وجود در آن نقش اساسی را ایفا می‌کند. امّا در این برهان هم باید اصالت وجود را پذیرفت. به صرف‌الشیء و بساطت وجود آگاهی پیدا کرد؛ تا بتوان برهان را پذیرفت. پس باز هم نمی‌توان آن را مقدّمه و شروعی در فلسفه دانست.

۲. شواهد الربوبیه، شاهد ثالث، اشراق اول:

[الإشراق] الأول: في إثبات الوجود الغني الواجبي

الموجود إما متعلق بغيره بوجه من الوجوه و إما غير متعلق بشيء أصلا و المتعلق بغيره إما لكونه موجودا بعد العدم و إما لإمكانه و إما لكونه ذا ماهية فالأول نحلله إلى عدم سابق و وجود و كون ذلك الوجود بعد العدم و العدم بما هو عدم نفي محض لا يصلح أن يتعلق بشيء و كون الوجود بعد العدم من اللوازم الضرورية لمثله و لوازم الشيء لذاته غير مجعولة فالمتعلق بالغير فيه هو أصل الوجود.

و أما الإمكان فهو أمر اعتباري سلبي لكون مفهومه سلب ضرورة الوجود و العدم عن الماهية فلا يوجب تعلقا بغيره كما لا يكون معلولا لعلة مباينة للماهية أصلا لكونه من لوازم الماهيات الإمكانية كما أن الحدوث من لوازم الوجودات الحادثة.

و أما الماهية فهي ليست سببا للحاجة إلى العلة و لا هي أيضا مجعولة متعلقة بالجاعل لما سيأتي من البراهين و لا موجودة بذاتها إلا بالعرض و بتبعية الوجودات فبقي أن المتعلق بغيره هو وجود الشيء لا ماهيته و لا شيء آخر.

[1] همان، صفحه‌ی ۱۷

فالوجود المتعلق بالغير المتقوم به يستدعي أن يكون ما يتقوم به وجودا أيضا إذ غير الوجود لا يتصور أن يكون مقوما للوجود فإن كان ذلك المقوم قائما بنفسه فهو المطلوب و إن كان قائما بغيره فننقل الكلام إلى ذلك المقوم الآخر و هكذا إلى أن يتسلسل أو يدور أو ينتهي إلى وجود قائم بذاته غير متعلق بغيره.

ثم جميع تلك الوجودات المتسلسلة أو الدائرة في حكم وجود واحد في تقومها بغيره و هو الواجب جل ذكره فهو أصل الوجودات و ما سواه فروعه و هو النور القيومي و ما سواه إشراقاته و الماهيات إظلاله اللَّهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ فليذعن أنه قائم بذاته و الوجودات ذوات الماهيات شئونه و اعتباراته و وجوهه و حيثياته ((ألا له الخلق و الأمر))[1].

این روش با این‌که در اوج متانت است، بیان دیگری از روش ابن‌سیناست. به همین جهت نیاز به مقدّمات زیادی برای اثبات دارد.

۳. مشاعر، مشعر ثامن، مشعر ثانی، منهج اول، مشعر اول، صفحه‌ی ٤٥:

المشعر الأوّل فی اثبات الواجب- جلّ ذکره- و فی أنّ سلسلة الوجودات المجعولة یجب أن تنتهی الی واجب الوجود

برهان مشرقیّ، و هو انّا نقول: الموجود امّا حقیقة الوجود أو غیرها. و نعنی بحقیقة الوجود ما لا یشوبه شیء غیر صرف الوجود من حدّ أو نهایة أو نقص أو عموم أو خصوص، و هو المسمّی بواجب الوجود. فنقول: لو لم یکن حقیقة الوجود موجودة، لم یکن شیء من الأشیاء موجودا. و اللازم بدیهیّ البطلان، فکذا الملزوم. أمّا بیان الملازمة، فلأنّ ما عدا حقیقة الوجود امّا ماهیّة من الماهیّات أو وجود خاصّ مشوب بعدم أو نقص، و کلّ ماهیّة غیر الوجود فهی بالوجود موجودة لا بنفسها. کیف و لو اخذت بنفسها مطلقة أو مجرّدة عن الوجود، لم تکن بنفسها نفسها فضلا عن أن تکون موجودة، لأنّ ثبوت شیء لشیء فرع علی ثبوته فی نفسه، فهی بالوجود موجودة.

[1] شواهدالربوبیه، صفحه‌ی ۳۵

و ذلك الوجود ان كان غير حقيقة الوجود، ففيه تركيب من الوجود بما هو وجود و من خصوصيّة اخرى. و كلّ خصوصيّة غير الوجود فهى عدم أو عدميّ؛ و كلّ مركّب متأخّر عن بسيطه مفتقر اليه؛ و العدم لا دخل له فى موجوديّة الشيء و تحصّله، و ان دخل فى حدّه و معناه.

و ثبوت أىّ مفهوم كان لشيء و حمله عليه، سواء كان ماهيّة أو صفة اخرى، ثبوتيّة أو سلبيّة، فهو فرع على وجوده. و الكلام عائد الى ذلك الوجود أيضا، فيتسلسل، أو يدور، أو ينتهى الى وجود بحت لا يشوبه شيء. فظهر أنّ أصل موجوديّة كلّ شيء موجود، و هو محضّ حقيقة الوجود الذى لا يشوبه شيء غير الوجود[1].

این تقریر گرچه بیانش نیکوتر است، امّا در استفاده از مقدّمات مانند تقریر شواهد است. این تقریر را صدرا به صراحت برهان صدیقین می‌نامد. تقریر بسیار مشابهی از این برهان در کتاب عرشیه نیز وجود دارد؛ که به جهت شباهت زیاد آن به این الفاظ، از بیان آن خودداری می‌کنیم.

تقریر علّامه‌ی طباطبایی

ایشان به ایراداتی که به این براهین وارد شد واقف بودند. برای همین تلاش کردند به نحوی برهان صدیقین را بیان کنند که نیاز به هیچ مقدّمه‌ای در آن نباشد. ایشان به جای بحث‌های وجودی ابتدایی ملاصدرا، از واقعیت نام بردند. و چون جای وجود را با واقعیت عوض کردند، بحث‌هایی مانند اصالت وجود، اشتراک معنوی وجود، و تشکیک وجود رخت بربست. بیان برهان:

این تقریر را مرحوم علّامه، در حاشیه‌ی اسفار ذیل تقریر **أنّ الوجود کما مرّ حقیقة عینیة** بیان کرده‌اند. این عبارت شروع استدلال ملاصدرا در برهان صدیقین است که در بالا آورده شد.

[1] مشاعر، طهوری، منهج اول، مشعر اول، صفحه‌ی ۴۵

و هذه هي الواقعية التي ندفع بها السفسطة و نجد كل ذي شعور مضطرا إلى إثباتها- و هي لا تقبل البطلان و الرفع لذاتها حتى أن فرض بطلانها و رفعها مستلزم لثبوتها و وضعها- فلو فرضنا بطلان كل واقعية في وقت أو مطلقا كانت حينئذ كل واقعية باطلة واقعا أي الواقعية ثابتة- و كذا السوفسطي لو رأى الأشياء موهومة أو شك في واقعيتها فعنده الأشياء موهومة واقعا و الواقعية مشكوكة واقعا أي هي ثابتة من حيث هي مرفوعة و إذ كانت أصل الواقعية لا تقبل العدم و البطلان لذاتها فهي واجبة بالذات فهناك واقعية واجبة بالذات و الأشياء التي لها واقعية مفتقرة إليها في واقعيتها قائمة الوجود بها. و من هنا يظهر للمتأمل أن أصل وجود الواجب بالذات ضروري عند الإنسان و البراهين المثبتة له تنبيهات بالحقيقة1.

تقریر مرحوم علّامه را با زبان آقای جوادی هم مورد توجّه قرار دهید:

اصل الواقعیه بدیهی است، و احدی در آن شک ندارد. چرا که بطلان سفسطه بدیهی است. حال این قضیه ضرورتش ذاتیه است یا ازلیه؟

اگر ذاتیه باشد، یعنی ممکن است واقعیت زمانی در موطنی از بین برود، و سفسطه حق شود. امّا اگر ازلیه باشد، یعنی مادام که هست، هست. و وقتی واقعاً هم از بین رود باز مطابق با واقع و صادق است. پس نمی‌توان فرض کرد که واقعیت بشود لا واقعیت. حتی فرضاً هم نمی‌شود این تصوّر را کرد. این ضرورت را ضرورت ازلیه گویند. این ضرورت به هیچ قیدی، حتی قید اطلاق هم مقیّد نمی‌گردد. چرا که اگر با قید اطلاق می‌شد آن را مقیّد کرد، یعنی ماورای آن قید اطلاق می‌شد آن را زائل کرد، در حالی‌که معلوم شد محال است. حال سخن در این واقعیت مطلقه است؛ آیا آن ارض و سماء و انسان است یا چیز دیگری؟ در حالی‌که می‌دانیم از زوال هیچ‌کدام از آن‌ها هیچ محذوری لازم نمی‌آید. پس تنها بر حقّ متعال قابل تطبیق است. در واقع ابتدا حقّ متعال اثبات می‌شود، سپس بقیّه‌ی موجودات.

---

[1] اسفار، جلد ۶، صفحه‌ی ۱۴

مرحوم علّامه در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، این برهان را ذکر کرده‌اند:

واقعیت هستی که در ثبوت وی هیچ شک نداریم، هرگز نفی نمی‌پذیرد، و نابودی برنمی‌دارد. به عبارت دیگر، واقعیت هستی بی‌هیچ قید و شرط واقعیت هستی است. و با هیچ قید و شرطی لاواقعیت نمی‌شود، و چون جهان گذران و هر جزء از اجزاء و جهان نفی را می پذیرد، پس عین همان واقعیت نفی‌ناپذیر نیست، بلکه با آن واقعیت واقعیت‌دار و بی‌آن از هستی بهره‌ای نداشته و منفی است. البته نه به این معنی که واقعیت با اشیاء بپیوندد، بلکه مانند نور که اجسام تاریک با وی روشن و بی وی تاریک می‌باشند. و در عین حال، مثل همین نور در بیان مقصود خالی از قصور نیست. و به عبارت دیگر، او خودش عین واقعیت است، و جهان و اجزای جهان با او واقعیت‌دار و بی او هیچ و پوچ می‌باشد.

نتیجه: جهان و اجزای جهان، در استقلال وجودی خود و واقعیت‌دار بودن خود، تکیه به یک واقعیتی دارند که عین واقعیت، و به خودی خود واقعیت است.

حال لازم است عین فصل اثبات واجب به روش صدیقین، از نهایه نقل شود، این فصل جامع بحث‌ها تا الان است، برای همین می‌تواند جمع‌بندی مناسبی تاکنون باشد.

الفصل الأول في إثبات الوجود الواجبي

البراهين الدالة على وجوده تعالى كثيرة متكاثرة، و أوثقها و أمتنها هو البرهان المتضمن للسلوك إليه من ناحية الوجود، و قد سموه برهان الصديقين، لما أنهم يعرفونه تعالى به لا بغيره، و هو كما ستقف عليه برهان إني يسلك فيه من لازم من لوازم الوجود إلى لازم آخر-.

و قد قرر بغير واحد من التقرير و أوجز ما قيل إن حقيقة الوجود إما واجبة و إما تستلزمها، فإذن الواجب بالذات موجود و هو المطلوب.

و في معناه ما قرر بالبناء على أصالة الوجود، أن حقيقة الوجود التي هي عين الأعيان و حاق الواقع حقيقة مرسلة يمتنع عليها العدم إذ كل مقابل غير قابل لمقابله، و الحقيقة المرسلة التي يمتنع عليها العدم واجبة الوجود بالذات، فحقيقة الوجود الكذائية واجبة بالذات و هو المطلوب.

فإن قلت امتناع العدم على الوجود لا يوجب كونه واجبا بالذات، و إلا كان وجود كل ممكن واجبا بالذات لمناقضته عدمه فكان الممكن واجبا و هو ممكن هذا خلف.

قلت هذا في الوجودات الممكنة، و هي محدودة بحدود ماهوية لا تتعداها، فينتزع عدمها مما وراء حدودها، و هو المراد بقولهم كل ممكن فهو زوج تركيبي. و أما حقيقة الوجود المرسلة التي هي الأصيلة لا أصيل غيرها فلا حد يحدها و لا قيد يقيدها، فهي بسيطة صرفة تمانع العدم و تناقضه بالذات و هو الوجوب بالذات.

و قرره صدر المتألهين قده البرهان على وجه آخر حيث قال و تقريره أن الوجود كما مر حقيقة عينية واحدة بسيطة لا اختلاف بين أفرادها لذاتها إلا بالكمال و النقص و الشدة و الضعف أو بأمور زائدة، كما في أفراد ماهية نوعية، و غاية كمالها ما لا أتم منه، و هو الذي لا يكون متعلقا بغيره، و لا يتصور ما هو أتم منه، إذ كل ناقص متعلق بغيره مفتقر إلى تمامه. و قد تبين فيما سبق أن التمام قبل النقص، و الفعل قبل القوة و الوجود قبل العدم، و بين أيضا أن تمام الشيء، هو الشيء و ما يفضل عليه.

فإذن الوجود إما مستغن عن غيره، و إما مفتقر بالذات إلى غيره، و الأول هو واجب الوجود، و هو صرف الوجود الذي لا أتم منه، و لا يشوبه عدم و لا نقص- و الثاني هو ما سواه من أفعاله و آثاره- و لا قوام لما سواه إلا به- لما مر أن حقيقة الوجود لا نقص لها و إنما يلحقه النقص لأجل المعلولية و ذلك لأن المعلول لا يمكن أن يكون في فضيلة الوجود مساويا لعلته، فلو لم يكن الوجود مجعولا ذا قاهر يوجده و يحصله كما يقتضيه لا يتصور أن يكون له نحو من القصور، لأن حقيقة الوجود كما علمت بسيطة لا حد لها، و لا تعين إلا محض الفعلية و الحصول، و إلا لكان فيه تركيب أو له ماهية غير الوجودية. و قد مر أيضا أن الوجود إذا كان معلولا كان مجعولا بنفسه جعلا بسيطا، و كان ذاته بذاته مفتقرا إلى جاعل، و هو متعلق الجوهر و الذات بجاعله.

فإذن قد ثبت و اتضح أن الوجود إما تام الحقيقة واجب الهوية و إما مفتقر الذات إليه متعلق الجوهر به و على أي القسمين يثبت و يتبين أن وجود واجب الوجود غني الهوية عما سواه و هذا هو ما أردناه انتهى[1].

[1] نهايه‌الحكمه، صفحه‌ى ۲۶۸

پس از ذکر این تقاریر از سه استوانه‌ی فلسفه، لازم است جمع‌بندی حقیر در حد چند جمله ذکر گردد. برهان صدیقین برهانی است که در آن از غیر خدا برای اثبات خدا استفاده نمی‌شود. بلکه وجودش صرفاً با وجود خودش اثبات می‌شود. خدا همان حقیقت صرف و بسیطی است که به ضرورت ازلی موجود است. در دعای عرفه آمده است: **بِكَ عَرَفْتُكَ، وَ أَنْتَ دَلَلْتَنِي عَلَيْكَ، وَ دَعَوْتَنِي إِلَيْكَ، وَ لَوْ لاَ أَنْتَ لَمْ أَدْرِ مَا أَنْتَ .**

پس از این بیان است که سراغ بحث وحدت حقّ باید رفت. دقّت نمایید که شیرازه‌ی برهان صدیقین بداهت وجود حقّ است. اگرچه لسان آن برهانی است. امّا گویی تنبیهی است بر بدیهی بودن خداوند متعال. به همین جهت است که در همه‌ی قرآن حتی یک استدلال بر وجود خداوند ارائه نشده است. دلیل آن فطری و بدیهی بودنش است.

۲. وحدانیت واجب‌الوجود

در فصل سوم این نوشتار، ضمن بحث وحدت وجود، ادلّه‌ی عرفا بر وحدت وجود آورده شد. در روش فلسفی پس از اثبات واجب الوجود، به سراغ اثبات واحد بودن واجب‌الوجود می‌روند. در این‌جا تفاوت باریکی بین روش فلاسفه و عرفا وجود دارد. عرفا همان‌طور که گذشت بحثشان وحدت شخصیه است. وحدتی که در مقابلش کثرتی نیست. امّا فلاسفه بحثشان در این‌جا وحدت به معنای شریک نداشتن واجب‌الوجود است. فارغ از این‌که در ذیل واجب تعالی ممکنات باشند یا نه. تشکیک باشد یا تباین موجودات. در واقع تمامی فلاسفه‌ی اسلامی در این بحث با هم اشتراک نظر دارند؛ هیچ فیلسوف مسلمانی قائل به دو واجب‌الوجود و بیشتر در هستی نیست. و این رأی ربطی به عقیده‌اش در هستی‌شناسی وجودی ندارد. درست است که بعضی مانند صدرا به خاطر گرایششان به وحدت شخصیه از هر فرصتی برای رها شدن از بند این وحدت فیلسوفانه استفاده می‌کند؛ امّا باید دانست که سیر بحث در این‌جا به این صورت است. بنابراین لازم است فارغ از بحث گذشته درباره‌ی وحدت شخصیه، این بحث را پی بگیریم.

