**فصل هفتم**

**در سبب نداشتن حقيقت وجود**

**فصل هفتم از منهج اول (احوال نفس وجود)**

**از مرحله اول (في الوجود و اقسام اوليه وجود)**

**از مسلک اول (معارفي که انسان بدانها در جميع علوم احتياج دارد)**

**از سفر اول (سفر از خلق به حق)**

**از جزء اول (امور عامه)**

**فهرست مطالب اين قسمت**

جزء اول: امور عامه

سفر اول ( سفر از خلق به حق)

مسلک اول: معارفي که انسان بدانها در جميع علوم احتياج دارد

مقدمه

مرحله اول في الوجود و اقسام اوليه وجود

منهج اول: احوال نفس وجود

فصل اول: موضوع فلسفه و بداهت تصوري و تصديقي آن

فصل دوم: در اشتراک معنوي وجود و حمل تشکيکي (نه حمل تواطي) مفهوم وجود بر مصاديقش

فصل سوم: وجود امر اعتباري عقليست و مقوم افراد زير مجموعه خود نيست

**فصل چهارم: در حقيقت عيني بودن وجود**

**فصل پنجم:** **تخصصات وجود**

**فصل ششم:** **در بساطت وجودات و اينکه حقيقت وجود معناي جنسي و نوعي و کلي نيست**

فصل هفتم: در سبب نداشتن حقيقت وجود

چند بحث مقدمي راجع به فصل

دو نکته راجع به تيتر

حقيقت وجود سبب ندارد

نکته:

وجود مرکب از اجزاء تحليلي و عقلي نيز نمي باشد

اشکالات و تفصيات

اشکال اول

تقرير اشکال

جواب صدر المتالهين: ارتباط وجود با ماهيت همانند جوهر با عرض نيست

مثال حرکت با زمان همان حرکت

ادامه پاسخ جناب صدرا

ادامه اشکال و جواب اول

تقدم و تاخر ماهيت به حسب ذهن و واقع و تحليلي از چرايي گرايش حکما به اصالت ماهيت

اشکالي ديگر

سه پاسخ به اشکال

پاسخ اول: خواجه نصير

پاسخ دوم: جواب اول صدر المتالهين

پاسخ سوم: جواب دوم صدر المتالهين

نقل قولي از قبسات در مجاز بودن اطلاق اتصاف به رابطه وجود و ماهيت و مخالفت جناب حاجي سبزواري با آن

اتصاف ماهيت به وجود مانند اتصاف ذاتيات بسائط خارجي به بسائط آنها.

اشکال دوم

بيان اشکال

پاسخ اشکال

بخش اول جواب جناب صدرا

جواب به اشکال ارتفاع نقيضين از ذات

نکته

بخش دوم جواب جناب صدرا

اشکال سوم

آدرس ها

بيان اشکال

پاسخ جناب صدرا

اشکال چهارم

آدرس

بيان اشکال

پاسخ اشکال

اشکال پنجم

بيان اشکال

پاسخ اشکال

سرايت احکام ماهيت به وجود

توضيح و تنبيه

فهرست مباحث مهم مطروحه در اين قسمت

الف)تشبيه وجود به نور

اطلاق تشکيک اتفاقي به تشکيک خاصي

حاشيه مهم مرحوم سبزواري در تبيين بحث عليت و جعل نظام صدرايي و مثال زيباي ايشان در تبيين حقيقت تشکيک خاصي

مثال مرحوم سبزواري به دو مخروط برعکس در تبيين حقيقت تشکيک خاصي

ب)اصطلاحات وجود در عبارات جناب صدرا

1. وجود رابط

2. وجود رابطي

3. وجود محمولي

4. وجود مصدري يا وجود به معناي بودن و موجوديت

5. وجود به معناي موجود

حقيقت واحد داشتن وجود به معناي مصدري و وجود به معناي موجود

6. وجود حقيقي و اختلاف اصالت وجودي ها با ديگران در واقعیت داشتن یا نداشتن این معنا از وجود.

ج)تأثیر بحث اصالت وجود در مسئله جعل و علیت

د)دو استدلال بر اصالت وجود و نیز بیان محقق دوانی در عدم تقدم وجود انتزاعی بر ماهیت و جواب دادن جناب صدرا او را

ه)وجود عامل وحدت در حمل شایع

طرح این بحث به عنوان استدلالی بر اصالت وجود و به عنوان آثار و لوازم بحث اصالت وجود

بیان جناب صدرا

جریان این مطلب در بحث اصالت وجود

نکته1: مشابهت این بحث با بحث عینیت صفات باری تعالی

نکته2: آیا هر اتحادی، حمل ساز است؟

نکته3: آیا وجود عامل اتحاد در هر حملی اعم از وجود و عدم است؟

و)احکام ارتباط وجود و ماهیت

1-اشتراک وجود بین همه ماهیات

2-اطلاق لفظ وجود و موجود بر وجود حقیقی عینی

3-کیفیت اشتراک مفهوم وجود و حقیقت وجود

4-ظاهر بالذاته و مظهر للغیر بودن وجود

5-ظاهر تر و آشکار تر شدن اعدام و وجوه عدمی و نقصانات (ماهیات) در سیر نزولی مراتب تشکیکی وجود و مخفی تر شدن وجود

6-ارتباط ادراک وجود با کم زیاد شدن اعدام و نقصانات

ضعف ادراک مراتب وجود، مرتبط با فاعل شناسا

عدم امکان به جا آوردن حق معرفت باری تعالی

7-گره زدن بحث وجود با نور و تشبیه بین حق تعالی و نور آفتاب

نکته:ادعای جناب صدرا در هماهنگ بودن دیدگاهشان در اینجا با آنچه که بعداً در صدد اثبات آن هستند

ز)طرح دیدگاه های دیگر در خصوص اصالت و اعتباریت وجود و ماهیت

ارتباط این بحث با مباحث قبل

طرح محقق دوانی

سه نقد جناب صدرا بر طرح محقق دوانی

نقد اول

نقد دوم

نقد سوم

جمع بندی

1- بررسی وجوه قابل تصور در خصوص وحدت و کثرت وجود و موجود

وحدت وجود و موجود

کثرت وجود و موجود

وحدت وجود و کثرت موجود

2- دو گونه طرح بحث اصالت ماهیت توسط جناب صدرا

اصالت ماهیت اشراقی

اصالت ماهیت به تقریر امثال محقق دوانی

چند نکته:

بیان حکمای متاخر شبیه به اصالت همایی ها

تناقض نما بودن قول به اصالت وجود در باری تعالی و اصالت ماهیت در ممکنات

تلقی جناب صدرا از جناب دوانی آن است که ایشان اصالت ماهوی می باشند

3- بیان کلام دوانی

ریشه های کلام محقق دوانی

دو برداشت از کلمات محقق دوانی

4- نگاه جناب صدرا در مسئله نسبت حق و خلق

عنوان درجه يک

عنوان درجه دو

عنوان درجه سه

عنوان درجه چهار

عنوان درجه پنج

عنوان درجه شش

عنوان درجه هفت

متن درجه يک

متن درجه دو

متن درجه سه

متن درجه چهار

نامفهوم

نمايه

پاورقي اصلي

توضيحات استاد

نياز به بازنگري

شماره هاي صفحات اسفار اصلي

ج‏1، ص: 53

[[1]](#footnote-2)فصل (7) في أن حقيقة الوجود لا سبب لها بوجه من الوجوه

[[2]](#footnote-3)إني لأظنك ممن يتفطن مما تلوناه عليك بأن الوجود لا يمكن تأليف حقيقته من حيث هي من كثرة عينية خارجية أو ذهنية فعلية أو عقلية تحليلية[[3]](#footnote-4) أ لست إذا نظرت إلى ما يتألف جوهر الذات منه و من غيره وجدت الذات في سنخها و جوهرها مفتاقة إليهما و إن لم يكن على أنها الأثر الصادر منهما بل على أن حقيقتها في أنها هي هي متعلقة القوام بهما بل جوهر الذات بعينه هو جوهر ذينك الجوهرين سواء كان بحسب خصوص الخارج أو الذهن أو الواقع مطلقا فإذا فرض لحقيقة الوجود من حيث هي هي مباد جوهرية قد ائتلف منها جوهر ذاته فكل واحد من تلك المقومات أو بعضها إما أن يكون محض حقيقة الوجود فالوجود قد حصل بذلك المبدإ قبل نفسه و إما أن يكون أو واحد منها أمرا غير الوجود فهل المفروض حقيقة الوجود إلا الذي هو ما وراء ذلك الأمر الذي هو غير الوجود فالذي فرض مجموع تلك الأمور عاد إلى أنه بعضها أو خارج عنها.

و أيضا يلزم أن يكون غير الوجود متقدما على الوجود بالوجود و هو فطري الاستحالة قطعي الفساد.

و أيضا كان حصول حقيقية الوجود لتلك المقومات أيضا أقدم من حصولها لما يتقوم بها أي الوجود فيلزم حصول الشي‏ء قبل نفسه فدار الوجود على نفسه و هو ممتنع

ج‏1، ص: 54

فإذن حقيقة الوجود يستحيل أن يجتمع ذاته من أجزاء متباينة في الوجود كالمادة و الصورة أو ينحل «1» إلى أشياء متحدة الحقيقة و الوجود.

و بالجملة يمتنع أن يتصور تحليل حقيقته إلى شي‏ء و شي‏ء بوجه من الوجوه- كيف و صرف الحقيقة لا يتكرر و لا يتثنى بحسبها أصلا لا عينا و لا ذهنا و لا مطلقا- و إذ قد علمت استحالة قبلية غير الوجود على الوجود بالوجود لاح لك أن الوجود من حيث هو متقرر بنفسه موجود بذاته فهو تقرر نفسه و وجود ذاته فلا يتعلق بشي‏ء أصلا بحسب ذاته بل بحسب تعيناته العارضة و تطوراته اللاحقة له «2» فالوجود من حيث هو وجود لا فاعل له ينشأ منه و لا مادة يستحيل هي إليه و لا موضوع يوجد هو فيه و لا صورة يتلبس هو بها و لا غاية يكون هو لها بل هو فاعل الفواعل و صورة الصور و غاية الغايات[[4]](#footnote-5) إذ هو الغاية الأخيرة و الخير المحض الذي ينتهي إليه جملة الحقائق و كافة الماهيات فيتعاظم الوجود عن أن يتعلق بسبب أصلا إذ قد انكشف أنه لا سبب له أصلا لا سبب به[[5]](#footnote-6) و لا سبب منه[[6]](#footnote-7) و لا سبب عنه[[7]](#footnote-8) و لا سبب فيه[[8]](#footnote-9) و لا سبب له[[9]](#footnote-10) و ستطلع على تفاصيل هذه المعاني إن شاء الله تعالى.

شرح و توضيح

فصل هفتم در سبب نداشتن حقيقت وجود

چند بحث مقدمي راجع به فصل

دو نکته راجع به تيتر

عنواني که در اول فصل آمده است، مبحثي نيست که در تمام فصل در خصوص آن صحبت شود، بلکه عنوان فراز اول از اين فصل مي باشد. به عنوان مثال بحث «اشکالات و تفصيات» که در ادامه خواهيم داشت، هيچ ارتباطي با سبب نداشتن حقيقت وجود ندارد.

مراد از حقيقت وجود در تيتر

«حقيقت وجود» حداقل چهار اصطلاح در کلمات صدرا دارد:

گاه مراد از حقيقت وجود در مقابل مفهوم وجود است. يعني آن حقيقت اصيل متن ساز.

گاه مراد از حقيقت وجود، واجب الوجود است.

گاه مراد از حقيقت وجود همان متن اصيل است در مقابل آنهايي که به متن موجود هستند.

گاه مراد از حقيقت وجود آن حقيقتيست که از صدر تا ذيل عالم را به نحو تشکيکي پر کرده است. در يک مرحله باري تعالي است و در مرحله ديگر عقل اول و بعد... .

مراد از «حقيقت وجود» در اين تيتر همان معناي چهارم است. البته گاه عبارات به طرف معناي دوم تمايل پيدا مي کنند ولي بايد دانست که مراد از حقيقت وجود در اين فصل معناي دوم نمي باشد. پس بنابراين آن وجودي که سرتاسر عالم را به نحو تشکيکي پر کرده است سببندارد. و اينکه در فلسفه برهان لمي جريان ندارد مرتبط با اين بحث است.

حقيقت وجود سبب ندارد

بعد از آن مقدمه مي گوييم که اگر الوجود را به معناي چهارم لحاظ کنيم، نمي توانيم بگوييم سبب و علت دارد. نه سبب خارجي (علت غايي و علت فاعلي) دارد و نه سبب داخلي (علت مادي و علت صوري). علاوه بر اين چهار قسم علت، حتي علتي که موضوع نسبت به عرض دارد (که خود يک نوع علت خارجي به شمار مي آيد) نيز در خصوص وجود مطرح نيست. يعني اينگونه نيست که وجود عرض باشد براي موضوعي.

و همچنين چيزي نسبت به الوجود تقدم يا تاخر ندارد. بله به لحاظ مراتب و تعينات و عوارض و لواحق تقدم و تاخر مطرح است و همچنين بحث عليت مطرح است. هر مرتبه علت مراتب پايين تر از خود مي تواند باشد.

نکته:

وجود مرکب از اجزاء تحليلي و عقلي نيز نمي باشد

عقلي تحليلي که در اينجا مطرح شده است، غير از ذهني مي باشد. در اينجا صدر المتالهين مي خواهد بگويد که وجود جزء ندارد نه به نحو اجزاء خارجي و نه ذهني و نه فعلي و نه تحليلي عقلي. پس اگر در عبارتي بحث تحليلي عقلي آمد به معناي ذهني صرف نيست. جناب صدرا مي گويد که انسان به واسطه قدرت عقلاني و تحليلي که دارد مي تواند خارج را به مولفه هايش تجزيه کرد؛ ولي در باب وجود، اين چنين چيزي وجود ندارد. يعني حقيقتي مرکب از اجزاء تحليلي عقلي نمي باشد.

البته بايد دقت شود که مراد از اين عبارات آن نيست که واقع مرکب نيست؛ بلکه آن است که الوجود مرکب نمي باشد. اگر واقع به ما هو واقع نگاه شود، به حسب عقل، ترکيب درآن راه دارد؛ چرا که مرکب از وجود و ماهيت و ديگر معقولات ثاني فلسفي مي باشد.

إشكالات و تفصيات

ج‏1، ص: 54

أنه قد بقي بعد[[10]](#footnote-11) عدة شبهات في كون الوجود ذا حقائق عينية-

[[11]](#footnote-12)منها ما ذكره صاحب التلويحات

بقوله إن كان الوجود في الأعيان[[12]](#footnote-13) صفة للماهية فهي قابلة إما أن تكون موجودة بعده فحصل الوجود مستقلا دونها فلا

(1) كالجنس و الفصل المتخلفين باعتبار الإبهام و التحصل أو كالعدم و الوجود كما في العقول التامة الكلية و انحلال شي‏ء إلى شي‏ء و شي‏ء من باب ما ذكر يوجب الاحتياج فتدبر، ن ره

(2) لحوق شي‏ء غير مستقل كلحوق الظل بذي الظل و العكس بالعاكس لا كلحوق شي‏ء لشي‏ء حتى يتحصل و يتصور ثان للوجود بما هو وجود فإن الوجود ليس بواحد بالعدد حتى يتصور له ثان و صرف الوجود كلما يتصور ثانيا له و يفرض فهو عينه و نفسه فهو نور و الأشياء أضواؤه و هو أصل و ما سواء فروعه، ن ره

ج‏1، ص: 55

قابلية و لا صفتية أو قبله فهي قبل الوجود موجودة أو معه فالماهية موجودة مع الوجود لا بالوجود فلها وجود آخر و أقسام التالي باطلة كلها فالمقدم كذلك[[13]](#footnote-14).

[[14]](#footnote-15)و الجواب عنه باختيار أن الماهية مع الوجود في الأعيان و ما به المعية نفس الوجود الذي هي به موجودة بدون الاحتياج إلى وجود آخر[[15]](#footnote-16) [[16]](#footnote-17)كما أن المعية الزمانية الحاصلة بين الحركة و الزمان الذي حصلت فيه بنفس ذلك الزمان بلا اعتبار زمان آخر حتى يكون للزمان زمان إلى غير النهاية.

[[17]](#footnote-18)ثم إن اتصاف الماهية بالوجود أمر عقلي[[18]](#footnote-19) ليس كاتصاف الموضوع بسائر الأعراض القائمة به حتى يكون للماهية وجود منفرد و لوجودها وجود ثم يتصف أحدهما بالآخر بل هما في الواقع أمر واحد بلا تقدم بينهما و لا تأخر و لا معية أيضا بالمعنى المذكور[[19]](#footnote-20) و اتصافها به في العقل.

[[20]](#footnote-21)و تفصيل هذا الكلام ما ذكره بعض الحافين حول عرش التحقيق من أنه إذا صدر عن المبدإ وجود[[21]](#footnote-22) كان لذلك الوجود هوية مغايرة للأول[[22]](#footnote-23) «1» و مفهوم كونه صادرا عنه غير مفهوم كونه ذا هوية فإذن هاهنا أمران معقولان.

أحدهما الأمر الصادر عن الأول و هو المسمى بالوجود[[23]](#footnote-24).

و الثاني «2» هو الهوية اللازمة لذلك الوجود و هو المسمى بالماهية فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لأن المبدأ الأول لو لم يفعل شيئا لم يكن

(1) إنما عبر بهذا دون أن يقول و مفهوم الوجود غير مفهوم تلك الهوية مع أنه الظاهر لدقيقة هي أن الوجود عين الصدور و الربط و أن كونه متعلقا بالغير مقوم له كما مر و سيمر مرار إن شاء الله، س ره

(2) و اللازم مجعول بعين مجعولية الملزوم لا بجعل مستأنف و هكذا في اللامجعولية- فهذا الكلام المنقول من هذا المحقق صريح في أصالة الوجود جعلا و تحققا و قد جرى الحق على لسان بعض المتصلبين في أصالة الماهية و هو المحقق اللاهيجي في المسألة السابعة و العشرين من الشوارق حيث قال المراد بكون المجعول هو الماهية نفي توهم أن يكون الماهيات ثابتات في العدم بلا جعل و وجود ثم يصدر من الجاعل الوجود أو الاتصاف فإذا ارتفع هذا التوهم فلا مضايقة في الذهاب إلى جعل الوجود أو الاتصاف بعد أن تيقن أن لا ماهية قبل الجعل، س ره

ج‏1، ص: 56

ماهية أصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها انتهى

شرح و توضيح

اشکالات و تفصيات

چند نکته

برخي گفته اند که اين اشکالات بهتر بود که ذيل فصل چهار مي آمد. اما به نظر ما نيازي به اين کار نيست، چرا که همه اين چند فصل در ارتباط با اصالت وجود و اعتباريت ماهيت است و در هر فسمتي به ابعادي از اين بحث توجه شده است.

اشکالاتي که در اينجا مطرح شده است، اشکالات خوبي مي باشند، که در ضمن اين اشکالات به مبحث مهم نحو ارتباط وجود با ماهيت اشاره مي شود.

در اسفار جناب صدرا به پنج اشکال و وجواب پرداخته اند ولي در مشاعر، هشت اشکال و جواب را طرح مي کنند.

بعد از آنکه اصل مباحث و توضيحات پيرامون آن و نيز فروعات بحث گذشت، حال چند شبه باقي مانده است.

اشکال اول

مقدمه:

اين اشکال را شيخ اشراق در حکمت اشراق ج2 از مجموعه مصنفات ص 66 مطرح کرده است و خود اين اشکالات تلقي شيخ اشراق از بحث اصالت وجود را روشن مي سازد، که شايد تحت تأثير نحوه قرائت مشاء متاخر از بحث اصالت وجود باشد. البته بايد اين اشخاص را نه اصالت وجودي بلکه اصالت همايي دانست.

تقرير اشکال

مگر شما نمي گوييد که ماهيت موصوف به وجود مي شود، به عبارت ديگر وجود صفت براي ماهيت مي شود، در اين صورت آيا اين ماهيت بعد از وجود متحقق مي شود، يا قبل از وجود و يا به همراه وجود متحقق مي شود؟

در حالت اول اگر ماهيتي که موصوف به وصف وجود شده است، بخواهد بعد از وجود متحقق شود، لازم مي آيد که وجود بدون اينکه با ماهيت ارتباطي داشته باشد، خود مستقلا متحقق شود. علاوه بر آنکه در اين صورت نظام صفت – موصوفي به هم مي ريزد؛ چرا که ابتداً بايد موصوف باشد، سپس صفت بر او عارض شود؛ نه اينکه صفت مستقل از موصوف خود متحقق شود. (البته شيخ اشراق به اشکال دوم متعرض نشده است).

اگر ماهيتي که موصوف به وصف وجود شده است، قبل از وجود متحقق باشد، در اين صورت ديگر چه نيازي به صفت وجود دارد، پس چه معنا دارد که شما بگوييد ماهيت به وجود متحقق شده است.

فرض سوم نيز باطل است. در فرض سوم ماهيت با وجود موجود خواهد بود و اين يعني خود ماهيت به حسب خودش موجود است و در همين حالت به همراه وجود موجود است.

ايشان مي گويد که هر سه فرض باطل است، پس مقدم نيز که وجود در خارج وصف ماهيت مي شد نيز باطل خواهد بود. به عبارت ديگر با ابطال هر سه فرض نتيجه گرفته مي شود که وجود تنها در ذهن است و آنچه که در خارج است تنها ماهيت است.

نکته:

اين اشکال خود نشان مي دهد که ذهن شيخ اشراق به سمت صفت و موصوفي که بين جوهر و عرض برقرار است رفته است. يعني همان صفتو موصوف معمولي.

جلسه 53

جواب صدر المتالهين: ارتباط وجود با ماهيت همانند جوهر با عرض نيست

جناب صدرا در جواب شيخ اشراق مي فرمايد که ما همين قسم سوم را مي پذيريم. يعني ماهيت با وجود موجود است، لکن نه آن سنخ معيتي که عرض با جوهر دارد. چرا که عرض خود وجودي دارد و جوهر نيز خود وجودي دارد و اين دو با هم موجود هستند، اما ماهيت و وجود به يک وجود موجودند. ماهيت به وجود موجود است و وجود جداگانه اي غير از وجود ندارد. به عبارت ديگر نبايد خلط بين مفاد هليه مرکبه با بسيطه شود. اين بحث شما مفاد هليه بسيطه است ولي آنچه در ذهن شماست از بحث صفت و موصوف مفاد هليه مرکبه است. در هليه مرکبه موضوع و محمول هرکدام وجودي دارند. بله ممکن است محمول با وجودش هميشه همراه اين موضوع با وجودش باشد. اما در هليه بسيطه موضوع و محمول با هم هستند اما نه اينکه ماهيتي که در هليه بسيطه است، وجود ديگري داشته باشد که با آن وجودش به همراه اين وجودي باشد که در محمول براي او ثابت مي کنيم. بلکه معيت اين دو به واسطه خود همين وجود است.

اگر ارتباط ماهيت با وجود به مانند ارتباط جوهر با عرض مي بود، در اين صورت ما نيازمند وجود رابط بوديم تا اين معيت را تامين نمايد. اما در هليه بسيطه ما نيازمند به وجود رابط نداريم چرا که ما به المعيه خود وجود است. يعني خود وجود معيت با اين ماهيت را تامين مي کند و ديگر نيازي به وجود رابط نيست.

مثال حرکت با زمان همان حرکت

جناب صدرا براي روشن شدن اين مطلب که مي شود يک چيزي در عين اينکه معيت وجودي با چيز ديگر دارد ولي در عين حال به وجود ديگري غير از وجود مع خود نيازمند نيست، مثال به حرکت با زمان خود حرکت مي زنند. به عبارت ديگر ممکن است کسي استبعاد کند که چگونه مي شود ما به المعيه يک ياز طرفين خود اين معيت باشد، جناب صدرا مثال به حرکت با زمان مي زند که ما به المعيه يکي از طرفين معيت است. و اما مثال:

اگر شما حرکت را با زمان خود همان حرکت مقايسه کنيد نه با زمان ديگر، خواهيد گفت که بين اين دو معيت زماني است. يعني هر جزء از حرکت با جزء از زمان معيت زماني دارد، که اين معيت زماني از سوي همين زمان تامين مي شود نه زمان ديگر. ما نيازمند به زمان ديگر نداريم که اين جزء زمان را با اين حرکت، با آن مقايسه شود تا بگوييم معيت زماني دارد. بله اگر دو حرکت را بخواهيم با هم مقايسه کنيم نيازمند به زمان سومي خواهيم بود ولي اگر حرکت را با زمان خودش مقايسه کنيم،معيت زماني دارد به خاطر خود زمان.

ادامه پاسخ جناب صدرا

برخي جواب قبلي را جواب نقضي دانسته و اين را جواب حلي قلمداد کرده اند و برخي نيز آن جواب قبل را جواب ابتدايي و اين جواب را پاسخ اصلي گرفته اند؛ اما به نظر مي رسد که اين ادامه جواب قبل است و پاسخ دوم به شمار نمي آيد؛ بلکه اتفاقاً پاسخ عميق تر همان است که گذشت.

اما ادامه پاسخ: اگر وجود و ماهيت را با هم مقايسه کنيد، در يک صورت بايد بگوييد اينها در واقع عين هم هستند، و کثرتي در اين ميان نيست و آن در صورتيست که کثرت مورد توقع در اينجا همانند کثرت بين جوهر و عرض فرض شده باشد. به عبارت ديگر با نگاه کثرت جوهر و عرضي نمي توانيد بگوييد وجود مقدم است بر ماهيت و يا ماهيت مقدم است بر جوهر و حتي نمي توانيد بگوييد اين دو مع يکديگرند. با اين نگاه بايد گفت اين دو عين يکديگرند.