مرحوم صدرا در دو جای اسفار به طور مفصّل این بحث را مطرح کرده است. جلد یک و شش؛ ما استدلال ایشان را به دلیل جامعیت بیشتر از جلد ششم نقل می‌کنیم:

الفصل (۶) في توحيده أي أنه لا شريك له في وجوب الوجود

قد سبق منا طريق خاص عرشي في هذا الباب لم يتفطن به أحد من قبلي ذكرته في القسم الأول الذي في العلم الكلي و ضوابط أحكام الوجود و سنشير هاهنا إلى مسلك شريف آخر قريب المأخذ من ذلك.

و الذي استدل به في المشهور على هذا المقصد هو أنه لو تعدد الواجب لذاته- فلا بد من امتياز كل منهما عن الآخر فإما أن يكون امتياز كل منهما عن الآخر بذاته فيكون مفهوم واجب الوجود محمولا عليهما بالحمل العرضي و كل عارض معلول للمعروض فرجع إلى كون كل منهما علة لوجوب وجوده و قد بان بطلانه و إما أن يكون الامتياز بالأمر الزائد على ذاتيهما فذلك الزائد إما أن يكون معلولا لذاتيهما و هو مستحيل لأن الذاتين إن كانتا واحدة كان التعين أيضا واحدا مشتركا فلا تعدد لا ذاتا و لا تعينا

و المفروض خلافه هذا خلف و إن كانتا متعددة كان وجوب الوجود أعني الوجود المتأكد عارضا لهما و قد تبين فيما سبق بطلانه من أن وجود الواجب لا يزيد على ذاته و إما أن يكون معلولا لغيرهما فيلزم الافتقار إلى الغير في التعين و كل مفتقر إلى غيره في تعينه يكون مفتقرا إليه في وجوده فيكون ممكنا لا واجبا.

و يرد عليه أن معنى قولكم وجوب الوجود عين ذاته إن أردتم به أن هذا المفهوم المعلوم لكل أحد عين ذاته فهذا مما لا يتفوه به رجل عاقل و إن أردتم كون ذات الواجب بحيث يكون بذاته مبدأ انتزاع الوجود بخلاف الممكنات إذ ذاتها بذاتها غير كافية في كونها مبدأ هذا الانتزاع بل بسبب تأثير الفاعل فيها فلم لا يجوز أن يكون في الوجود شيئان كل منهما بذاته مصداق هذا المفهوم و منشأ انتزاعه.

فإن قيل قد ثبت أن الذي يكون بذاته مبدأ انتزاع الوجود المشترك لا بد أن يكون وجوده الخاص و تعينه الذي هو عين ذلك الوجود غير زائد على ذاته فالوجود الخاص الواجبي عين هويته الشخصية فلا يمكن اشتراكه و تعدده فيرد عليه الشبهة المشهورة المنسوبة إلى ابن كمونة بأن العقل لا يأبى بأول نظره أن يكون هناك هويتان بسيطتان لا يمكن للعقل تحليل شيء منهما إلى ماهية و وجود بل يكون كل منهما موجودا بسيطا مستغنيا عن العلة و لذلك قيل إن في كلام الحكماء في هذا المقام مغالطة نشأت من الاشتباه بين المفهوم و الفرد فإنهم حيث ذكروا أن وجوده تعالى عين ذاته أرادوا به الأمر الحقيقي القائم بذاته حتى يجوز أن يكون عين ذاته و حيث برهنوا على التوحيد بأن وجوده عين ذاته فلا يمكن اشتراكه أرادوا به المفهوم إذ لو أرادوا به الوجود الخاص القائم بذاته لم يتم برهان التوحيد لجواز أن يكون وجودان خاصان قائمان بذاتيهما و يكون امتيازهما بذاتيهما فيكون كل منهما وجودا خاصة متعينا بذاته و يكون هوية كل منهما و وجوده الخاص عين ذاته على نحو ما يقولون على تقدير الوحدة. أقول هذه الشبهة شديدة الورود على أسلوب المتأخرين القائلين باعتبارية الوجود حيث إن الأمر المشترك بين الموجودات ليس عندهم إلا هذا الأمر العام الانتزاعي و ليس للوجود المشترك فرد حقيقي عندهم لا في الواجب و لا في الممكن و إطلاق الوجود الخاص على الواجب عندهم ليس إلا بضرب من الاصطلاح حيث أطلقوا هذا اللفظ على أمر مجهول الكنه و أما على ما حققناه من أن هذا المفهوم الانتزاعي له أفراد حقيقية نسبته إليها نسبة العرض العام إلى الأفراد و الأنواع فليست قوية الورود بل يمكن دفعها بأدنى تأمل و هو أن هذا المفهوم و إن كان منتزعا من الماهية بسبب عارض- لكنه منتزع من كل وجود خاص حقيقي بحسب ذاته بذاته فإذن نسبته إلى الوجودات الخاصة نسبة المعاني المصدرية الذاتية إلى الماهيات كالإنسانية من الإنسان و الحيوانية من الحيوان حيث ثبت أن اشتراكها معنى تابع لاشتراك ما ينتزع هي منه- و كذلك تعددها فيه تابع لتعدد ما ينتزع منه فإن الإنسانية مثلا مفهوم واحد ينتزع من ذات كل إنسان و لا يمكن انتزاعها من ماهية فرس أو بقر أو غير ذلك- فاتحادها في المعنى مستلزم لاتحاد جميع ما

صدق هي عليها بحسب ذاتها معنى- سواء كان ذلك المعنى جنسا أو نوعا فإذن لو كان في الوجود واجبان لذاتيهما- كان الوجود الانتزاعي مشتركا بينهما كما هو مسلم عند الخصم و كان ما بإزائه من الوجود الحقيقي الذي هو مبدأ انتزاع الموجودية المصدرية مشتركا أيضا بوجه ما- فلا بد من امتياز أحدهما عن الآخر بحسب أصل الذات إذ جهة الاتفاق بين الشيئين إذا كانت ذاتية لا بد و أن يكون جهة الامتياز و التعين أيضا ذاتيا فلم يكن ذات كل منهما بسيطة و التركيب ينافي الوجوب كما علم[1].

مرحوم صدرا از روش دیگری نیز وحدت واجب را اثبات می‌کند، با استفاده از بساطت وجود این برهان را تقریر می‌کند. این برهان را از جلد اول، صفحه‌ی ۱۳۵ نقل می‌کنیم:

برهان عرشي:

و لنا بتأييد الله تعالى و ملكوته الأعلى برهان آخر عرشي على توحيد واجب الوجود تعالى يتكفل لدفع الاحتمال المذكور- و يستدعي بيانه تمهيد مقدمة و هي أن حقيقة الواجب تعالى لما كان في ذاته مصداقا للواجبية- و مطابقا للحكم عليه بالموجودية بلا جهة أخرى غير ذاته و إلا لزم احتياجه في كونه واجبا و موجودا إلى غيره كما مر من البيان و ليست للواجب تعالى جهة أخرى في ذاته لا يكون بحسب تلك الجهة واجبا و موجودا و إلا يلزم التركيب في ذاته من هاتين الجهتين ابتداء أو بالأخرة و قد تحقق بساطته تعالى من جميع الوجوه كما سيجيء فحينئذ نقول يلزم أن يكون واجب الوجود بذاته موجودا و واجبا بجميع الحيثيات الصحيحة و على جميع الاعتبارات المطابقة لنفس الأمر و إلا لم يكن حقيقته بتمامها مصداق حمل الوجود و الوجوب إذ لو فرض كونه فاقدا لمرتبة من مراتب الوجود و وجه من وجوه التحصل أو عادما لكمال من كمالات الموجود بما هو موجود- فلم يكن ذاته من هذه الحيثية مصداقا للوجود فيتحقق حينئذ في ذاته جهة إمكانية أو امتناعية يخالف جهة الفعلية و التحصل فيتركب ذاته من حيثيتي الوجوب و غيره من الإمكان و الامتناع و بالجملة ينتظم ذاته من جهة وجودية و جهة عدمية فلا يكون واحدا حقيقيا و هذا مفاد ما مر في الفصل السابق أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الحيثيات.

فإذا تمهدت هذه المقدمة التي مفادها أن كل كمال و جمال يجب أن يكون حاصلا لذات الواجب تعالى و إن كان في غيره يكون مترشحا عنه فائضا من لدنه.

فنقول لو تعدد الواجب بالذات لا يكون بينهما علاقة ذاتية لزومية كما مر من أن الملازمة بين الشيئين لا تنفك عن معلولية أحدهما للآخر أو معلولية كل منهما لأمر ثالث فعلى أي واحد من التقديرين فيلزم معلولية الواجب و هو خرق فرض الواجبية لهما

[1] اسفار، جلد ۶، صفحه‌ی ۵۷

فإذن لكل منهما مرتبة من الكمال و حظ من الوجود و التحصل لا يكون هو للآخر و لا منبعثا عنه و مترشحا من لدنه فيكون كل واحد منهما عادما لنشأة كمالية و فاقدا لمرتبة وجودية سواء كانت ممتنعة الحصول له أو ممكنه فذات كل واحد منهما بذاته ليست محض حيثية الفعلية و الوجوب و الكمال بل يكون ذاته بذاته مصداقا لحصول شيء و فقد شيء آخر من طبيعة الوجود و مراتبه الكمالية فلا يكون واحدا حقيقيا و التركيب بحسب الذات و الحقيقة ينافي الوجوب الذاتي فالواجب الوجود يجب أن يكون من فرط التحصل و كمال الوجود جامعا لجميع النشئات الوجودية و الحيثيات الكمالية التي بحسب الوجود- بما هو وجود للموجود بما هو موجود فلا مكافىء له في الوجود و الفضيلة بل ذاته بذاته يجب أن يكون مستند جميع الكمالات و منبع كل الخيرات و هذا البرهان و إن لم ينفع للمتوسطين فضلا عن الناقصين لابتنائه على كثير من الأصول الفلسفية و المقدمات المطوية المتفرقة في مواضع هذا الكتاب لكنه عند من ارتاضت نفسه بالفلسفة يرجح على كثير من البراهين الشديدة القوة[1].

بساطت وجود را ايشان در شواهد خلاصه‌تر و شيواتر بيان كرده است:

الإشراق الثاني في وحدانية الواجب تعالى

إن لنا بإعلام إلهي برهانا عرشيا على هذا المطلب الشريف الذي هو الوجهة الكبرى لأهل السلوك محكما في سماء وثاقته التي ملئت حرسا شديدا لا يصل إليه لمس شياطين الأوهام و لا يمسه القاعدون منه مقاعد للسمع إلا المطهرون من الأرجاس النفسانية المكتسبة من ظلمات الأجسام.

بيان ذلك: أن الواجب لما كان ينتهي إليه سلسلة الحاجات و التعلقات فليس وجوده متوقفا على شيء فيكون بسيط الحقيقة من جميع الوجوه و ذاته واجب الوجود من جميع الجهات كما أنه واجب الوجود بالذات فليس فيه جهة إمكانية أو امتناعية و إلا لزم التركيب المستدعي للإمكان و ذلك مستحيل فإذا تمهدت هذه المقدمة التي مفادها أن كل وجود و كل كمال لوجود يجب أن يكون حاصلا لذاته تعالى أو فائضا عنه مترشحا من لدنه على غيره كما قال رَبَّنا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَ عِلْماً و هما عمن ذاته فلو كان في الوجود واجب غيره فيكون لا محالة منفصل الذات عنه لاستحالة أن يكون بين الواجبين علاقة ذاتية موجبة لتعلق أحدهما بالآخر و إلا لزم معلولية أحدهما أو كليهما و هو خرق الفرض فلكل منهما إذن مرتبة من الكمال الوجودي ليس للآخر و لا منبعثا منه فائضا من لدنه فيكون كل منهما عادما لكمال وجودي و فاقدا لتحصل ثانوي فذات كل منهما لا يكون محض حيثية الفعلية

[1] اسفار، جلد ۱، صفحه‌ی ۱۳۵

و الوجوب بل قد يكون ذاته بحسب ذاته مصداقا لحصول شيء و فقدان شيء آخر كلاهما من طبيعة الوجود بما هو وجود و لا يكون ذاته وجودا خالصا و لا واحدا حقيقيا و التركيب ينافي الوجوب الذاتي كما مرت الإشارة إليه.

فالواجب الوجود بالذات يجب أن يكون من فرط الفعلية و كمال التحصيل جامعا لجميع النشئات الوجودية فلا مكافئ له في الوجود و لا ند و لا شبه بل ذاته من تمام الفضيلة يجب أن يكون مستند جميع الكمالات و منبع كل الخيرات فيكون بهذا المعنى تاما فوق التمام[1].

اگر در این براهین، علی‌الخصوص بساطت وجود، دقّت نمایید معلوم می‌گردد که اگر بساطت به درستی درک شود، در پی‌اش وحدت شخصیه خواهد آمد. و در واقع گریزی از پذیرش وحدت شخصیه نیست. این همان جایی است که عرض شد برهان فلسفی هم به وحدت شخصیه خواهد رسید. در واقع اگر وجود واجب تعالی در عالم خارج، نه عالم ذهن به درستی اثبات شود، اثبات وحدانیت حقّ تعالی دشوار نیست. مرحوم صدرا علاوه بر بساطت وجود، از صرف الشیء هم برای وحدانیت خداوند متعال استفاده کرده است. در همان جلد یک پیش از برهان عرشی چند خطی دارند، که بسیار حائز اهمیت است. آن را با دقّت مطالعه فرمایید:

إذا نظرنا إلى نفس مفهوم الوجود المصدري الانتزاعي المعلوم بديهة أدانا النظر و البحث إلى أن حقيقته و ما ينتزع هو منه أمر قائم بذاته هو الواجب الحق و الوجود المطلق الذي لا يشوبه عموم و لا خصوص و لا تعدد و لا انقسام إذ كل ما وجوده هذا الوجود فرضا لا يمكن أن يكون بينه و بين شيء آخر له أيضا هذا الوجود فرضا مباينة أصلا و تغاير فلا يكون اثنان بل يكون هناك ذات واحدة و وجود واحد كما أشار إليه صاحب التلويحات بقوله صرف الوجود الذي لا أتم منه كلما فرضته ثانيا فإذا نظرت فهو هو إذ لا ميز في صرف شيء فوجوب وجوده الذي هو ذاته بذاته تعالى يدل على وحدته كما في التنزيل شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ و على موجودية الممكنات به كما في قوله تعالى أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ[2].

---

[1] شواهدالربوبیه، صفحه‌ی ۳۷

[2] اسفار، جلد ۱، صفحه‌ی ۱۳۴

در پایان باز هم عبارت مرحوم علّامه از نهایه نقل می‌شود، تا هم جمع‌بندی این فصل با این عبارات باشد، و هم جنبه‌ی درسی این نوشتار لحاظ شود.

الفصل الخامس في توحيد الواجب لذاته و أنه لا شريك له في وجوب الوجود

قد تبين في الفصول السابقة أن ذات الواجب لذاته عين الوجود الذي لا ماهية له و لا جزء عدمي فيه، فهو صرف الوجود و صرف الشيء واحد بالوحدة الحقة التي لا تثنى و لا تتكرر، إذ لا تتحقق كثرة إلا بتميز آحادها باختصاص كل منها بمعنى لا يوجد في غيره، و هو ينافي الصرافة فكل ما فرضت له ثانيا عاد أولا، فالواجب لذاته واحد لذاته، كما أنه موجود بذاته واجب لذاته و هو المطلوب و لعل هذا هو مراد الشيخ بقوله في التعليقات وجود الواجب عين هويته فكونه موجودا عين كونه هو، فلا يوجد وجود الواجب لذاته لغيره انتهى.

برهان آخر لو تعدد الواجب بالذات كأن يفرض واجبان بالذات و كان وجوب الوجود مشتركا بينهما، و كان تميزهما بأمر وراء المعنى المشترك بينهما، فإن كان داخلا في الذات لزم التركب، و هو ينافي وجوب الوجود، و إن كان خارجا منها كان عرضيا معللا فإن كان معلولا للذات كانت الذات متقدمة على تميزها بالوجود، و لا ذات قبل التميز فهو محال. و إن كان معلولا لغيره كانت الذات مفتقرة في تميزها إلى غيرها و هو محال، فتعدد واجب الوجود على جميع تقاديره محال.