اما به لحاظ ديگر مي توان گفت که اين دو غير همند و آن اين است که عقل با قدرت تحليلي که دارد مي تواند بين وجود و ماهيت يک نوع تغاير به لحاظ نفس الامر درک نمايد. منظور از مغايرت تحليلي نه بدان معنا که در ذهن اين دو غير همند بلکه عقل با تحليل خارج پي به مغايرت اين دو در خارج مي شود و در خارج حکم به تغاير اين دو و يا حکم به تقدم وجود بر ماهيت مي کند.

با اين توضيح حال شما مي توانيد انواع عباراتي را که در خصوص ارتباط وجود و ماهيت است را بدون هيچ تناقضي بين آنها، درک نماييد. عباراتي همچون:

وجود و ماهيت عين هم هستند در خارج و غير هم هستند در ذهن.

وجود و ماهيت عين هم هستند هم در خارج و هم در ذهن.

وجود و ماهيت غير همند هم در خارج و هم در ذهن.

وجود مقدم بر ماهيت است.

وجود متاخر از ماهيت است.

وجود و ماهيت مع همديگرند.

وجود و ماهيت مع يکديگر نيستند.

وجود و ماهيت هيچ وجه نحوه تقدم و تاخري از همديگر ندارند.

همه اين عبارات درست و صحيح است.

اين نکته قابل توجه است که جناب صدرا در مواجه با فلسفه هاي پيشين در مي يابد که آنها از تقدم و تاخر تنها تقدم و تاخر بالمکان يا بالزمان يا بالرتبه يا بالطبع يا ... مي فهمد و از اين منظر ها بين وجود و ماهيت هيچگونه تقدم يا تاخري وجود ندارد، بلکه عين هم هستند. ولي بر اساس ديدگاه خودشان وجود را مقدم بر ماهيت مي داند ولي نه به آن تقدم هايي که پيشينيان مي دانستند، بلکه بر آن تقدم و تاخرها، قسمي را اضافه مي کند و نام آن را تقدم و تاخر بالحقيقت و المجاز مي گذارد و از اين منظر وجود را مقدم بر ماهيت به شمار مي آورد.

اسفار ج 8 ص 339

الوجود متقدم على الماهية في العين نحوا آخر من التقدم.

مشاعر ص 102 و 103 و همچنين در نهايه ص 226 در انحاء تقدم و تاخر، اين قسم نيز ذکر شده است. جناب آقاي حسن زاده آملي نيز در نکته 14 از هزار و يک نکته به تعداد تقدم و تاخر ها و سير تاريخي آنها اشاره کرده اند.

نکته:

اگر جناب صدرا از واژگاني همچون تقدم اصل بر فرع يا تقدم منتزع بر منتزع منه يا تقدم متن بر حيثيات متن براي نشان دادن نحوه تقدم وجود بر ماهيت استفاده مي کرد، بسي بهتر از تقدم بالحقيقه و المجاز بود. چرا که اين عبارت در موارد دچار بدفهمي شده است.

اين مباحث را مي توانيد در جلد اول اسفار صفحات 101 و 247 و نيز در مشاعر مشعر 5 و نيز رساله اتصاف ماهيت به وجود بيابيد. اما در مجموع عباراتي که جناب صدرا در اسفار آورده است از بقيه جا ها دقيق تر مي باشد.

ادامه اشکال و جواب اول

ج‏1، ص: 56

[[24]](#footnote-25)فقد علم مما ذكره و مما ذكرناه أن الماهية متحدة مع الوجود في الواقع نوعا من الاتحاد و العقل إذا حللهما إلى شيئين حكم بتقدم أحدهما بحسب الواقع[[25]](#footnote-26) و هو الوجود لأنه الأصل في أن يكون حقيقة صادرة عن المبدإ[[26]](#footnote-27) و الماهية متحدة محمولة عليه[[27]](#footnote-28) لكن في مرتبة هوية ذاته[[28]](#footnote-29) لا كالعرض اللاحق[[29]](#footnote-30) و يتقدم الآخر بحسب الذهن و هي الماهية لأنها الأصل في الأحكام الذهنية و هذا التقدم إما بالوجود كما ستعلمه[[30]](#footnote-31) أو ليس بالوجود بل بالماهية[[31]](#footnote-32) و سيجي‏ء أن هاهنا تقدما غير الخمسة المشهورة و هو التقدم باعتبار نفس التجوهر و الحقيقة كتقدم «1» ماهية الجنس على ماهية النوع بلا اعتبار الوجود.

و بالجملة مغايرة الماهية للوجود و اتصافها به أمر عقلي[[32]](#footnote-33) إنما يكون في الذهن لا في الخارج و إن كانت في الذهن أيضا غير منفكة عن الوجود إذ الكون في العقل[[33]](#footnote-34) أيضا وجود عقلي كما أن الكون في الخارج وجود خارجي لكن العقل من شأنه أن يأخذ الماهية وحدها من غير ملاحظة شي‏ء من الوجودين الخارجي و الذهني معها و يصفها به.

[[34]](#footnote-35)فإن قلت هذه الملاحظة أيضا نحو من أنحاء وجود الماهية فالماهية كيف تتصف بهذا النحو من الوجود[[35]](#footnote-36) أو بالمطلق الشامل له مع مراعات القاعدة الفرعية في الاتصاف.

[[36]](#footnote-37)قلنا هذه الملاحظة لها اعتباران «2».

(1) حتى لو كان ثبوت الماهيات منفكة عن الوجودات كافة جائزا لتقدمت ماهية الجنس على ماهية النوع تقدما بالتجوهر و بالماهية، س ره

(2) حاصله أن اعتبار الماهية معراة عن كافة الوجودات و مجردة عن جميع العوارض حتى عن هذا الاعتبار ليس بحسب المفهوم ثبوتا لصفة الوجود بل سلبا لكل وجود و لكل صفة عنها فلا يستدعي هذا التجريد بما هو تجريد عن الوجودات و سائر العوارض ثبوتا للماهية أصلا إلا بعد ملاحظة أن هذا التجرد نحو خلط و هذه ملاحظة أخرى فعند تلك الملاحظة و أنها نحو من الوجود و إن لزم الاستدعاء لثبوت الماهية لكن لم يلزم من ذلك محذور و لا تسلسل لأنه ينقطع بانقطاع ملاحظة العقل بل نقول نفس هذا التجرد خلط بالتجرد لا بالتلبس حتى يحتاج إلى تجريد آخر و نفس هذا السلب فرد ثبوت السلب لا ثبوت أمر آخر حتى يحوج إلى تقدم ثبوت آخر للموضوع و هذا كما يقال إن الهيولى الأولى قوة وجود الصورة و سائر الأشياء للجسم فيغاير فعلية الصورة و غيرها فيتركب الجسم من القوة و الفعل أعني الهيولى و الصورة فإذا قيل إن تلك القوة أيضا أمر ثابت لها بالفعل فلزم تركب الهيولى أيضا من قوة و فعل و هكذا يجري الكلام في قوة القوة و فعليتها إلى غير النهاية يجاب بأن فعلية القوة لا يحتاج إلى قوة أخرى لأن فعلية القوة عين القوة لا أمر زائد عليها كتقدم أجزاء الزمان و تأخرها حيث لا يحتاج إلى زمان آخر و نظائرها فالحاصل أن التخلية بالحمل الأولي تخلية لا تخليط إلا بالحمل الشائع- فبالاعتبار الأول لا اتصاف أصلا حتى يقول السائل الماهية كيف تتصف إلخ فقوله قدس سره- فالماهية بأحد الاعتبارين موصوفة من باب إرخاء العنان و مقصوده من هذا أن الاتصاف- لما استدعى أن يكون للموصوف مرتبة من التقرر خلوا عن الصفة كان بالاعتبار الأول هكذا و لما استدعى وجود الموصوف تأتي بالاعتبار الثاني، س ره

ج‏1، ص: 57

أحدهما اعتبار كونها تخلية الماهية في ذاتها عن جميع أنحاء الوجود[[37]](#footnote-38)- و ثانيهما اعتبار كونها نحوا من أنحاء الوجود فالماهية بأحد الاعتبارين موصوفة بالوجود و بالآخر مخلوطة غير موصوفة به[[38]](#footnote-39) على أن لنا مندوحة عن هذا التجشم[[39]](#footnote-40) حيث قررنا[[40]](#footnote-41) أن الوجود نفس ثبوت الماهية[[41]](#footnote-42) «1» لا ثبوت شي‏ء للماهية فلا

(1) فما يقال من أن كل قضية لا بد لها من أمور ثلاثة ذات الموضوع و مفهوم المحمول و ثبوته لموضوع فذلك بحسب تفصيل أجزاء القضية و اعتبارات الأطراف بحسب المفهوم لا بحسب مفاد الحكم و مصداق القضية فإنه إذا قيل زيد زيد فهو من حيث مفهوم القضية ذو أجزاء ثلاثة لكن ليس كلامنا فيه إنما الكلام فيما يدخل في مصداق هذا الكلام و بحسبه لا تحقق إلا لذات الموضوع و من هذا القبيل زيد موجود و له قدس سره مندوحة من وجه آخر حكم في بعض رسائله بأنه أتقن و أحكم و هو أنه لما كان الوجود موجودا بذاته و الماهية موجودة به فقولنا الإنسان موجود معناه أن الوجود مصداق لمفهوم الإنسانية في الخارج و مطابق لصدقه فبالحقيقة مفهوم الإنسان ثابت لهذا الوجود و ثبوته له متفرع عليه بوجه لأن الوجود هو الأصل في الخارج- و الماهية تابعة له اتباع الظل للشخص هذا إذا كان المنظور إليه هو حقيقة نحو من الوجود الخاص و أما إذا كان المنظور إليه هو مفهوم الوجود العام فهو كسائر العوارض الذهنية التي ثبوتها للمعروضات متفرع على وجودها أو تعينها عند العقل لكن ليس ما يوجد به الماهية و يطرد العدم عنها هو هذا المفهوم العام الذي كسائر المفاهيم الذهنية خارجة عن حقيقة كل شي‏ء، س ره

ج‏1، ص: 58

مجال للفرعية هاهنا و [[42]](#footnote-43)كان إطلاق «1» لفظ الاتصاف على الارتباط الذي يكون بين الماهية و الوجود من باب التوسع[[43]](#footnote-44) أو الاشتراك[[44]](#footnote-45) فإنه ليس كإطلاقه على الارتباط- الذي بين الموضوع و سائر الأعراض و الأحوال[[45]](#footnote-46) بل [[46]](#footnote-47)اتصافها بالوجود من قبيل اتصاف البسائط بالذاتيات لاتحادها به[[47]](#footnote-48)و[[48]](#footnote-49).

شرح و توضيح

ادامه اشکال و جواب اول

جلسه 54

تقدم و تاخر ماهيت به حسب ذهن و واقع و تحليلي از چرايي گرايش حکما به اصالت ماهيت

به حسب خارج وجود تقدم بر ماهيت دارد، گرچه به حسب ذهن مسئله برعکس است، يعني ماهيت تقدم بر وجود دارد.

بايد توجه کرد اينکه گفته مي شود ماهيت اصل است در احکام ذهني بر مي گردد به قواي ادراکي ما. توضيح آنکه قواي ادراکي حصولي ما در بسياري از حوزه ها تابع علوم حضوري ما هستند. ما به حسب علوم حصولي از آنجا که از اين سو به طرف واقع حرکت مي کنيم (نه اينکه از بطن واقع به سطح آن حرکت کنيم) لذا در فضاي علوم حضوري ما ابتداً ماهيات را مي يابيم و در نگاههاي متعارف فلسفي که عمق چنداني ندارد در همين حد متوقف مي شود. به عبارت ديگر بعد از اينکه ماهيات به نحو شهودي درک شد و در فضاهاي ذهني به علم حصولي تبديل شد، همه حرف و مباحث فلسفي حول همين ادراکات دور مي زند؛ مثل اينکه آيا اين ماهيات واحد هستند يا کثير، يا بالقوه هستند يا بالفعل و يا موجود هستند يا معدوم و ... . در اين نگاه ها ماهيت اصل قرار گرفته و بقيه چيز ها اوصاف انتزاعي او به شمار رفته است. لذاست که گفته مي شود که به لحاظ ذهن ماهيت اصل و بقيه حيثيات او هستند.

جناب صدرا در دستگاه فلسفي خود اصالت را در خارج به وجود مي دهد و ماهيت را از صفات انتزاعي اين متن به شمار مي آورد. اينجا ممکن است فکر شود که شايد آنچه در ذهن اصل و آنچه فرع بود نيز جايشان عوض شود. يعني آنچه متقدم بود متاخر شود و آنچه متاخر بود متقدم شود ولي جناب صدرا در ص 415 از جلد اول اسفار مي گويند که درست است که در خارج وجود مقدم و ماهيت موخر است و در ذهن برعکس است ولي اين وجود غير آن وجودي مي باشد که در خارج مقدم بوده است. اين وجود يک مفهوم مصدريست که به عنوان خصايص انتزاعي ماهيت به شمار مي آيد. و از آنجا که خود ماهيت پشت داده است به وجود حقيقي و به حيثيت تقييدي او موجود شده است، لذا در مرحله متاخر، از اين ماهيت يک حيثيت انتزاع مي کنيم که همانا موجوديت مجازيست ولي به نحو حقيقي از دل ماهيت انتزاع شده است. پس به برکت آن وجود حقيقي که متن است ما موجوديت را نه به معناي درجه اول بلکه به معناي ثانياً و بالعرض بر ماهيت حمل مي کنيم ولي خود اين حمل به نحو حقيقي است.

جلد اول اسفار ص 415

فقد انكشف أن الصوادر بالذات هي الوجودات لا غير ثم العقل يجد لكل منها نعوتا ذاتية كلية مأخوذة عن نفس تلك الوجودات محمولة عليها من دون ملاحظة أشياء خارجة عنها و عن مرتبة قوامها و تلك النعوت هي المسماة بالذاتيات- ثم يضيفها إلى الوجود و يصفها بالموجودية المصدرية.

و هذا معنى ما قاله المحقق الطوسي ره في كتاب مصارع المصارع و هو أن وجود المعلولات في نفس الأمر متقدم على ماهياتها و عند العقل متأخر عنها فلا يرد عليها ما أورده بعضهم من أن تقدم الصفة على الموصوف غير معقول لأنك قد علمت أن المتحقق في نفس الأمر أولا و بالذات ليس إلا الوجود ثم العقل ينتزع منه الماهية في حد نفسه و يحمل عليها الموجودية المصدرية المأخوذة من نفس الوجود- فما هو صفة الماهية بالحقيقة هي الموجودية المصدرية و ما يتقدم عليها بالذات هو الوجود الحقيقي.

اما سوالي مطرح است و آن اينکه ماهيت در ذهن به چه نوع تقدمي مقدم بر وجود است؟

در اينجا دو جور تقدم را مي توان لحاظ کرد: يکي تقدم بالوجود است و ديگر تقدم بالتجوهر و الماهيت.

ماهيت تقدم بالوجود دارد بر آن وجودي که مي خواهد بر او حمل شود، چرا که ماهيت پيش از اينکه وجود محمول بيايد،خودش به يک وجود موجود است.

اما مي توان گفت که تقدم بالتجوهر دارد مانند تقدم جنس و فصل برنوع، چرا که در اينجا هم مشابه همان حرف ها را مي توان زد. چرا که ماهيت به حسب جوهر ذاتش تقدم دارد بر آنچه که بر او حمل مي شود از جمله وجود. چون اينها خصايص او هستند مانند نسبتي که اربعه نسبت به زوجيت دارد و يا مثل تقدمي که ماهيت بر امکان ماهوي دارد.

اشکالي ديگر

شما مدعي هستيد که ماهيت در ذهن مغاير از وجود است، خوب ما مي بينيم که در همان لحظه اي که ماهيت را جداي از وجود در ذهن لحاظ مي کنيم، درهمان لحظه ماهيت مخلوط به وجود است، چرا که موجود به وجود ذهني است. به عبارت ديگر بايد دانست که هميشه موصوف بايد از مرحله وصف خالي باشد، تا بتوانيد آن را وصف او بياوريد. به عبارت ديگر وقتي که براي موضوعي وصفي را مي آوريد، مرحله ذات ماهيت بايد از او عريان باشد تا آن وصف بر او حمل شود. حال در ما نحن فيه گفته مي شود که در مرحله تامل شديد عقلي که ماهيت را عريان از وجود مي کنيم و او را مغاير با وجود مي دانيم و سپس وجود را بر او حمل مي کنيم، در همين لحظه اين ماهيت همراه وجود است و نمي تواند از زير پر وجود خارج شود؛ حال مي پرسيم که آيا اين وجودي که بر ماهيت حمل مي شود، غير از وجود خود ماهيت است که حتي در مرحله تامل شديد عقلي نمي توان آن را از ماهيت جدا کرد. در اين صورت اشکال ندارد ولي اگر خواستيد بگويد که ماهيت موجود است به همين وجودي که بر او حمل مي شود و يا اين موجوديت مطلقي است که پرش اين وجود را نيز مي گيرد، در اين صورت با دو مشکل روبرو هستيد:

1. موصوف در مرحله خودش بايد از وصف مغاير باشد، درحاليکه اينجا مخلوط به اين وجود است.
2. قاعده فرعيت نيز در اينجا مشکل ايجاد مي کند. بر اساس قاعده فرعيت آن ماهيت بايد پيشتر موجود باشد تا شما بتوانيد اين وجود را بر او حمل و وصف او تلقي کنيد.

جلسه 55

سه پاسخ به اشکال

سه پاسخ به اشکال فوق داده شده است. يک پاسخ را جناب خواجه نصير در فص 17 از نمط 4 اشارات مطرح کرده است و دو پاسخ ديگر از جانب خود صدر المتالهين طرح شده است. يکي را کراراً تکرار کرده اند و ديگري را در رساله اتصاف ماهيت به وجود مطرح کرده اند که حاجي سبزواري در پاورقي به آن اشاره کرده است.

پاسخ اول: خواجه نصير

ماهيت در مرحله تامل شديد عقلي -که از وجود خالي مي شود- داراي دو اعتبار است:

به يک اعتبار خالي از هر وجودي هست، حتي اين وجودي که الان –در مرحله تامل شديد عقلي- به آن موجود است. نگاه ما به ماهيت من حيث هي هي است، کاري به وجودي که همراه اوست، نداريم.

به اعتبار ديگر در همان لحظه که تخليه از وجود دارد به لحاظ حمل شايع، همراه با وجود است.

حال با توجه به اين دو ملاحظه و اعتبار مسئله ما حل مي شود.

به اعتبار اينکه خالي از وجود است، متصف به وجود مي شود و اين با قاعده اي که پيشتر گفتيم (موصوف بايد در مرتبه خودش خالي از وصف باشد) سازگار است.

اما به اعتبار اينکه حتي در تامل شديد عقلي مخلوط با وجود است، قاعده فرعيت تامين مي شود.

پاسخ دوم: جواب اول صدر المتالهين

جناب صدرا مي گويد که بر اساس پاسخ ما، از بسياري از اين تجشمات فارغ هستيم. چرا که اگر ماهيت را بر اساس همين ملاحظه شديد عقلي، مخلوط با خود وجود ذهني دانستيد، اين دو اساساً با هم مغايرتي ندارد تا ما بخواهيم اتصاف انجام دهيم. به عبارت ديگر در اينجا شما ثبوت شي داريد نه ثبوت شي لشي تا شما بخواهيد اتصاف هاي معمولي را اينجا جريان دهيد و بعد قاعده فرعيت را جاري بدانيد. ما ثبوت و وجودي که براي ماهيت در اين مرحله هست، بر خود ماهيت حمل مي کنيم، چرا که اينجا هليه بسيطه است، نه مرکبه.

پاسخ سوم: جواب دوم صدر المتالهين

اين پاسخ را جناب حاجي سبزواري در ذيل ص 57 به آن اشاره مي کنند:

له قدس سره مندوحة من وجه آخر حكم في بعض رسائله بأنه أتقن و أحكم

جناب صدرا مي گويد که اساساً مسئله بر عکس است. وجود حمل بر ماهيت نمي شود ، بلکه وجود پايه است و ماهيت بر او حمل مي شود. يعني از جهت عارضو معروض اگر نگاه شود، مسئله برعکس است. وجود معروض و ماهيت عارض است. بر اين اساس قاعده فرعيت جريان دارد و مشکلي نيز وجود ندارد.

نقل قولي از قبسات در مجاز بودن اطلاق اتصاف به رابطه وجود و ماهيت و مخالفت جناب حاجي سبزواري با آن

جناب صدرا در آخر اين بحث نکته را اقتباساً از استادشان ميرداماد از قبسات ص 37 و 38 مطرح مي کنند. ايشان مي گويند که بر اساس دقت هايي که در ارتباط وجود با ماهيت گفته شد، نبايد از اين ارتباط به اتصاف ياد کرد. لذا بايد گفت که اطلاق اتصاف بر نوع ارتباط وجود با ماهيت، يا به لحاظ اشتراک لفظيست يا به حسب توصع و مجاز گويي.

البته جناب حاجي سبزواري در اينجا با جناب صدرا مخالفت مي کند که اتصاف گونه هاي مختلفي دارد و الا اطلاق اتصاف در اين مورد حقيقيست. بله در اين خصوص اين مورد يعني وجود و ماهيت (به خلاف جوهر و عرض) ما با اتصافي بسيار دقيق روبروييم. يعني به لحاظ برداشتهاي عرفي يا فلسفي متعارف، اينجا اتصاف نيست، کأنه در اتصاف شما به يک مغايرت جدي نياز داريد و آن مغايرت را بين وجود و ماهيت نداريد ولي اينگونه نيست بلکه اتصاف داريم اما به نحو بسيار دقيق و ظريف.

نکته:

اين بحث از قبسات است و الا خود جناب صدرا به اين بيان، به لحاظ مباحث ديگري که دارند اعتقاد ندارند.

اتصاف ماهيت به وجود مانند اتصاف ذاتيات بسائط خارجي به بسائط آنها.

بسائط خارجي يعني آن حقايقي که به لحاظ خارج مرکب از دو جزء ماده و صورت نيستند ولي به لحاظ عقلي مرکب از جنس و فصل و ماده و صورت عقلي مي باشند؛ مانند اعراض و عقول و مفارقات. اينکه گفته مي شود که به لحاظ عقل مرکب هستند، از آن حيث است که ما جنس و ماده عقلي را از قدر مشترک آن عرض و فصل يا صورت عقلي را از بخش اختصاصي آن اخذ مي کنيم. مثلا رنگ ها واقعاً به حسب خارج يک قدر مشترک دارند و آن اينکه همگي رنگ هستند و يک قدر اختصاص دارند که اين رنگ سفيد است و ديگري سياه است و ... . واقعاً اين قدر مشترک و مخصت ص دارند که اين رنگ سفيد است و ديگري سياه است و ... . واقعاً اين قدر مشترک و مختص درخارج است ولي اينکه چرا به جسم مرکب خارجي گفته مي شود ولي به اين حقايق مرکب خارجي گفته نمي شود نه بخاطر آن است که ترکيب يکي اتحادي و ديگري انضمامي است، بلکه ترکيب هر دو اتحادي مي باشد ولي اينکه يکي را مرکب و ديگري را بسيط مي دانند دليل ديگري دارد که الان به آن نمي پردازيم.

حال در ما نحن فيه، ما سفيدي را متصف به رنگ بود مي کنيم و مي گوييم:«البياض لون». در اينجا ما ذاتيات يک بسيط خارجي را بر آن حمل کرده ايم درحاليکه در خارج واقعاً بين آنها تمايز و تغايري نمي بينم، چرا که بسيط خارجي است. به عبارت ديگر در اينجا با اينکه ما مغايرتي را همانند مغايرت جوهر و عرض مشاهده نمي کنيم با اين حال اين اتصاف را انجام مي دهيم. لونيت و بياضيت به لحاظ خارج متحد هستند و دو چيز نيستند يعني مثل ماده و صورت خارجي در اجسام نيستند. اتصاف اينجا به لحاظ ذهن است ولي به لحاظ خارج عين هم هستند.

البته بايد دانست که عين هم خواندن اين دو منافاتي ندارد با اينکه قائل به يک نوع مغايرت دقيق خارجي شويم. در نسبت اين بسائط خارجي به ذاتياتش، واقعاً يک مغايرت دقيق خارجي وجود دارد، گرچه از نوع مغايرت جوهر و عرض نمي باشد.

مشابه همين بحث را ما در باب وجود و ماهيت داريم.

نکته :

چندين تشبيه در خصوص نسبت وجود و ماهيت صورت گرفته است که از بهترين آنها، همين تشبيه به نسبت بسائط با ذاتياتشان است.

اشکال دوم

ج‏1، ص: 58

[[49]](#footnote-50)و منها أن الوجود لو كان في الأعيان لكان قائما بالماهية

فقيامه إما بالماهية الموجودة فيلزم وجودها قبل وجودها أو بالماهية المعدومة فيلزم اجتماع النقيضين- أو بالماهية المجردة عن الوجود و العدم فيلزم ارتفاع النقيضين.