و أورد عليه الشبهة المنسوبة إلى ابن كمونة و في الأسفار إن أول من ذكرها شيخ الإشراق في المطارحات ثم ذكرها ابن كمونة و هو من شراح كلامه في بعض مصنفاته و اشتهرت باسمه، بأنه لم لا يجوز أن يكون هناك ماهيتان بسيطتان مجهولتا الكنه متباينتان بتمام الذات و يكون قول الوجود عليهما قولا عرضيا.

و هذه الشبهة كما تجري على القول بأصالة الماهية المنسوبة إلى الإشراقيين تجري على القول بأصالة الوجود و كون الوجودات حقائق بسيطة متباينة بتمام الذات المنسوب إلى المشائين، و الحجة مبنية على أصالة الوجود و كونه حقيقة واحدة مشككة ذات مراتب مختلفة.

و أجيب عن الشبهة بأنها مبنية على انتزاع مفهوم واحد من مصاديق كثيرة متباينة بما هي كثيرة متباينة و هو محال.

برهان آخر لو تعدد الواجب بالذات، و كان هناك واجبان بالذات مثلا، كان بينهما الإمكان بالقياس، من غير أن يكون بينهما علاقة ذاتية لزومية، لأنها لا تتحقق بين الشيئين، ألا مع كون أحدهما علة و الآخر معلولا أو كونهما معلولين لعلة ثالثة، و المعلولية تنافي وجوب الوجود بالذات.

فإذن لكل واحد منهما حظ من الوجود و مرتبة من الكمال ليس للآخر فذات كل منهما بذاته واجد لشيء من الوجود، و فاقد لشيء منه و قد تقدم أنه تركب مستحيل على الواجب بالذات.

برهان آخر ذكره الفارابي في الفصوص وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد و إلا لكان معلولا.

و لعل المراد أنه لو تعدد الواجب بالذات لم يكن الكثرة مقتضى ذاته لاستلزامه أن لا يوجد له مصداق إذ كل ما فرض مصداقا له كان كثيرا و الكثير لا يتحقق إلا بآحاد، و إذ لا واحد مصداقا له فلا كثير، و إذ لا كثير فلا مصداق له، و المفروض أنه واجب بالذات.

فبقي أن تكون الكثرة مقتضى غيره، و هو محال لاستلزامه الافتقار إلى الغير الذي لا يجامع الوجوب الذاتي[1].

[1] نهايه‌الحكمه، صفحه‌ى ٢٧٧

۳. ماهیت واجب تعالی، همان وجودش است

دقّت در منتهای بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، تکلیف این فصل را روشن می‌کند. امّا از آن‌جا که عده‌ای از فلاسفه ماهیت را حدود یا قیود عدمی به تعبیر صدرا نمی‌دانند. بلکه ماهیت را اصیل، یا قائل به تفکیک بین واجب و ممکن می‌شوند؛ وجود این فصل ضروری می‌نماید. در واقع این فصل نیز مانند فصل گذشته، بین همه‌ی فلاسفه مشترک است. و از آن گریزی نیست. ظاهراً فخررازی و عده‌ای از متکلمان خداوند را دارای ماهیت می‌دانند. البته ماهیتی غیر از ماهیت ممکنات. غیر از ایشان سخت می‌شود کسی را پیدا کرد که قائل به ماهیت داشتن خداوند باشد. حتی شیخ اشراق که او را قائل به اصالت ماهیت می‌دانند هم در واجب تعالی، ماهیت را راه نمی‌دهد. دقّت در این مطالب جایگاه این فصل را روشن می‌کند. این فصل بحثی کاملاً فلسفی است که هم می‌خواهد اصل ماهیت نداشتن واجب را اثبات کند، هم به مخالفت قائلین به ماهیت داشتن واجب، پاسخ دهد. متنی که از صدرا برای این فصل انتخاب می‌شود، متنی از جلد یک با همین عنوان است.

فصل (۳) في أن واجب الوجود إنيته ماهيته

بمعنى أنه لا ماهية له سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية بخلاف الممكن كالإنسان مثلا فإن له ماهية هو الحيوان الناطق و وجودا و هو كونه في الأعيان و فيه وجوه.

الأول لو لم يكن وجود الواجب عين ذاته يلزم كونه مع بساطته كما سنبين قابلا و فاعلا بيان اللزوم أن وجوده لكونه عرضيا لماهيته يكون معلولا لأن كل عرضي معلول إما لمعروضه و إما لغيره فلو كان معلولا لغيره يلزم إمكانه إذ المعلولية للغير ينافي الواجبية هذا خلف فإذن الماهية يكون قابلا للوجود من حيث المعروضية فاعلا له من حيث الاقتضاء و في بطلان التالي كلام سيرد عليك إن شاء الله.

الثاني لو كان وجوده زائدا عليه يلزم تقدم الشيء بوجوده على وجوده- و بطلانه ضروري من دون الاستعانة بما ذكره صاحب المباحث من أنه يفضي إلى وجود الشيء مرتين و إلى التسلسل في الوجودات لأن الوجود المتقدم إن كان نفس الماهية فذاك و إن

كان غيرها عاد الكلام فيه و تسلسل وجه اللزوم أن الوجود حينئذ يحتاج إلى الماهية احتياج العارض إلى المعروض فيكون ممكنا ضرورة احتياجه إلى الغير فيفتقر إلى علة هي الماهية لا غير لامتناع افتقار الواجب في وجوده إلى الغير و كل علة فهي متقدمة على معلولها بالضرورة فيكون الماهية متقدمة على وجودها بوجودها.

الثالث لو كان زائدا يلزم إمكان زوال وجود الواجبزو هو ضروري الاستحالة- بيان الملازمة أن الوجود إذا كان محتاجا إلى غيره كان ممكنا و كان جائز الزوال نظرا إلى ذاته و إلا لكان واجبا لذاته مستقلا في حقيقته غير متعلق بالماهية هذا خلف[1].

برای مطالعه‌ی بیشتر، این بخش از کتاب نهایه مرحوم علامه‌ی طباطبایی نیز آورده می‌شود:

الفصل الثالث في أن الواجب لذاته لا ماهية له

و قد تقدمت المسالة في مرحلة الوجوب و الإمكان، و تبين هناك أن كل ما له ماهية فهو ممكن. و ينعكس إلى أن ما ليس بممكن فلا ماهية له؛ فالواجب بالذات لا ماهية له، و كذا الممتنع بالذات.

و أوردنا هناك أيضا الحجة المشهورة التي أقاموها لنفي الماهية عن الواجب تعالى و تقدس، و هي أنه لو كانت للواجب تعالى ماهية وراء وجوده كانت في ذاتها لا موجودة و لا معدومة، فتحتاج في تلبسها بالوجود إلى سبب، و السبب إما ذاتها أو أمر خارج منها، و كلا الشقين محال؛ أما كون ذاتها سببا لوجودها، فلأن السبب متقدم على مسببه وجودا بالضرورة، فيلزم تقدمها بوجودها على وجودها و هو محال؛ و أما كون غيرها سببا لوجودها، فلأنه يستلزم معلولية الواجب بالذات لذلك الغير فيكون ممكنا، و قد فرض واجبا بالذات هذا خلف، فكون الواجب بالذات ذا ماهية وراء وجوده محال و هو المطلوب.

و هذه حجة برهانية تامة لا غبار عليها.

حجة أخرى: و هي أن الوجود إذا كان زائدا على الماهية- تقع الماهية لا محالة تحت إحدى المقولات، و هي لا محالة مقولة الجوهر دون مقولات الأعراض، سواء انحصرت المقولات في عدد معين مشهور أو غير مشهور أو زادت عليه، لأن الأعراض أيا ما كانت قائمة بغيرها.

فإذا كانت الماهية المفروضة تحت مقولة الجوهر، فلا بد أن يتخصص بفصل بعد اشتراكها مع غيرها من الأنواع الجوهرية فتحتاج إلى المخصص، و أيضا لا شبهة في حاجة بعض الأنواع الجوهرية إلى المخصص و المرجح، و إذا صح الإمكان على بعض ما تحت

[1] اسفار، جلد ۱، صفحه‌ی ۹۶

الجنس من الأنواع صح على الجنس، فالجائز على بعض الأنواع التي تحت الجنس جائز على الجنس و الممتنع أو الواجب على الجنس ممتنع، أو واجب على كل نوع تحته فلو دخل واجب الوجود تعالى تحت المقولة لزم فيه جهة إمكانية باعتبار الجنس، فلم يكن واجبا بل ممكنا هذا خلف. و إذا استحال دخول الماهية المفروضة تحت مقولة الجوهر استحال كون الواجب ذا ماهية و هو المطلوب.

و قد تبين مما تقدم أن ضرورة الوجود و وجوبه في الواجب تعالى أزلية هي منتزعة من حاق الذات التي هي وجود لا ماهية له[1].

[1] نهایه‌الحکمه، صفحه‌ی ۲۷۳

٤. واجب‌الوجود، در همه‌ی جهات واجب است

این عنوان، در کتب فلسفی جایگاه ویژه‌ای دارد. و نتایج مهمی از آن به دست می‌آید. ما چندین متن را از ملاصدرا ذکر خواهیم کرد، تا جوانب آن به خوبی روشن گردد.

ابتدا از جلد اول، صفحه‌ی ۱۲۲ متنی را ذکر می‌کنیم؛ در این متن غیر از تقریر موضوع، دو برهان نیز بر آن اقامه شده است.

فصل (۴) في أن الواجب لذاته واجب من جميع جهاته

المقصود من هذا أن الواجب الوجود ليس فيه جهة إمكانية فإن كل ما يمكن له بالإمكان العام فهو واجب له و من فروع هذه الخاصة أنه ليس له حالة منتظرة فإن ذلك أصل يترتب عليه هذا الحكم و ليس هذا عينه كما زعمه كثير من الناس فإن ذلك هو الذي يعد من خواص الواجب بالذات دون هذا لاتصاف المفارقات النورية به إذ لو كان للمفارق حالة منتظرة كمالية يمكن حصولها فيه- لاستلزم تحقق الإمكان الاستعدادي فيه و الانفعال عن عالم الحركة و الأوضاع الجرمانية و ذلك يوجب تجسمه و تكدره مع كونه مجردا نوريا هذا خلف و للأصل المذكور حجتان.

إحداهما ما تجشمنا بإقامتها و هو أن الواجب تعالى لو كان له بالقياس إلى صفة كمالية جهة إمكانية بحسب ذاته بذاته للزم التركيب في ذاته و هو مما ستطلع على استحالته في الفصل التالي لهذا الفصل فيلزم أن يكون جهة اتصافه بالصفة المفروضة الكمالية وجوبا و ضرورة لا إمكانا و جوازا.

و ثانيتهما أن ذاته لو لم تكن كافية فيما له من الصفات لكان شيء من صفاته حاصلا له تعالى من غيره فيكون حضور ذلك الغير و وجوده علة لوجود تلك الصفة فيه تعالى و غيبته و عدمه علة لعدمها و ذلك لأن علية الشيء للشيء يستلزم كون وجود العلة علة لوجود المعلول و عدمها لعدمه و شيئيتها لشيئيته و إذا كان كذلك لم يكن ذاته تعالى إذا اعتبرت من حيث هي بلا شرط يجب لها الوجود لأنها إما أن يجب مع وجود تلك الصفة أو يجب مع عدمها فإن كان الوجوب مع وجود الصفة المذكورة لم يكن وجودها من غيره لحصولها بذات الواجب من حيث هي هي بلا اعتبار حضور الغير و لو جعلت القضية وصفية لم يكن

الوجوب له تعالى ذاتيا أزليا و إن كان مع عدمها لم يكن عدمها من عدم العلة و غيبتها و لو جعلت الضرورة مقيدة لم تكن ذاتية أزلية تعالى عن ذلك علوا كبيرا و إذا لم يجب وجودها بلا شرط لم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته هذا خلف[1].

عميق شدن در اين بحث، پا را از فلسفه فراتر خواهد نهاد. و به آستان عرفان نزديک خواهد شد. مرحوم صدرا در جلد ٦، بحث مفصّلی را مطرح کرده‌اند که بسيار مهم است. با وجود طولانی بودن اين بحث، آن را به طور کامل نقل خواهيم کرد. به اين اميد که با دقّت خوانده شود.

الفصل (١٢) في أن واجب الوجود تمام الأشياء و كل الموجودات و إليه يرجع الأمور كلها

هذا من الغوامض الإلهية التي يستصعب إدراكه إلا على من آتاه الله من لدنه علما و حكمة لكن البرهان (١) قائم على أن كل بسيط الحقيقة كل الأشياء الوجودية إلا ما يتعلق بالنقائص و الأعدام و الواجب تعالى بسيط الحقيقة واحد من جميع الوجوه فهو كل الوجود كما أن كله الوجود.

---

(١) ملخص البرهان أن كل هوية صح أن يسلب عنها شيء فهي متحصلة من إيجاب و سلب و كل ما كان كذلك فهي مركبة من إيجاب هو ثبوت نفسها لها و سلب هو نفي غيرها عنها- ينتج أن كل هوية يسلب عنها شيء فهي مركبة و ينعكس بعكس النقيض إلى أن كل ذات بسيطة الحقيقة فإنها لا يسلب عنها شيء و إن شئت فقل بسيط الحقيقة كل الأشياء و مما يجب أن لا تغفل عنه أن هذا الحمل أعني حمل الأشياء على بسيط الحقيقة ليس من قبيل الحمل الشائع فإن الحمل الشائع كقولنا زيد إنسان و زيد قائم يحمل فيه المحمول على موضوعه بكلتا حيثيتي إيجابه و سلبه اللتين تركبت ذاته منهما و لو حمل شيء من الأشياء على بسيط الحقيقة بما هو مركب صدق عليه ما فيه من السلب فكان مركبا و قد فرض بسيط الحقيقة هذا خلف فالمحمول عليه من الأشياء جهاتها الوجودية فحسب و إن شئت فقل إنه واجد لكل كمال أو إنه مهيمن على كل كمال و من هذا الحمل حمل المشوب على الصرف و حمل المحدود على المطلق، ط مد ظله

---

[1] اسفار، جلد ١، صفحه‌ی ١٢٢

أما بيان الكبرى فهو أن الهوية البسيطة الإلهية لو لم يكن كل الأشياء لكانت ذاته متحصلة القوام من كون شيء و لا كون شيء آخر فيتركب ذاته و لو بحسب اعتبار العقل و تحليله من حيثيتين مختلفتين و قد فرض و ثبت أنه بسيط الحقيقة هذا خلف فالمفروض أنه بسيط إذا كان شيئا دون شيء آخر كأن يكون ألفا دون ب- فحيثية كونه ألفا ليست بعينها حيثية ليس ب و إلا لكان مفهوم ألف و مفهوم ليس ب شيئا واحدا و اللازم باطل لاستحالة كون الوجود و العدم أمرا واحدا فالملزوم مثله فثبت أن البسيط كل الأشياء.

و تفصيله أنا إذا قلنا الإنسان مثلا مسلوب عنه الفرسية أو أنه لا فرس فحيثية أنه ليس بفرس لا يخلو إما أن يكون عين حيثية كونه إنسانا أو غيرها فإن كان الشق الأول حتى يكون الإنسان بما هو إنسان لا فرسا فيلزم من ذلك أنا متى عقلنا ماهية الإنسان عقلنا معنى اللافرس و ليس الأمر كذلك إذ ليس كل من يعقل الإنسان يعقل أنه ليس بفرس فضلا عن أن يكون تعقل الإنسان و تعقل ليس بفرس شيئا واحدا كيف و هذا السلب ليس سلبا مطلقا و لا سلبا بحتا بل سلب نحو من الوجود و الوجود بما هو وجود ليس بعدم و لا بقوة و إمكان لشيء- إلا أن يكون فيه تركيب فكل موضوع هو مصداق لإيجاب سلب محمول مواطاة أو اشتقاقا فهو مركب فإنك إذا أحضرت في ذهنك صورته و صورة ذلك المحمول السلبي مواطاة أو اشتقاقا و قايست بينهما بأن تسلب أحدهما عن الآخر أو توجب سلبه عليه فتجد أن ما به يصدق على الموضوع أنه كذا غير ما به يصدق عليه أنه ليس هو كذا سواء كانت المغايرة بحسب الخارج فيلزم التركيب الخارجي من مادة و صورة أو بحسب العقل فيلزم التركيب العقلي من جنس و فصل أو ماهية و وجود فإذا قلت مثلا زيد ليس بكاتب فلا يكون صورة زيد في عقلك هي بعينها صورة ليس بكاتب و إلا لكان زيد من حيث هو زيد عدما بحتا بل لا بد أن يكون موضوع مثل هذه القضية مركبا من صورة زيد و أمر آخر به يكون مسلوبا عنه الكتابة من قوة أو استعداد فإن الفعل المطلق ليس بعينه عدم شيء آخر إلا أن يكون فيه تركيب- من فعل بجهة و قوة بجهة أخرى و هذا التركيب بالحقيقة منشؤه نقص الوجود فإن كل ناقص حيثية نقصانه غير حيثية وجوده و فعليته فكل بسيط الحقيقة يجب أن يكون تمام كل شيء فواجب الوجود لكونه بسيط الحقيقة فهو تمام كل الأشياء على وجه أشرف و ألطف و لا يسلب عنه شيء إلا النقائص و الإمكانات و الأعدام و الملكات و إذ هو تمام كل شيء و تمام الشيء أحق بذلك الشيء من نفسه فهو أحق من كل حقيقة بأن يكون هو هي بعينها من نفس تلك الحقيقة بأن يصدق على نفسها فأتقن ذلك و كن من الشاكرين فإن قلت أ ليس للواجب تعالى صفات سلبية ككونه ليس بجسم و لا بجوهر- و لا بعرض و لا بكم و لا بكيف.

قلنا كل ذلك يرجع إلى سلب الأعدام و النقائص و سلب السلب وجود و سلب النقصان كمال وجود و ليعلم أن هذه الماهيات الممكنة ليس لشيء منها وجود مطلق بل لكل منها وجود مقيد و نعني بالمطلق ما لا يكون « 1 » معه قيد عدمي- و بالمقيد ما يقابله.

و توضيح ذلك أنك إذا حددت نوعا محصلا كماهية الإنسان مثلا بأنه حيوان ناطق يجب عليك أن تحضر معانيه و تضبطه و تقصد من قولك الشارح لماهيته أنه لا يزيد عليه شيء و لم يبق شيء من معاني ذاته و أجزاء ماهيته إلا و قد ذكر في هذا القول الوجيز أو غير الوجيز و إلا لم يكن هذا الحد حدا تاما له فيشترط في ماهية الإنسان و حده- أن لا يكون شيء آخر غير ما ذكر من الحيوان و الناطق فلو فرض أن في الوجود نوعا محصلا جامعا بحسب الماهية مع هذه المعاني المذكورة في ماهية الإنسان معاني أخرى كالفرسية و الفلكية و غير ذلك لم يكن ذلك النوع إنسانا بل شيئا آخر أتم وجودا منه و إنما أردنا بقولنا نوعا محصلا ما تحصل وجوده لا ما تحصل حده و معناه فقط فإن الأنواع الإضافية كالحيوان مثلا أو الجسم النامي مثلا و إن كان لكل منها حد تام بحسب المفهوم إلا أنه ليس بحيث إذا أضيف إلى ذلك المعنى معنى آخر كمالي لم يحمل على المجموع اسم ذلك النوع الإضافي و معناه و لهذا إذا أضيف إلى الجسم النامي الحساس يحمل على المجموع الذي هو الحيوان الجسم النامي و كذا يحمل على الإنسان الحيوان و هذا بخلاف النبات إذ قد تمت نوعيته الوجودية و تحصلت كما تمت ماهيته الحدية فإذن وجد نوع حيواني لم يحمل عليه النبات و إن حمل عليه الجسم النامي و كذا لم يحمل على النبات أنه حجر أو معدن- و إن حمل أنه جسم ذو قوة حافظة للتركيب و كلامنا في الوجود الناقص إذا تم لا في المعاني المطلقة إذا ضم إليها معنى آخر فالأول غير محمول على شيء آخر فرض أنه أتم وجودا منه بخلاف الثاني كالجنس المحمول على نوعه.

إذا تقرر هذا فنقول إن العرفاء قد اصطلحوا في إطلاق الوجود المطلق- و الوجود المقيد على غير ما اشتهر بين أهل النظر فإن الوجود المطلق عند العرفاء عبارة عما لا يكون محصورا في أمر معين محدودا بحد خاص و الوجود المقيد بخلافه كالإنسان و الفلك و النفس و العقل و ذلك الوجود المطلق هو كل الأشياء على وجه أبسط و ذلك لأنه فاعل كل وجود مقيد و كماله و مبدأ كل فضيلة أولى بتلك الفضيلة من ذي المبدإ فمبدأ كل الأشياء و فياضها يجب أن يكون هو كل الأشياء على وجه أرفع و أعلى فكما أن السواد الشديد يوجد فيه جميع الحدود الضعيفة السوادية- التي مراتبها دون مرتبة ذلك الشديد على وجه أبسط و كذا المقدار العظيم يوجد فيه كل المقادير التي دونه من حيث حقيقة مقداريتها لا من حيث تعيناتها العدمية من النهايات و الأطراف فالخط الواحد الذي هو عشرة أذرع مثلا يشمل الذراع من الخط و الذراعين منه و تسعة أذرع منه على وجه الجمعية الاتصالية و إن لم يشتمل على أطرافها العدمية التي يكون لها عند الانفصال عن ذلك الوجود الجمعي و تلك الأطراف العدمية ليست داخلة في الحقيقة الخطية التي هي طول مطلق حتى لو فرض وجود خط غير متناه لكان أولى و أليق بأن يكون خطا من هذه الخطوط المحدودة- و إنما هي داخلة في ماهية هذه المحدودات الناقصة لا من جهة حقيقتها الخطية- بل من جهة ما لحقها من النقائص و القصورات و كذا الحال في السواد الشديد- و اشتماله على السوادات التي هي دونه و في الحرارة الشديدة و اشتمالها على الحرارات الضعيفة فهكذا حال أصل الوجود و قياس إحاطة الوجود الجمعي الواجبي الذي لا أتم منه بالوجودات المقيدة المحدودة

بحدود يدخل فيها أعدام و نقائص خارجة عن حقيقة الوجود المطلق داخلة في الوجود المقيد و إليه الإشارة في الكتاب الإلهي: أَنَّ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ كانَتا رَتْقاً فَفَتَقْناهُما و الرتق إشارة إلى وحدة حقيقة الوجود الواحد البسيط و الفتق تفصيلها سماء و أرضا و عقلا و نفسا و فلكا و ملكا و قوله تعالى: وَ جَعَلْنا مِنَ الْماءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ و هل الماء الحقيقي إلا رحمته التي وسعت كل شيء- و فيض جوده المار على كل موجود و كما أن الوجود حقيقة واحدة سارية في جميع الموجودات على التفاوت و التشكيك بالكمال و النقص فكذا صفاته الحقيقية التي هي العلم و القدرة و الإرادة و الحياة سارية في الكل سريان الوجود على وجه يعلمه الراسخون فجميع الموجودات حتى الجمادات حية عالمة ناطقة بالتسبيح شاهدة لوجود ربها عارفة بخالقها و مبدعها كما مر تحقيقه في أوائل السفر الأول و إليه الإشارة بقوله: وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ لأن هذا الفقه و هو العلم بالعلم لا يمكن حصوله إلا للمجردين عن غواشي الجسمية و الوضع و المكان[1].

خلاصه‌ی این بحث در شواهدالربوبیه نیز آمده است:

الإشراق العاشر: في أنه جل اسمه كل الوجود

قول إجمالي: كل بسيط الحقيقة من جميع الوجوه فهو بوحدته كل الأشياء و إلا لكان ذاته متحصل القوام من هوية أمر و لا هوية أمر و لو في العقل.

قول تفصيلي: إذا قلنا الإنسان يسلب عنه الفرس أو الفرسية فليس هو من حيث هو إنسان لا فرس و إلا لزم من تعقله تعقل ذلك السلب سلبا بحتا بل سلب نحو من الوجود.

فكل مصداق لإيجاب سلب المحمول عنه لا يكون إلا مركبا فإن لك أن تحضر في الذهن صورته و صورة ذلك المحمول مواطاة أو اشتقاقا فتقايس بينهما و تسلب أحدهما عن الآخر فما به الشيء هو هو غير ما به يصدق عليه أنه ليس بكاتب فلا يكون صورة زيد بما هي صورة زيد ليس بكاتب و إلا لكان زيد من حيث هو زيد عدما بحتا بل لا بد و أن يكون موضوع هذه القضية مركبا من صورة زيد و أمر آخر به يكون مسلوبا عنه الكتابة من قوة أو استعداد فإن الفعل المطلق لا يكون هو بعينه من حيث هو بالفعل عدم شيء آخر إلا أن يكون فيه تركيب من فعل و قوة و لو في العقل بمحض تحليله إلى ماهية و وجود و إمكان و وجوب و واجب الوجود لما كان مجرد الوجود القائم بذاته من غير شائبة كثرة أصلا فلا يسلب عنه شيء من الأشياء فهو تمام كل شيء و كماله

[1] اسفار، جلد ۶، صفحه‌ی ۱۱۰

فالمسلوب عنه ليس إلا قصورات الأشياء لأنه تمامها و تمام الشيء أحق به و أوكد له من نفسه و إليه الإشارة في قوله: وَ ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لكِنَّ اللَّهَ رَمى و قوله: ما يَكُونُ مِنْ نَجْوى ثَلاثَةٍ إِلَّا هُوَ رابِعُهُمْ وَ لا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سادِسُهُمْ فهو رابع الثلاثة و خامس الأربعة و سادس الخمسة لأنه بوحدانيته كل الأشياء و ليس هو شيئا من الأشياء لأن وحدته ليست عددية من جنس وحدات الموجودات حتى يحصل من تكررها الأعداد بل وحدة حقيقية لا مكافئ لها في الوجود و لهذا: كَفَرَ الَّذِينَ قالُوا إِنَّ اللَّهَ ثالِثُ ثَلاثَةٍ و لو قالوا ثالث اثنين لم يكونوا كفارا.

و من الشواهد البينة على هذه الدعوى قوله تعالى: هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ فإن هذه المعية ليست ممازجة و لا مداخلة و لا حلولا و لا اتحادا و لا معية في المرتبة و لا في درجة الوجود و لا في الزمان و لا في الوضع تعالى عن كل ذلك علوا كبيرا ف: هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ[1].

سپس صدرا در اشراق یازدهم بحث را به اوج خود می‌رساند:

الإشراق الحادي عشر: في أن الوجود هو الواجب الواحد الحق و كل ما سواه باطل دون وجهه الكريم

العلية و المعلولية عندنا لا يكونان إلا بنفس الوجود لما ستعلم أن الماهيات لا تأصل لها في الكون حسبما وقعت إليه الإشارة.

و الجاعل التام بنفس وجوده جاعل و المجعول إنما هو وجود الشيء لا صفة من صفاته و إلا لكان في ذاته مستغنيا عن الجاعل فالجعل إبداع هوية الشيء و ذاته التي هي نحو وجوده الخاص كما ستطلع على براهينه.

فإذا تمهد هذا فنقول كل ما هو معلول لفاعل فهو في ذاته متعلق و مرتبط به فيجب أن يكون ذاته بما هي ذاته عين معنى التعلق و الارتباط به و إلا فلو كانت له حقيقة غير التعلق و الارتباط بالغير و يكون التعلق بجاعلها صفة زائدة عليها و كل صفة زائدة على الذات فوجودها بعد وجود الذات لأن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فلا يكون ما فرضناه مجعولا مجعولا بل غيره فيكون ذلك الغير مرتبطا له و يكون هذا المفروض مستقل الحقيقة مستغني الهوية عن السبب الفاعلي و هو خرق الفرض فإذا ثبت أن كل علة بما هي علة علة بذاتها و كل معلول بما هو معلول معلول بذاته و ثبت أيضا أن ذات العلة الجاعلة هي عين وجودها و ذات المعلول هي عين وجوده إذ الماهيات أمور اعتبارية تنتزع من أنحاء الوجودات بحسب العقل فينكشف أن المسمى بالمعلول

[1] شواهدالربوبيه، صفحه‌ی ۴۷

ليس بالحقيقة هوية مباينة لهوية علته المفيضة إياه و لا يكون للعقل أن يشير إلى شيء منفصل الهوية عن هوية موجدة حتى يكون هناك هويتان مستقلتان في الإشارة العقلية إحداهما مفيضة و الأخرى مفاضة أي موصوفة بهذه الصفة و إلا لم يكن ذاته بذاته مفاضة فانفسخ ما أصلناه من كون المفيض مفيضا بذاته و المفاض عليه مفاضا عليه بذاته هذا خلف فإذن المعلول بالجعل البسيط الوجودي لا حقيقة له متأصلة سوى كونه مضافا إلى علته بنفسه و لا معنى له منفردا عن العلة غير كونه متعلقا بها أو لاحقا و تابعا لها و ما يجري مجراها كما أن العلة كونها متبوعة و مفيضة هو عين ذاتها.

فإذا ثبت تناهي سلسلة الوجودات من العلل و المعلولات إلى حقيقة واحدة ظهر أن لجميع الموجودات [أصل واحد] أصلا واحدا ذاته بذاته فياض للموجودات و بحقيقته محقق للحقائق و بسطوع نوره منور للسماوات و الأرض فهو الحقيقة و الباقي شئونه و هو الذات و غيره أسماؤه و نعوته و هو الأصل و ما سواه أطواره و فروعه: كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ و في الأسماء الإلهية يا هو يا من هو يا من لا هو إلا هو[1].

این اشراق شباهت زیادی به اوج بحث‌های ایشان در علّت و معلول دارد.

عبارت دیگری در جلد یک اسفار وجود دارد که در متانت و شیوایی کم‌نظیر است. این عبارت از فصل اول مقدّمات شرح قیصری بر فصوص گرفته شده است، و البته بعضی از عبارات ایشان حذف شده است. ما در ابتدا کلام را از اسفار نقل می‌نماییم، و سپس از شرح قیصری. اعتقادمان این است که عبارات شرح قیصری کامل است. و نحوه‌ی حذف مرحوم صدرا در اسفار، به بعضی بخش‌ها آسیب زده است.

نقاوة عرشية:

قد تبين مما قرع سمعك أن حقيقة الوجود من حيث هو غير مقيد بالإطلاق و التقييد و الكلية و الجزئية و العموم و الخصوص و لا هو واحد بوحدة زائدة عليه و لا كثير و لا متشخص بتشخص زائد على ذاته كما سنزيدك انكشافا و لا مبهم بل ليس له في ذاته إلا التحصل و الفعلية و الظهور و إنما تلحقه هذه المعاني الإمكانية و المفهومات الكلية و الأوصاف الاعتبارية و النعوت الذهنية

[1] همان، صفحه‌ی ۴۹

بحسب مراتبه و مقاماته المنبه عليها بقوله تعالى رَفِيعُ الدَّرَجاتِ فيصير مطلقا و مقيدا و كليا و جزئيا و واحدا و كثيرا من غير حصول التغير في ذاته و حقيقته و ليس بجوهر كالماهيات الجوهرية المحتاجة إلى الوجود الزائد و لوازمه و ليس بعرض لأنه ليس موجودا بمعنى أن له وجودا زائدا فضلا عن أن يكون في موضوع المستلزم لتقدم الشيء على نفسه و ليس أمرا اعتباريا كما يقوله الظالمون لتحققه في ذاته مع عدم المعتبرين إياه فضلا عن اعتبارهم و كون الحقيقة بشرط الشركة أمرا عقليا و كون ما ينتزع عنها من الموجودية و الكون المصدري شيئا اعتباريا لا يوجب أن تكون الحقيقة الوجودية بحسب ذاتها و عينها كذلك و هو أعم الأشياء بحسب شموله و انبساطه على الماهيات حتى يعرض لمفهوم العدم المطلق- و المضاف و القوة و الاستعداد و الفقر و أمثالها من المفهومات العدمية و بنور الوجود يتمايز الأعدام بعضها عن بعض عند العقل حيث يحكم عليها بامتناع بعضها و إمكان الآخر إذ كل ما هو ممكن وجوده ممكن عدمه و غير ذلك من الأحكام و الاعتبارات- و هو أظهر من كل شيء تحققا و إنية حتى قيل فيه إنه بديهي و أخفى من جميع الأشياء حقيقة و كنها حتى قيل إنه اعتباري محض على أنه لا يتحقق شيء في العقل و لا في الخارج إلا به فهو المحيط بجميعها بذاته و به قوام الأشياء لأن الوجود لو لم يكن- لم يكن شيء لا في العقل و لا في الخارج بل هو عينها و هو الذي يتجلى في مراتبه و يظهر بصورها و حقائقها في العلم و العين فيسمى بالماهية و الأعيان الثابتة كما لوحنا به- و هي مع سائر الصفات الوجودية مستهلكة في عين الوجود فلا مغايرة إلا في اعتبار العقل الصفات السلبية مع كونها عائدة إلى العدم أيضا راجعة إلى الوجود من وجه و الوجود لا يقبل الانقسام و التجزي أصلا خارجا و عقلا لبساطته فلا جنس له و لا فصل له فلا حد له كما علمت و هو الذي يلزمه جميع الكمالات و به يقوم كل من الصفات فهو الحي العليم المريد القادر السميع البصير المتكلم بذاته لا بواسطة شيء آخر به يلحق الأشياء كمالاتها كلها بل هو الذي يظهر بتجليه و تحوله في صور مختلفة بصور تلك الكمالات فيصير تابعا للذوات لأنها أيضا وجودات خاصة و كل تال من الوجودات الخاصة- مستهلك في وجود قاهر سابق عليه و الكل مستهلكة في أحدية الوجود الحق الإلهي- مضمحلة في قهر الأول و جلاله و كبريائه كما سيأتي برهانه فهو الواجب الوجود الحق سبحانه و تعالى الثابت بذاته المثبت لغيره الموصوف بالأسماء الإلهية المنعوت بالنعوت الربانية المدعو بلسان الأنبياء و الأولياء الهادي خلقه إلى ذاته أخبر بلسانهم أنه بهويته مع كل شيء لا بمداخلة و مزاولة و بحقيقته غير كل شيء لا بمزايلة و إيجاده للأشياء اختفاؤه فيها مع إظهاره إياها و إعدامه لها في القيامة الكبرى ظهوره بوحدته و قهره إياها بإزالة تعيناتها و سماتها و جعلها متلاشية. كما قال: ((لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ)) و ((كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ)) و في الصغرى تحوله من عالم الشهادة إلى عالم الغيب فكما أن وجود التعينات الخلقية- إنما هو بالتجليات الإلهية في مراتب الكثرة كذلك زوالها

بالتجليات الذاتية في مراتب الوحدة فالماهيات صور كمالاته و مظاهر أسمائه و صفاته ظهرت أولا في العلم ثم في العين و كثرة الأسماء و تعدد الصفات و تفصيلها غير قادحة في وحدته الحقيقية و كمالاته السرمدية كما سيجيء بيانه إن شاء الله تعالى[1].