و أجيب عنه بأنه[[50]](#footnote-51) إن أريد بالموجودة و المعدومة ما يكون بحسب نفس الأمر- فنختار أن الوجود قائم بالماهية الموجودة و لكن بنفس ذلك الوجود لا بوجود سابق عليه كما أن البياض قائم بالجسم الأبيض بنفس ذلك البياض القائم به لا ببياض غيره [[51]](#footnote-52)و إن أريد بهما ما يكون مأخوذا في مرتبة الماهية من حيث هي هي على أن يكون شي‏ء منهما معتبرا في حد نفسها بكونه نفسها أو جزءها فنختار أنه قائم بالماهية من حيث هي بلا اعتبار شي‏ء من الوجود و العدم في حد نفسها[[52]](#footnote-53) و هذا ليس ارتفاع النقيضين عن الواقع لأن الواقع أوسع من تلك المرتبة فلا يخلو الماهية في الواقع عن أحدهما

كما أن البياض قائم بالجسم لا بشرط البياض و اللابياض في حد ذاته و وجوده و هو في الواقع لا يخلو عن أحدهما و الفرق بين الموضعين بأن الجسم بهذه الحيثية له وجود سابق على وجود البياض و مقابله فيمكن اتصافه في الخارج بشي‏ء منهما بخلاف الماهية بالقياس إلى الوجود فإنها في الخارج عين الوجود فلا اتصاف لها بالوجود بحسبه إذ اتصافها به في ظرف ما يقتضي لا أقل المغايرة بينهما و إن لم يقتض الفرعية و كذا في العقل للخلط بينهما فيه كما في الخارج إلا في نحو ملاحظة عقلية مشتملة على مراعاة جانبي الخلط و التعرية فيصفها العقل به على الوجه الذي مر ذكره.[[53]](#footnote-54)

[[54]](#footnote-55)و قد علمت أنا في متسع عن هذا الكلام[[55]](#footnote-56) فإنه لا يلزم من كون الوجود في الأعيان

(1) أي كاد أن يكون هذا للبون البعيد الذي بينه و بين المراتب الأخر و إلا فالألفاظ موضوعة بإزاء المعاني العامة اللابشرطية و إن كان بين المراتب المندرجة فيها غاية الخلاف، س ره

ج‏1، ص: 59

قيامه بالماهية أو عروضه لها[[56]](#footnote-57) إذ هما شي‏ء واحد في نفس الأمر بلا امتياز بينهما- فإن الماهية متحدة مع الوجود الخارجي في الخارج و مع الوجود الذهني في الذهن- لكن العقل حيث يعقل الماهية مع عدم الالتفات إلى شي‏ء من أنحاء الوجود[[57]](#footnote-58) يحكم بالمغايرة بينهما بحسب العقل بمعنى أن «1» المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر كما يحكم بالمغايرة بين الجنس و الفصل في البسائط مع اتحادهما في الواقع جعلا و وجودا.

[[58]](#footnote-59)و قريب مما ذكرناه ببعض الوجوه ما ذهب إليه بعض أهل التدقيق من أنه لا يجوز عروض الوجود المصدري «2» أو مفهوم الموجود للماهية في نفس الأمر لأن عروض شي‏ء لآخر و ثبوته له فرع لوجود المعروض فيكون للماهية وجود قبل وجودها.

و أيضا مفهوم الموجود متحد مع الماهيات و المتحدان يمتنع عروض أحدهما للآخر حيث اتحدا و لا عروض للوجود بالمعنى المصدري لها بحسب الاعتبار الذهني أيضا لأن العقل و إن وجد الماهية خالية عنه إذا أخذها بذاتها بلا ضميمة لكنه لا يجدها بعد هذه المرتبة موصوفة به لأنه يجدها حينئذ موجودة و لا يلزم من ذلك قيام

(1) [[59]](#footnote-60)بعبارة أخرى بعد التعمل الشديد في تخلية الماهية عن مطلق الوجود ليست الماهية بالحمل الأولي الذاتي وجودا و إن كانت بالشائع الصناعي وجودا[[60]](#footnote-61)، ه ره

(2) و في بعض النسخ أو مفهوم الوجود و المال واحد و مراده بالوجود بالمعنى المصدري الوجود بشرط لا و بالوجود بمعنى الموجود الذي يأتي بعيد ذلك بأسطر- الوجود لا بشرط فالفرق بينهما كالفرق بين العرض و العرضي فالأول غير محمول كالبياض بشرط لا بخلاف الثاني حيث لا فرق بينه و بين الموجود إلا في الاشتقاق و عدمه- كما لا فرق بين البياض لا بشرط و الأبيض إلا[[61]](#footnote-62) في الحمل فتأمل- ثم إن كلا من الثلاثة إما أن يكون عارضا في نفس الأمر أو بحسب الاعتبار الذهني- و التعمل و التحليل أو ما شئت فسمه لا جائز أن يكون الوجود بشرط لا عارضا في نفس الأمر و هو ظاهر و لا بحسب الاعتبار الذهني لأنه و إن ليس في مرتبة الماهية من حيث هي إلا أنها ليست بعد هذه المرتبة متصفة بالوجود بالمعنى المصدري لكونه مأخوذا بشرط لا بل بالموجود أو بالوجود بمعناه و ليس السيد السند رحمه الله قائلا بقيام المبدإ في صدق المشتق حتى يكون العروض من هذه الجهة و أما الآخران فيجوز عروضهما بحسب الاعتبار الذهني لا بحسب نفس الأمر، س ره

ج‏1، ص: 60

الوجود بها فإن من صدق المشتق لا يلزم قيام مبدإ الاشتقاق و أما الوجود بمعنى الموجود- فهو يعرض للماهية بحسب الاعتبار الذهني يحث يجد العقل الماهية إذا أخذت بذاتها بلا ضميمة عارية عنه و يجده في المرتبة الثانية عارضا لها و لهذا يحكم بأنه عرض لها و لا يجوز عروضه لها في نفس الأمر لأنهما في نفس الأمر أمر واحد لا تغاير بينهما فيه أصلا ضرورة أن السواد و الوجود في نفس الأمر واحد ذاتا و وجودا- فلا يتصور هناك نسبة بينهما بالعروض و غيره و أما في الاعتبار الذهني فهما شيئان- لأن العقل قد يفصل هذا الشي‏ء الواحد إلى ماهية متقدمة و وجود متأخر فيتصور بينهما النسبة بهذا الاعتبار انتهى ملخص ما ذكره و لا يخفى على المتفطن أن بين كلامه و بين ما حققناه نحوا من الموافقة و إن كان بينهما نحو من المخالفة أيضا- فإن الوجود عنده إما أمر مصدري و إما مفهوم محمول عام بديهي و كلاهما اعتباريان و عندنا أمر حقيقي عيني بذاته وجود و موجود بلا اعتبار أمر آخر و أما اتحاد الوجود مع الماهية فهو «1» مما فيه جهة الموافقة.

ثم إن في كلامه وجوها من النظر أورد عليه بعضا منها معاصر العلامة الدواني و يرد على المورد أيضا أشياء كثيرة لو اشتغلنا بها لكان خروجا عن طور هذا الكتاب.

شرح و توضيح

اشکال دوم

بيان اشکال

اگر وجود د رعالم اعيان صفت براي ماهيت و قائم به ماهيت باشد از سه حال خارج نيست: آن ماهيتي که پايه براي وجود است يا ماهيت موجوده است، يا ماهيت معدومه است و يا ماهيتي است نه موجوده و نه معدومه.

بنابر فرض اول دو اشکال پيش مي آيد:

مشکل اول آن است که ماهيت بايد پيش از اينکه صفت آن بياد موجود باشد. يعني ماهيت پيش از وجود خودش بايد موجود باشد.

* مشکل ديگر آن است که اجتماع نقيضين پيش مي آيد. وقتي ماهيت موجوده وصف به وجود مي شود، بدان معناست که يعني نبايد باشد تا اين وصف بيايد و اين يعني هم بايد ماهيت موجوده باشد و هم ناشد که اين يعني اجتماع نقيضين.

اما بنابر فرض دوم که ماهيت معدومه باشد نيز اشکال اجتماع نقيضين پيش مي آيد. چرا که ماهيتي که معدوم و وصف عدم دارد بايد وصف وجود را بگيرد. پس بايد هم عدم و هم وجود داشته باشد.

اما بنابر فرض سوم اشکال ارتفاع نقيضين پيش مي آيد. يعني ماهيتي که نه موجود و نه معدوم است بايد پايه شود براي وصف وجود، که اين ارتفاع نقيضين است.

هر سه فرض باطل است پس وجود در خارج نمي توان صفت براي ماهيت شود. بنابراين وجود صرفا يک وصف ذهنيست نه وصفي که درخارج براي ماهيت متحقق شود.

پاسخ اشکال

بخش اول جواب جناب صدرا

جناب صدرا در پاسخ مي گويند که شما ماهيت را به لحاظ نفس الامر لحاظ کرده ايد يا به لحاظ مرتبه ذات.

در صورتي که به لحاظ نفس الامر لحاظ کرده ايد ما شق اول گفتار شما را مي پذيريم. يعني ماهيت موجوده پايه براي صفت وجود مي شود ولي موجوديت اين ماهيت به همين وجودي است که صفت و عارض بر او مي شود، نه به وجودي ديگر. همانند اينکه شما مي گوييد بياض حمل بر جسم ابيض مي شود يا چيزي که بياض نداشته باشد و ما مي گوييم بياض حمل مي شود بر جسمي که ابيض است به همين بياض نه به بياضٍ آخر.

پس اگر مراد از موجوديت و معدوميت، موجوديت و معدوميت به لحاظ نفس الامر باشد، ما مي گوييم ماهيت موجوده پايه است براي صفت وجود ولي ماهيت موجوده به همين وجود.

ولي اگر منظور شما از ماهيت در مرتبه ذات باشد، ما شق سوم را انتخاب مي کنيم. يعني مي گوييم ماهيت به لحاظ اصل ذاتش نه موجود است و نه معدوم و اين ماهيت موصوف به وصف وجود است، منتهي شما گفتيد که ارتفاع نقيضين پيش خواهد آمد ولي ما در جايش اثبات کرديم که ارتفاع نقيضين نيست.

جواب به اشکال ارتفاع نقيضين از ذات

آدرس ها

سه پاسخ براي اين اشکال ارائه شده است.

نهايه فصل اول از مرحله پنجم

شرخ منظومه ج 2 ص 333 تا 335 (يا 345)

شرح مبسوط ج 4 ص 309 تا 327

اسفار ج 2 ص 3 تا 8

بيان جواب

اما راه حلي که در اينجا بيان شده است آن است که آنکه محال است سلب موجوديت و معدوميت است از شي به حسب کل واقع. يعني آنچه محال است آن است که شما از ماهيت به لحاظ کل مراتبي که دارد موجوديت و معدوميت را نفي کنيد؛ ولي اگر به لحاظ يک مرتبه -که همان مرتبه ذات باشد- محال نيست و اشکال ندارد که موجوديت و معدوميت را از آن نفي کنيد، درحاليکه اثبات مي کنيد يکي از طرفين را به لحاظ همين ماهيت در کل واقع.

نکته

اشکالي به شيخ اشراق است که ايشان چگونه با اينکه امکان ماهوي را قبول دارند ولي اينگونه سخن مي گويند. ايشان امکان ماهوي را چگونه تصور مي کنند. ماهيت را هر چه بگيريد بايد از موجوديت و معدوميت خالي کنند. چه به لحاظ ذهن يا به هر لحاظ ديگر.

اين اشکال اختصاص به اصالت وجودي ها ندارد. اساساً اين اشکال بر اساس امکان ماهوي توليد شد، که امکان ماهوي سلب طرفين موجوديت و معدوميت از ماهيت است.

جلسه 56

بخش دوم جواب جناب صدرا

جناب صدرا در اين قسم مي گويند که بر اساس مباني ما از آنچه شيخ اشراق در اشکال دوم مطرح کرده است، ما در رهايي هستيم. چرا که ما وجود و ماهيت را در خارج عين يکديگر مي دانيم و هيچگونه تمايزي از يکديگر ندارند. يعني اينگونه نيست که وجود عارض شود و نسبت به معروضش حالت صفت و موصوفي يا موضوع و عرضي پيدا کند تا بعد شما بگوييد که اين موضوع چه حالتيست؛ آيا موجود است يا معدوم است يا ... . خير؛ وجود و ماهيت در خارج عين يکديگرند و هيچ تمايزي از يکديگر ندارند. بله در تحليل هاي عقلي عقل با قدرت تحليل خود متوجه يک نوع ميزي بين وجود و ماهيت مي شود. مثل آنجا که عقل به حسب قدرت تحليل خود بين ذاتيات شي بسيط و خود بسائط تمايز قائل مي شود.

اشکال سوم

ج‏1، ص: 60

[[62]](#footnote-63)و منها ما في حكمة الإشراق و التلويحات من أنه ليس في الوجود ما عين ماهيته الوجود فإنا بعد أن نتصور مفهومه قد نشك في أنه هل له الوجود أم لا فيكون له وجود زائد و كذا الكلام في وجوده و يتسلسل إلى غير النهاية و هذا محال[[63]](#footnote-64) و لا محيص إلا بأن الوجود المقول على الموجودات اعتبار عقلي.

(1) [[64]](#footnote-65)هيهات أين التراب و رب الأرباب و الماء و السراب و الظلمة و النور- فالمصنف قدس سره يقول تفنى الماهية في الوجود و يقول الماهية هي الإنية تحققا و السيد يقول يفنى الوجود في الماهية و يقول إنيته الماهية نعم كلاهما يأبى الاثنينية في الواقع- و ليت شعري ما المصحح لحمل مفهوم الوجود إذ لا يقول السيد ره بقيام المبدإ و لا عروضه- خارجا و عقلا و لا بالانتساب فلم يكن فرق بين القضية الصادقة و الكاذبة و هو و إن قال بأن موجودية الأشياء باتحادها مع مفهوم الوجود كما يأتي لكن الكلام في مصحح هذا الاتحاد و أنه لا بد أن يتحقق قبل ذلك فافهم، س ره

ج‏1، ص: 61

[[65]](#footnote-66)و جوابه بما أسلفناه[[66]](#footnote-67) من أن حقيقة الوجود و كنهه لا يحصل في الذهن و ما حصل منها فيه أمر انتزاعي عقلي و هو وجه من وجوهه و العلم بحقيقته يتوقف على المشاهدة الحضورية[[67]](#footnote-68) و بعد مشاهدة حقيقته و الاكتناه بماهيته التي هي عين الإنية[[68]](#footnote-69) لا يبقى مجال لذلك الشك.

و الأولى أن يورد هذا الوجه معارضة إلزامية للمشائين كما فعله في حكمة الإشراق لأنهم قد استدلوا على مغايرة الوجود للماهية بأنا قد نعقل الماهية و نشك في وجودها و المشكوك ليس نفس المعلوم و لا داخلا فيه فهما متغايران «1» في الأعيان فالوجود زائد على الماهية و الشيخ ألزمهم بعين هذه الحجة لأن الوجود أيضا كوجود العنقاء مثلا فهمناه و لم نعلم أنه موجود في الأعيان أم لا فيحتاج الوجود إلى وجود آخر فيتسلسل مترتبا موجودا معا إلى غير النهاية لكن ما «2» أوردناه عليه يجري مثله في أصل الحجة فانهدم الأساسان[[69]](#footnote-70).

شرح و توضيح

اشکال سوم

آدرس ها

مجموعه مصنفات ج 2 (حکمت اشراق) ص 65

مجموعه مصنفات ج1 (تلويحات) ص 21

بيان اشکال

شيخ اشراق مي گويد که شما براي تفکيک وجود از ماهيت مي گوييد که ما گاه ماهيت را مي فهميم ما در وجود آن شک مي کنيم. خود اين نشان مي دهد که آنچه شما يقين داريد و مي فهميد، غير از آنچه است که در او شک داريد. لذا بدين سبب مغايرت وجود و ماهيت را تبيين مي کنيد. اگر وجود عين ماهيت يا جزء آن بود، اين تشکيک معنا نداشت. لذاست که گفته شده که غير المشکوکِ غير المشکوک يا غير المعدوم غير المعدوم (به حمل شايع نه اولي).

ما همين معنا را در خصوص وجود مي زنيم. شما مي گوييد که وجود حقيقتيست که عينيت دارد و در خارج است. خوب ما وجود را مي فهميم مانند وجود عنقا، وجود درخت و ... . اين وجودات را با اينکه مي دانيم چه هستند، ولي با اين حال مي توايم اين ترديد را بکنيم که وجود عنقا در خارج هست يا خير. اين نشان مي دهد که وجود عنقا را که ما مي فهميم، غير از وجودي است که شما مي خواهيد براي آن اثبات کنيد. خوب نقل کلام مي کنيم به آن وجود. آن وجود را نيز مي فهميم که چيست و چه بسا در آن شک کنيم و هلم جرا.

و پيشتر گفتيم که هر چيزي که از اعتبار خارجي بودنش تسلسل لازم آيد، اعتباري مي باشد. پس در ما نحن و فيه، وجود اعتباري است. چرا که اگر وجود را به حسب ذهن دانستيد ديگر اين اشکالات به وجود نمي آيد.

پاسخ جناب صدرا

اين بحث را مي توان در خصوص ماهيت پياده کرد، چرا که ما کنه ماهيت را مي توانيم تصور کنيم؛ حالا اگر شک کرديم که آيا اين ماهيت وجود دارد يا خير مي توانيم پي ببريم که ماهيت غير از وجود است. اما نمي شود اين بحث را در باره وجود بگوييم. چرا که آنچه اصيل است، کنه آن به ذهن نمي آيد و بازتاب ذهني ندارد. بله اگر حقيقت آن را تصور مي کرديم ولي در تحقق آن شک داشتيم، اين حرف صحيح بود، ولي در خصوص وجود، حقيقتش قابل درک نمي باشد؛ بلکه آن حقيقت تنها به علم حضوري و شهودي قابل ادراک است. البته وقتي آن را درک کرديم ديگر شکي در واقعيت خارجي نداريم. يعني يافتن حقيقت او مساويست با يقيين به تحققش. چرا که واقعيت غير از تحقق چيز ديگري نيست.

اشکال چهارم

[[70]](#footnote-71)و منها ما ذكره أيضا في حكمة الإشراق-

و هو أنه إذا كان الوجود للماهية- وصفا زائدا عليها في الأعيان فله نسبة إليها و للنسبة وجود و لوجود النسبة نسبة إلى النسبة و هكذا فيتسلسل إلى غير النهاية[[71]](#footnote-72).

(1) هذا مناف لما يأتي بعد ورقة أنه لا نزاع لأحد في أن التمايز بينهما بحسب الإدراك لا بحسب العين فتأمل، س ره

(2) بأن يقال الشك في الشي‏ء بأن يتصور على سبيل الترديد و الوجود الخارجي لا يتصور و ما يتصور فهو أمر انتزاعي فغاية الأمر أنه يثبت المغايرة في الذهن لا في العين فانهدم أساس الشيخ ره لزيادة الوجود على الوجود في العين و أساس المشائين لزيادته على الماهية في العين فلا ينافي تأسيسه بهذا الأساس للزيادة في العقل في مبحث زيادة وجود الممكن على ماهيته و يمكن أن يحمل الأساسان على استدلال الشيخ ره على زيادة الوجود على الوجود و على نقضه حجة المشائين بأن يكون معنى العبارة أن ما أوردناه عليه في تصحيح مطلبنا من أصالة الوجود يجري مثله في تصحيح أصل حجة المشائين في زيادة الوجود على الماهية في التعقل المعتبرة عندنا و عند القوم كما ترى في مسفوراتهم و الدليل على هذا المعنى قوله قدس سره في حاشية حكمة الإشراق- عند الكلام على هذا الدليل من الشيخ ره هذا الوجه سواء أورد نقضا لحجة المشائين- على كون الوجود زائدا على الماهية أو أورد استدلالا على أن ليس في الوجود ما عين حقيقته الوجود يندفع و هذا كما ترى صريح في المعنى الثاني، س ره

ج‏1، ص: 62

[[72]](#footnote-73)و جوابه أن وجود النسب إنما هو في العقل دون العين[[73]](#footnote-74) فذلك التسلسل ينقطع بانقطاع الملاحظات العقلية على أن الحق عندنا[[74]](#footnote-75) كما مر أنه ليس بين الماهية و الوجود مغايرة في الواقع أصلا بل للعقل أن يحلل بعض الموجودات إلى ماهية و وجود و يلاحظ بينهما اتصافا و نسبة على الوجه المسفور سابقا.

شرح و توضيح

اشکال چهارم

آدرس

مجموعه مصنفات شيخ اشراق ج 2 ص 65

بيان اشکال

اگر وجود در خارج باشد، طبيعتاً وصف ماهيت است؛ در نتيجه نستبي با ماهيت خواهد داشت. خوب اگر آن نسبت خود موجود باشد، باز نسبتي بين اين نسبت با وجودش است. خوب اگر اين نسبت دوم نيز وجود داشته باشد، باز بين او و بين وجودش نسبت است و هلم وجرا.

البته ما نمي توانيم بگوييم آن نسبت و وجود يک چيز هستند، چرا که واقعاً اين دو با هم مغايرت دارند.

نکته

در اين شبهات کاملا برداشت جوهر و عرضي موج مي زند. مثل اينکه ماهيت جوهر است و وجود عرض است و طبيعتاً اين دو مغاير از همند پس بايد نسبتي ميان آنها لحاظ کرد.

پاسخ اشکال

پيش از ورود به جواب لازم به تذکر است که مباحثي را که جناب صدرا در اينجا پرداخته است، به نحو مفصل تر در فصل 9 خواهد آمد.

هليه چه بسيطه باشد و چه مرکب، به لحاظ موطن ذهني آن (يعني مفاد فضيه) قطعاً بين موضوع و محمول نسبت وجود دارد. اما به لحاظ محکي و محتواي واقعي و خارجي تنها در هليه هاي مرکبه بين موضوع و محمول نسبت داريم.

اما در هليه هاي بسيطه گرچه به لحاظ ذهن نسبت وجود دارد ولي به لحاظ محکي اين فضيه نسبتي بين موضوع و محمول وجود ندارد تا ارتباط اين دو را برقرار سازد. چرا که آنچه عامل وحدت و ارتباط است، خود اين وجود است. بله در ذهن شما مي توانيد نسبتي که بين موضوع و محمول است را لحاظ کنيد و بين وجود آن و آن نسبت تفکيک کنيد و بعد بگوييد خود اين نسبت وجود دارد؛ در اينجا نيز بين اين نسبت و آن وجود نسبتي وجود دارد که مي توانيد اين نسبت را نيز لحاظ کرده و بين آن و وجودش تفکيک کرده و حمل وجود بر آن کنيد و همينطور ادامه دهيد. تا وقتي که شما اين لحاظات را بکنيد، مي توانيد ادامه دهيد. اما به لحاظ نفس الامر بين وجود و ماهيت چيزي نيست تا اين فعاليت را روي آن انجام دهيد.

علاوه بر اينکه عند التحقيق گذشت که وجود و ماهيت عين يکديگرند و اساساً مغايرتي بين آنها نيست تا شما بخواهيد نسبت بين آن را پيدا کنيد.

نکته:

دقت شود؛ در ذهن بين موضوع و محمول قضيه نسبت وجود دارد. اما بين خود نسبت و وجودش نسبتي وجود ندارد. آن خود مفاد هليه بسيطه به شمار مي آيد و آنجا نيز نيازمند به نسبت نمي باشيم. بله اگر از اين وجود نسبت، يک هليه بسيطه بسيازيم آنگاه در اين قضيه يک نسبت بين اين نسبت و وجودي که بر آن حمل شده است، خواهيم داشت.

اشکال پنجم

ج‏1، ص: 62

و منها أيضا قوله إن الوجود إذا كان حاصلا في الأعيان و ليس بجوهر فتعين أن يكون هيئة في الشي‏ء

[[75]](#footnote-76)و إذا كان كذا فهو قائم بالجوهر فيكون كيفية عند المشائين لأنه هيئة قارة لا يحتاج في تصورها إلى اعتبار تجز و إضافة إلى أمر خارج- كما ذكروا في حد الكيفية و قد حكموا مطلقا أن المحل يتقدم على العرض من الكيفيات و غيرها فيتقدم الموجود على الوجود و ذلك ممتنع لاستلزامه تقدم الوجود على الوجود.

ثم لا يكون الوجود أعم الأشياء مطلقا بل الكيفية «1» و العرضية أعم منه من الوجه.

و أيضا إذا كان عرضا فهو قائم بالمحل و معنى أنه قائم بالمحل أنه موجود بالمحل مفتقر فيفتقر في تحققه إليه و لا شك أن المحل موجود بالوجود فدار القيام و هو محال و الجواب أنهم حيث أخذوا في عنوانات حقائق الأجناس من المقولات- كونها ماهيات كلية حق وجودها العيني كذا و كذا مثلا قالوا الجوهر ماهية- حق وجودها في الأعيان أن لا يكون في موضوع و كذا الكم مثلا ماهية إذا وجدت في الخارج كانت بذاتها قابلة للمساواة و اللامساواة و على هذا القياس الكيف

(1) مادة افتراق الوجود عنهما وجود الواجب تعالى و مادة افتراقهما عنه الكيفيات الأربع إن قلت كلما تحققت الكيفيات تحقق الوجود إذ لا تقرر للماهية بدون الوجود و لو اعتبر نفس شيئية ماهياتها فهي بالحمل الأولي كيفية لا بالحمل الشائع إذ ليست الكيفية فردا لنفسها و اللازم أن يتحقق للكيفية فرد لا يكون فردا للوجود حتى يتحقق عموم بحسب التحقق أو بحسب الصدق مع أن المعتبر في مادة الافتراق كما قال المحقق اللاهيجي ره الأفراد المتخالفة بالحقيقة لا بمجرد الاعتبار- قلت كون ماهية الكيفية فردا بالوجود إنما هو عندكم لأن التشخص و الفردية عندكم هو الوجود و أما عند الشيخ فهو بنفس الماهية الصنية بعد الجعل و إن لم يكن صحيحا في نفس الأمر فالوجودات إن كانت أصيلة تصير كالأعراض اللاحقة للموضوعات بعد تماميتها في حدود هوياتها و معلوم أن فرد الموضوع مغاير لفرد العرض فوجودات الكيفيات بزعمه تصير مثل كيفيات شخصية قامت بكيفيات شخصية أخرى قيام العرض بالعرض، س ره

ج‏1، ص: 63

و سائر المقولات «1» فسقط كون الوجود في ذاته جوهرا أو كيفا أو غيرهما لعدم كونه كليا[[76]](#footnote-77) بل الوجودات كما سبق هويات عينية متشخصة بنفسها غير مندرجة تحت مفهوم كلي ذاتي كالجنس أو النوع أو الحد و ليس عرضا بمعنى كونه قائما بالماهية الموجودة به و إن كان «2» عرضيا متحدا بها نحوا من الاتحاد و على تقدير كونه عرضا لا يلزم كونه كيفية لعدم كليته و عمومه و ما هو من الأعراض العامة و المفهومات الشاملة للموجودات إنما هو الوجود الانتزاعي العقلي المصدري- الذي اشتق منه مفهوم الموجود بما هو موجود و لمخالفته أيضا سائر الأعراض- في أن وجودها في نفسها عين وجودها للموضوع و وجود الوجود عين وجود الماهية- لا وجود شي‏ء آخر لها ظهر عدم افتقاره في تحققه إلى الموضوع فلا يلزم الدور الذي ذكره على أن المختار عندنا أن وجود الجوهر جوهر بجوهرية ذلك الجوهر لا بجوهرية أخرى و كذا وجود العرض عرض بعرضية ذلك العرض لا بعرضية أخرى[[77]](#footnote-78)- لما مر أن الوجود لا عروض له للماهية في نفس الأمر بل في الاعتبار الذهني بحسب تحليل العقل

شرح و توضيح

اشکال پنجم

بيان اشکال

در اين اشکال شيخ اشراق مدعي مي شوند که اگر وجود بخواهد در خارج عينيت داشته باشد، بايد يا جوهر و يا عرض باشد. وجود نه مي تواند جوهر و نه عرض باشد؛ پس وجود اساساً در خارج عينيت ندارد.

شيخ اشراق تعليلي براي اينکه وجود نمي تواند جوهر باشد ارائه نکرده است ولي شارحان گفته اند که جوهر نمي تواند باشد چرا که وجود عنوان وصفيت دارد و جوهر نمي تواند وصف باشد؛ بلکه جوهر موصوف است. اما وجود عرض نيز نمي تواند باشد چرا که اشکالات متعددي پيش خواهد آمد، که در متن به برخي از آنها اشاره شده است. لذا نتيجه مي شود که وجود نمي تواند در خارج عينيت داشته باشد بلکه يک امر ذهني مي باشد.

نکته:

اگر دقت شود، بيان شيخ اشراق مصادره به مطلوب است. چون شما مي گوييد وجود اگر خارجيت داشته باشد يا جوهر است و يا عرض. اين يعني از همان ابتدا فضا ماهوي شده است. به عبارت ديگر کأنه از همان ابتدا قول به اصالت وجود ابطال شده است.

نکته:

بر اساس همين نگاه شيخ اشراق که امر خارجي را يا جوهر و يا عرض مي داند، خداي متعال را جوهر به شمار آورده است. البته جوهر نوراني بي نهايت.

پاسخ اشکال

جناب صدرا در پاسخ مي گويد اساساً وجود جزء حقايق ماهوي نيست تا اگر در خارج باشد يا جوهر و يا عرض باشد.

جناب صدرا در شرح حکمت اشراق ج 1 ص 360 از طبع جديد و ص 186 از چاپ سنگي به نحو بسيار خوبي به اين اشکال و جواب پرداخته است.

قد مرت الاشاره الي آن حقيقة الوجود ليس بجوهر و لا عرض. لانهما من المعاني الکليه و الوجود ليس له [في حد نفسه و ذاته] ماهيةٌ کلية [اين بدان معنا نيست که ماهيت مصاحب ندارد، بلکه تنها نفي ماهيت از ذات وجود مي کند. يعني ذات وجود از سنخ ماهيت نيست.] لکن الماهيات متحدةٌ بانحاء الوجودات. فوجود الجوهر جوهرٌ لا بجوهرية اخري و کذا وجود العرض عرض لا بعرضية اخري و کذا وجود الانسان انما في الخارج من الانسان هو امرٌ واحدٌ يصدق عليه انه موجودٌ کذا [مثلاً حيوان است] و کذا [مثلاً ناطق است]. فهو بحسب ضرب الاول [موجود است] حقيقة من حقائق الوجود و نحوٌ من انحاءه و بحسب ضرب الثاني ماهية من الماهياتي التي يمکن حصولها تارةً في العقل و يعرضها الکلية و تارةً في الخارج و يعرضها التشخص. [هم مي تواند در ذهن بيايد و کلي عرض بر او شود و هم مي تواند در خارج بيايد و تشخص عارض بر او شود.]

سرايت احکام ماهيت به وجود

جناب صدرا در پايان پاسخ خود به يک نکته زيبايي اشاره مي کنند و آن اينکه چگونه است که احکامي که اولاً و بالذات براي وجود است بخاطر اتحادي که با ماهيت دارد، آن احکام به ماهيت نيز سرايت کرده و به او داده مي شود، همين طور احکامي که براي ماهيت است به خاطر اتحاد شديد آن با وجود، به وجود سرايت مي کند. مثلا وجود جوهر است اما به جوهريت هذه الجوهر. به عبارت ديگر وجود جوهرٌ به حيث تقييدي اين ماهيت جوهري.

توضيح و تنبيه

قد تبين و تحقق من تضاعيف ما ذكرناه من القول في الوجود أنه

[[78]](#footnote-79)كما أن النور قد يطلق و يراد منه المعنى المصدري أي نورانية شي‏ء من الأشياء و لا وجود له في الأعيان بل وجوده إنما هو في الأذهان و قد يطلق و يراد منه الظاهر بذاته المظهر

(1) هذا برهاني لا إلزامي كما يظهر بالتأمل، س ره

(2) أي و إن كان الوجود العيني خارجا عنهما مغايرا لهما خروج الشاخص عن الظل و مغايرة الفي‏ء للفائي و متحدا بها اتحاد اللامتحصل مع المتحصل و أما العرضية بمعنى الخارج المحمول فهي وظيفة مفهومه العام كما قال و ما هو من الأعراض إلخ، س ره

ج‏1، ص: 64

لغيره من الذوات النورية كالواجب تعالى و العقول و النفوس و الأنوار العرضية المعقولة أو المحسوسة كنور الكواكب و السرج و له وجود في الأعيان لا في الأذهان كما سيظهر لك وجه ذلك إن شاء الله تعالى و إطلاق النور عليها بالتشكيك الاتفاقي و المعنى الأول مفهوم كلي عرضي لما تحته من الأفراد بخلاف المعنى الثاني فإنه عين الحقائق النورية- مع تفاوتها بالتمام و النقص و القوة و الضعف فلا يوصف «1» بالكلية و لا بالجزئية- بمعنى المعروضية للتشخص الزائد عليه بل النور هو صريح الفعلية و التميز و الوضوح و الظهور و عدم ظهوره و سطوعه إما من جهة ضعف الإدراك عقليا كان أو حسيا أو لاختلاطه بالظلمة الناشئه من مراتب «2» تنزلاته بحسب اصطكاكات وقعت بين مراتب القصور الإمكاني و شوائب الفتور الهيولاني لأن كل مرتبة من مراتب نقصان النور- و ضعفه و قصوره عن درجة الكمال الأتم النوري الذي لا حد له في العظمة و الجلال و الزينة و الجمال وقع «3» بإزائها مرتبة من مراتب الظلمات و الأعدام المسماة بالماهيات الإمكانية كما سيقع لك زيادة اطلاع عليه فيما سيقرع سمعك كذلك الوجود

(1) كون حقيقة النور عين الشخصية لا كلية و لا جزئية إنما هو من جهة تحليل معناها إلى ما يعم الواجب و المجرد و النور الحسي و أما النور المحسوس الذي يناله البصر فلا شك أنه من ذوات الماهيات يتصف بالكلية و الجزئية كغيره، ط مد

(2) [[79]](#footnote-80)إياك و أن تفهم من التنزل ما هو ظاهره من الانتقال فإن الإفاضة من الشي‏ء ليست عبارة عن تخلية مقامه و تجافيه عن مراتبه بل معناها إلقاء الظل و العكس- و بالجملة كون الشي‏ء منبعثا من الشي‏ء بحيث لم ينقص من كماله شي‏ء و إذا فرض عائدا إليه لا يزيد على كماله شي‏ء فللفياض الحقيقي شأن ليس للشئون فيه شأن و ليس للشئون شأن إلا و له معها شأن و مثال مراتب التنزلات بحسب الاصطكاكات في المحسوس انعكاس الضوء من الشمس إلى القمر ثم منه على المرآة ثم منها على الماء ثم منه على الجدار، س ره

(3) [[80]](#footnote-81)قد شبه النور و الظلمة المعنويين بمخروطين متعاكسين فقاعدة مخروط النور عند عالم العقل و رأسه عند عالم المادة و مخروط الظلمة رأسه في عالم العقل و قاعدته عالم المادة، س ره

شرح و توضيح

جلسه 58

توضيح و تنبيه

گرچه مباحثي که در اينجا آمده است به لحاظ فصل درجه دوم و سوم به شمار مي رود ولي به لحاظ کل فلسفه جناب صدرا درجه اول و دوم مي باشد.

فهرست مباحث مهم مطروحه در اين قسمت

تبيين معاني مختلف وجود

در اين قسمت محل نزاع در اصالت وجود و اعتباريت غير وجود مشخص مي شود. در ذيل همين مطلب، اين بحث که ما به الاتحاد ها در هر اتحادي وجود است، مطرح مي شود و اين بحث را به عنوان استدالي بر اصالت وجود و اعتباريت ماهيت مطرح کرده اند.

تشکيک در وجود

ارتباط مراتب وجود با ماهيت

تبيين حقيقت ماهيت

نسبت ادراک انسان با مراتب وجود

نسبت موجودات با حق تعالي و نقد نظريه ذوق تاله

تشبيه وجود به نور

جناب صدرا در اين قسمت مي گويند که همچنانکه نور دو معنا دارد و يا در او تشکيک راه دارد، وجود نيز همينگونه است. و يا همچنان که هر چه نور شديد تر شود، ادراک سخت تر است و هر چه ضعيف تر شود آسان تر است، همينطور در باب وجود اينگونه است. و يا چگونه است که نور در حالت تشکيکي در هر مرتبه با اعدام مخلوط مي شود و اين اعدام در مراتب پاييني بيشتر و بيشتر مي شوند، مشابه همين در وجود جريان دارد.

اطلاق تشکيک اتفاقي به تشکيک خاصي

واژه تشکيک اتفاقي ظاهراً تنها در همين بحث به تشکيک خاصي اطلاق شده است. وجه تسميه ي آن رجوع ما به الاختلاف به ما به الاشتراک است و بر عکس.

نکته

اصطلاح تشکيک خاصي يا خاص الخاصي در عبارات خود جناب صدرا يا عرفا وجود ندارد و اين اصطلاحات بعداً (ظاهراً توسط آقا شيخ مهدي آشتياني در حواشي بر شرح منظومه) به اين دو تشکيک اطلاق شد.

حاشيه مهم مرحوم سبزواري در تبيين بحث عليت و جعل نظام صدرايي و مثال زيباي ايشان در تبيين حقيقت تشکيک خاصي

إياك و أن تفهم من التنزل ما هو ظاهره من الانتقال [در فضاي عليت و ايجاد ، از علت بدون اينکه چيزي کم شود، معلول پديد مي آيد] فإن الإفاضة من الشي‏ء ليست عبارة عن تخلية مقامه و تجافيه عن مراتبه بل معناها إلقاء الظل و العكس- و بالجملة كون الشي‏ء منبعثا من الشي‏ء بحيث لم ينقص من كماله شي‏ء و إذا فرض عائدا إليه لا يزيد على كماله شي‏ء فللفياض الحقيقي شأن ليس للشئون فيه شأن [شئون پايين يعني معاليل در آن شأني که فياض حقيقي دارد، شاني و جايگاه و حضوري ندارد] و ليس للشئون شأن إلا و له معها شأن [براي شئون شأني نيست مگر اينکه براي آن فياض حقيقي با اين شئون شأني است] و [مثال بسيار خوب در تبيين حقيقت تشکيک خاصي] مثال [عبارت «مثال» خوب است چرا که در متن فضا به گونه اي است کأنه در خود نور فضاي تشکيک جريان دارد] مراتب التنزلات بحسب الاصطكاكات في المحسوس انعكاس الضوء من الشمس إلى القمر ثم منه على المرآة ثم منها على الماء ثم منه على الجدار [يک نور است که ضعيف مي شود و اين يعني وحدت شخصي سرياني]، س ره

مثال مرحوم سبزواري به دو مخروط برعکس در تبيين حقيقت تشکيک خاصي

در اين پاورقي جناب حاجي سبزواري مي گويند که د رتشکيک اگر آن رأس (که وجود بسيار شديد است) را کنار بگذاريم، مراتب بعد از آن با عدم مخلوط مي شوند. به عبارت ديگر نقص و تنزل پيدا مي کنند. به بيان ديگر هر چه پايين تر مي آييم، وجود ضعيف تر و عدم قوي تر مي شود.

به عبارتي مي توانيم بگوييم که ما با دو مخروط بر عکس روبروييم. به لحاظ وجود، قاعده مخروط رو به بالا و رأس مخروط پايين است؛ ولي به لحاظ عدم با مخروطي بر عکس روبروييم. شديد ترين عدم (نه عدم مطلق، بلکه عدمي که در کنار او حظي از وجود باشد که همان هيولاي اوليست) در قاعده است و هر چه به طرف بالا مي رويم اين عدم کمتر مي شود تا مي رسيم به رأس (مثلاً مخلوق اول) که بعد از آن حق تعالي قرار دارد.

اصطلاحات وجود در عبارات جناب صدرا

ج‏1، ص: 64

قد يطلق و يراد منه المعنى الانتزاعي العقلي من المعقولات الثانية و المفهومات

ج‏1، ص: 65

المصدرية التي لا تحقق لها في نفس الأمر[[81]](#footnote-82) و يسمى بالوجود «1» الإثباتي[[82]](#footnote-83)و[[83]](#footnote-84) و قد يطلق و يراد منه الأمر الحقيقي الذي يمنع طريان العدم و اللاشيئية عن ذاته بذاته و عن الماهية بانضمامه إليها و لا شبهة في أنه بملاحظة انضمام الوجود الانتزاعي[[84]](#footnote-85) الذي هو من المعدومات[[85]](#footnote-86) إلى الماهية[[86]](#footnote-87) لا يمنع المعدومية بل [[87]](#footnote-88)إنما يمنع باعتبار ملزومه و ما ينتزع هو عنه بذاته[[88]](#footnote-89) و هو الوجود الحقيقي سواء كان وجودا صمديا واجبيا أو وجودا ممكنيا[[89]](#footnote-90) تعلقيا ارتباطيا و الوجودات الإمكانية هوياتها عين التعلقات و الارتباطات[[90]](#footnote-91) بالوجود الواجبي لا أن معانيها مغايرة للارتباط بالحق تعالى[[91]](#footnote-92) كالماهيات الإمكانية- حيث إن لكل منها حقيقة و ماهية و قد عرضها التعلق بالحق تعالى بسبب الوجودات الحقيقية التي ليست هي إلا شئونات ذاته تعالى و تجليات صفاته العليا و لمعات نوره و جماله و إشراقات ضوئه و جلاله كما سيرد لك برهانه إن شاء الله العزيز[[92]](#footnote-93) و الآن[[93]](#footnote-94) نحن بصدد «2» أن الوجود في كل شي‏ء[[94]](#footnote-95) أمرحقيقي سوى الوجود الانتزاعي الذي هو الموجودية- سواء كانت «3» موجودية الوجود أو موجودية الماهية[[95]](#footnote-96) فإن نسبة الوجود الانتزاعي إلى الوجود الحقيقي [[96]](#footnote-97)كنسبة الإنسانية إلى الإنسان و الأبيضية إلى البياض و نسبته إلى الماهية كنسبة الإنسانية إلى الضاحك و الأبيضية إلى الثلج

شرح و توضیح

اصطلاحات وجود در عبارات جناب صدرا

در عبارات جناب صدرا نزديک به ده اصطلاح در خصوص وجود مطرح شده است. دقت شود که مراد اقسام نيست، چرا که خواهيد ديد که برخي از اين اصطلاحات با برخي ديگر هم پوشاني دارند.

1. وجود رابط
2. وجود رابطي
3. وجود محمولي

به اين سه اصطلاح در فصل 9 به طور مفصل پرداخته مي شود.

1. وجود مصدري يا وجود به معناي بودن و موجوديت

وجود مصدري يعني وجود به معناي «بودن». معادل وجود مصدري همان است که به شکل مصدر جعلي از مفهوم موجود ساخته مي شود؛ يعني «موجوديت» و از اين معنا «موجودٌ» مشتق مي شود؛ به عبارت ديگر اين معنا از وجود مبدء اشتقاق «موجودٌ» است.

جناب صدرا به اين معنا از وجود، وجود انتزاعي مي گويد. يعني اين معنا از وجود ذهني است.

1. وجود به معناي موجود

اين معنا همان مفهوم عام بديهي وجود است که مترادف با «موجودٌ» است.

به اين معنا از وجود، وجود اثباتي نيز مي گويند، چرا که محمول واقع مي شود. البته به اين وجود، وجود انتزاعي و وجود اطلاقي نيز گفته اند. البته اين معنا از وجود نيز ذهني است.

حقيقت واحد داشتن وجود به معناي مصدري و وجود به معناي موجود

جناب حاجي سبزواري در پاورقي ص 59 نکته بسيار خوبي را متذکر مي شود که موجب حل شدن يک سري عبارات مي شود. جناب صدرا اين دو معناي اخير را در مواد متعددي مخلوط به هم و به جاي يکديگر استفاده کرده است که اين دردسر هاي فراواني را ايجاد کرده است.

مرحوم حاجي در اين حاشيه مي گويند که وجود به معناي مصدري و وجود عام بديهي هر دو حقيقتاً يک چيز هستند و اعتباراً فرق مي کنند. اگر به وجود به شرط لا نگاه شود، وجود مصدري مي شود که قابل حمل نمي باشد ولي اگر همين وجود را لابشرط لحاظ شد، قابل حمل خواهد بود. اين همان است که پيشتر با عنوان فرق ميان مصدر (مبدء اشتقاق) و مشتق مطرح شد. ضرب و ضارب يک حقيقت هستند، منتهي يکي بشرط لا و ديگري لابشرط لحاظ شده است.

جناب صدرا حداقل در دو جا بين معناي چهارم و پنجم تفکيک کرده است:

اسفار ج 1 ص 60

فإن الوجود عنده إما أمر مصدري و إما مفهوم محمول [چون لابشرط لحاظ مي شود، لذا محمول است] عام بديهي و كلاهما اعتباريان

اسفار جلد 6 ص 19

أن 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

اما جناب صدرا در عبارات متعديي بين اين دو تفاوت نگذاشته است. يعني وجود مصدري مي گويند ولي وجود به معناي موجودٌ را اراده مي کنند:

اسفار ج1 ص 65

الآن نحن بصدد أن الوجود في كل شي‏ء أمر حقيقي سوى الوجود الانتزاعي الذي هو الموجودية

اسفار ج1 ص 415

قد علمت أن المتحقق في نفس الأمر أولا و بالذات ليس إلا الوجود ثم العقل ينتزع منه الماهية في حد نفسه و يحمل عليها الموجودية المصدرية المأخوذة من نفس الوجود [موجوديت مصدري که حمل نمي شود، بلکه اگر لابشرط لحاظ شود، قابل حمي مي شود]

اسفار ج 2 ص 346

[جناب صدرا در اينجا به 5 اصطلاح وجود در نظر عرفا اشاره مي کنند] و لا يبعد «1» أن يكون سبب ظن الجهلة بهؤلاء الأكابر إطلاق الوجود تارة على ذات الحق و تارة على المطلق الشامل و تارة على المعنى العام العقلي فإنهم كثيرا ما يطلقون الوجود على المعنى الظلي الكوني فيحملونه على مراتب التعينات و الوجودات الخاصة

[1) عرفا گاه وجود مي گويند و مرادشان حق تعاليست.

2) گاه وجود مي گويند و مرادشان مطلق شامل يا همان نفس رحمانيست.

3) گاه وجود مي گويند و مرادشان معناي عام عقليست که همان معناي پنجم در محل بحث ماست.

4) گاه وجود مي گويند و مرادشان وجود ظلي کونيست (يعني همان وجودات خلقي)

5) و گاه وجود مي فتند و مرادشان هر آن چيزيست که قابل درک باشد. در اينجا وجود متخذ از وجدان است. اينکه در برخي عبارات گفته شده است که خداي متعال معدوم است با توجه به اين معنا مي باشد. يعني از آنجا که کنه حق تعالي قابل دريافت نيست لذا بر اساس معناي پنجم، معدوم به شمار مي آيد. چنانچه در برخي از اصطلاحات قبلي نيز مي توانيم بگوييم که آن معاني از وجود بر حق تعالي قابل اطلاق نيست.]

اسفار ج 2 ص 333

[علاء الدوله سمناني صاحب عروه با شيخ اکبر در بحث وحدت وجود اختلافاتي دارند. در اين عبارات جناب صدرا اين اختلافات را اشتراک لفظي دانسته است. يعني هر کدام وجود را به يک معناي خاص لحاظ کرده اند.] و كثير ما كان يطلق الشيخ و تلميذه الوجود المطلق على الوجود المنبسط الذي يسمى عندهم بالظل و الهباء و العماء و مرتبة الجمعية لا المرتبة الواجبية و كثيرا ما يطلق صاحب العروة الوجود المطلق على الواجب تعالى و إني لأظن أن الاختلاف بينه و بين الشيخ العربي إنما ينشأ عن هذا الاشتراك في اللفظ الموجب للاشتباه و المغالطة

مي توان اينگونه عبارات جناب صدرا را اينگونه توجيه کرد که چون اني دو ذاتاً يکي هستند، لذا ايشان اينگونه تعبير کرده اند.

1. وجود حقيقي اختلاف اصالت وجودي ها با ديگران

اختلاف جناب صدرا با ديگران در باب اصالت وجود بر مي گردد به اينکه آيا چنين اصطلاحي از وجود واقعيت دارد يا خير؟

غير جناب صدرا مانند شيخ اشراق مي گويند وجود يا وجود مصدريست يا وجود عام بديهي به معناي موجودٌ و چيز ديگري نداريم؛ ولي جناب صدرا افزون بر معاني قبلي قائل است که منشاء انتزاع دو معناي قبلي که ذهني هستند، امريست در خارج که من به آن «وجود حقيقي» مي گويم و آن را اصيل و ماهيت را به و او موجود مي دانم. به عبارت ديگر ما از وجود عيني و خارجي وجود مصدري و وجود به معناي موجود را انتزاع مي کنيم و اگر آن نباشد آن دو اصطلاح منشأء انتزاع حقيقي نخواهد داشت.

[[97]](#footnote-98)تأثیر بحث اصالت وجود در مسئله جعل و علیت

ج‏1، ص: 65

و مبدأ الأثر[[98]](#footnote-99) و أثر المبدإ[[99]](#footnote-100) ليس إلا الوجودات الحقيقية التي هي هويات عينية موجودة بذواتها[[100]](#footnote-101) لا الوجودات الانتزاعية[[101]](#footnote-102) التي هي أمور عقلية معدومة في الخارج باتفاق العقلاء[[102]](#footnote-103) و لا الماهيات المرسلة[[103]](#footnote-104)

(1) لكونه المثبت في الهليات البسيطة إذ المعتبر في جانب المحمول هو المفهوم- و أما معنونه فهو المثبت له لكل الأعيان و الماهيات السرابية أو لكون المعلوم للعقل من معنونه ربط الأمور به و التصديق به و أما أنه ما هو فلا يعلم إلا هو، س ره

(2) أي لما كان هل البسيطة قبل هل المركبة فنحن بصدد أصالته في التحقق لا التوحد فإنه فرع التحقق و كون الوجودات تعلقيات و فقراء بذواتها مسألة التوحيد الخاصي فإن التعبير اللائق بالشريعة عن التوحيد أن الوجودات فقراء محضة و حاجات صرفة إلى الغني التام و فوق التمام أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَى اللَّهِ وَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ و الموحدون لا يعنون بتوحيدهم إلا هذا فتبا لتوحيد كان مؤداه سواه و تعسا لتفريد لم يكن هذا مغزاه، س ره

(3) يعني أن الموجودية نسبة و هذه النسبة للوجود الحقيقي إلى نفسه كنسبة الشي‏ء إلى نفسه و لوجود الماهية كنسبة الشي‏ء إلى غيرها، ن ره

ج‏1، ص: 66

المبهمة الذوات[[104]](#footnote-105) التي ما شمت بذواتها و في حدود أنفسها رائحة الوجود كما سنحقق في مبحث الجعل[[105]](#footnote-106) من أن المجعول[[106]](#footnote-107) أي أثر الجاعل و ما يترتب عليه بالذات[[107]](#footnote-108) هو نحو من الوجود بالجعل البسيط[[108]](#footnote-109) دون الماهية و كذا الجاعل بما هو جاعل ليس إلا مرتبة من الوجود[[109]](#footnote-110) لا ماهية من الماهيات فالغرض أن الموجود في الخارج ليس مجرد الماهيات- من دون الوجودات العينية[[110]](#footnote-111) كما توهمه أكثر المتأخرين .

شرح و توضیح

تأثیر بحث اصالت وجود در مسئله جعل و علیت

جناب صدرا می گوید که : ما در خارج با سه امر روبروییم:

وجود حقیقی

وجود انتزاعی

ماهیات

عند الدقه مشخص می شودکه وجود انتزاعی شایسته میدان داری در بحث جعل و علیت نیست. یعنی نمی توان مجعول و یا جاعل باشد. و نیز ماهیات نیز چون ماهیت فی حد ذاتها نه وجود و نه عدم در او اشراب نشده است و مِن حیث هی هی لیست الا هی لذا او نیز نمی‌تواند میدان دار حوزه جعل و علیت باشد.

تنها چیزی که باقی می‌ماند وجود حقیقی است.

نکته:

این بخش را جناب صدرا به عنوان یکی از فروعات بحث اصالت وجود مطرح ساخته اند. البته این فرع از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، می تواند جزء استدلال‌های بحث اصالت وجود نیز به شمار آورد، گرچه نه جناب صدرا در اینجا و یا در مشاعر و نه جناب حاجی سبزواری در شرح منظومه از آن به عنوان استدلال استفاده نکرده اند.