حاشیه‌ی مرحوم سبزواری بر این مطلب:

أي الوجود عين الأشياء لأن ما هو الأصل فيها هو الوجود و لو حمل على الوجود الواجبي كما هو سياق كلامه و لا سيما ما بعده فهو مشهد آخر و بنظر أنور- و هو النظر إلى المعنى و الغمض عن الصور رأسا و تلاشي الجهة الظلمانية و غلبة الجهة النورانية كما قال ع: معرفتي بالنورانية معرفة الله

قمع الباطل و أهله و قاهرية الحق و حزبه و انقطاع دورة المظاهر و ظهور دولة الأسماء في نظر السالك إِذا جاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَ الْفَتْحُ فيرى السميع البصير لا الحيوان و اللطيف الخبير لا الجان- و يرى السبوح القدوس لا الملك و القيوم الدائم الرفيع لا الفلك و اسم الله الأعظم لا آدم و هلم من مفتتح كتاب التكوين إلى الخاتم ففي هذا المشهد الأسنى- أ لغيره من الظهور ما ليس له فضلا عن مقام شهود المسمى و نفي الأسماء كما قال ع: كمال الإخلاص نفي الصفات عنه

فما قاله قدس سره هنا مثل ما وقع في خطبة رسالة فارسية مسماة بآغاز و انجام للمحقق الطوسي و الحكيم القدوسي قدس الله روحه و كثر فتوحه و هو هذا.

سپاس خدايي را كه آغاز كاينات از اوست و انجام همه با اوست بلكه همه خود اوست- فتوجيهه أيضا ما وجهنا به كلام المصنف، س ره

[1] اسفار، جلد ۱، صفحه‌ی ۲۵۹

عبارات قيصرى:

الفصل الاوّل: في الوجود و انه هو الحق

اعلم، ان الوجود من حيث هو هو غير الوجود الخارجي و الذهني، إذ كل منهما نوع من أنواعه فهو من حيث هو هو، أي لا بشرط شيء، غير مقيد بالإطلاق و التقييد و لا هو كلّى و لا جزئي و لا عام و لا خاص و لا واحد بالوحدة الزائدة على ذاته و لا كثير، بل يلزمه هذه الأشياء بحسب مراتبه و تجلياته و مقاماته المنبّهة عليها بقوله: »رَفِيعُ الدَّرَجاتِ ذُو الْعَرْشِ« . فيصير مطلقا و مقيداً و كلياً و جزئياً و عامّا و خاصاً و واحداً و كثيراً من غير حصول التغيير في ذاته و حقيقته. و ليس بجوهر لأنه موجود في الخارج لا في موضوع أو ماهية لو وجدت لكانت لا في موضوع، و الوجود ليس كذلك و الا يكون كالجواهر المتعينة المحتاجة إلى الوجود الزائد و لوازمه، و ليس بعرض لأنه عبارة عمّا هو موجود في موضوع أو ماهية لو وجدت لكانت في موضوع، و الوجود ليس موجوداً بمعنى ان له وجوداً زائداً فضلاً عن ان يكون موجوداً في موضوع، بل موجوديته بعينه و ذاته لا بامر آخر يغايره عقلاً أو خارجاً، و ايضاً، لو كان عرضاً لكان قائماً بموضوع موجود قبله بالذات. فيلزم تقدم الشيء على نفسه، و ايضاً، وجودهما زايد عليهما و الوجود لا يمكن ان يكون زائداً على نفسه و لأنه مأخوذ في تعريفهما لكونه اعم منهما، فهو غيرهما.

و ليس امراً اعتبارياً، كما يقول الظالمون، لتحققه في ذاته مع عدم المعتبرين إياه فضلاً عن اعتباراتهم، سواء كانوا عقولاً أو غيرها كما قال، عليه السلام: »كان اللّه و لم يكن معه شيء« . و كون الحقيقة بشرط الشركة امراً عقلياً اعتبارياً لا يوجب ان يكون لا بشرط الشيء كذلك. فليس صفة عقلية وجودية كالوجوب و الإمكان للواجب و الممكن. و هو اعم الأشياء باعتبار عمومه و انبساطه على الماهيات حتى يعرض مفهوم العدم المطلق و المضاف في الذهن عند تصورهما، و لذلك يحكم العقل عليهما بالامتياز بينهما و امتناع أحدهما و امكان الآخر إذ كل ما هو ممكن وجوده ممكن عدمه، و غير ذلك من الاحكام.

و هو اظهر من كل شيء تحققاً وانيةً حتى قيل فيه: انّه بديهى، و اخفى من جميع الأشياء ماهية و حقيقة، فصدق فيه ما قال اعلم الخلق به في دعائه: »ما عرفناك حقّ معرفتك« . و لا يتحقق شيء في العقل و لا في الخارج الا به، فهو المحيط بجميعها بذاته و قوام الأشياء به، لان الوجود لو لم يكن لم يكن شيء لا في الخارج و لا في العقل فهو مقومها بل هو عينها إذ هو الذي يتجلى في مراتبه و يظهر بصورها و حقائقها في العلم و العين فيتسمّى بالماهية و الأعيان الثابتة، كما نبينه في الفصل الثالث، انشاء اللّه تعالى.

فلا واسطة بينه و بين العدم، كمالا واسطة بين الموجود و المعدوم، مطلقاً.

و الماهية الحقيقية واسطة بين وجودها الخاص و عدمها و المطلقة الاعتبارية لا تحقق لها في نفس الأمر و الكلام فيما له تحقق فيه.

و لا ضد له و لا مثل لأنهما موجودان متخالفان أو متساويان، فخالف جميع الحقائق لوجود أضدادها و تحقق أمثالها دونه، فصدق فيه: »لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ« . و الوجود، من حيث هو واحد، لا يمكن ان يتحقق في مقابله وجود آخر، و به يتحقق الضدان و يتقوم المثلان، بل هو الذي يظهر بصورة الضدين و غيرهما و يلزم منه الجمع بين النقيضين إذ كل منهما يستلزم سلب الآخر. و

اختلاف الجهتين انما هو باعتبار العقل و اما في الوجود فتتحد الجهات كلها، فان الظهور و البطون و جميع الصفات الوجودية المتقابلة مستهلكة في عين الوجود فلا مغايرة الا في اعتبار العقل. و الصفات السلبية مع كونها عايدة إلى العدم، ايضاً راجعة إلى الوجود من وجه، فكل من الجهات المتغايرة من حيث وجودها العقلي عين باقيها و لكونهما مجتمعين في عين الوجود يجتمعان ايضاً في العقل إذ لو لا وجود هما فيه لما اجتمعا، و عدم اجتماعهما في الوجود الخارجي الذي هو نوع من انواع الوجود المطلق لا ينافي اجتماعهما في الوجود من حيث هو هو. و لا يقبل الانقسام و التجزي أصلاً خارجاً و عقلاً لبساطته، فلا جنس له و لا فصل فلا حد له.

و لا يقبل الاشتداد و الضعف في ذاته لأنهما لا يتصوران الا في الحالّ القار كالسواد و البياض الحالين في محلين، أو الغير القارّ متوجهاً إلى غاية ما من الزيادة أو النقصان كالحركة و الزيادة و النقصان و الشدة و الضعف يقع عليه بحسب ظهوره و خفائه في بعض مراتبه كما في القار الذات كالجسم و غير القار الذات كالحركة و الزمان.

و هو خير محض و كلما هو خير فهو منه و به. و قوامه بذاته لذاته إذ لا يحتاج في تحققه إلى امر خارج عن ذاته، فهو القيوم الثابت بذاته و المثبت لغيره.

و ليس له ابتداء و الا لكان محتاجاً إلى علة موجودة لا مكانه حينئذ، و لا له انتهاء و الا لكان معروضاً للعدم فيوصف بضده أو يلزم الانقلاب فهو أزلي و ابدى: »هُوَ الأَوَّلُ وَ الآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ« . لرجوع كلّما ظهر في الشهادة أو بطن في الغيب إليه. و هو بكلّ شيء عليم لاحاطته بالأشياء بذاته، و حصول العلم لكل عالم انما هو بواسطته فهو اولى بذلك. بل هو الذي يلزمه جميع الكمالات و به تقوم كلّ من الصفات كالحياة و العلم و الإرادة و القدرة و السمع و البصر و غير ذلك.

فهو الحيُّ العليم المريد القادر السميع البصير بذاته لا بواسطة شيء آخر إذ به يلحق الأشياء كلها كمالاتها، بل هو الذي يظهر بتجليه و تحوله في صور مختلف بصور تلك الكمالات، فيصير تابعاً للذوات لأنها ايضاً وجودات خاصة مستهلكة في مرتبة أحديّته ظاهرة في واحديّته.

و هو حقيقة واحدة لا تكثر فيها، و كثرة ظهوراتها و صورها لا يقدح في وحدة ذاتها: و تعينها و امتيازها بذاتها لا بتعين زايد عليها إذ ليس في الوجود ما يغايره ليشترك معه في شيء و يتميز عنه بشيء، و ذلك لا ينافي ظهورها في مراتبها المتعينة، بل هو اصل جميع التعينات الصفاتية و الاسمائية و المظاهر العلمية و العينية.

و لها وحدة لا يقابل الكثرة بل هي اصل الوحدة المقابلة لها و هي عين ذاتها الأحدية. و الوحدة الاسمائية المقابلة للكثرة التي هي ظل تلك الوحدة الأصلية الذاتية ايضاً عينها من وجه كما سنبين، انشاء اللّه تعالى.

و هو نور محض أدبه يدرك الأشياء كلها لأنه ظاهر بذاته و مظهر لغيره و منوّر سماوات الغيوب و الأرواح و ارض الأجسام لأنها به توجد و تتحقق، و منبع جميع الأنوار الروحانية و الجسمانية و حقيقته غير معلومة لما سواه و ليست عبارة عن الكون و لا عن الحصول و التحقق و الثبوت، ان أريد بها المصدر، لان كلاً منها عرض حينئذ ضرورة، و ان أريد بها ما يراد بلفظ الوجود فلا نزاع، كما أراد اهل اللّه بالكون وجود العالم و حينئذ لا يكون شيء منها جوهراً و لا عرضاً كما مر. و لا معلوماً بحسب حقيقته و ان كان معلوماً بحسب انيته، و التعريف اللفظي لا بد أن يكون بالأشهر ليفيد العلم و الوجود أشهر من الكون و غيره ضرورة.

و الوجود العام المنبسط على الأعيان في العلم ظل من اظلاله لتقيده بعمومه، و كذلك الوجود الذهني و الوجود الخارجي ظلان لذلك الظلّ لتضاعف التقييد. و إليه الإشارة بقوله: »أَ لَمْ تَرَ إِلى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَ لَوْ شاءَ لَجَعَلَهُ ساكِناً« . فهو الواجب الوجود الحق، سبحانه و تعالى، الثابت بذاته المثبت لغيره الموصوف بالأسماء الإلهية المنعوت بالنعوت الربانية المدعو بلسان الأنبياء و الأولياء الهادي خلقه إلى ذاته الداعي مظاهره بأنبيائه إلى عين جمعه و مرتبة الوهيِّته أخبر بلسانهم انه بهويته مع كل شيء، و بحقيقته مع كل حى. و نبه أيضاً انه عين الأشياء بقوله: »هُوَ الأَوَّلُ وَ الآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ« . فكونه عين الأشياء بظهوره في ملابس أسمائه و صفاته في عالمى العلم و العين، و كونه غيرها باختفائه في ذاته و استعلائه بصفاته عما يوجب النقص و الشين و تنزهه عن الحصر و التعيين و تقدُّسه عن سمات الحدوث و التكوين. و إيجاده للأشياء، اختفاؤه فيها مع إظهاره إياها و اعدامه لها في القيامة الكبرى، ظهوره بوحدته و قهره إياها بازالة تعيناتها و سماتها و جعلها متلاشية كما قال:

لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ« و »كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ« . و في الصغرى تحوله من عالم الشهادة إلى عالم الغيب، أو من صورة إلى صورة في عالم واحد.

فالماهيات صور كمالاته و مظاهر أسمائه و صفاته، ظهرت اوّلاً في العلم ثم في العين بحسب حبه اظهار آياته و رفع اعلامه و راياته فتكثَّر بحسب الصور و هو على وحدته الحقيقية و كمالاته السرمدية. و هو يدرك حقايق الأشياء بما يدرك حقيقة ذاته لا بامر آخر كالعقل الاوّل و غيره، لان تلك الحقائق ايضاً عين ذاته حقيقة و ان كانت غيرها تعيناً. و لا يدركه غيره كما قال: »لا

تُدْرِكُهُ الأَبْصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الأَبْصارَ« و »وَ لا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً« و »ما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ« ، »وَ يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَ اللَّهُ رَؤُفٌ بِالْعِبادِ« ، نبّه عباده تعطفاً منه و رحمة لئلاّ يضيعوا أعمارهم فيما لا يمكن حصوله.

و إذا علمت ان الوجود هو الحق و علمت سر قوله: »وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ« ، »وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَ لكِنْ لا تُبْصِرُونَ« ، »وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَ فَلا تُبْصِرُونَ« ، »وَ هُوَ الَّذِي فِي السَّماءِ إِلهٌ وَ فِي الأَرْضِ إِلهٌ« . و قوله: »اللَّهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الأَرْضِ« ، »إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ« و »كنت سمعه و بصره« . و سر قوله عليه السلام: »لو دلّيتم بحبل لهبط على اللَّه« ، و امثال ذلك من الاسرار المنبهة للتوحيد بلسان الإشارة1.

[1] شرح فصوص‌الحكم، سيد جلال‌الدين آشتيانى، انتشارات علمى فرهنگى، صفحه‌ى ١٣

فصل هفتم:

نفس

مبحث نفس از مهم‌ترین مباحث فلسفه است. چنان‌که در بحث وجود ذهنی گذشت، فلسفه‌ی غرب عموماً از این‌جا آغاز می‌شود. بحث شناخت و ادراک، ذیل بحث نفس در فلسفه‌ی غرب است. ابتدا باید خود را شناخت، تا بتوان درباره‌ی غیر خود شناخت پیدا کرد. آیا ما همین جسمیم؟ یا غیر از جسم هم هستیم؟ اگر پاسخ آری است آن غیر جسم چیست؟ رابطه‌اش با جسم چیست؟ درک از آن جسم است، یا غیر جسم؟ نحوه‌ی درک چگونه است؟ غیر انسان ذیل انسان است یا عالی بر انسان؟ انسان اثرپذیر است یا مؤثّر در عالم؟ مرگ چیست؟ پس از مرگ چه می‌شود؟ و سؤالات بسیار دیگر. (بحث‌های روانشناسی هم اگر ذیل این بحث قرار نگیرد، در بسیاری موارد بی‌پاسخ خواهد ماند.) این‌ها سؤالاتی است که باید در فلسفه پاسخ داده شود. و فیلسوف اگر نظر شفافی در این موارد ارائه ندهد، فلسفه‌اش ابتر است. فلسفه‌ی غرب در واقع عموماً حول همین موضوعات بحث می‌کند. و اگر به سراغ هستی هم می‌رود به جهت بررسی رابطه‌ی آن با نفس است. اگر منصفانه نظر دهیم بحث‌های ایشان بسیار پیشرفته و ارزشمند است. و مطالعه‌ی آن فواید بسیاری دارد. این نوشتار چون بر اساس فلسفه‌ی اسلامی با تکیه بر نظرات صدرا می‌باشد؛ نظرات ایشان را نقل نخواهیم نمود. در فلسفه‌ی اسلامی جایگاه بحث نفس در پایان فلسفه است. علّت این است که در بحث نفس مسائل بسیاری مطرح می‌شود که باید در ابحاث قبلی حلّ شده باشد. و به عنوان مقدمّه‌ی پذیرفته شده در این بحث لحاظ شود. در این‌جا نمی‌خواهیم درست یا اشتباه بودن جایگاه این بحث را بررسی کنیم. در این نوشتار نمی‌توان تمامی بحث‌های مطروحه در نفس را بیان نمود. چرا که خود نوشتاری مستقل می‌طلبد، و از هدف این رساله خارج می‌شویم. تنها تلاش خواهیم کرد اهمّ موضوعات را بررسی نماییم.

تاریخچه‌ی نفس

تأثیر پذیرفتن بحث نفس، مانند اکثر بحث‌های موجود در فلسفه‌ی اسلامی از فلسفه‌ی یونان، غیر قابل ردّ است. به همین جهت بالاختصار لازم است تعریف نفس از دیدگاه افلاطون و ارسطو بیان گردد.

نفس نزد افلاطون

افلاطون نفس را به منشأ حیات جسم، و عامل حرکت آن تعریف می‌کند. در مجموعه آثار افلاطون، ترجمه‌ی حسن لطفی، جلد ٤، صفحه‌ی ۲۳۵۷؛ مذاکره‌ی بین کلینیاس و آتنی، می‌توان تعریف روح را استنباط کرد:

آتنی: آن‌چه نامش روح است، تعریفش چیست؟ آیا این نیست: ((حرکتی که خود، خود را به حرکت می‌آورد))؟

کلینیاس: پس می‌خواهی بگویی همان چیزی که تعریف آن ((چیزی که خود، خود را به حرکت می‌آورد)) است، نام آن جز روح نیست؟

آتنی: آری. اگر سخن راست باشد، آیا دلیل کافی نیاورده‌اید بر این‌که روح، اصل و مبدأ آغاز پیدائی، و نخستین حرکت همه‌ی چیزهایی است که اکنون هستند، و در گذشته بوده‌اند و در آینده خواهند بود. و هم‌چنین اصل و مبدأ اضداد همه‌ی آن چیزهاست؟ زیرا ثابت شد که روح علّت همه‌ی دگرگونی‌هاست.

کلینیاس: دلیل ما هیچ نقصی ندارد. ثابت شد که روح نخستین و کهن‌ترین همه‌ی چیزهاست، زیرا آغاز هر حرکتی است.

آتنی: درباره‌ی حرکتی که منشأ آن خود آن نیست، بلکه از چیزی در چیزی دیگر پدید می‌آید، چه باید گفت؟ آیا آن، حرکتی درجه‌ی دوم نیست؟ تغییری نیست که در جسمی بی‌روح روی می‌دهد؟

کلینیاس: کاملاً درست است.

آتنی: پس آن ادعای ما، که گفتیم ((روح پیش از تن بوده، در حالی‌که تن بعداً، یعنی پس از روح پیدا شده، و روح فرمانده است و تن زیردست)) درست و مطابق حقیقت و خالی از هر شائبه‌ای است؟

کلینیاس: کاملاً درست است[1].

نفس نزد ارسطو

بدون شکّ بیشترین تأثیر را در فلسفه‌ی اسلامی ارسطو گذاشته است. در بحث نفس هم تا پیش از صدرا اکثر آراء، برداشتی از نظریات ارسطو بود. به همین جهت خوانش کتاب درباره‌ی نفس ارسطو، به فهم بهتر این بحث کمک شایانی می‌کند.

ارسطو نفس را به: ((کمال اول برای جسم طبیعی آلی)) تعریف می‌کند. سیر این‌که ارسطو چگونه به این تعریف رسیده است، بسیار مهم است.

درباره‌ی نفس، ترجمه‌ی علی مراد داوودی، دفتر دوم، بخش اول، تعریف نفس، صفحه‌ی ۷۵:

گوییم یکی از اجناس وجود جوهر است، امّا جوهر به معنی اوّل مادّه است. یعنی چیزی است که بنفسه شیء معیّنی نیست؛ به معنی دوم، شکل و صورت است، که مادّه را بر حسب آن شیء معیّنی می‌خوانیم؛ و به معنی سوم، شیء مرکّب از مادّه و صورت است. امّا مادّه قوّه است، و صورت کمال، و کمال به دو معنی می‌آید: یا مثل علم و یا مثل بکاربردن علم.

[1] مجموعه آثار افلاطون، ترجمه‌ی حسن لطفی، جلد ۴، صفحه‌ی ۲۳۵۷

امّا رأی عام براین است که اجسام به جوهریّت احقّ از همه چیز است. و در میان آن‌ها اجسام طبیعی چنین است، زیرا که این‌ها اصول اجسام دیگر است. برخی از اجسام طبیعی دارای حیات است، و معنی دیگر حیات ندارد. و مقصود ما از حیات این است که جسم تغذّی کند و نمو یابد. و خود به خود فساد پذیرد. از این‌جا نتیجه می‌شد که هر جسم طبیعی که از حیات بهره دارد جوهر است، بدین معنی که جوهر مرکّب است. و چون به‌علاوه در این‌جا مقصود از جسم جسمی است که دارای صفت معیّنی است، یعنی جسم ذی حیات است، جسم با نفس یکی نخواهد بود. زیرا که جسم ذی حیات، محمول موضوعی نیست. بلکه آن خود حامل و مادّه است. در نتیجه، نفس بالضروره جوهر است. بدین معنی که صورت برای جسمی طبیعی است که دارای حیات بالقوّه است. امّا جوهر صوری کمال است. بنابراین، نفس کمال است برای جسمی که دارای چنین طبیعتی است. و لیکن کمال به دو معنی می‌آید: گاهی مانند علم است، و گاهی مانند بکاربردن علم. بدین ترتیب پیداست که نفس کمالی مانند علم است، زیرا که خواب نیز مانند بیداری مستلزم وجود نفس است، منتهی بیداری چیزی مانند به کاربردن علم است. و خواب چیزی مانند داشتن علم، بی‌آنکه آن را به کار برند. امّا در ترتیب پیدا آمدن در فرد واحد، تقدّم با علم است. از همین رو تعریف نفس چنین می‌شود: کمال اوّل برای جسم طبیعی که دارای حیات بالقوّه است. یعنی برای جسم آلی. و اعضاء نبات نیز آلاتی برای آن است، منتهی در غایت سادگی است. مثلاً برگ حفاظی برای غلاف، و غلاف حفاظی برای میوه است. ریشه مانند دهان است زیرا که هر دو جذب غذا می‌کنند. پس اگر بخواهیم تعریفی کلّی که منطبق بر تمام انواع نفس باشد، به عمل آوریم، باید بگوییم که نفس کمال اوّل برای جسم طبیعی آلی است[1].

[1] درباره‌ی نفس، ترجمه‌ی علی مراد داوودی، دفتر دوم، بخش اول، تعریف نفس، صفحه‌ی ۷۵

تعریف نفس

پس از بیان اجمالی تاریخچه‌ی نفس در بین فلاسفه‌ی مهم یونان، باید سراغ تعریف نفس نزد فیلسوفان مسلمان برویم.

ابتدا از ابن سینا آغاز می‌کنیم:

بوعلی نفس را دقیقاً مانند ارسطو تعریف می‌کند. کمال اول برای جسم طبیعی آلی. در بیان تعریف کمال اول می‌گوید: کمال دو نوع است: کمال اول آن است که نوع با آن بالفعل می‌شود. مانند شکل برای شمشیر. کمال ثانی آن است که وجودش تابع کمال اول است. مانند بریدن برای شمشیر، یا حرکت برای انسان. حال نفس کمال اول است برای جسم طبیعی؛ جسم طبیعی گفته شد تا مانند اجسام صناعی خارج شوند. و آلی گفته شد تا آن اجسامی مراد باشد که کمالات ثانویه به وسیله‌ی آلات از آن‌ها صادر می‌شود. یک تفاوت در این‌جا بین ابن‌سینا و ارسطو آشکار می‌شود. ارسطو کمال و صورت را معادل هم می‌داند. امّا بوعلی کمال را اعم از صورت می‌داند، در نتیجه کمالی که مفارق‌الذات است و در مادّه منطبع نیست، صورت برای مادّه نمی‌باشد. این تفاوت خود را در از بین رفتن مادّه و بقای صورت نشان می‌دهد. اگر معادل هم باشند با بقای نفس در تعارض خواهد بود. از این مطلب دانسته خواهد شد، که نفس نزد ابن‌سینا از ابتدا مجرّد است. این مهم در بحث تجرّد نفس مطرح خواهد شد.

شیخ اشراق در بحث نفس تفاوتی آشکار با فلاسفه‌ی پیش از خود و بعد از خودش دارد. او نفس را آشکارا تعریف نمی‌کند. و بیشتر به بیان خصوصیات آن می‌پردازد. ما برای فهم بیشتر مبنای او عباراتی را از حکمت اشراق نقل خواهیم نمود. و بعد تلاش می‌کنیم تعریفی از نفس نزد او ارائه دهیم.

سهروردی در حکمت اشراق، جلد ۳، بخش ۲، مقاله‌ی اول؛ مراتب هستی را بیان می‌کند:

فصل [۱] في بيان أنّ النور الذي عليه مبنى الكلام في هذا القسم بديهيّ التصور، لا يحتاج إلى تعريف، لكونه أغنى الأشياء عنه

إن كان في الوجود ما لا يحتاج إلى تعريفه و شرحه، فهو الظّاهر، و يعني به الجليّ في نفسه، المظهر لغيره. و لا شيء، أي في الوجود أظهر من النور، فلا شيء أغنى منه عن التعريف؛ فـ «النور» هو الظهور و زيادته. و «الظهور» إمّا ذوات جوهرية قائمة بنفسها كالعقول و النفوس؛ أو هيئات نورانيّة قائمة بالغير، روحانيّا كان أو جسمانيّا. و لأنّ» الوجود بالنسبة إلى العدم« ك «الظهور إلى الخفاء» ، و «النور إلى الظلمة» ، فتكون الموجودات من جهة خروجها من العدم إلى الوجود، كالخارج من الخفاء إلى الظهور، و من الظلمة إلى النور، فيكون الوجود كلّه نورا بهذا الاعتبار1.

سپس به تعریف غنی و فقیر در فصل بعدی می‌پردازد که از آوردن آن خودداری می‌کنیم. در فصل سوم، به بیان مراتب هستی می‌پردازد:

فصل [۳] في أنّ الشيء إمّا نور أو ظلمة، و كلّ منهما إمّا جوهر أو عرض، و أنّ النور العارض للجسم علّته أمر خارج عنه و عن هيئاته المظلمة

الشيء ينقسم إلى نور وضوء في حقيقة نفسه، و إلى ما ليس بنور وضوء في حقيقة نفسه. و «النور» و «الضوء» المراد بهما واحد هاهنا، إذ لست أعني به، أي بالنور ما يعدّ مجازيّا كالذي، أي كالنور الذي يعنى به الواضح عند العقل و إن كان يرجع حاصله، أي حاصل الواضح عند العقل في الأخير إلى هذا النور، لأنّ» النور« هو الظهور؛ و الواضح عند العقل لمّا كان ظاهرا عنده، فيكون «نورا» . و النور ينقسم إلى ما هو هيئة لغيره، و هو «النور العارض» ؛ و إلى نور ليس هو هيئة لغيره، و هو «النور المجرد» و «النور المحض» ، على ما سبقت الإشارة إليهما في أوّل المقالة. و ما ليس بنور في حقيقة نفسه، ينقسم: إلى مستغن عن المحلّ، و هو «الجوهر الغاسق» ، أي و هو الجوهر الجسماني المظلم في ذاته، فإنّه من حيث الجسميّة مظلم لا نور فيه؛ إذ نوريّته ليست من ذاته، و إلاّ لتساوت الأجسام فيها؛ بل من غيره لهيئة نوريّة حاصلة فيه من الغير. و إلى ما هو هيئة لغيره، أي و إلى

---

[1] حکمت اشراق، جلد ۳، بخش ۲، مقاله‌ی اول

غير مستغن عن المحلّ، و هو ما يكون هيئة لغيره، و هو »الهيئة الظلمانيّة« ؛ و هي المقولات التسع العرضية ما خلا النور العارض[1].

شیخ اشراق انوار مدبره را صادر از انوار قاهره می‌داند، این انوار مدبره همان نفوس ناطقه هستند که کار تدبیر بدن را بر عهده دارند. سهروردی گاهی آن را انوار اسفهبدیه نیز می‌نامد. بنابراین نفس نزد او، نه جسم است، نه در جسم، بلکه جوهری است که جسم را تدبیر می‌کند.

تعریف نفس نزد ملاصدرا:

ملاصدرا در تعریف نفس از همان عبارات ابن‌سینا که متأثّر از ارسطوست بهره می‌برد. او در جلد ۸ اسفار در باب اول، فصل یک، در تحدید نفس؛ به طور مفصّل اجزای این تعریف را واکاوی می‌کند. مطالعه‌ی این فصل برای تسلّط بیشتر بر این تعریف مفید است. در بیان صدرا تفاوتی با ابن‌سینا وجود دارد. آن این است که او در تعریف آلی، آن را به قوا تعریف می‌کند. به این جهت که اگر مانند مشائین به اعضاء تعریف کند، نفس فلکی خارج می‌شود. چرا که دارای عضو نیست. حقّ این است که همان بیان مشائین به نظر درست‌تر می‌آید. چرا که نفس برای توانایی‌اش ابزار می‌خواهد، و جسم لخت نمی‌تواند کارا باشد. و نفس فلکی هم با بیان اعضاء لطمه نمی‌خورد، زیرا هرچه در نفس اتفاق می‌افتد همان قواست که انجام می‌دهد. به علاوه که امروزه دیگر جای این بحث وجود ندارد، چرا که اصل پذیرش نفوس فلکی مردود است. فلک به معنایی که در گذشته به عنوان عنصر پنجم مطرح بود، دیگر ردّ شده است.

مطلب دیگر در کلام ملاصدرا درباره‌ی تعریف نفس که با ابن‌سینا متفاوت است، نگاه او درباره‌ی نفسیت نفس است. او بین ذات نفس و نفسیت آن تفاوتی قائل نیست. امّا دیگر فلاسفه بین این دو تفاوت قائلند. آن‌ها می‌گویند وقتی نفس را

---

[1] همان

تعریف می‌کنیم دراقع آن را از جهت تعلّقش به جسم تعریف می‌کنیم. چنان‌که وقتی در تعریف بنّا، بنّا به کار می‌رود، از حیث انسانیت او نیست. در واقع آن‌ها می‌گویند ما در سویی جوهری جسمانی که همان بدن باشد داریم، در سویی دیگر جوهری مجرّد که نفس باشد داریم. و یک رابطه‌ای بین آن دو. بنابراین اضافه‌ی نفس به بدن، عرضی است و ذاتی آن نیست. مرحوم صدرا بین مثال بنّا و نفس تفاوت قائل است. او نفس را دارای دو وجود نمی‌داند، بلکه دارای یک وجود می‌داند. نزد او نفس بودن عین ذات نفس است. این تفاوت دیدگاه بعداً در بیان حقیقت نفس خود را نشان خواهد داد. و مبنای ملاصدرا و تفاوت او با دیگران را خواهد ساخت. حال به متن ایشان از جلد ۸ اسفار، باب ۱، فصل ۱، صفحه‌ی ۱۱ توجّه کنید. این فراز از اسفار اگر به درستی خوانده و فهمیده شود اکثر مباحث نفس را از دیدگاه ملاصدرا حلّ خواهد کرد.