تقریر استدلال گونه این بخش:

اگر وجود امر حقیقی و اصیل نباشد، آنچه که باقی می ماند وجودهای انتزاعی و ماهیت است که هیچ کدام از این دو نمی‌توانند فضای جعل و علیت را تأمین کند. پس چیز دیگری باید در این بین باشد تا هم طرف جاعل بتواند قرار بگیرد و هم اثر مجعول باشد؛ که همان چیز امر اصیل و متن ساز است و آن غیر از وجود های انتزاعی و ماهیات می باشد.

دو استدلال بر اصالت وجود و نیز بیان محقق دوانی در عدم تقدم وجود انتزاعی بر ماهیت و جواب دادن جناب صدرا او را

ج‏1، ص: 66

كيف و المعنى الذي حكموا بتقدمه على جميع الاتصافات و منعه لطريان العدم لا يجوز أن يكون أمرا عدميا- و منتزعا عقليا[[111]](#footnote-112) و الأمر العدمي الذهني الانتزاعي لا يصح أن يمنع الانعدام و يتقدم على الاتصاف بغيره[[112]](#footnote-113) فمن ذلك المنع و التقدم يعلم أن له حقيقة متحققة في نفس الأمر- و هذه الحقيقة هي التي يسمى بالوجودات الحقيقيه[[113]](#footnote-114) و قد علمت أنها عين الحقيقة و التحقق لا أنها شي‏ء متحقق[[114]](#footnote-115) كما أشرنا إليه فما أكثر ذهول[[115]](#footnote-116) هؤلاء القوم حيث ذهبوا إلى أن الوجود لا معنى له إلا الأمر الانتزاعي العقلي دون الحقيقة العينية.

و قد اندفع[[116]](#footnote-117) «1» بما ذكرناه قول بعض المحققين من أن الحكم بتقدم الوجود على فعلية الماهيات غير صحيح لأنه ليس للوجود معنى حقيقي إلا الانتزاعي.

لأنا نقول ما حكم بتقدمه على تقوم الماهيات و تقررها إنما هو الوجود بالمعنى الحقيقي العيني لا الانتزاعي العقلي[[117]](#footnote-118)

[[118]](#footnote-119)و مما يدل على أن الوجود موجود في الأعيان ما ذكره الشيخ في إلهيات الشفاء بقوله و الذي يجب وجوده بغيره دائما إن كان فهو غير بسيط الحقيقة لأن الذي له باعتبار ذاته غير الذي له باعتبار غيره و هو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود- فلذلك لا شي‏ء غير الواجب عري عن ملابسة ما بالقوة و الإمكان باعتبار نفسه و هو الفرد و غيره زوج تركيبي انتهى.

فقد علم من كلامه أن المستفاد من الفاعل أمر وراء الماهية و معنى الوجود

(1) يظهر من الشوارق للمحقق اللاهيجي ره أن هذا قول المحقق الدواني- و أن السيد المدقق يقول بسبق الوجود على الماهية بالأحقية إلا أن يكون المراد ببعض المدققين هنا المحقق الدواني و لا يحضرني كتبهما حتى أنظر، س ره

ج‏1، ص: 67

الإثباتي المنتزع و ليس المراد من قوله و هو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود- أن للماهية موجودية و للوجود موجودية أخرى بل الموجود هو الوجود بالحقيقة- و الماهية متحدة معه ضربا من الاتحاد و لا نزاع لأحد في أن التمايز بين الوجود و الماهية إنما هو في الإدراك لا بحسب العين.

شرح و توضیح

دو استدلال بر اصالت وجود و نیز بیان محقق دوانی در عدم تقدم وجود انتزاعی بر ماهیت و جواب دادن جناب صدرا او را

استدلال اول

از این قسمت از بیانات جناب صدرا دو استدلال بر اصالت وجود قابل استفاده است:

یک استدلال همانست که پیشتر نیز داشتیم و آن اینکه به انضمام وجود انتزاعی که امر عدمیست به ماهیت، نمی‌توان یک امر حقیقی به وجود آید. آنچه منع از طریان عدم می کند، باید امر حقیقی باشد، و این کار تنها و تنها از دست وجود حقیقی بر می آید.

نکته:

صدرالمتالهین این بیان را به عنوان استدلال نیاورده است ولی در مشاعر (مجموعه رسائل ج 4 ص 346) به عنوان شاهد رابع (یعنی به عنوان یک استدلال مستقل) مطرح کرده اند. و حاجی سبزواری (شرح منظومه ج 2 ص 71 ) نیز به عنوان استدلال پنجم بر اصالت وجود، این بیان را طرح کرده اند.

البته این استدلال به استدلال اول در مشاعر و استدلالی که صدرالمتالهین در فصل چهارم طرح کرد اند و نیز استدلالی که علامه طباطبایی در بدایه و نهایه آورده اند، بازگشت می کند. به بیان دیگر می توان این استدلال را توضیح آن استدلال‌ها دانست.

استدلال دوم

استدلال دیگری که در اینجا ذکر کرده است آن است که بر اساس قاعده فرعیت تا مثبت له ثبوت نداشته باشد، اتصاف اتفاق نمی‌افتد. پس ثبوت و وجود تقدم بر هر اتصافی دارد. به عبارت دیگر، هر اتصافی که بخواهد انجام گیرد بایستی ظرف ثبوتی و وجودی داشته باشد. حال چگونه می‌شود این حقیقت را که بر همه اتصاف ها تقدم دارد، امری اعتباری لحاظ کنیم.

بیان محقق دوانی در عدم تقدم وجود انتزاعی بر ماهیت و جواب دادن جناب صدرا او را

محقق دوانی می گویند که اینکه گفته شده، وجود بر تقرر و فعلیتِ ماهیت تقدم دارد، صحیح نیست. چرا که وجود جز معنای انتزاعی معنای دیگری ندارد، و معنای انتزاعی نیز تقدم بر ماهیت ندارد .

صدرالمتالهین می‌گوید با بحث ما این فرمایش دفع می‌شود. چون مراد حکما از وجودی که تقدم بر تقرر ماهیت دارد، وجود حقیقی است؛ و الا وجود انتزاعی موخر از تقرر ماهیت می باشد.

وجود عامل وحدت در حمل هاي شایع

ج‏1، ص: 67

و بعد إثبات هذه المقدمة نقول إن جهة «1» الاتحاد في كل متحدين هو الوجود سواء كان الاتحاد أي الهوهو بالذات كاتحاد «2» الإنسان بالوجود[[119]](#footnote-120) أو اتحاده بالحيوان[[120]](#footnote-121) أو بالعرض كاتحاد الإنسان بالأبيض[[121]](#footnote-122)و[[122]](#footnote-123) فإن جهة الاتحاد بين الإنسان و الوجود- هو نفس الوجود المنسوب إليه بالذات و جهة الاتحاد بينه و بين الحيوان هو الوجود المنسوب إليهما جميعا بالذات[[123]](#footnote-124) و جهة الاتحاد بين الإنسان و الأبيض هو الوجود المنسوب إلى الإنسان بالذات و إلى الأبيض «3» بالعرض فحينئذ لا شبهة في أن المتحدين لا يمكن أن يكونا موجودين جميعا بحسب الحقيقة[[124]](#footnote-125) و إلا لم يحصل الاتحاد بينهما بل الوجود الواحد منسوب إليهما نحوا من الانتساب[[125]](#footnote-126) فلا محالة «4» أحدهما[[126]](#footnote-127) أو كلاهما[[127]](#footnote-128) انتزاعي و جهة الاتحاد[[128]](#footnote-129) أمر حقيقي فالاتحاد «5» بين الماهيات و الوجود

(1) لا يخفى أن هذا لا يتم في الحمل الأولي فإن مفاده الاتحاد في المفهوم فالكلية ممنوع لكنا نقول استدل قدس سره في المشاعر على أصالة الوجود بأنه لولاها لما تحقق حمل شائع و انحصر الحمل في الأولي الذاتي و هنا ترقى فنظر بنظر أدق فأشار إلى أنه لولاها لما تحقق حمل أصلا لأن جهة الاتحاد في الأولي أيضا هو الوجود إلا أنه الوجود الرابط المتحقق بنحو الرابطية و إن لم يتحقق بنحو الظرفية كما في الوجود المحمولي فما في المشاعر من باب إرخاء العنان و التنزل، س ره

(2) جعله من باب الاتحاد بالذات مع أن الوجود عرضي لشيئية ماهية الإنسان- باعتبار اتحاده مع شيئية وجوده و ذاته الوجودي، س ره

(3) يظهر منه أن وجود الأبيض الحقيقي و هو البياض هو الوجود المضاف إلى الإنسان و ليس كذلك و إلا لزم كون وجود واحد جوهرا و عرضا و الجواب أن وجود البياض إذا أخذ لا بشرط كان مرتبة من وجود الموضوع مضافا إليه بالذات و إلى مفهوم البياض أو مفهوم الأبيض بالعرض، س ره

(4) أحدهما أو كلاهما انتزاعي الأول في الأول و الثاني في الباقي، س ره

(5) تأدية أخرى للمطلب بطريق الانفصال الشرطي بأن اتحاد الاثنين المتحصلين لما كان باطلا بخلاف الاعتباري و العيني فالاتحاد إلخ و إلا فبعد إثبات كون جهة الاتحاد أمرا حقيقيا و كون أحد طرفي في الهوهو أو كليهما انتزاعيا لم يبق مجال للترديد، س ره

ج‏1، ص: 68

إما بأن يكون الوجود انتزاعيا و اعتباريا و الماهيات أمور حقيقية كما ذهب إليه المحجوبون عن إدراك طريقة أهل الكشف و الشهود و إما بأن تكون الماهيات أمورا انتزاعية اعتبارية و الوجود حقيقي عيني كما هو المذهب المنصور.

وجود عامل وحدت در حمل شایع

صدر المتالهین تمام آنچه را که تا اینجا گفته اند را به عنوان مقدمه، و این بحث را ذی المقدمه به شمار آورده اند.

طرح این بحث به عنوان استدلالی بر اصالت وجود و به عنوان آثار و لوازم بحث اصالت وجود

البته بحث اینجا را نیز می توان هم به عنوان آثار و نتایج اصالت وجود مطرح کرد و هم می‌توان آن را استدلالی بر اصالت وجود دانست.

خود صدرالمتالهین در کتاب مشاعر (شاهد سوم ص 345 از مجموعه رسائل جلد 4) این بیان را به عنوان استدلالی آورده است.(البته این نکته قابل تامل است که جناب صدرا تمام استدلال‌ها را با لفظ «شاهد» آورده اند.) حاجی سبزواری (در جلد 2 شرح منظومه ص 74 ) نیز به عنوان استدلال ششم بسیار به این بیان توجه کرده و تقریرهای خوب و جدیدی را ارائه می دهند؛ به طوری که حتی بحث را جلوتر می برند و نیاز به وجود را در هر وحدتی ضروری می دانند.

بیان جناب صدرا

اگر وجود امر حقیقی نباشد حمل شایع که اتحاد مختلفین است در وجود، محقق نخواهد شد. به عبارت دیگر وجود اگر اصیل نباشد، حمل شایع محقق نخواهد بود. در حالی که اتحادی که در حمل شایع نیازمند به آن هستیم، قطعاً محقق است؛ پس وجود اصیل است.

اگر بخواهیم به شکل آثار و نتایج، این بحث را طرح کنیم، باید بگوییم که یکی از آثار و نتایج اصالت وجود آن است که حمل شایع به واسطه اصیل دانستن وجود محقق خواهد شد .

جلسه 61

جناب صدرا در ادامه متذکر می شود که، اتحاد به هر نحوی که باشد، جهت اتحاد وجود است . یعنی چه حمل به نحو بالذات باشد و چه به نحو بالعرض، جهت اتحاد وجود است.

برای اتحاد بالذات دو مثال زده‌اند:

در مثال اول هلیه بسیطه را مورد توجه قرار داده اند. ایشان می گویند که در هلیه بسیطه ما با دو چیز روبرو هستیم: یکی وجود است و دیگری ماهیت[[129]](#footnote-130). جناب صدرا از اتحاد بین وجود و ماهیت به اتحاد بالذات تعبیر کرده اند. یعنی آن ماهیت از ذات وجود حقیقی انتزاع می شود[[130]](#footnote-131) و برای انتزاع او از آن وجود حقیقی نیاز به ضم ضمیمه ای به وجود نمی باشیم. به عبارت دیگر می توان گفت که وجود و ماهیت هردو از یک ذات وجودی انتزاع می شوند. پس اتحاد نحوه بالذات است .

در مثال دوم نوع خاصی از هلیه های مرکبه را مورد توجه قرار داده اند. هلیه هایی مانند: انسان حیوان است . در اینجا ما سه چیز روبروییم: انسان، حیوان و عاملی که موجب اتحاد انسان و حیوان است، که همان وجود می‌باشد . در اینجا ما یک حقیقتی داریم که منشأ انتزاع بالذات انسان و منشأ انتزاع بالذات حیوان است . منظور از منشاء انتزاع بالذات همان است که در مثال اول گفته شده است، یعنی هم انسان و هم حیوان هر دو به نحو بالذات از ذات وجود حقیقی انتزاع می‌شوند. یعنی هم اتحاد انسان با آن وجود به نحو بالذات است و هم اتحاد حیوان با آن وجود بالذات است و چون هر دو از آن ذات انتزاع می شوند، لذا اتحاد بین انسان و حیوان نیز به نحو بالذات خواهد بود. به عبارت دیگر ما با یک وجودی روبروییم که ذاتاً ازاو انسان و حیوان انتزاع می‌شود.

بار دیگر متذکر می شویم که مراد از بالذات یعنی نیاز به ضم ضمیمه‌ای برای انتزاع این مفهوم از آن وجود ندارد. خود وجود برای انتزاع انسان و حیوان کفایت می‌کند.

اما در جایی که اتحاد به نحو بالعرض است، مانند در هلیه های مرکبه. در این هلیه ها نیز ما به سه چیز روبروییم. مثلا در «انسان ابیض است» ما با سه چیز روبروییم: انسان ، ابیض و وجودی که موجب اتحاد انسان و ابیض به هم می شود. یک وجود است که از آن ما انسان و ابیض را انتزاع می کنیم و آن یک وجود موجب اتحاد انسان و ابیض می شود. گرچه انتزاع انسان از آن وجود به نحو بالذات است ولی انتزاع ابیض از آن وجود به نحو بالذات نمی باشد. یعنی صرف آن وجودی که از آن انسان را انتزاع کرده اید، کفایت نمی کند تا شما ابیض را از او انتزاع کنید، بلکه نیاز به ضم ضمیمه ای دارید تا وجود عرضی مثل ابیض را از آن انتزاع کنید. لذا در اینجا اتحاد میان انسان و ابیض بالعرض است . یعنی بواسطه در عروض بیاض نیاز دارد[[131]](#footnote-132).

جریان این مطلب در بحث اصالت وجود

در بحث اصالت وجود، گفته ایم که وجود و ماهیت با یکدیگر حقیقتاً متحد هستند. حال باید اتحاد وجود و ماهیت را بالذات دانست یا بالعرض و اگر بالذات است مانند مثال اول است یا مثال دوم. در جواب می گوییم که اتحاد وجود و ماهیت بالذات است از نوع اتحادی که در هلیه های بسیطه وجود دارد (یعنی به مانند مثال اول است).

همانطور که گفتیم، دراتحاد حقیقی نمی توانند هر دو متحد با هم اصیل باشند. در باب وجود و ماهیت نیز باید یکی را اصیل و دیگری را اعتباری بداینم. برخی به سمت اصالت ماهیت و اعتباریت وجود گرایش پیدا کردند و برخی همچون جناب صدرا به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت اعتقاد پیدا کردند.

نکته1: مشابهت این بحث با بحث عینیت صفات باری تعالی

مشابه این بحث را در صفات باری‌تعالی مشاهده می کنیم. اینکه گفته می‌شود صفات باری‌تعالی عین یکدیگر هستند ، یعنی به‌حسب متن واحد هستند. چون متن وجود واحد است و همه این صفات به این متن وجودی موجود هستند، لذا این صفات با یکدیگر متحد هستند .

نکته2: آیا هر اتحادی، حمل ساز است؟

مراد از اتحاد در اینجا، اتحاد به نحوه هو هو است. یعنی اتحادی که از او حمل ناشی می شود، به این صورت که بتوانید بگویید «هو» ، «آن است» . این اتحاد هم در حمل شایع و هم اولی وجود دارد.

همان‌طورکه می‌دانید اگر ما بخواهیم حملی را انجام دهیم هم نیازمند به مغایرت و هم وحدت هستیم . سؤالی مطرح است و آن اینکه آیا هر جا نوعی مغایرت با وحدتی داشتیم، می‌توانیم حمل را سامان دهیم، یا که نیاز به امر دیگری نیز داریم .

به عبارت دیگر برای ما واضح است که در هر حملی قطعاً اتحاد وجود دارد، ولی آیا هر اتحادی زمینه ساز حمل است یا خیر. به این نکته بعداً خواهیم پرداخت. البته عجالتا می توان گفت که به نظر می رسد که جواب منفی باشد. یعنی هر اتحادی، حمل ساز نیست. مانند اتحاد جوهر و عرض (البته نه اتحاد جوهر با عرضی).

نکته3: آیا وجود عامل اتحاد در هر حملی اعم از وجود و عدم است؟

این که ایشان می‌فرمایند وجود عامل اتحاد در هر حملی است، آیا حمل اولی را نیز شامل می‌شود یا خیر؟ در مشاعر ایشان تصریح کرده‌اند که اتحادی که در حمل اولی است وامدار بحث اصالت وجود نیست. ولی در اینجا تصریحی بر این مطلب ندارند.

حاجی سبزواری در حاشیه ای که در اینجا دارند (که قابل ملاحظه است) برداشت کرده‌اند که جناب صدرا در اینجا (به خلاف مشاعر) وجود را عامل اتحاد هم در حمل شایع و هم در حمل اولی دانسته‌اند. اما خواهید دید که هیچ نشانه‌ای بر اینکه ایشان عامل وجود را در حمل اولی نیز وجود بدانند، وجود ندارد . فقط همان اطلاقی است که در صدر این بحث وجود دارد. البته آن نیز با مثال‌هایی که جناب صدرا می‌زنند حل می‌شود، چرا که آن مثال ها تنها در فضای حمل شایع می باشند.

ایشان در ادامه به این مطلب اشاره می کنند که اتحاد حقیقی بین دو وجودی که هر دو متحصل و متسقل باشند، نمی تواند برقرار شود. اتحاد حقیقی تنها در دو مورد رخ می دهد:

جایی که یکی انتزاعی و دیگر اصیل باشد.

جایی که هردو انتزاعی باشند ولی هر دو به یک وجود که او اصیل است موجود باشند.

در مثال اول اتحاد بین دوچیزیست که یکی انتزاعی و دیگری اصیل است. امر انتزاعی ماهیت و امر اصیل وجود است و اتفاقاً همین امر اصیل جهت اتحاد را برقرار می‌کند، و موجب اتحاد حقیقی و وحدت واقعی می شود.

در مثال دوم طرفین حمل هر دو انتزاعی هستند . انسان و حیوان هردو انتزاعی هستند، ولی به یک بستری که آن اصیل است، متحقق هستند. لذا اینجا نیز اتحاد حقیقی رخ می‌دهد. هم اتحاد بین انسان و آن وجود، اتحاد حقیقی است و هم اتحاد بین حیوان و آن وجود اتحاد حقیقی است، لذا اتحاد بین انسان و حیوان نیز اتحاد حقیقی خواهد بود، چرا که هر دو امر انتزاعی به یک متن موجود هستند.

احکام ارتباط بین وجود و ماهیت

ج‏1، ص: 69

[[132]](#footnote-133)و بالجملة الوجود العيني و إن كان حقيقة واحدة و نوعا[[133]](#footnote-134) و بسيطا لا جنس له و لا فصل له و لا يعرض له الكلية و العموم[[134]](#footnote-135) و الجزئية و الخصوص[[135]](#footnote-136) بل التعدد و التميز[[136]](#footnote-137) له من قبل ذاته[[137]](#footnote-138) لا بأمر خارج إلا أنه[[138]](#footnote-139) مشترك بين جميع الماهيات متحد بها صادق عليها لاتحاده معها[[139]](#footnote-140)- [[140]](#footnote-141)فإن الوجود الحقيقي العيني معنى الوجود فيه هو معنى الموجود[[141]](#footnote-142) فهو من حيث إنه منشأ لانتزاع الموجودية هو الموجود و من حيث إنه باعتبار ذاته منشأ لذلك الانتزاع و به يحصل موجودية الماهيات هو الوجود [[142]](#footnote-143)فكل «1» من مفهومي الوجود[[143]](#footnote-144) أي الحقيقي و الانتزاعي «2» مشترك بين الماهيات[[144]](#footnote-145) إلا أن الانتزاعي يعرض له الكلية و العموم[[145]](#footnote-146) لكونه أمرا عقليا من المفهومات الشاملة كالشيئية و المعلومية و الإمكان العام و أشباهها بخلاف الحقيقي[[146]](#footnote-147)- لأنه محض التحقق العيني و صرف التشخص و التعين من دون حاجة إلى مخصص و معين [[147]](#footnote-148)بل بانضمامه[[148]](#footnote-149) إلى كل ماهية يحصل لها الامتياز و التحصل و يخرج من الخفاء[[149]](#footnote-150) و الإبهام و الكمون فالوجود «3» الحقيقي ظاهر بذاته بجميع أنحاء الظهور و مظهر[[150]](#footnote-151)

(1) إطلاق المفهوم على الحقيقي باعتبار حصول وجهه في الذهن و وجه الشي‏ء هو الشي‏ء بوجه فوصف ذا الوجه بصفة الوجه كما وصف بصفته في الكلي الطبيعي مع أن الكلية في موطن الذهن و لا سيما أن المفهوم كالشي‏ء من الأمور العامة أو باعتبار أن المفهوم يساوق المعنى و المعنى كثيرا ما يطلق على الحقيقة- و لا سيما في عرف أهل الذوق كما قيل‏

الكل عبارة و أنت المعنى يا من هو للقلوب مغناطيس‏.

ثم إن كان كون الوجود الحقيقي مشتركا فيه باعتبار اشتراك المفهوم العام لعدم جواز انتزاع مفهوم واحد من حقائق متخالفة بما هي متخالفة و قد ذكرنا في اشتراك الوجود ما يتعلق بالمقام فتذكر و معنى الاشتراك الحقيقي بالنسبة إلى الماهيات أنه مشترك فيه لظهور أحكامها و آثارها الإمكانية و بالنسبة إلى مراتب نفسه أنه بما أن ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك فهو مشترك فيه و بما هو بالعكس فهو مشترك فافهم و استقم، س ره

(2) الظاهر أنه وقع في هذه العبارة غلط من النساخ و أظن أن العبارة الصحيحة هكذا فكل من الوجود الحقيقي و المفهوم الانتزاعي إلخ و لا حاجة إلى ما تكلف له الحكيم السبزواري في توجيهها،

(3) فيه إشارة إلى كون حضرة الوجود مرآة و مظهرا لأعيان الأشياء و أحوالها- و قوله و لو لا ظهوره في ذوات الأكوان و إظهاره لنفسه بالذات إلخ إشارة إلى كون الأشياء و أعيانها مرايا و مظاهر لذات حضرة الوجود و صفاتها و أسمائها و هو سر عظيم عند أهله، ن ره

ج‏1، ص: 69

لغيره و به[[151]](#footnote-152) يظهر الماهيات و له[[152]](#footnote-153) و معه[[153]](#footnote-154) و فيه[[154]](#footnote-155) و منه[[155]](#footnote-156) و لو لا ظهوره في ذوات الأكوان[[156]](#footnote-157)- و إظهاره لنفسه بالذات و لها بالعرض لما كانت[[157]](#footnote-158) ظاهرة موجودة بوجه من الوجوه بل كانت باقية في حجاب العدم و ظلمة الاختفاء إذ قد علم أنها بحسب ذاتها و حدود أنفسها معراة[[158]](#footnote-159) عن الوجود و الظهور فالوجود و الظهور يطرأ عليها من غيرها[[159]](#footnote-160) فهي في حدود أنفسها هالكات الذوات[[160]](#footnote-161) باطلات الحقائق أزلا و أبدا لا في وقت من الأوقات و مرتبة من المراتب[[161]](#footnote-162) كما قيل في الفارسي-

سيه رويى ز ممكن در دو عالم جدا هرگز نشد و الله اعلم‏.