حکمة مشرقیة:

و هاهنا سر شریف یعلم به جواز اشتداد الجوهر في جوهریته و استکمال الحقیقة الإنسانیة في هویته و ذاته و یعلم أن هذا الحد للنفس لیس بحسب الاسم فقط کما في حد البناء و الأب و الابن و ما یجري مجراها و ذلك لأن نفسیة النفس لیست کأبوة الأب و بنوة الابن و کاتبیة الکاتب و نحوها مما یجوز فیه فرض خلوة عن تلك الإضافة فإن لماهیة البناء وجودا و لکونه بناء وجودا آخر و لیس هو من حیث کونه إنسانا هو بعینه من حیث کونه بناء فالأول جوهر و الثاني عرض نسبي و هذا بخلاف النفس فإن نفسیة النفس نحو وجودها الخاص و لیس لماهیة النفس وجود آخر هي بحسبه لا تکون نفسا إلا بعد استکمالات و تحولات ذاتیة تقع لها في ذاتها و جوهرها فتصیر حینئذ عقلا فعالا بعد ما کانت بالقوة عقلا.

و البرهان علی أن نفسیة النفس في ابتداء نشأتها لیست من العوارض اللاحقة بذاتها لازمة کانت أو مفارقة کالحرکة اللاحقة بالفلك أو کالأبوة اللاحقة بذات الأب أنه لو کانت کما زعمه الجمهور من الحکماء لزم کون النفس جوهرا متحصلا بالفعل من جملة الجواهر العقلیة المفارقة الذوات ثم سنح لها أمر ألجأها إلی التعلق بالبدن و مفارقة عالم القدس و مزاولة العنصریات لکن التالي مستحیل لأن ما بالذات لا یزول و الجوهر المفارق لا یسنح له شيء لم یکن له في ذاته إذ محل الحوادث المادة الجسمانیة و ما یقترنها.

و أيضا النفس تمام البدن و يحصل منها و من المادة البدنية نوع كامل جسماني- و لا يمكن أن يحصل من مجرد و مادي نوع طبيعي مادي بالضرورة فإذا بطل التالي فكذا المقدم فعلم أن اقتران النفس بالبدن و تصرفها فيه أمر ذاتي لها بحسب وجودها الشخصي فهذه الإضافة النفسية لها إلى البدن مقومة لها لكن لا يلزم من ذلك كونها من باب المضاف و لا يخرج به النفس عن حد الجوهرية بل عن حد العقلية فقط فهذه الإضافة كإضافة القابلية للهيولى و إضافة الصورية للصور الطبيعية و إضافة المبدعية و العالمية و القادرية للواجب تعالى و إضافة العرضية للسواد و البياض و غيرهما من مقولات العرض فإن أنحاء وجوداتها لا تنفك عن إضافة إلى شيء و لها معان أخر غير الإضافة لست أقول لها وجود غير وجود الإضافة فالسواد مثلا له ماهية مستقلة في معناها و حدها و هي من مقولة الكيف و لكن وجودها في ذاتها هو وجودها في الموضوع أعني عرضيتها فالعروض للموضوع ذاتي لهوية السواد لا لماهيته و هكذا القياس في المادة و الصورة و الطبيعة و النفس من حيث إنه لكل منها ماهية أخرى جوهرية غير الإضافة كما أن للأعراض ماهية أخرى عرضية غير العروض و لكن هوياتها الشخصية هويات إضافية و بهذا يعلم أن الوجود أمر زائد على الماهية فوجود النفس لكونها صورة للمادة يلزمها إضافة البدن كما يلزم لكل صورة إضافة المادة لكن ليس يلزم من ذلك كونها من باب المضاف و لا كونها من الأعراض لأن هذه الإضافة إضافة التقويم و التكميل لا إضافة الحاجة المطلقة كما في العرض فالنفس ما دامت لم تخرج من قوة الوجود الجسماني إلى فعلية العقل المفارق- فهي صورة مادية على تفاوت درجاتها قربا و بعدا من نشأتها العقلية بحسب تفاوت وجوداتها شدة و ضعفا و كمالا و نقصا إذ الوجود مما يقبل الاشتداد و مقابله كما بيناه في العلم الكلي في مباحث القوة و الفعل[1].

[1] اسفار، جلد ۸، باب ۱، فصل ۱، صفحه‌ی ۱۱

پس از تعریف نفس، لازم است اصل وجود نفس اثبات شود. گرچه از لحاظ نظم منطقی شایسته است که در ابتدا نفس اثبات شود، و سپس تعریف گردد. امّا چون میان تاریخچه‌ی نفس و تعریف آن رابطه‌ی تنگاتنگی وجود دارد؛ به این روش بحث را پیش بردیم. درباره‌ی اثبات نفس براهین بسیاری وجود دارد. ما دو برهان از را از اسفار نقل می‌کنیم. به نظر می‌رسد این دو برهان در رسیدن به مقصود کافی باشد.

۱. برهان اول از ابتکارات ایشان است که به روش لمّ بیان گردیده است.

اسفار، جلد ۸، باب ۱، فصل ۱، فی تحدید النفس:

الباب الأول في أحكام عامة للنفس

و فيه فصول

فصل (۱) في تحديد النفس

(مقدمه‌ی اول:)

اعلم أن عناية الباري جل اسمه لما أفادت جميع ما يمكن إيجادها بالفيض الأقدس على ترتيب الأشرف فالأشرف حتى بلغ إلى أدنى البسائط و أخسها منزلة- (مقدمه‌ی دوم:) **و لم يجز في عنايته وقوف الإفادة على حد لا يتجاوزه فبقي إمكان وجود أمور غير متناهية في حد القوة إلى الفعل** (مقدمه‌ی سوم:) **و كانت المواد الجسمانية و إن تناهت في الأظلام و الكثافة و البرودة غير ممتنعة عن قبول الاستكمال بتأثير مبدإ فعال كتأثير أشعة الكواكب سيما الشمس في التلطيف و التعديل لتصير باكتسابها نضجا و اعتدالا- مادة للأغذية و الأقوات و قوة منفعلة لتوليد الكائنات مهيأة لقبول النشوء و الحياة بصور يترتب عليها آثار الحكمة و العناية كالحيوان و النبات بعد إيفاء الطبيعة حقوق ما تقدم عليها من سائر المركبات و قواها** (دلیل:) **و قد مر السبب**

اللمي في كون الأخس قابلا لما هو أشرف إذ الممكن لم يخلق هباء و عبثا بل لأن يكون عائدا إلى غايته الأصلية- فالعناصر إنما خلقت لقبول الحياة و الروح.

فأول ما قبلت من آثار الحياة حياة التغذية و النشوء و النماء و التوليد ثم حياة الحس و الحركة ثم حياة العلم و التمييز و لكل من هذه الأنواع من الحياة- صورة كمالية يفيض بها على المادة آثار تلك الحياة بقواها الخادمة إياها تسمى تلك الصورة نفسا أدناها النفس النباتية و أوسطها النفس الحيوانية و أشرفها النفس الناطقة- و لهذه الثلاثة معنى مشترك ذاتي و حد جامع و نحن نريد أن نذكر في هذا الفصل البرهان على وجودها مطلقا و الحد لماهيتها نفسا فإن البسيط و إن لم يكن له حد و لا عليه برهان من جهة هوية ذاته البسيطة و لكن من جهة فعله أو انفعاله مما يقبل التحديد و يقام عليه البرهان فهكذا شأن النفوس و الصور بما هي نفوس و صور[1].

تقرير برهان لمّ به فارسی:

مقدّمات:

۱. عنایت حقّ متعال به مخلوقات تعلّق می‌گیرد و آن‌ها را تا هیولا می‌آورد.

۲. همین عنایت مانع می‌شود که موجودات در این مرحله بمانند. چرا که وجود و قدرت خداوند بی‌نهایت است.

۳. عناصر مادّی تعدّی از امتزاج نمی‌کنند.

نتیجه:

عالم مادّه برای چه خلق شده است؟ در حالی که هدف از آفرینش معرفت است. باقی ماندن در این مادّه هدف را از دست می‌دهد. پس باید هدف و کمالی در عناصر وجود داشته باشد. در نتیجه مزاج دیگری که اشرف است لازم است. آن روح است.

[1] اسفار، جلد ۸، باب ۱،فصل ۱، صفحه‌ی ۲

۲. برهان دوم به روش انّ است، که از براهین مشائین است:

أما البرهان على وجودها

فنقول إنا نشاهد أجساما يصدر عنها الآثار لا على وتيرة واحدة من غير إرادة مثل الحس و الحركة و التغذية و النمو و توليد المثل و ليس مبدأ هذه الآثار المادة الأولى لكونها قابلة محضة ليست فيها جهة الفعل و التأثير و لا الصورة الجسمية المشتركة بين جميع الأجسام إذ قد يوجد أجسام تخالف تلك الأجسام في تلك الآثار و هي أيضا قد لا تكون موصوفة بمصدرية هذه الأفعال فإذن في تلك الأجسام مباد غير جسميتها و ليست هي بأجسام فيها و إلا فيعود المحذور فإذن هي قوة متعلقة بتلك الأجسام و قد عرفت في مباحث القوة و الفعل أنا نسمي كل قوة فاعلية يصدر عنها الآثار لا على وتيرة واحدة نفسا و هذه اللفظة اسم لهذه القوة لا بحسب ذاتها البسيطة بل من حيث كونها مبدأ لمثل هذه الأفاعيل المذكورة و لذلك صار البحث عن النفس من جملة العلم الطبيعي[1].

[1] همان، صفحه‌ی ۶

تجرّد نفس:

از خوانش دو دلیل فوق، معلوم گردید که نفس وجود دارد. وجود نفس مساوی با تجرّد آن است. در واقع دلایل اثبات نفس، اثبات کننده‌ی نفس مجرّدند. سه مکتب اصلی در فلسفه‌ی اسلامی قائل به تجرّد نفس می‌باشند. آن‌ها در برابر جمهور متکلمین قرار دارند که نفس را مادّی می‌دانند. و تنها خداوند متعال را مجرّد می‌دانند. عقیده‌ی تجرّد نفس به ارسطو منسوب است. اگرچه در آثار ارسطو بر هر دو قول می‌توان شاهد یافت. اعتقاد ابن‌سینا و ملاصدرا بر قائل بودن ارسطو به تجرّد نفس است.

ابن‌سینا قائل به تجرّد نفس انسان در حدوث و بقاست. او نفس نباتی و حیوانی را مادّی می‌داند؛ یعنی با مرگ نابود می‌شوند و بقا ندارند. انسان جسمی مادّی دارد که در هنگام حدوثش نفس مجرّد به او افاضه می‌شود. به گونه‌ای که اختیار بدن را در دست می‌گیرد. بنابراین نفس بیرون از جسم است. مانند ناخدای کشتی. بوعلی در کتبش براهین زیادی را بر مدعای خود اقامه کرده است. یکی از دلایل او در بحث اثبات نفس به لسان صدرا گذشت. برهان دیگر او که بسیار مشهور است برهان استحاله‌ی انطباع کبیر در صغیر است. خلاصه‌ی تقریر این برهان به این شرح است:

مقدمه‌ی ۱: ما بداهتاً صوری را مشاهده می‌کنیم که بارها بزرگتر از بدن ماست.

مقدمه‌ی ۲: وقتی با حس چیزی را درک می‌کنیم، در ابتدا گمان می‌کنیم که مطابق با واقع است. در حالی که با دقّت عقلی به دو دلیل می‌فهمیم که تصویر واقع است:

۱. وقتی رابطه‌ی حس را با خارج قطع می‌کنیم. مثلاً چشمانمان را می‌بندیم. هنوز می‌توانیم آن صورت را ببینیم.

۲. وقتی اشتباه خطای حس را متوجّه می‌شویم مانند دیدن سراب، می‌فهمیم که صورت نزد ما با خارج تطابق ندارد.

مقدمه‌ی ۳: صورت ذهنی نزد نفس موجود است، زیرا تنها نفس است که دارای قوای ادراکی است.

مقدمه‌ی ٤: اگر نفس همان بدن یا جزیی از آن باشد، انطباع کبیر در صغیر لازم می‌آید.

مقدمه‌ی ۵: انطباع کبیر در صغیر محال ذاتی است.

نتیجه: این صور در نفس غیر مادی می‌باشند.

برهان دیگر، وحدت شخصیت است. تقریر:

مقدمه‌ی ۱: بالوجدان می‌دانیم که ما از ابتدای عمر تا لحظه‌ی مرگ یک شخصیت ثابت داریم.

مقدمه‌ی ۲: بدن دائماً در حال تغییر است. چنان‌که علمای طبیعی گفته‌اند هر ۷ سال کلّ بدن تغییر می‌کند.

نتیجه: شخصیت انسان بدنش نیست؛ بلکه مجرّد است. که همان نفس است.

برای مطالعه‌ی بیشتر و جنبه‌ی درسی این نوشتار سه تنبیه ابتدایی نمط سوم کتاب اشارات که براهین اثبات نفسند، آورده می‌شود:

النمط الثالث في النفس الأرضية و السماوية

تنبيه [في وجود النفس الانسانية]

ارجع إلى نفسك و تأمّل هل إذا كنت صحيحا بل و على بعض أحوالك غيرها بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك و لا تثبت نفسك. ما عندي أن هذا يكون للمستبصر حتى أن النائم في نومه و السكران في سكره لا يعرف ذاته عن ذاته و إن لم يثبت تمثله لذاته في ذكره، و لو توهمت أن ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل و الهيئة و فرض أنها على جملة من الوضع و الهيئة لا تبصر أجزاءها و لا تتلامس أعضاؤها؛ بل هي منفرجة و معلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت إنيتها.

تنبيه [في أن الانسان لا يدرك نفسه الا بنفسه]

بما ذا تدرك حينئذ و قبله و بعده ذاتك، و ما المدرك من ذاتك. أ ترى المدرك منك أحد مشاعرك مشاهدة، أم عقلك و قوة غير مشاعرك و ما يناسبها. فإن كان عقلك و قوة مشاعرك بها تدرك. أ فبوسط تدرك أم بغير وسط ما أظنك تفتقر في ذلك حينئذ إلى وسط. فإنه لا وسط. فبقي أن تدرك ذاتك من غير افتقار إلى قوة أخرى و إلى وسط فإنه لا وسط. فبقي أن يكون بمشاعرك أو بباطنك بلا وسط ثم انظر.

تنبيه [في بيان أن النفس الانسانية ليست محسوسة]

أ تحصل أن المدرك منك أ هو ما يدرك البصر من إهابك. لا. فإنك إن انسلخت عنه و تبدل عليك كنت أنت أو هو ما تدركه بلمسك أيضا، و ليس أيضا إلا من ظواهر أعضائك. لا. فإن حالها ما سلف. و مع ذلك فقد كنا في الوجه الأول من الفرض أغفلنا الحواس عن أفعالها. فبين أنه ليس مدركك حينئذ عضوا من أعضائك كقلب أو دماغ. و كيف و يخفى عليك وجودهما إلا بالتشريح، و لا مدركك جملة من حيث هي جملة. و ذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك، و مما نبهت عليه. فمدركك شيء آخر غير هذه الأشياء [و] التي قد لا تدركها و أنت مدرك لذاتك و التي لا تجدها ضرورية في أن تكون أنت أنت. فمدركك ليس من عداد ما تدركه حسا بوجه من الوجوه، و لا مما يشبه الحس مما سنذكره[1].

[1] اشارات، نمط سوم

مرحوم صدرا نظری را بر اساس جهان‌بینی خودش تأسیس کرد که پیش از او قائلی نداشت. نظر او مشهور به ((**جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء**)) است. شرح نظریه‌ی صدرا:

صدرا چهار مقدّمه‌ی مفروض در این فصل دارد که پیش از این، آن‌ها را اثبات کرده است. اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری و اشتداد وجود. صدرا می‌گوید در عالم خارج ما یک مادّه داریم. یک نفس و یک عقل. عقل مجرّد محض است. و نفس مادّی- مجرّد. نفس در ابتدا مادّی است و هیچ تجرّدی ندارد. امّا این قابلیت را دارد که از هیولا تا تجرّد تام عقلی به واسطه‌ی حرکت جوهری سیر کند. در ابتدا به جسم تعلّق پیدا می‌کند، امّا به خاطر نقص وجودی، نیاز به کمال دارد. برای همین می‌خواهد از قید مادّه رها شود. بعد از مرگ توجّهش را از تدبیر بدن برمی‌دارد، و به تجرّد مثالی می‌رسد. در این سیر، بین مؤمن و کافر فرقی وجود ندارد. گرچه نفس می‌تواند این سیر را تا عقل تامّ ادامه دهد. بنابراین نزد صدرا نفس یک حقیقت ذو مراتب است. که در هر مرتبه ما نامی برای آن می‌گذاریم. این‌گونه نیست که نفس ناگهان به تجرّد برسد، بلکه با طیّ مراتب این سیر را طی می‌کند.

براهین صدرا بر اثبات قول فوق همان براهین اثبات نفس است. در واقع ایشان تحلیلش بر اساس جهان‌بینی خودش این قول را ایجاد کرده است. تعدادی از براهین در سطور بالا آورده شد. برای مطالعه‌ی بیشتر می‌توانید به جلد ۸ اسفار، باب ٦، فصل ۱، از صفحه‌ی ۲٦۰ تا ۳۰۳ مراجعه نمایید. ایشان در این فصل، ۱۱ برهان برای اثبات مدعای خود آورده است. در فصل ۲ همین باب از صفحه‌ی ۳۰۳ تا ۳۲۵، شواهدی برای مدعای خود آورده است.

ملاصدرا در نهایت معتقد است این براهین می‌تواند فی‌الجمله نفس مجرّد را اثبات کند. و نمی‌تواند متکفّل جزییات نفس باشد. و حقیقت نفس پنهان است مگر برای عده‌ی اندکی که خود به این تجرّد تام رسیده باشند.

المشهد الثاني في استبصارات يفيد الطمأنينة في أن النفس الإنسانية من عالم آخر

اعلم أن براهين تجرد النفس عن هذا البدن كثيرة قد ذكرنا طرفا منها في المبدإ و المعاد و غيره فليطلب من أراد الاستقصاء من تلك المواضع و كتب الحكماء مشحونة بذكر أحوال النفس و مع ذلك بقي أمرها في حيز الكتمان و لم يعرف أحد إياها حق معرفتها إلا أولياء الله المتجردين عن عالم البشرية و الأولى لمن أراد أن يقف على أحوال النفس أن يقتدي بهم و يقتفي آثارهم و يقتبس من أنوارهم و يهاجر أغراض الطبيعة و يلطف سره عن شواغل هذا الأدنى ليشاهد ذاته المجردة عن الأحياز و الأمكنة و يتحقق لديه أنه لو لا اشتغال النفس بتدبير قواها الطبيعية و انفعالها عنها لكان لها اقتدار على إنشاء الأجرام العظيمة المقدار الكثيرة العدد فضلا عن التصرف فيها بالتدبير و التحريك إياها كما وقع لأصحاب الرياضات و قد جربوا من أنفسهم أمورا عظيمة و هم بعد في هذه النشأة فما يكون شأنه هذا الشأن فكيف يكون محصورا في بدن صغير مظلم مركب من الأخلاط معروض للعلل و الأمراض و أنت مع شواغلك إذا فكرت في آلاء أو سمعت آية تشير المسرى و أحوال الأمور القدسية انظر كيف يقشعر جلدك و تقف شعرك تضطرب أعضاؤك و يهون عليك رفض البدن و قواه و هواه و ذلك لأجل كونه صار مقهورا تحت سطوة نور قذف في قلبك من جانب القدس و انعكس أثره إلى ظاهر جلدك من الوجه الباطن و ربما كان في مثل هذه الأحوال أن يندك أعضاؤك كاندكاك جبل موسى عن أثر تجلي الحق من جانب القدس الأيمن فما ظنك بنفوس كريمة إلهية عاشقة لأنوار كبريائه حاشى ذاتها الكريمة النورية عن كونها منفعلة مفتقرة إلى الأجسام و أحوالها[1].

[1] مفاتيح الغيب، 1جلد، وزارت فرهنگ و آموزش عالى، انجمن اسلامى حكمت و فلسفه ايران، موسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى - تهران، چاپ: اول، 1363 ه.ش

برای مطالعه‌ی بیشتر نظر ملاصدرا خوانش این بخش از جلد ۸ اسفار در نحوه‌ی تعلّق نفس به بدن راهگشاست:

الباب السابع في نبذ من أحوال النفس الناطقة من حيث نسبتها إلى عالم الطبيعة و فيه فصول

فصل (١) في كيفية تعلق النفس بالبدن

اعلم أن تعلق الشيء بالشيء و حاجته إليه متفاوتة بحسب القوة

فأقوى التعلقات و أشدها هو التعلق بحسب الماهية

و المعنى ذهنا و خارجا كتعلق الماهية بالوجود.

و الثاني ما بحسب الذات و الحقيقة

بأن يتعلق ذات الشيء و هويته بذات المتعلق به- و هويته كتعلق الممكن بالواجب.

و الثالث ما بحسب الذات و النوعية جميعا

بذات المتعلق به و نوعيته كتعلق العرض كالسواد بالموضوع كالجسم.

و الرابع ما بحسب الوجود و التشخص حدوثا و بقاء

بطبيعة المتعلق به- و نوعيته كتعلق الصورة بالمادة فإن حاجة الصورة في تشخصها ليست إلا بمادة لا بعينها- بل بواحدة منها بالعموم كتعلق السقف المستحفظ بالدعامات على سبيل البدل بواحدة منها لا بعينها و كحاجة الجسم الطبيعي في وجوده إلى مكان ما لا بعينه و لهذا يسهل حركته- عن كل واحد من الأمكنة إلى مكان آخر.

و الخامس ما بحسب الوجود و التشخص حدوثا لا بقاء

كتعلق النفس بالبدن عندنا حيث إن النفس بحسب أوائل تكونها و حدوثها حكمها حكم الطبائع المادية التي تفتقر إلى مادة مبهمة الوجود فهي أيضا تتعلق بمادة بدنية مبهمة الوجود حيث يتبدل هويته بتوارد الاستحالات و تلاحق المقادير فالشخص الإنساني و إن كان من حيث هويته النفسية شخصا واحدا و لكن من حيث جسميته أي التي بمعنى المادة أو الموضوع- لا التي بمعنى الجنس أو النوع ليس واحدا بالشخص و قد سبق تحقيق كون موضوع الحركة الكمية أمرا نوعيا بحسب الجسمية شخصيا بحسب الطبيعة أو النفس

و السادس ما يكون التعلق بحسب الاستكمال و اكتساب الفضيلة للوجود لا بحسب أصل الوجود كتعلق النفس بالبدن عند الجمهور من الفلاسفة مطلقا و تعلقها به بعد البلوغ الصوري الذي عند صيرورتها نفسا ذات قوة متفكرة و عقل عملي بالفعل

قبل أن يخرج عقله النظري من القوة إلى الفعل عندنا و هذا أضعف التعلقات المذكورة و هو كتعلق الصانع بالآلة إلا أن هذا التعلق بهذه الآلات البدنية تعلق طبيعي ذاتي و تعلق النجار مثلا بالآلة عرضي خارجي و ذلك لأن النفوس كلها خالية في مبادي تكونها عن الكمالات و الصفات الوجودية سواء كانت بحسب الحيوانية مطلقا أو بحسب الإنسانية خاصة و لم يكن لها تحصيل هذه الكمالات إلا بحسب استعمال الآلات و كان من الواجب أن تكون تلك الآلات مختلفة بعضها من باب الحركات و بعضها من باب الإدراكات- و التي من باب الحركات بعضها بحسب الحيوانية من باب الشهوة و بعضها من باب الغضب- و التي من باب الإدراكات بعضها من باب اللمس و بعضها من باب الشم و بعضها من باب الذوق- و بعضها من باب الإبصار و بعضها من باب السماع و هكذا غيرها و لو لم يكن آلات النفس مختلفة- حتى يفعل بكل آلة فعلا خاصا لازدحمت عليها الأفعال و لاجتمعت الإدراكات كلها على النفس و كانت حينئذ يختلط بعضها على بعض و لم يحصل منها شيء على الكمال و التمام و لأن صور الأشياء إنما تحصل للنفس أولا في حسها ثم في خيالها ثم في عقلها النظري و لهذا قيل من فقد حسا فقد علما و لا شيء من المحسوسات بحيث يكون جامعا لذاته بحسب وجود واحد لجميع الكيفيات و الصفات التي يقع الإحساس بها فإن المبصر غير المسموع و الرائحة غير الطعم فهكذا يجب أن يكون مدارك هذه الكيفيات و الكمالات و مشاعرها الجزئية مختلفة و هذا بخلاف وجود الأشياء في العقل- حيث يجوز أن يكون هناك شيء واحد بحسب وجود واحد عقلي شما و ذوقا و رائحة و صوتا و لونا و حرارة و برودة و غير ذلك من الصفات على وجه أعلى و أشرف كما بينه الفيلسوف العظيم في كتابه فثبت أن من الواجب أن يكون إدراك المحسوسات بما هي محسوسات- لا يمكن إلا بآلات مختلفة حسب اختلاف أجناسها كيلا يختلط على النفس و يتشوش إدراكاتها- و لما اختلفت الآلات فلا جرم النفس إذا حاولت الإبصار التفتت إلى العين فيقوى على الإبصار التام و إذا حاولت السماع التفتت إلى الأذن فقويت على السماع التام و كذلك القول في سائر الأفعال بسائر القوى و إذا تكررت منها هذه الأفعال باستعانة هذه الآلات وقعت لها ملكة و اقتدار على تحصيل تلك الأمور التي لم يمكن حصول حضورها إلا باستعانة الآلات من غير الاستعانة بشيء منها بل تستحضرها و تتصرف فيها كما تشاء بذاتها و في عالمها- فعلم من هاهنا أن النفس في أول تكونها كالهيولى الأولى خالية عن كل كمال صوري- و صورة محسوسة أو متخيلة أو معقولة ثم تصير بحيث تكون فعالة للصورة المجردة عن المواد جزئية كانت أو كلية و لا محالة تلك الصور أشرف و أعلى من هذه الصور الكائنة الفاسدة فما أشد سخافة رأي من زعم أن النفس بحسب جوهرها و ذاتها شيء واحد من أول تعلقها بالبدن إلى آخر بقائها و قد علمت أنها في أول الكون لا شيء محض كما في الصحيفة الإلهية هَلْ أَتى عَلَى الْإِنْسانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً و عند استكمالها تصير عقلا فعالا.

فإن قلت قد ثبت أن النفس كمال أول لجسم طبيعي و الكمال و الصورة شيء واحد بالذات متغاير بالاعتبار فكيف يحكم بأن النفس في أول الفطرة معراة عن كل صورة.

قلنا الصورة صورتان إحداهما صورة مادية وجودها وجود أمر منقسم متحيز ذي جهة و وحدتها عين قبول الكثرة و ثباتها عين التجدد و الانقضاء و فعلها عين قوة الأشياء فكونها صورة مصحوب بكونها مادة و الثانية صورة غير مخلوطة بالمادة سواء كانت مشروطة بوجود المادة على وضع خاص بالقياس إلى آلتها أم لا و هذه بقسميها هي الحرية باسم الصورة دون الأولى لأن الأول ضعيفة الوحدة ضعيفة الوجود- كَسَرابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ ماءً حَتَّى إِذا جاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً و لذلك لم يكن لها وجود إدراكي فلا يكون بوجودها الخارجي محسوسة و لا متخيلة و لا معقولة و الثانية لها وجود إدراكي صوري بلا مادة فتكون إما محسوسة إذا احتاجت في وجودها إلى نسبة وضعية لمظهرها و مرآة حضورها بالقياس إلى مادة و إما متخيلة أو معقولة إن لم يكن كذلك- فإذا تحقق ما ذكرناه و تبين و ظهر أن النفس في أول الفطرة ليست شيئا من الأشياء الصورية بالمعنى الثاني و لا أيضا كانت مما قد حصل لها شيء من الصور الحسية أو الخيالية أو العقلية- إذ وجود الشيء للشيء فرع على وجود ذلك الشيء في نفسه بنحو ذلك الوجود إن خارجا فخارجا و إن حسيا فحسيا و إن خياليا فخياليا و إن عقلا فعقلا فهي حين حدوثها نهاية الصور الماديات و بداية الصور الإدراكيات و وجودها حينئذ آخر القشور الجسمانية و أول اللبوب الروحانية[1].

[1] الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة (با حاشيه علامه طباطبائى)، 9جلد، دار إحياء التراث العربى - بيروت، چاپ: سوم، 1981 م. جلد ۸، صفحه‌ى ۳۲۵

مرحوم صدرا در رساله‌ی عرشیه، مشرق ثانی، اشراق اول نظر خود را به صورت موجز بیان کرده‌اند. این متن می‌تواند جمع بندی مناسبی برای این بحث باشد.

الإشراق الأول في معرفة النفس و فيه قواعد

١

قاعدة

اعلم أن معرفة النفس من العلوم الغامضة التي ذهلت عنها الفلاسفة ذهولا شديدا مع طول بحثهم و قوة فكرهم و كثرة خوضهم فيها ، فضلا عن غيرهم من الجدليين، إذ لا يستفاد هذا العلم إلاّ بالاقتباس من مشكوة النّبوة و التتبع لأنوار الوحي و الرسالة و مصابيح الكتاب و السنة الواردة في طريق أئمتنا اصحاب الهداية و العصمة عن جدّهم خاتم الأنبياء عليه افضل صلوات المصلّين و علي سائر الانبياء و المرسلين.

٢

قاعدة

انّ للنفس الانسانية مقامات و درجات كثيرة من اول تكونّها الي آخر غايتها و لها نشأات ذاتية و اطوار وجودية و هي في اول النشأة التعلّقية جوهر جسماني ثم يتدرج شيئا فشيئا في الاشتداد و يتطور في اطوار الخلقة الي ان تقوم بذاتها و تنفصل عن هذا الدّار الي دار الآخرة فترجع الي ربّها ، فهي جسمانية الحدوث روحانية البقاء، و اول ما تتكون من نشأتها قوة جسمانية ثم صورة طبيعية ثم نفس حسّاسة علي مراتبها ، ثمّ مفكرة ثم ذاكرة ثم ناطقة ثم يحصّل لها العقل النظري بعد العمليد علي درجاته من حدّ العقل بالفعل و العقل الفعّال، و هو الروح الأمري المضاف إلي الله في قوله: قل الروح من أمر ربّي. و هو كائن في عدد قليل من افراد البشر و لا بدّ من حصوله من جذبة ربانية لا يكفي فيه العمل و الكسب كما ورد في الحديث: جذبة من جذبات الحقّ توازي عمل الثّقلين[1].

[1] عرشیه، مشرق ثانی، اشراق اول

جمع‌بندی:

نظریه‌ی مرحوم صدرا درباره‌ی نفس ناشی از تفکّر او درباره‌ی هستی است. اعتقاد به ٤ مبنایی که عرض شد منجرّ به اعتقاد ایشان به جسمانی بودن حدوث نفس و روحانی بودن بقاء آن شده است. گرچه در ظاهر می‌توان به نظریه‌ی ایشان اشکالاتی را وارد کرد. امّا باید دانست که وقتی نظریه‌ی ایشان در این باب را در کنار نظر ایشان درباره‌ی علم می‌گذاریم؛ به این نتیجه می‌رسیم که ایشان می‌خواهد تلاش کند جسم را با نفس یکی بداند و آن‌ها را از هم جدا نکند. این تلاشی شایسته است.

اعتقاد ما این است که حقیقت انسان روح است. و جسم چیزی نیست که حتّی روح بخواهد در ابتدا با او جسمانی باشد و به تدریج به تجرّد برسد. نفی مادّه با فلسفه‌ی صدرا شدنی نیست. به علاوه که پیشرفت امروز علم، خود مؤیّدی بر این مطلب است. اگر مادیّت را از جهان بگیریم، جسم هم بالتبع آن، رخت برخواهد بست. در این صورت باید جسم را به درستی فهمید. به نظر می‌رسد جسم، توجّه روح باشد به عالم مادّه. وقتی این توجّه قطع می‌شود، مرگ رخ می‌دهد. دوباره توجّه به عالم مثال جسم مثالی را خواهد ساخت. با این مبنا موضوع علم، یا همان وجود ذهنی هم معلوم خواهد شد. درک، فقط از آن روح است. جسم و ذهن چیزی جز رشته‌های عصبی نیستند. چگونه می‌توانند علم را به همراه داشته باشند؟! روح است که درک می‌کند. حال باید رابطه‌ی روح را با عالم کندوکاو کرد. وقتی مادّه از عالم گرفته شد. و روح مصوِّر شد (به اسم فاعل)، عالم ساخته‌ی روح خواهد بود. نه این‌که عالمی باشد و انسان آن را درک کند. انسان که همان روح است، درّاک معانی است. که می‌توان از آن به اسماء و صفات الهی تعبیر کرد است. این روح که توانایی خلق و تصویرگری دارد، عالم را می‌سازد. با مقدّماتی که تا کنون گذشت، معلوم می‌گردد که این سخنان صرفاً فرضیه نیست؛ و تک تک آن‌ها برهانی است. فتأمّل جیّداً، والله اعلم بالخیر و الصّواب، و الحمدلله ربّ العالمین.

اسفند ۱۳۹۷

رجب ١٤٤٠