ترجمة

لقوله ص[[162]](#footnote-163): الفقر سواد الوجه في الدارين

فظهور الوجود بذاته في كل مرتبة من الأكوان و تنزله إلى كل شأن من الشئون يوجب ظهور مرتبة من مراتب الممكنات و عين من الأعيان الثابتة[[163]](#footnote-164) و [[164]](#footnote-165)كلما كان مراتب النزول أكثر و عن منبع الوجود أبعد كان ظهور الأعدام و الظلمات[[165]](#footnote-166) بصفة الوجود[[166]](#footnote-167) و نعت الظهور و احتجابُ الوجود[[167]](#footnote-168) بأعيان المظاهر[[168]](#footnote-169) و اختفائُه بصور المجالي [[169]](#footnote-170)و انصباغه بصبغ الأكوان[[170]](#footnote-171) أكثر فكل برزة من البرزات[[171]](#footnote-172) يوجب تنزلا عن مرتبة الكمال و تواضعا عن غاية الرفعة و العظمة و شدة النورية و قوة الوجود و كل مرتبة من المراتب يكون التنزل و الخفاء فيها أكثر كان ظهورها على المدارك الضعيفة أشد و الحال بعكس ما ذكر على المدارك القوية[[172]](#footnote-173) كمراتب أنوار الشمس بالقياس إلى أعين الخفافيش و غيرها و لهذا يكون إدراك الأجسام التي هي في غاية نقصان الوجود[[173]](#footnote-174) أسهل على الناس من إدراك المفارقات النورية التي هي في غاية قوة الوجود و شدة النورية لا أشد منها في الوجود و النورية إلا باريها و مبدعها و هو نور الأنوار و وجود الوجودات حيث إن قوة وجوده و شدة ظهوره غير متناهية قوة و مدة و عدة[[174]](#footnote-175) و لشدة وجوده و ظهوره لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ[[175]](#footnote-176) و لا تحيط به الأفهام بل تتجافى عنه الحواس و الأوهام و تنبو[[176]](#footnote-177) منه العقول و الأفهام فالمدارك الضعيفة تدرك الوجودات النازلة المصحوبة بالأعدام و الملكات[[177]](#footnote-178) المختفية المحجوبة بالأكوان - المنصبغة[[178]](#footnote-179) بصبغ الماهيات المتخالفة و المعاني المتضادة و هي في حقيقتها متحدة المعنى- و إنما التفاوت فيها بحسب القوة و الضعف و الكمال و النقص و العلو و الدنو الحاصلة

ج‏1، ص: 70

لها بحسب أصل الحقيقة البسيطة باعتبار مراتب التنزلات لا غيرها كما سينكشف من مباحث التشكيك و لو لم يكن المدارك ضعيفة قاصرة عن إدراك الأشياء على ما هي عليها لكان ينبغي أن يكون ما وجوده أكمل و أقوى ظهوره على القوة المدركة و حضوره لديها أتم و أجلى و لما كان واجب الوجود من فضيلة الوجود في أعلى الأنحاء[[179]](#footnote-180) و في سطوع النور في قصبا المراتب يجب أن يكون وجوده أظهر الأشياء عندنا و حيث نجد الأمر على خلاف ذلك علمنا أن ذلك ليس من جهته إذ هو في غاية العظمة و الإحاطة و السطوع و الجلاء و البلوغ و الكبرياء و لكن لضعف عقولنا و انغماسها في المادة و ملابستها الأعدام و الظلمات تعتاص[[180]](#footnote-181) عن إدراكه و لا نتمكن أن نعقله على ما هو عليه في الوجود فإن إفراط كماله يبهرها[[181]](#footnote-182) لضعفها و بعدها عن منبع الوجود و معدن النور و الظهور من قبل سنخ ذاتها[[182]](#footnote-183) لا من قبله فإنه لعظمته و سعة رحمته و شدة نوره النافذ و عدم تناهيه أقرب إلينا من كل الأشياء كما أشار إليه بقوله تعالى- وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ و بقوله تعالى وَ إِذا سَأَلَكَ عِبادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ فثبت أن بطونه من جهة ظهوره فهو باطن من حيث هو ظاهر فكلما كان المدرك أصح إدراكا و عن الملابس الحسية و الغواشي المادية أبعد درجةً كان ظهور أنوار الحق الأول عليه و تجليات جماله و جلاله له أشد و أكثر و مع ذلك لا يعرفه حق المعرفة و لا يدركه حق الإدراك لتناهي القوى و المدارك و عدم تناهيه في الوجود و النورية وَ عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ.

و مما يجب أن يحقق أنه و إن لم يكن بين الوجودات اختلاف بذواتها[[183]](#footnote-184) إلا بما ذكرناه من الكمال و النقص و التقدم و التأخر و الظهور و الخفاء[[184]](#footnote-185) لكن يلزمها[[185]](#footnote-186) بحسب كل مرتبة من المراتب أوصاف معينة[[186]](#footnote-187) و نعوت خاصة إمكانية هي المسماة بالماهيات عند الحكماء و بالأعيان الثابتة[[187]](#footnote-188) عند أرباب الكشف من الصوفية و العرفاء فانظر إلى مراتب أنوار الشمس التي هي مثال الله في عالم المحسوسات كيف انصبغت بصبغ ألوان الزجاجات[[188]](#footnote-189) و في أنفسها[[189]](#footnote-190) لا لون لها و لا تفاوت فيها إلا بشدة اللمعان و نقصها فمن توقف مع الزجاجات و ألوانها و احتجب بها عن النور الحقيقي و مراتبه الحقيقية التنزلية

ج‏1، ص: 71

اختفى النور عنه كمن ذهب إلى أن الماهيات أمور حقيقية متأصلة في الوجود- و الوجودات أمور انتزاعية ذهنية و من شاهد ألوان النور و عرف أنها من الزجاجات و لا لون للنور في نفسه ظهر له النور[[190]](#footnote-191) و عرف أن مراتبه هي التي ظهرت في صورة الأعيان على صبغ استعداداتها[[191]](#footnote-192) كمن ذهب إلى أن مراتب الوجودات التي هي لمعات النور الحقيقي الواجبي و ظهورات للوجود الحق الإلهي ظهرت في صورة الأعيان و انصبغت بصبغ الماهيات الإمكانية و احتجبت بالصور الخلقية عن الهوية الإلهية الواجبية [[192]](#footnote-193)و مما يجب أن يعلم أن إثباتنا لمراتب الوجودات المتكثرة و مواضعتنا[[193]](#footnote-194) في مراتب البحث و التعليم على تعددها و تكثرها[[194]](#footnote-195) لا ينافي ما نحن بصدده من ذي قبل إن شاء الله من إثبات وحدة الوجود و الموجود ذاتا[[195]](#footnote-196) و حقيقة كما هو مذهب الأولياء و العرفاء من عظماء أهل الكشف و اليقين و سنقيم البرهان القطعي[[196]](#footnote-197) على أن الوجودات و إن تكثرت و تمايزت إلا أنها من مراتب تعينات الحق الأول و ظهورات نوره و شئونات ذاته لا أنها أمور مستقلة و ذوات منفصلة[[197]](#footnote-198) و ليكن عندك حكاية هذا المطلب إلى أن يرد عليك برهانه و انتظره مفتشا.

شرح و توضیح

احکام ارتباط وجود و ماهیت

اشتراک وجود بین همه ماهیات

وقتی وجود عینی حقیقیی را اصیل دانستیم، علاوه بر آنکه آن را عین تشخص و جزئیت فلسفی دانستیم، مشترک بین ماهیات نیز می باشد. جناب صدرا در اینجاما را با یک نوع اشتراک خارجی خاص آشنا می سازد. تا به حال هر جا بحث اشتراک به میان می آمد، اشتراک مفهومی متبادر به ذهن می شده است؛ ولی جناب صدرا در اینجا می گوید که بعد از اینکه وجود حقیقی اصیل را پذیرفتید، این وجود یک نوع اشتراک میان همه مفاهیم دارد که با تشخص قابل جمع است، به خلاف اشتراکات ذهنی که با تشخص جمع نمی شود.

اطلاق لفظ وجود و موجود بر وجود حقیقی عینی

نکته دیگر اینکه طرح می‌شود اینست که این وجود حقیقی عینی را می‌توانید بگویید وجود بر می‌توانید بگویید موجود . به عبارت دیگر هم می‌توانید مبداء اشتقاق را راجع به او استفاده کنید و هم می‌توانید مشتق را در باره او به کار ببرید.

به اعتبار اینکه این وجود منشأ انتزاع موجودیت است؛ یعنی چیزی است که مفهوم موجودیت از او قابل انتزاع است، لذا می توانید به این وجود حقیقی عینی «موجودٌ» را اطلاق کنید.

و به اعتبار اینکه ذاتاً منشأ انتزاع «موجودٌ» است و چون همراهی همین وجود با ماهیات است که به ما اجازه می‌دهد که به ماهیات بگوییم «موجودٌ» یعنی «شی له الوجود»، به همین خاطر به این وجود حقیقی عینی می‌توانید وجود بگویید. یعنی می‌توانید مبدأ اشتقاق را راجع به او به کار ببرید.

کیفیت اشتراک مفهوم وجود و حقیقت وجود

ما دو اصطلاح راجع به وجود شناخیتم: یکی وجود انتزاعی مفهومی و دیگری حقیقت وجود.

هر دوی این ها مشترک بین ماهیات می باشند. اما فرق است بین اشتراک مفهوم انتزاعی وجود بین ماهیات و اشتراک معنای حقیقی وجود بین ماهیات. در بحث مفهوم انتزاعی وجود، اشتراک همان کلیت و عموم است ولی در باب حقیقت عینی وجود در عین تشخص داشتن، ما با نوعی اشتراک روبرو هستیم.

ظاهر بالذاته و مظهر للغیر بودن وجود

وجود ظاهر بالذاته است چرا که تشخص و تعین عین ذات اوست و مُظهر للغیر است، چرا که ماهیات به واسطة او ظهور پیدا می‌کنند. این بیان از باب تشبیهی است که به نور می‌کنند و همینگونه آیه « الله نور السماوات و الارض» را نیز تفسیر می کنند به اینکه حق تعالی ظاهر بذاته و مظهر للغیر است. چرا که هیچ یک از اشیا به حسب ذات وجود ندارند، بلکه ظهور همه اشیا به حق تعالی است.

جلسه 62

ظاهر تر و آشکار تر شدن اعدام و وجوه عدمی و نقصانات (ماهیات) در سیر نزولی مراتب تشکیکی وجود و مخفی تر شدن وجود

هر چه در مراتب نزول پایین تر می آییم نقصانها بیشتر شده و جنبه های ماهوی نمودشان شدیدتر می شود و در مقابل چهره اصلی وجود مخفی تر می شود. اما در سیر معکوسش یعنی هر چه به طرف بالا سیر می کنیم، وجود شدیدتر و اعدام و ماهیات ضعیفت تر هستند؛ و این سیر تا جایی است که ما با هیچ عدمی و جنبه ماهوی مواجه نیستم. این باری تعالی می باشد.

وجوداتی که جهات عدمی در آنها اکثر است، این جهات عدمی ابتدا مدارک انسان را پر می کند. ولی در وجودات شدیدتر که جهات دارایی بیشتر و جهات عدمی کمتر است، ادراک آنها برای ما دشوار تر است. مثلاً اگر کسی به عقل اول نگاه کند، ممکن است گمان کند که با یک موجودی مثل خدای متعالی روبروه شده است، چرا که همه چیز دارد. درحالیکه می دانیم که اینگونه نیست، بلکه جنبه های نداری نیز دارد که نسبت به مراتب پایین تر بسیار کم است.

گرچه در سیر صعودی ما به جایی می رسیم که هیچ جنبه عدمی ندارد و وجود صرف است، اما در سیر نزولی ما به جایی نمی رسیم که هیچ جنبه وجودی نداشته باشد، به عبارت دیگر به عدم محض نمی رسیم؛ بلکه تنها به جایی می رسیم که جنبه های ماهوی بسیار شدید و گسترده است.

ارتباط ادراک وجود با کم زیاد شدن اعدام و نقصانات

در سیر نزولی و تشکیکی وجود هر چه نقصانات و جنبه اعدام و نداری ها و ماهیات بیشتر می شود، ادراک این مراتب از وجود برای مدارک و مشاعر ضعیف راحت تر و آسان تر است[[198]](#footnote-199). ولی در مقابل هر چه به طرف مراتب بالاتر می رویم، ادراک برای مشاعر ضعیف سخت تر می شود، تا به حق تعالی می رسیم، که ادراک او برای مدارک ضعیف دشورا و سخت است. درحالیکه این وضعیت برای مشاعر قوی مانند ملائکه و یا برخی انسان ها وجود ندارد. چرا که هر چه وجود شدید تر می شود (تا خود حق تعالی)، به دلیل آنکه ظهورش بیشتر می شود راحت تر و آسان تر درک می شود.

ضعف ادراک مراتب وجود، مرتبط با فاعل شناسا

ضعفی که در ادراک برخی مراتب وجود، وجود دارد، مرتبط با فاعل شناساست، لذاست که با تقویت قوای ادراکی خصوصا عقلی و رهایی از چیرگی و تسلط ادراک های حسی و خیالی بر خود که این مهم در بستر های سلوک برای شخص به وجود می آید، ادراک وجودات برتر از جمله باری تعالی برای او آسان تر خواهد شد.

عدم امکان به جا آوردن حق معرفت باری تعالی

باید توجه داشت که حق معرفت مثل باری تعالی حتی برای انسانهای کامل نیز که بسیار سهل و آسان وجودات برتر را ادراک می کنند، میسر نیست. دلیل آن نیز آن است که ادراک مدرِک، متناهیست و نستبی بین متناهی و بی نهایت وجود ندارد. لذاست که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می فرمایند: ما عرفناک حق معرفتک و ما عبدناک حق عبادتک

گره زدن بحث وجود با نور و تشبیه بین حق تعالی و نور آفتاب

هر چه وجود شدیدتر می شود، ظهور او بیشتر می شود، ولی برای ما مخفی تر می شود.

از طرف دیگر انوار خورشید گرچه خود شدت و ضعف دارند ولی رنگهای مختلف ندارد. اما اگر در مقابل این نور یک رنگ، شیشه هایی با رنگهای مختلف قرار دهید، شما با انوار متکثر با رنگهای مختلف در طرف دیگر این شیشه ها مواجه هستید. این شیشه های موجب می شود که نور به رنگ های مختلف در آید و الا نور واحد و بی رنگ بود.

نسبت حق تعالی با عالم نیز یک چنین نسبتی می باشد[[199]](#footnote-200). مثال خداوند[[200]](#footnote-201) در عالم محسوسات، مانند خورشید است. چه نسبتی خورشید با انوار ساتعه از خود دارد، همان نسبت بین حق تعالی و قوابل متعدد و ماهیات وجود دارد. یعنی مثال حق تعالی، خورشید است و مثال ماهیات ، انوار ساتعه از خورشید است. نور واحد است ولی قوابل متعدد است.

اگر کسی به این قوابل، ماهیات و شیشه ها توجه کند، حکم می کند که با نور های مختلف مواجه هستیم، ولی اگر کسی به آن نور توجه کند، وحدت مشاهده می کند.

جلسه 63

نکته:

ادعای جناب صدرا در هماهنگ بودن دیدگاهشان در اینجا با آنچه که بعداً در صدد اثبات آن هستند

آنچه اینجا بیان می کنند آن است که وجود حقیقتاً متکثر است و آنچه بعداً در صدد اثبات آن هستند آن است که وجود و موجود ذاتاً یک حقیقت هستند. جناب صدرا می گوید که این دو سخن با یکدیگر منافاتی ندارد. به عبارت دیگر ایشان می خواهند بگویند که عین ربط بودن موجودات کاملا هماهنگ است از لحاظ محتوا با وحدت وجودی که عرفا می گویند.

برخی از بزرگان همچون آقای جوادی این عدم منافات را به اینگونه حل کرده اند که استقرار بر تکثر وجودات به لحاظ مواضع بحث و تعلیم است. یعنی جناب صدرا در برخورد با متعلمین، از آنجا که می خواهد آنها را آرام آرام به مقصد نهایی که به دنبالش هست برساند، با آنها اینگونه سخن می گوید. یعنی قرار را بر این مگذارد که وجودات متکثر هستند حقیقتاً.

اگر اینگونه بیان جناب صدرا را توضیح دهیم، بدان معناست که این حرف با یکدیگر منافات دارند ولی روش ما منافات ندارد. اما با توجه به قرائنی که خود جناب صدرا در کلاماتش وجود دارد، می توانیم بگوییم که اساساً این دو مطلب با یکدیگر منافاتی ندارند. تعدد و تکثر وجودات منافاتی ندارند با این نکته که بعد می خواهیم اثبات کنیم که همه این وجودات متکثره عین ربط نسبت به وجود حق تعالی هستند. پس وجود حقیقتاً و ذاتاً یکی است و بقیه ربط به او هستند.

البته باید توجه داشت که تلقی صدر المتالهین از وجودهای ربطی به دو گونه است: یکی آنکه واقعاً آنها را از سنخ وجود می داند، چه واجبی باشد و چه امکانی[[201]](#footnote-202) و دیگری همان حرف عرفاست، که از وجود خالی هستند و همه مظاهر و جلوات حضرت حق می باشند. البته شاید بتوان از این بیانات جناب صدرا اینگونه استفاده کرده که نگاه صدر المتالهین در ارتباط با بیانات عرفا به دو گونه بوده است. یعنی ایشان در ابتداً گمان می کردند که بیان عرفا اینگونه است که یک وجود اسمی استقلالیست و بقیه ما سوا ا... وجود هستند ولی عین ربط می باشند. ولی به تدریج به این نکته پی می برد که اگر ما آنها را عین ربط دانستیم باید آنها را تهی از وجود نماییم. حال بیان ایشان در اینکه وجود حقیقتاً متکثر می باشد با این تلقی ابتدایی که ایشان از بیان عرفا داشته است، منافاتی ندارد. و الا با نظر صحیح که در همان اواخر جلد دوم به اثبات آن پرداخته است، منافات دارد.

و ذهب جماعة[[202]](#footnote-203) «1» أن الوجود الحقيقي شخص واحد هو ذات الباري تعالى

(1) القائل بالتوحيد إما أن يقول بكثرة الوجود و الموجود جميعا مع التكلم بكلمة التوحيد لسانا و اعتقادا بها إجمالا و أكثر الناس في هذا المقام و إما أن يقول بوحدة الوجود و الموجود جميعا و هو مذهب بعض الصوفية و إما أن يقول بوحدة الوجود و كثرة الموجود و هو المنسوب إلى أذواق المتألهين و عكسه باطل و إما أن يقول بوحدة الوجود و الموجود جميعا في عين كثرتهما و هو مذهب المصنف قدس سره و العرفاء الشامخين و الأول توحيد عامي و الثالث توحيد خاصي و الثاني توحيد خاص الخاص و الرابع توحيد أخص الخواص فللتوحيد أربع مراتب على و في مراتبه الأربع في تقسيم آخر التي هي توحيد الآثار و توحيد الأفعال و توحيد الصفات و توحيد الذات.

ثم الفرق بين طريقته قدس سره و الطريقة المنسوبة إلى ذوق المتألهين أن المصنف قدس سره يقول بتكثر الوجود و الموجود معا و مع ذلك يثبت الوحدة في عين الكثرة كما إذا كان إنسان مقابلا لمرائي متعددة فالإنسان متعدد و كذا الإنسانية لكنهما في عين الكثرة واحد بملاحظة العكسية و عدم الأصيلية إذ عكس الشي‏ء بما هو عكس الشي‏ء ليس شيئا على حياله إنما هو آلة للحاظ الشي‏ء و لو جعل ملحوظا بالذات لم يكن عكسا حاكيا عن الشي‏ء بل حاجبا فكلما كان نظرك إلى العاكس يجعل العكوس عنوانات له و آلات للحاظه فكما يحصل الارتباط طولا كذلك يحصل عرضا و إن كانت في غاية التباعد كعكس يحصل منه في الجليدية في غاية الصغر أو في الماء الآجن في نهاية الكدر و كالذي يحصل منه في مرآة يحاكيه على ما هو عليه فظهور العاكس كخيط ينظم لئالى‏ء العكوس المتفننة و يربطها و يجمع شتاتها و يتصالح الأضداد برباطها بخلاف ما إذا كنت محتجبا عن العاكس و وقع نظرك أولا على العكوس المتخالفة بما هي متخالفة فالوجودات إذا لاحظتها بما هي مضافة إلى الحق سبحانه بالإضافة الإشراقية أعني بعنوان أنها إشراقات نوره لم تكن خالية في ظهورها عن ظهوره و إذا لاحظتها أمورا مستقلة بذواتها كنت جاهلا بحقائقها إذ الفقر ذاتي لها- فالوجود عنده حقيقة واحدة ذات مراتب متفاوتة بالشدة و الضعف و نحوهما و هذا التفاوت لا ينافي الوحدة لأن ما به التفاوت عين ما به الاتفاق بل يؤكد الوحدة حيث إن دائرة إثباته و وجدانه كلما كان أوسع و أغزر و كان سلوبه و فقدانه أقل و أعوز و لذا سمي هذه الكثرة كثرة نورانية و كثرة الماهيات كثرة ظلمانية فلوجودات الخاصة الإمكانية حقائق و لكنها أضواء شمس الحقيقة و روابط محضة لا أنها أشياء لها الربط و سيصرح عن قريب و في أواسط الكتاب أيضا في رد ما قاله بعض الأجلة في رسالته الزوراء- أن وجود الأشياء وجود رابط لا وجود رابطي فالبصير الناقد ينبغي أن يكون ذا العينين لا يهمل شيئا من طرفي الظاهر و الباطن و أما على طريقتهم فالوجود واحد حقيقي لا كثرة فيه بوجه أصلا و الموجود متعدد و هو الماهية و موجودية الكل بالانتساب إلى الوجود الحقيقي- لا بالوجودات الخاصة الإمكانية بالإمكان بمعنى الفقر فالمشتق عندهم أعم مما قام به مبدأ الاشتقاق و مما نسب إليه و من نفس المبدإ قالوا حقائق الأشياء لا تقتنص من العرف و اللغة فلا ضير في أن يكون الموجود في الماهيات بمعنى ما نسب إلى الوجود على أن اللغة أيضا تساعده كاللابن و التامر و الحداد و نحوها و الماهيات عندهم أمور حقيقية إذ لو كانت انتزاعية لانتزعت من وجود الواجب تعالى إذ لا وجود غيره عندهم و زيف المصنف قدس سره طريقتهم بوجوه.

الأول أن الوجود الواحد الحقيقي كيف يكون لنفسه و لغيره أي جوهرا و عرضا- و كيف يكون مقدما و مؤخرا مع وحدة الماهية كالإنسان إذ لا تفاوت فيها و لا تشكيك.

و الثاني أن النسبة ليست إضافة إشراقية و إلا كانت وجودا وراء المنسوب إليه- و هم لا يقولون به فهي نسبة مقولية فرع وجود الطرفين إذ ليست الماهية عين التعلق- لأن المشكوك فيه غير ما هو غير مشكوك فيه و لا يرد مثل ذلك على طريقته قدس سره إذ لا يمكن تصور الوجود و إنما تعرض لاحتمال كون النسبة اتحادية مع أنه لا يناسب طريقتهم حيث إن الماهية عندهم أصيلة كما قلناه و النسبة الاتحادية إنما يتصور بين متحصل و لا متحصل لا بين متحصلين كما سيأتي في مبحث عينية الوجود الواجبي للماهية استظهارا. و الثالث أن الوجود ما هو إلا مناط الموجودية فتلك النسبة وجودات متكثرة- فكيف يكون هذه الطريقة توحيدا خاصيا و قولا بوحدة الوجود مع أنه توحيد عامي- كطريقة القائلين بكثرة الوجود و الموجود بخلاف طريقته قدس سره فهم لما قالوا بأصالة الماهية و هي مغايرة للوجود بحسب شيئية ذاتها فقد قالوا بالثاني في الوجود فلم ينجوا من الشرك الخفي جعلنا الله تعالى من عباده المخلصين بل المخلصين و هو قدس سره جعل المنسوب كالمنسوب إليه وجودا فلم يكن في الدار غير الوجود ديار.

ثم لا يخفى أن بين الإيراد الأول و الثالث منافاة إذ مبنى الأول على أن الوجود الواجبي وجود الأشياء و بناء الثالث على أن وجوداتها أمور اعتبارية و يمكن دفع التنافي بأن يقال عباراتهم في تقريب هذا المذهب مختلفة فربما يقولون مناط موجودية الأشياء الانتسابات و ربما يقولون وجود زيد آلة زيد فأحد الإيرادين على أحد القولين- و الآخر على الآخر فتأمل، س ره

ج‏1، ص: 73

و الماهيات أمور حقيقية[[203]](#footnote-204) موجوديتها عبارة عن انتسابها إلى الوجود الواجبي و ارتباطها به تعالى فالوجود واحد شخصي[[204]](#footnote-205) عندهم و الموجود كلي له أفراد متعددة و هي الموجودات- و نسبوا هذا المذهب إلى اذواق[[205]](#footnote-206) المتألهين[[206]](#footnote-207).

أقول فيه نظر من وجوه- الأول أن كون ذات الواجب بذاته وجودا لجميع الماهيات من الجواهر و الأعراض غير صحيح كما لا يخفى عند التأمل[[207]](#footnote-208) [[208]](#footnote-209)فإن بعض أفراد الموجودات مما لا تفاوت فيها بحسب الماهية مع أن بعضها متقدم على بعض بالوجود[[209]](#footnote-210) و لا يعقل تقدم بعضها على بعض مع كون الوجود في الجميع واحدا وحدة حقيقية منسوبة إلى الكل فإن اعتذر بأن التفاوت بحسب التقدم و التأخر ليس في الوجود الحقيقي[[210]](#footnote-211) بل في نسبتها و ارتباطها إليه بأن يكون نسبة بعضها إلى الوجود الحقيقي أقدم من بعض آخر- [[211]](#footnote-212)نقول النسبة من حيث إنها نسبة أمر عقلي[[212]](#footnote-213) لا تحصل و لا تفاوت لها في نفسها بل باعتبار شي‏ء من المنتسبين فإذا كان المنسوب إليه ذاتا أحدية و المنسوب ماهية و الماهية بحسب ذاتها لا تقتضي شيئا من التقدم و التأخر و العلية و المعلولية و لا أولوية أيضا لبعض أفرادها بالقياس إلى بعض لعدم حصولها و فعليتها في أنفسها[[213]](#footnote-214) و بحسب ماهيتها فمن أين يحصل امتياز بعض أفراد ماهية واحدة بالتقدم في النسبة إلى الواجب و التأخر فيها[[214]](#footnote-215).

ج‏1، ص: 74

و الثاني أن نسبتها إلى الباري إن كانت اتحادية يلزم كون الواجب تعالى ذا ماهية[[215]](#footnote-216) غير الوجود بل ذا ماهيات متعددة متخالفة[[216]](#footnote-217) و سيجي‏ء أن لا ماهية له تعالى سوى الإنية و إن كانت النسبة بينها و بين الواجب تعالى تعلقية و تعلق الشي‏ء بالشي‏ء فرع وجودهما و تحققهما فيلزم أن يكون لكل ماهية من الماهيات وجود خاص متقدم على انتسابها و تعلقها[[217]](#footnote-218) [[218]](#footnote-219)إذ لا شبهة في أن حقائقها ليست عبارة عن التعلق بغيرها فإنا كثيرا ما نتصور الماهيات و نشك في ارتباطها إلى الحق الأول و تعلقها به تعالى [[219]](#footnote-220)بخلاف الوجودات- إذ يمكن أن يقال إن هوياتها لا يغاير تعلقها و ارتباطها إذ لا يمكن[[220]](#footnote-221) الاكتناه[[221]](#footnote-222) بنحو من أنحاء الوجود[[222]](#footnote-223) إلا من جهة العلم بحقيقة سببه و جاعله كما بين في علم البرهان[[223]](#footnote-224) و سنبين في هذا الكتاب إن شاء الله تعالى.

الثالث أن وجودات الأشياء على هذه الطريقة أيضا متكثرة كالموجودات إلا أن الموجودات أمور حقيقية[[224]](#footnote-225) و الوجودات بعضها حقيقي كوجود الواجب و بعضها انتزاعي كوجودات الممكنات فلا فرق بين هذا المذهب و المذهب[[225]](#footnote-226) المشهور الذي عليه الجمهور من المتأخرين القائلين بأن وجود الممكنات انتزاعي و وجود الواجب عيني لأنه تعالى بذاته مصداق حمل الموجود بخلاف الممكنات[[226]](#footnote-227) إلا[[227]](#footnote-228) أن الأمر الانتزاعي المسمى بوجود الممكنات يعبر عنه في هذه الطريقة بالانتساب أو التعلق أو الربط أو غير ذلك- فالقول بأن الوجود على هذه الطريقة[[228]](#footnote-229) واحد حقيقي شخصي و الموجود كلي متعدد- دون الطريقة الأخرى[[229]](#footnote-230) لا وجه له ظاهرا بل نقول لا فرق بين هذين المذهبين في أن موجودية الأشياء و وجودها معنى عقلي و مفهوم كلي شامل لجميع الموجودات[[230]](#footnote-231) سواء كان ما به الوجودنفس الذات[[231]](#footnote-232) أو شيئا آخر[[232]](#footnote-233) ارتباطيا كان[[233]](#footnote-234) أو لا[[234]](#footnote-235) فإن أطلق الوجود على معنى آخر[[235]](#footnote-236) و هو الحق القائم بذاته لكان ذلك بالاشتراك و سيأتيك تفصيل المذاهب في موجودية الأشياء[[236]](#footnote-237).

شرح و توضیح

طرح دیدگاه های دیگر در خصوص اصالت و اعتباریت وجود و ماهیت

ارتباط این بحث با مباحث قبل

برخی گفته اند که در سطر های آخر مبحث قبل بحث وحدت وجود و موجود طرح شده است و همین باعث شد که جناب صدرا قول مقابل ایشان را که وحدت وجود و کثرت موجود است را طرح کند.

اما پیوند مطلب را علامه طباطبایی و مرحوم سبزواری به گونه ای دیگر برقرار کرده اند و آن اینکه، در بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت دیدگاه های مختلفی مطرح شده است که تا به حال به چندین دیدگاه پرداخته ایم. در آخر این فصل می خواهیم به نگاه های دیگر که در این خصوص است بپردازیم. مانند اصالت همایی که منصوب به مشاء است و یا اصالت همایی که مرحوم دوانی می گوید که اصالت وجود در برای و اصالت ماهیت در ممکنات.

طرح محقق دوانی

طرحی که در ادامه مطرح می شود، نماینده جدی آن محقق دوانی است. ولی کسانی همچون میرزا شریف و اساتید محقق دوانی معتقد به این دیدگاه بودند.

ایشان می گویند که وجود واحد است و آن وجود باری تعالی است ولی موجود جزء سیق نسبت است، همچون لابن و تامر. چگونه است که لابن و تامر تنها نسبتی با مبداء اشتقاق دارند ولی مبداء اشتقاق را در خود ندارند، موجود نیز همینگونه است؛ یعنی موجود چیزیست که تنها نسبت با وجود دارد.

ایشان ماسوالله را ماهیاتی می دانند که همگی نسبتی با وجود دارند و به همین دلیل به آنها موجود اطلاق می شود. اما اینها هیچ حظی از وجود نبرده اند.

این دیدگاه همان دیدگاه وحدت وجود و کثرت موجود (چرا که هم خدای متعال موجود است و هم ماهیات) می باشد.

سه نقد جناب صدرا بر طرح محقق دوانی

نقد اول

ما برخی از موجودات را مشاهده می کنیم و می بینیم با اینکه در ماهیت مشترک هستند ولی افراد این ماهیت نسبت به هم شدت و ضعف و تقدم و تاخر دارند. اگر همه این ماهیات به واسطه انتساب به یک وجود موجود شده اند، پس این تقدم و تاخر ها برای چی بین اینها پدید آمده است؟ نه می توانید آن را به حق تعالی نسبت دهید یعنی به وجود نسبت دهید و نه می توانید به خود ماهیت نسبت دهید.

ممکن است کسی بگوید که ما سه چیز داریم، یکی حق تعالی و دیگری ماهیات و نیز نسبت. خود این نسبت موجب شدت و ضعف می شود.

جناب صدرا می گوید که نسبت، امری عقلیست که بعد از تحقق منتسبین محقق می شود. لذا این نسبت در شدت و ضعف و تقدم و تاخر تابع طرفین خود است. یک طرف او که باری تعالی می باشد که تقدم و تاخر ندارد و در طرف دیگر او نیز ماهیت واحده است که تقدم و تاخر ندارد. پس نمی توانیم این تقدم و تاخر را به نسبت انتساب دهیم.

نقد دوم

شما گفتید که یک وجود شخصی حقیقی دارید که همان ذات باری تعالی می باشد و بعد ماهیت ها نسبت پیدا می کنند به این وجود. خوب سوالی مطرح می شود که این نسبتی که بین وجود و ماهیت حاصل می شود، آیا نسبت اتحادیه[[237]](#footnote-238) است یا نسبت تعلقیه[[238]](#footnote-239) می باشد. به بیان دیگر با توجه به فرمایشات آقای جوادی آیا نسبت اتحادی می باشد تا مفاد هلیه بسیطه شکل بگیرد یا اینکه نسبت تعلقیه است تا مفاد هلیه مرکبه و کان ناقصه شکل بگیرد.

در صورتی که نسبت اتحادی باشد محذور های فراوانی پیش می آید؛ مثلاً لازم می آید که یک وجود دارای ماهیات متعدد باشد که محال است. از آن طرف نیز می توان گفت و استحاله اش مشخص است که ماهیات متعدده به وجود واحد محقق شوند.

و نیز بیان شما علاوه بر مشکل بالا مشکل دیگری نیز دارد و آن اینکه وجود محل بحث شما، وجود واجبی است، و شما برای وجود واجبی ماهیت لحاظ کرده اید. مشکل دیگر این است که برای وجود واجبی ماهیات کثیره در نظر گرفته اید. مشکل دیگر این است که وجود واجبی ماهیات متخالفه پیدا کرده است و ... .

اما در صورتی که نسبت را تعلقی دانستید، محذور های فراوانی پیش می آید، از جمله لوازم این حرف آن است که پیش از اینکه این نسبت تعلقی مطرح باشد، باید طرفین آن موجود باشند. تحقق نسبت فرع بر تحقق طرفین است. یعنی ماهیات پیش از انتسابشان به باری تعالی باید موجود باشند، درحالیکه مفروض شما آن است که اشیاء (ما سوا ا...) حظی از وجود ندارند.

اگر کسی بگوید که این ماهیات نفس نسبت می باشند، یعنی اضافه مقولی نمی باشد، بلکه اضافه اشراقی است در این شکل جناب صدرا در نقد آنها می گوید که ماهیت من حیث ماهیت قابل تصور نیست که نفس ذات او عین تعلق و ربط باشد. ماهیت من حیث ماهیت هیچ نسبتی به لحاظ ذاتش در خصوص علتش ندارد. لذا ماهیت نهایت کاری که می کند، بستر ساز ارتباط با حق است، نه اینکه ارتباط عین ذات او باشد. ماهیت ذات متعلق است نه اینکه ذات تعلق باشد. و این به خلاف وجودات است. وجود یک وقتی وجود اسمی استقلالیِ باری تعالی است، که تعلق نمی باشد ولی وجودات دیگر که وجودات امکانی باشند، عین تعلق و ربط می باشند.

نکته:

نحوه ورود به این بحث اخیر ممکن است متفاوت باشد. مثلاً آقای جوادی می گویند: اگر بگویید نسبت نه اتحادی است و نه تعلقی است بلکه نسبت نفس تعلق است ...

و یا ما گفتیم : شما در بحث قبل تعلق مقولی را مطرح کردید، حال اگر کسی بخواهد اضافه اشراقی مطرح کند، آیا ایرادی دارد؟

نقد سوم

جناب صدرا می گوید که عقیده کسانی همچون دوانی نیز کثرت وجود و موجود است (نه وحدت وجود و کثرت موجود).

توضیح آنکه کسانی که قائل به کثرت وجود و موجود هستند دو دسته اند. یکی مانند حکمای مشاء که با اینکه قائل به اصالت وجود هستند با این حال به حقایق متباینه و کثرت وجود و موجود اعتقاد داشتند.

دسته دیگر از قائلین به کثرت وجود و موجودکسانی هستندکه به اصالت ماهیت اعتقاد دارند. مثلاً شیخ اشراق نیز می تواند بگوید کثرت وجود و موجود اما مرادش وجود امر اعتباری صرف است.

اما گروهی دیگر از اصالت ماهوی ها(جمهور متاخرین) این بیان مشاء را که باری تعالی وجود محض است را پذیرفته اند، ولی از سوی دیگر گرایشی به حرفهای شیخ اشراق نشان داده اند و این آرام آرام بستر ساز یک نوع اصالت هما شده، که نماینده اش سخنان محقق دوانی[[239]](#footnote-240) است.

جمهور متاخرین (به جزء محقق دوانی) نیز قائل به کثرت وجود و موجود هستند. کثرت وجود چون هم باری تعالی و هم ماسوا را وجود می دانند، منتهی وجود در یک جا حقیقی است و در بقیه موارد اعتباری-انتزاعی می باشد؛ و کثرت موجود چرا که هم باری تعالی و هم بقیه ما سوا ا... را موجود می دانند.

جناب صدرا می گوید که کلام محقق دوانی چیزی غیر از جمهور متاخرین نیست. تنها با این تفاوت که آن چیزی را که جمهور متاخرین در ممکنات وجود اعتباری-انتزاعی نامیدند، شما نسبت، ربط و تعلق نامیدید. چرا که آنها نیز می گویند ماهیت منتسبه و مجعوله است که از آن وجود انتزاع می شود.

جلسه 65

جمع بندی

اصطلاحات شایعی که در بررسی اقوال در بحث نسبت حق و خلق (وحدت و کثرت وجود و موجود) مطرح است[[240]](#footnote-241)

وحدت وجود و موجود

کثرت وجود و موجود

وحدت وجود و کثرت موجود

کثرت وجود و وحدت موجود

بطلان این قسم بسیار واضح است. چرا که اگر کثرت وجود داشتیم، طبیعتاً باید کثرت موجود را بپذیریم. لذا این قسم قائلی ندارد.

باید توجه داشت که اندیشه های متعددی که در سنت اسلامی وجود دارد، از اندیشه های کلامی، مشایی، اشراقی، حکمت متعالیه، اندیشه های عرفانی، جهله صوفیه و ... نمی شود یک عنوان از این عناوین زیر را بر سرش آورد، و بحث را جمع کنیم. این نکته در ادامه روشن می شود. مثلاً اندیشه های عرفا نه تنها در وحدت وجود و موجود می آید بلکه از جهاتی کلام عرافا در شق های دیگر نیز می تواند بیاید.

وحدت وجود و موجود

قول و دیدگاه جهله صوفیه و نیز محققان از عرفا و نیز دیدگاه حکمت متعالیه و همچنین ذوق تاله را می توان در این شاخه به شمار آورد.

جهله صوفیه که قائل به این قولند، معتقدند که وجود یکی است و موجود نیز یکی می باشد و ما بقی همگی هیچ و پوچ اند.

محققین از عرفا که قائل به این قولند، مرادشان از وحدت وجود و موجود آن است که وجود و موجود حقیقی یکی است و الا هم وجود مجازی و هم موجود مجازی کثیر می باشند.

بیان جناب صدرا را نیز اگر در این شاخه گنجانده ایم، با این تقریر است که از نظر جناب صدرا اگر مراد از وجود و موجود، وجود و موجود استقلالی باشد، در این صورت ما یک وجود و موجود مستقل بیشتر نداریم. البته این بیان نافی کثرت وجود و موجود غیر مستقل نمی باشد.

کثرت وجود و موجود

دیدگاه مشاء و متکلمین در این دسته گنجانده می شود. اصالت ماهوی ها نیز در همین شاخه قرار می گیرند. اینها وجود را در همه جا اعتباری می دانند و موجود را که همان ماهیات باشد، حقیقی می دانند.

بیان ذوق تاله نیز ذیل همین می آید، که چگونگی قرار گرفتن این دیدگاه در ذیل کثرت وجود و موجود توسط جناب صدرا تبیین شد.

بیان متوسط حکمت متعالیه نیز چنانچه جناب حاجی سبزواری در حاشیه گفته اند، در همین دسته قرار می گیرد.

حرف عرفا را نیز می توان کثرت وجود و موجود دانست، به این نحو که وجود حقیقی در باری تعالی و وجود انتزاعی مجازی در ما سوا ا... ؛ چنانچه موجود نیز با همین بیان متکثر خواهد بود.

وحدت وجود و کثرت موجود

گرچه بیان مشاء و اصالت ماهوی ها ذیل این عنوان نمی آیند ولی بیان ذوق تاله و نیز حکمت متعالیه در این دسته قرار دارد. در حکمت متعالیه وقتی گفته می شود وحدت وجود، مراد وجود مستقل است.

بیان عرفا نیز در این شاخه قرار دارد.

دو گونه طرح بحث اصالت ماهیت توسط جناب صدرا

اصالت ماهیت اشراقی

ماهیت اصیل است و وجود انتزاعی.

اصالت ماهیت به تقریر امثال محقق دوانی

اما جناب صدرا به گونه ای دیگر نیز اصالت ماهیت را طرح می کند که به متاخرین از حکما نسبت می دهد؛ یعنی اصالت وجود در باری تعالی و اصالت ماهیت در ممکنات.

اینها گرچه تأثیر بسیاری از شیخ اشراق پذیرفته بودند اما وقتی به وجود باری تعالی می رسیدند، چیز دیگری غیر از آنچه که در باب ممکنات می گفتند، قائل بودند.

قدمای از حکما مثل فارابی، بوعلی و غیره پذیرفته بودند که حق تعالی وجود بحت است؛ حکمای متاخر هم از یک سو این بیان قدما را پذیرفته بودند و هم از سوی دیگر کلمات شیخ اشراق را نیز قبول داشته اند.

البته باید توجه داشت که اینکه جناب صدرا می گوید در اوایل اصالت ماهوی بوده ام، مرادش آن اصالت ماهوی شیخ اشراق نمی باشد، بلکه مراد او اصالت ماهوی مثل متاخرین و امثال محقق دوانی است.

چند نکته:

بیان حکمای متاخر شبیه به اصالت همایی ها

گرچه خود جناب صدرا به این نکته تصریح نکرده، ولی این تصریح را در میان پیروان او می توان دید. هم جناب حاجی سبزواری و هم علامه طباطبایی رسما محقق دوانی و امثال او را نماینده اصالت هما معرفی کرده اند. یعنی اصالت وجود در برای و اصالت ماهیت در ممکنات.

تناقض نما بودن قول به اصالت وجود در باری تعالی و اصالت ماهیت در ممکنات

جناب صدرا می گوید که این قول در بطن خود، تناقض دارد. چرا که از یک سو گفته می شود که وجود امری اعتباری است و از سوی دیگر گفته می شود که واجب تعالی وجود بحت می باشد. این دو بیان با یکدیگر سازگار نیست. ایشان در جلد شش اسفار ص 73 تا 77 به این نکته اشاره می کنند.

تلقی جناب صدرا از جناب دوانی آن است که ایشان اصالت ماهوی می باشند

ایشان در کتاب شواهد ص 193 و نیز مشاعر ص 155 و نیز در خود اسفار تصریح می کنند که محقق دوانی قائل به مجعولیت بالذات ماهیات هستند. محقق دوانی وجود را یکی می دانند و آن باری تعالی می باشد و بقیه ماهیات منسوب به او هستند و این دو هر دو حقیقی می باشند و مراد ایشان از حقیقی بودن ماهیات، همان اصالت ماهیت است.

بیان کلام دوانی

محقق دوانی در سبع رسائل ص 29 تا 133 در ثلاث رسائل در ص 167 و 168 دیدگاه شان را در این مواضع می توان یافت.

ریشه های کلام محقق دوانی

البته این حرف، مختص مرحوم دوانی نمی باشد لذا در صفحه 251 همین جلد یک اسفار به این نکته اشاره می کند که طائفه از حکما قائل به این حرف هستند.

در شوارق الهام ص 119 می فرمایند که اساساً این نظر برای میر سید شریف جورجانی است و ایشان از برخی از اساتیدش این کلام را گرفته اند.

این کلام از آنجا که به نظر می رسد قولیست که یک وجه جمع بین اقوال متعدد از عرفا و غیر عرفاست، لذا مورد اقبال قرار گرفت. توضیح آنکه این بیان نقطه جمعی برای دیدگاه شیخ اشراق و نظر عرفا و مشاء به شمار می رفت. در این نظر هم نظر مشاء مبنی بر وجود بحت بودن باری تعالی وجود داشت و هم نظر شیخ اشراق مبنی بر اصالت با ماهیت بودن وجود داشت و هم نظر عرفا که قائل بودند که تنها یک وجود داریم و وجود دیگری مطرح نیست، وجود داشت. لذا این قول بسیار مورد پسند و توجه حکما قرار گرفت.

جلسه 66

در رساله الوجود میر سید شریف جرجانی اینگونه می گویند که در نظام هستی یک وجود متحقق است و ما سواء او ماهیتهای منسوب به این وجود هستند. حکمای قدیم (مانند شیخ الریس و فارابی) در یک نکته با آقایان عرفا مشترک بوده اند و آن اینکه وجود در باری تعالی عین ذات او را تشکیل می دهد؛ اما نقطه افتراق این دو آن است که عرفا برای ما سوای حق تعالی وجود مجازی صرف قائل است[[241]](#footnote-242) ولی حکما ما سوا را ماهیات منسوب به این وجود به شمار می آوردند.

در جای دیگر از این رساله ایشان می گویند که اطلاق موجود به ما سواء حق تعالی اطلاق مجازیست نه اطلاق حقیقی ولی آنجا که این دیدگاه را با دیدگاه صوفیه و عرفا مقایسه می کند می گویند که از نظر ما ماسواء ههمین ماهیتهای منسوب به وجود ، حقیقتاً موجود هستند.

جناب محقق دوانی اطلاق موجود بر ما سواء را حقیقی دانسته است. البت هباید توجه داشت که بین حرف میر سید شریف و کلام محقق دوانی تنافی وجود ندارد. چرا که میر سید شریف معتقد است که اطلاق مشتق تنها در جایی حقیقی است که مبدء مشتق وجود داشته باشد، و چون ایشان معتقد است که مبدء اشتقاق (که وجود باشد) در ماسواء نیست، لذا اطلاق موجود بر ما سواء حقیقی نمی باشد بلکه مجازی است. ولی محقق دوانی در بحث مشتق معتقد است که اگر در جایی بخواهد واژه مشتق استفاده شود، ضرورتاً لازم نیست مبدء اشتقاق در آنجا موجود باشد، بلکه اگر نسبتی به مبدء اشتقاق هم داشته باشد ، در اینجا اطلاق حقیقی است. لذا بر اساس این دو مبناء مختلفی که در بحث مشتق وجود دارد میر سید شریف قائل شده اند که اطلاق موجود بر ما سواء اطلاقی مجازیست ولی محقق دوانی آن را اطلاقی حقیقی می داند.

دو برداشت از کلمات محقق دوانی

از کلمات محقق دوانی دو برداشت می توان کرد:

برداشت اول

برداشت اول همان است که جناب صدرا داشته است . یعنی محقق دوانی را نیز اصالت ماهوی به شمار می آورد و تنها ایشان را در باب واجب الوجود (که او را وجود بحت می داند) متاثر از حکمت مشاء می داند و اینکه ما سوا را ماهیات مجعول به شمار می آورد و آنها را حقیقتاً موجود می دانند، برگردان اصالت دادن به ماهیات است. یعنی هویتهای متن سازی هستند که وجود در آنها اعتباری و انتزاعی می باشد.

با این برداشت از کلمات محقق دوانی، اشکالاتی که جناب صدرا و پیروان او بر ایشان کرده اند، وارد خواهد بود. علاوه بر این، این کلام محقق دوانی با عرفان نیز فاصله خواهد داشت. چرا که در این کلام دو حوزه وجود و ماهیت هر دو اصیل هستند و این حرف با کلام عرفا در باب وجود و ماسوای آن بسیار تفاوت دارد.

برداشت دوم

اما یک برداشت دیگر از حرفهای مثل محقق دوانی می توان داشت که در میان معاصران ، حضرت استاد حسن زاده آن را طرح کرده اند. در این برداشت کلام محقق دوانی و امثال او همگام با کلام آقایان عرفا خواهد بود. البته شاید بتوان قرائنی نیز در کلمات این آقایان پیدا کرد که موید این برداشت باشد.

با مطالعه آثار این دست از حکما خصوصا کتاب رساله الوجود میر سید شریف، این مطلب به دست می آید که گویی برداشت این آقایان از کلمات اهل عرفان آن است که ایشان ما سوا را هیچ و پوچ لحاظ می کنند . لذا وقتی میر سید شریف در مقابل این دیدگاه قرار می گیرد، می گوید اینگونه نیست بلکه ما سوا موجوداتی حقیقی می باشند. درحالیکه ایشان در عبارات قبلی موجودات را مجازی خوانده بود.

باید گفت که آنجا که موجودات را مجازی می داند، بخاطر همان مبناء ایشان در باب مشتق است، لذا آنها را مجازی می خواند، ولی اینجا که آنها را حقیقی می داند، در مقابل این برداشت از قول اهل عرفان است که ما سواء را هیچ و پوچ می دانند.

خوب با توجه به این بیانات وقتی میر سید شریف می گوید که ما سوای حق تعالی ماهیات حقیقی هستند، مرادش اصالت دادن به آنها نیست بلکه یعنی حظ و بهره ای به نحو ذاتی از وجود در آنها نیست و هنگامی که می گوید که اطلاق موجود بر آنها مجازیست بر اساس مبناء ایشان در بحث مشتق است. لذا مجازی می گوید تا به کلام عرفا نزدیک شود و از آن طرف آنها را حقیقی می خواند تا مقابل قول هیچ و پوچی ما سوا ا... بایستد.

و نیز وقتی اینها می گویند که وجود عین ذات باری تعالی است و از آن طرف می گویند یک وجود در نظام هستی است، این کلام ایشان هم بسیار هماهنگ با کلام عرفاست که یک می گویند یک وجود هست که کران تا کران هستی را فرا گرفته است، اما این وجود نفی کثرات امکانی را نمی کند، متنها کثرات امکانی کثرات وجودی نیستند. آنها همه کثراتی در قالب ماهیات هستند و مراد از نسبت هم که در کلمات ایشان دیده می شود، همان بحث ظهوری می باشد که آقایون عرفا مطرح کرده اند.

همه اینها در کنار اینکه خود اینها میل داشتند که حرف عرفانی بزنند لذا اسم نظریه شان را ذوق تاله گذاشتند و می خواستند که جمع بین اقوال کنند، می تواند شواهدی برای این برداشت دوم باشد. در این صورت و با این برداشت از کلام محقق دوانی و امثال ایشان، دیگر اشکالات جناب صدرا و پیروان او وارد نخواهد بود.

نگاه جناب صدرا در مسئله نسبت حق و خلق

از مجموع آثار جناب صدرا به طور کلی سه دیدگاه در این خصوص می توانیم بیابیم:

دیدگاه اول

این دیدگاه همان دیدگاه مثل محقق دوانی است که خود جناب صدرا می گوید که در برهه ای از زمان، در همین فضا به سر برده اند، گرچه بعدها از این فضا دست کشیده اند. در آثاری همچون مبدا و معاد و یا رساله سریان وجود می توان این دیدگاه را یافت.

دیدگاه دوم

با توجه به تشکیک خاصی ما با یک وجود واحد شخصی سریانی روبرو هستیم. در همین تشکیک خاصی، در آثار جناب صدرا، ما با سه طرح مواجه هستیم:

طرح اول آن است که حقیقت وجود یک واحد شخصی سریانی است؛ ولی یک وجود است که مواطن این وجود کاملا با هم متفاوت است. به طوری که می توان راجع به این وجود هایی که در رده های پایین وجود دارند، تقسیمات مشهور وجود را پیاده کرد. یعنی وجود فی نفسه داریم و فی غیره داریم. وجود فی نفسه لنفسه داریم و لغیره داریم و نهایتا با وجود فی نفسه لنفسه بغیره روبرو هستیم.

طرح دوم آن است که در صفحه 82 نیز به آن اشاره می کند و می گویند که دیدگاه استادشان میرداماد بوده است. در این طرح ما سوا ا... همه وجود رابطی می شوند، یعنی وجود فی نفسه لغیره.

اما طرح سومی نیز وجود دارد که یک تلقی سطح بالاتری در همین فضای تشکیک خاصی می باشد و آن اینکه ما سوا ا... همه وجود رابط و عین ربط می باشند، یعنی وجود فی غیره به شمار می آیند. در اینجا تشکیک حذف و یا دو مرتبه ای نمی شود. بلکه تشکیک به درون فی غیره ها کشیده می شود.

به طو رخلاصه در طرح اول یک وجود شخصی آن بالا قرار می گیرد و در قسمت های پایین ما با وجود هایی روبروییم که برخی فی نفسه لنفسه بغیره هستند مانند جواهر. اما در طرح دوم دیگر وجود لنفسه نداریم بلکه همگی لغیره می باشند و نهایتا در طرح سوم همه را فی غیره لحاظ می کنیم.

دیدگاه سوم

اما دیدگاه سومی که در آثار جناب صدرا وجود دارد، همان حرفهای عرفا می باشد. یعنی یک وجود داریم و یک ظهور داریم و یک مظاهر که همان ماهیات باشند.

اما مشکلی که در اینجا با آن روبرو هستیم آن است که جناب صدرا این سه نگاه کلان را به هم ارجاع داده است. در برخی از آثار جناب صدرا غلبه با نگاه اول است و تنها جملاتی می توان بر نگاه دوم و یا سوم پیدا کرد. در برخی دیگر از آثار غلبه با نگاه دوم است گرچه هم رگه هایی از نگاه اول و هم سوم در آن پیدا می شود. و در برخی دیگر غلبه با نگاه سوم است البته باز سر و کله نگاه دوم و یا حتی اول نیز آنجا پیدا می شود.

همانطور که گفته شد آقای جوادی نگاهشان نسبت به دیدگاه دوم و سوم آن است که جهت تعلیم اینگونه نظم داده شده است گرچه حرف اصلی ایشان همان دیدگاه سوم است. ولی ما عرضی داشتیم و آن اینکه این نوسانات به لحاظ تتورات شخصیت علمی خود جناب صدرا باید باشد. خصوصا که خود ایشان اذعان داشته اند که در برهه ای از زمان در همان فضاهای متاخرین بوده اند؛ و چه بسا ما این را در خصوص دیدگاه دوم و سوم نیز بگوییم. یعنی واقعاً ایشان در یک فضای اندیشه ای ابتدا تشکیک خاصی را معتقد و حتی آن را حرف عرفا می دانسته است (خصوصا در طرح سوم) و بعدها به دیدگاه سوم دست پیدا می کند. البته این یک احتمال است.

*البته یک گمان دیگری نیز در حرفهای جناب صدرا می شود کرد، (خصوصا با توجه به اینکه طرح سوم دیدگاه دوم و نیز دیدگاه سوم در صفحاتی که مطرح شده اند، بسیار نزدیک به یکدیگر طرح می شوند) که دیگر آن را طرح نمی کنیم.*

1. جلسه 52 [↑](#footnote-ref-2)
2. اين قسمت در جلسات 44 و 45 از سري اول تدريس اسفار توسط استاد، بحث شده است. [↑](#footnote-ref-3)
3. وجود مرکب از اجزاء تحليلي و عقلي نيز نمي باشد [↑](#footnote-ref-4)
4. منظور حقيقت وجود واجبي نيست. [↑](#footnote-ref-5)
5. سبب صوري [↑](#footnote-ref-6)
6. سبب فاعلي [↑](#footnote-ref-7)
7. سبب مادي [↑](#footnote-ref-8)
8. سبب موضوع [↑](#footnote-ref-9)
9. سبب غايي [↑](#footnote-ref-10)
10. بعد از آنکه اصل مباحث و توضيحات پيرامون آن و نيز فروعات بحث گذشت، حال چند شبه باقي مانده است. [↑](#footnote-ref-11)
11. اشکال اول [↑](#footnote-ref-12)
12. اصيل باشد [↑](#footnote-ref-13)
13. وجود يک صفت عيني و خارجي براي ماهيت باشد. [↑](#footnote-ref-14)
14. جلسه 53

    جواب صدر المتالهين: ارتباط وجود با ماهيت همانند جوهر با عرض نيست. [↑](#footnote-ref-15)
15. اين عبارت « بدون الاحتياج إلى وجود آخر» مي خواهد بگويد که اگر ماهيت يک وجود مستقلي جداي از اين وجود داشته باشد، براي معيت اين دو نياز به وجود رابط داريم. در اينجا بحث جناب صدرا رفته است روي ما به المعيه. مي گويد که ما به المعيه خود اين وجود است نه وجود ديگري. يعني عبارت اينگونه بوده است « بدون الاحتياج إلى وجود آخر» تا اين ملاک معيت تامين شود. در صورتي به وجود ديگر احتياج داشتيم که ماهيت به وجود ديگري غير اين وجود موجود مي شد.

    دقت شود اين عبارت نمي خواهد بگويد که ماهيت يک وجود ديگري داشته باشد و بعد به همراه اين وجود باشد... . [↑](#footnote-ref-16)
16. مثال به حرکت و زمان همان حرکت [↑](#footnote-ref-17)
17. ادامه پاسخ جناب صدرا [↑](#footnote-ref-18)
18. اتصاف فرع بر مغاير است. تا مغايرت نباشد، اتصاف معنا ندارد و هر کجا اتصاف است، مغايرت نيز همانجاست. نمي شود اتصاف در يک جا باشد و مغايرت و عروض در جاي ديگر باشد. و اين مخالفت بود با ديدگاه مشهور در باب معقولات ثاني فلسفي که عروضشان را در ذهن و اتصافشان را خارجي مي دانستند. جناب صدرا در ص 334 از جلد اول اسفار به اين قاعده کلي اشاره مي کند.

    اتصاف ماهيت به وجود آنجاييست که بين وجود و ماهيت مغايرت است. اگر اين مغايرت را در ذهن دانستيد، پس اتصاف نيز در ذهن خواهد بود.

    توجه داشته باشيد، اين بيان حرفهاي گذشته را نفي نمي کند. اين بيانات به يک بعد از قضيه اشاره دارند و نمي خواهند نفي ابعاد ديگر را بکنند. گرچه صدر در اينجا مي گويد اتصاف ماهيت به وجود را امر عقلي مي داند و نيز باز در صفحه بعد مي فرمايند: « و بالجملة مغايرة الماهية للوجود و اتصافها به أمر عقلي» اما ما مي دانيم که فرمايش جناب صدرا به اين مقدار نيست؛ بلکه مغايرت ماهيت از وجود و اتصاف ماهيت به وجود را به خارج نيز برده اند.

    البته بايد توجه داشت که عروض و اتصافي خارجي که جناب صدرا در خصوص ماهيت و ديگر معقولات ثاني فلسفي به کار مي برد غير از عروض و اتصاف خارجيست که به لحاظ معقول هاي اول مطرح است.

    عروض اتصافي که در خارج به لحاظ معقولات اوليست به لحاظ دو متن وجوديست ولي اگر در باب وجود و ماهيت مي گوييم عروض و ماهيت به لحاظ خارج است، پاي دو متن وجودي در ميان نيست، بلکه آنجا عروض و مغايرت و نيز اتصافي بسيار دقيق مد نظر مي باشد. [↑](#footnote-ref-19)
19. يعني هر دو وجود علي حده داشته باشند. مثل معيت جوهر با عرض. [↑](#footnote-ref-20)
20. استشهاد به بيان خواجه نصير

    فصل 11 از نمط 5 و فصل 39 از نمط 6. بحث آنجا در خصوص صادر نخستين است ولي ما در اينجا استفاده خودمان را مي بريم.

    نکته:

    اين بيانات خواجه نصير بسيار خوب است و با بيانات ايشان در تجريد الاعتقاد سازگار نيستند. در آنجا اصالت را و جعل را به ماهيت مي دهند و ديگر بياناتي که بسيار عجيب است. حال چگونه بايد کلمات ايشان را در آنجا توجيه کرد؟ ايشان در آنجا متذکر مي شوند که اعتقاداتشان را بيان مي کنند. آيا مرادشان از اعتقادات همان الهيات بالمعني الاخص است يا مباحث فلسفي آنجا نيز مراد ايشان بوده است؟ آيا قصدشان بود که در آنجا در يک سطح متوسط حرف بزنند و مباني فلسفي ايشان همان مباحث اشارات است يا چيز ديگر بايد گفت؟ [↑](#footnote-ref-21)
21. وجودي و شيئي [↑](#footnote-ref-22)
22. حضرت حق تعالي [↑](#footnote-ref-23)
23. اينجا جعل را روي وجود برده اند. [↑](#footnote-ref-24)
24. جلسه 54

    تقدم و تاخر ماهيت به حسب ذهن و واقع و تحليلي از چرايي گرايش حکما به اصالت ماهيت [↑](#footnote-ref-25)
25. اين تحليل ديگر مختص صحنه ذهن نيست چرا که نتيجه آن هم در عين و هم در ذهن معلوم شده است. [↑](#footnote-ref-26)
26. چون او اصل در تحقق است. [↑](#footnote-ref-27)
27. اين بحث ذهني نيست. بله در ذهن مي تواند انعکاس پيدا کند. مغايرت وجود با ماهيت و اينکه ماهيت مي تواند در خارج عارض بر وجود شود، مي تواند بازتاب ذهني پيدا کند. [↑](#footnote-ref-28)
28. معناي اين عبارت در ص 101 آمده است.

    لا في مرتبة متأخرة و لا متقدمة- إذ لا استقلال لها في الكون و الحصول في الواقع. [↑](#footnote-ref-29)
29. که در مرتبه متاخر از وجود جوهر است. [↑](#footnote-ref-30)
30. اين ماهيت که در ذهن مي آوريد و بعد وجود را بر آن حمل مي کنيد، اين ماهيت موجد است به حسب وجود ذهني، پس تقدم بالوجود دارد بر آن وجودي که مي خواهد بر او حمل شود. [↑](#footnote-ref-31)
31. تقدم بالماهيت [↑](#footnote-ref-32)
32. ر.ک «امر عقلي» ص 55 . پاورقي ذيل «امر عقلي» از عبارت « ثم إن اتصاف الماهية بالوجود أمر عقلي» [↑](#footnote-ref-33)
33. ايضاً وجود عقلي. چون تحقق در ذهن، خود يک نوع وجود است لذا به آن وجود عقلي گفته شده است. وجود عقلي همان وجود ذهني است.

    نکته: خلط وجود ذهني با موجود في الذهن

    گويا در برخي عبارات وجود ذهني اي که ماهيت به او موجود مي شود با وجود ذهني ماهيت با هم خلط شده است. توضيح آنکه آن مفهوم که در ذهن است وجودي دارد که آن وجود ماهيتي دارد که از آن به کيف نفساني ياد مي شود. اين خود وجوديست خارج و عيني نه ذهني و عقلي. به اين حقيقت مي توان الوجود في العقل يا في الذهن گفت. اما وجود ذهني در فضاي حکايت از ماهيت خودش پديد مي آيد.

    در اين عبارات مراد جناب صدرا از «وجود في العقل» همان وجود ذهني است نه وجود عيني خارجي.

    اگ راين وجود في العقل ر وجود عيني بگيريم در اين صورت يک مبحث مهم جا مي ماند و آن اينکه از هر نوع وجود عيني که خاليش کنيم، وجود ذهني که دارد. از آن وجود ذهني که نمي توانيم او را خالي کنيم. [↑](#footnote-ref-34)
34. اشکالي ديگر [↑](#footnote-ref-35)
35. به اين وجودي که در اين سطح از تامل عقلي با ماهيت همراه است. [↑](#footnote-ref-36)
36. پاسخ خواجه نصير به اين اشکال [↑](#footnote-ref-37)
37. حتي همين وجودي را که دارد. [↑](#footnote-ref-38)
38. از اين منظر موصوف به وجود نيست، بلکه پايه قاعده فرعيت را تامين مي کند. [↑](#footnote-ref-39)
39. راه جاره اي از اين تجشمات و گير و دار ها وجود دارد. [↑](#footnote-ref-40)
40. پاسخ جناب صدرا به اين اشکال [↑](#footnote-ref-41)
41. همان ماهيتي که در تامل شديد عقلي لحاظ کرديدم و بعد گفتيم همراه با وجود است. مستشکل در اينجا با اين اشکال روبرو بود که اين وجود چگونه بر اين ماهيت حمل مي شود يا آن وجود عامي که پرش اين وجود را نيز مي گيرد، چگونه حمل بر اين ماهيت مي شود. جناب صدرا مي گويد که اين ماهيت با اين وجود، يک چيز هستند، دو چيز نيستند؛ ثبوت الشي است نه ثبوت شي لشي. [↑](#footnote-ref-42)
42. نقل قولي از قبسات [↑](#footnote-ref-43)
43. مجاز [↑](#footnote-ref-44)
44. اشتراک لفظي [↑](#footnote-ref-45)
45. غير از وجود و معقولات ثاني فلسفي؛ چرا که وجود و معقولات ثاني فلسفي را اعراض موضوع به حساب مي آورند.

    يا اينکه سائر را به معناي جميع بگيريد که در اين صورت منظور جوهر و عرض هاي متعارف مراد مي باشد. [↑](#footnote-ref-46)
46. اتصاف ماهيت به وجود مانند اتصاف ذاتيات بسائط خارجي به بسائط آنها. [↑](#footnote-ref-47)
47. صحيح «لاتحادها به» مي باشد نه «لا اتحادها به». [↑](#footnote-ref-48)
48. به حساب اتحادي که اين ماهيت با وجود دارد. [↑](#footnote-ref-49)
49. اشکال دوم

    جلسه 56 [↑](#footnote-ref-50)
50. بخش اول پاسخ جناب صدرا [↑](#footnote-ref-51)
51. بخش دوم پاسخ جناب صدرا [↑](#footnote-ref-52)
52. يعني چيزي از اين موجوديت و معدوميت در حد نفس ماهيت و ذات ماهيت اعتبار شده باشد، به اينکه اين وجود عين ذات اين ماهيت باشد يا جزء ذات اين ماهيت باشد، در اين صورت اگر اين مراد باشد، ما شق سوم را انتخاب مي کنيم. [↑](#footnote-ref-53)
53. در اينجا «- » وجود داشته است [↑](#footnote-ref-54)
54. از اينجا جناب صدرا فضاي پاسخ را عوض و بخش دوم جواب ايشان شروع مي شود. [↑](#footnote-ref-55)
55. ما در يک وسعتي هستيم از اين اشکالي که شيخ اشراق مطرح کرده است. [↑](#footnote-ref-56)
56. سوال شيخ اين بود که اگر وجود قائم و عارض به ماهيت است، موضوع پيش از اينکه اين صفت بيايد چه وضعيتي دارد. جناب صدرا مي گويد که وجود در اعيان است و قيام به ماهيت داشتن آن بدان معنا که شما از قيام و عروض درک مي کنيد، نمي باشد.

    گمان مي شود که افرادي مثل فخر رازي يا مشاء متاخر برداشتهايي همچون موضوع و عرض از ماهيت و وجود داشتند. [↑](#footnote-ref-57)
57. وجود خارجي و ذهني [↑](#footnote-ref-58)
58. در اين قسمت سخن سيد سند در محل همين بحث مطرح مي شود بعد جناب صدرا با سخن ايشان از جهتي موافقت و از جهتي ديگر مخالفت مي کند. بعد اشکالات محقق دواني را بر سيد سند طرح مي کند و بعد به اشکالات دواني، اشکالاتي را وارد مي دانند و هلم چرا.

    البته در اين عبارات آن فرمايش خاص سيد سند در خصوص موجود که آن را بدون مبدء اشتقاق لحاظ مي کرد و اينکه موجود را متحد با ماهيت به شمار مي آورد، قابل پيگيري است.

    البته در اين قسمت معاني وجود مطرح مي شود که بعداً نيز جناب صدرا در «توضيح و تنبيه» به معاني متعدد وجود خواهد پرداخت. [↑](#footnote-ref-59)
59. اين پاورقي خوبي مي باشد. [↑](#footnote-ref-60)
60. با نظر مي رسد که «موجودا» صحيح باشد، گرچه «وجودا» نيز قابل توجيه است. [↑](#footnote-ref-61)
61. ظاهراً در صورت وجود «الا» بايد عبارت اينگونه باشد: «كما لا فرق بين البياض بشرط لا». ولي اگر «الا» از عبارت حذف شود، همان چيزي که نوشته شده صحيح است. [↑](#footnote-ref-62)
62. اشکال سوم [↑](#footnote-ref-63)
63. معنايش آن است که تسلسل محال است يا معنايش آن است که بر اساس قاعده خودشان (کلما لزم من تحققه تکرره) وجود محال است که در خارج تحقق داشته باشد. [↑](#footnote-ref-64)
64. در اين پاورقي جناب حاجي سبزواري مي گويد که بر اساس نگاه جناب صدرا ماهيت فاني در وجود است. اين بيانات بسيار خوبي است و مي تواند توضيحي باشد بر ديگر بيانات ايشان که گاه انسان گمان مي کند که ماهيت را از خارج بر مي دارند.

    دقت شود اگر گفته شود به عنوان مثال «الف» فاني در «ب» است يعني «الف» داريم و «ب» داريم و نوع ارتباط اين دو فنايي است. در ما نحن فيه نيز اينکه ماهيت فاني و مستهلک در وجود است، بدان معناست که هست، غير اوست ولي فاني در اوست. [↑](#footnote-ref-65)
65. جواب جناب صدرا [↑](#footnote-ref-66)
66. فصل 3 ص 37 [↑](#footnote-ref-67)
67. در صفحه 27 راجع به موضوع فلسفه گفته شدکه موضوع فلسفه حقيقت وجود است که امري بديهي مي باشد. منتهي در آنجا گفتيم که ايشان اين مسئله را به نحو علم حضوري و شهودي پيش مي برد که در اينجا بدان تصريح مي کند. در اينجا تصريح مي کنند که اثبات وجود براي خودش مستغني از بيان و استوار بر علم حضوري و شهودي است. [↑](#footnote-ref-68)
68. يک بحث در باب باري تعالي داريم که ماهيتش عين انيت است. آن بحث با اين بحث تفاوت مي کند گرچه شباهت هايي نيز دارد. چنانچه بساطت در نفس وجود و بساطت باري تعالي فرق مي کند.

    در اينجا منظور آن است که اگر نگاه را بدوزيم به بعد وجودي، تمام ماهتش وجود است. اين نفي ماهيت مصاحب نمي کند، ولي در باب باري تعالي نفي ماهيت مصاحب مي شود.

    به عبارت ديگر منظور آن است که جنس ذاتي او فقط وجود است. [↑](#footnote-ref-69)
69. اين عبارت را به چند گونه مي توان خواند:

    يک بار گفته مي شود که «اساسان» يعني حرف شيخ اشراق و حجتي که مشائين اقامه کرده اند.

    و مراد از «اوردناه»

    بيان ديگر آن است که مرا از «اودناه» همانچيزيست که در (و جوابه بما اسلفناه) گفته شد ولي مراد از «اساسان» يعني بيان شيخ اشراق و اشکالي که شيخ اشراق بر مشاء مي گيرد. جناب حاجي سبزواري مي گويد حاشيه اي جناب صدرا در حکمت اشراق دارد که اين حرف را تاييد مي کند. (حاشيه بر شرح حکمت اشراق قطب الدين شيرازي چاپ سنگي ص 165)

    نکته:

    جناب حاجي سبزواري و هانري کربن مي گويد حاشيه حکمت اشراق ولي معمولا اين را حاشيه بر شرح حکمت اشراق مي دانند.

    از بيان جناب صدرا در مشاعر (مشاعر ص 105 تا 108) استفاده مي شود که مراد ايشان از «اوردناه» مباحثيست که پيشتر مطرح کرده اند که وجود و ماهيت عين يکديگرند و مراد از «اساسان»آن است که هم حرف شيخ اشراق و هم مشاء متاخر همگي باطل است. چرا که ما وجود و ماهيت را عين هم مي دانيم. [↑](#footnote-ref-70)
70. جلسه 57

    اشکال چهارم [↑](#footnote-ref-71)
71. مي تواند برود ذيل همان قاعده کلي ايشان که : کلما لزم من تحققه تکرره فهو اعتباري. [↑](#footnote-ref-72)
72. جواب جناب صدرا [↑](#footnote-ref-73)
73. دقت شود؛ در اين عبارات نمي خواهد وجود نسبت را به طور کلي از خارج نفي کند، بلکه به لحاظ بحث ما که هليه بسيطه است، مي گويد در محتواي هليه بسيطه نسبتي وجود ندارد. [↑](#footnote-ref-74)
74. اين جواب نافي جواب ديگر نيست، بلکه در عرض آن جواب به شمار مي آيد. [↑](#footnote-ref-75)
75. اشکال پنجم [↑](#footnote-ref-76)
76. مراد از کلي يا کلي طبيعي و مرسل است و يا منظور آن است که قابليت کلي شدن را در ذهن دارد. [↑](#footnote-ref-77)
77. به عبارت ديگر وجود به ذاته جوهر و عرض نيست ولي به حسب متحدش جوهر و عرض مي باشد. [↑](#footnote-ref-78)
78. تشبيه وجود به نور [↑](#footnote-ref-79)
79. حاشيه مهم مرحوم سبزواري در تبيين بحث عليت و جعل نظام صدرايي و مثال زيباي ايشان در تبيين حقيقت تشکيک خاصي [↑](#footnote-ref-80)
80. مثال مرحوم سبزواري به دو مخروط برعکس در تبيين حقيقت تشکيک خاصي [↑](#footnote-ref-81)
81. خارج [↑](#footnote-ref-82)
82. جناب صدرا در اينجا سه اصطلاح را مي خواهند بگويند ولي جناب صدرا در قالب دو اصطلاح گفته اند. اصطلاح چهارم و پنجم را يک کاسه کرده اند. چرا که همانطور که گفتيم اين دو ذاتاً يک چيز هستند و به اعتبار تفاوت مي کنند. [↑](#footnote-ref-83)
83. در مقام اثبات [↑](#footnote-ref-84)
84. هم معناي مصدري و هم معناي محمولي [↑](#footnote-ref-85)
85. درخارج [↑](#footnote-ref-86)
86. آنهاييکه ماهيت را در ذهن مي گيرند، آيا آن را غير وجود مي دانند يا عين وجود مي شمارند. چه ارتباطي اين دو با هم دارند؟[اين بحث اولاً چه ارتباطي با اينجا دارد و ثانياً در کجا بايد قرار داده شود] [↑](#footnote-ref-87)
87. همانا منع مي کند مفهوم وجود به اعتبار ملزومش نه خودش. يعني آن امر حقيقي را ملزوم اين وجود گرفته است و آن چيزي که اين مفهوم وجود انتزاع مي شود از او به حسب ذاتش، آن وجود حقيقي است. [↑](#footnote-ref-88)
88. تفسير ملزوم است. [↑](#footnote-ref-89)
89. در این عبارات جناب صدرا تصریح دارند که موجودات امکانی حقیقتاً از سنخ وجود می‌باشند. [↑](#footnote-ref-90)
90. نه شی ء له التعلق و الارتباط ، به خلاف ماهیات. ماهیات اشیائی هستند که به خاطر آن وجودات تعلقی که در آنها مطرح است، مرتبط با علت می شوند. لذا می توان به ماهیات گفت حقایق ارتباطی و تعلقی به معنای حقیقی کلمه؛ یعنی شی له التعلق و الارتباط. به عبارت دیگر وجودات امکانی نفس تعلق به ارتباط هستند و چون این وجودات به همراه ماهیات شده‌اند لذا این ماهیات تعلقی و ارتباطی شده اند، به معنای شی له التعلق و الاتباط. [↑](#footnote-ref-91)
91. نه اینکه شی له التعلق و ارتباط باشند. [↑](#footnote-ref-92)
92. جلسه 59

    جملات این قسمت از جهت جمع بندی دیدگاه‌های جناب صدرا بسیار اهمیت دارد . ایشان در اینجا وجودهای امکانی را حقیقتاً از سنخ وجود تلقی کرده اند و در عین حال آنها را نفس تعلق و ارتباط دانسته (نه شی له التعلق و الارتباط) و همچنین شئون حق تعالی به شمار آورده است؛ و این یعنی نفس تعلق و ارتباط بودن و نیز از شئون باری تعالی بودن، آنها را از وجود حقیقی بودن نمی‌اندازد. با اینکه در این قسمت ها از ادبیات عرفا استفاده کرده اند ولی ما می دانیم که نظر عرفا در این قسمت آنست که وجودات امکانی شئون باری تعالی هستند و حقیقتاً از سنخ وجود نیستند. این نکته نیز قابل توجه است که ایشان می گویند که برهان این مطلب در ادامه خواهد آمد، حال آنکه در برهانی که در اواخر جلد دوم اسفار ذکر می شود، وجودات امکانی را از وجود تهی می کند و به آنها هویت شأنی می دهد.

    حال در جمع بین این عبارات شاید بتوان گفت که ایشان در اوایل گمان می‌کردند که این تحلیل از موجودات امکانی همان تحلیل عرفا می‌باشد، ولی ایشان در نهایت به همان حقیقت عرفا معتقد می شوند که موجودات امکانی در حقیقت وجود نیستند بلکه وجودات مجازی می‌باشند. به عبارت دیگر صدرالمتالهین در برهه‌ای گمان می کردند که وقتی وجودهای ما سوی‌الله را به وجود فی غیره و رابط تبدیل کردند، آن هویت وجودی آنها بر جای خود باقی می ماند و این همان سخن عرفا می باشد؛ در حالی که باید دانست نه بیان عرفا و نه بیان نهایی جناب صدرا راجع به موجودات امکانی و حتی وجود رابط این نمی‌باشد. [↑](#footnote-ref-93)
93. «الان» در این قسمت بدان معناست که ما الان نمی‌خواهیم بپردازیم که موجودات امکانی عین تعلق و ربط هستند، بلکه این را بعداً خواهیم توضیح داد، بلکه می خواهیم بگوییم که این‌ها همگی موجودات حقیقی هستند. [↑](#footnote-ref-94)
94. خواه واجب و خواه ممکن، امری حقیقی است. [↑](#footnote-ref-95)
95. که به حیث تقییدیه وجود، موجودیت از او انتزاع می شود، به خلاف موجودیت وجود که بالذات از او انتزاع می شود. [↑](#footnote-ref-96)
96. نسبت موجودیت انتزاعی (چه به معنای مصدری و چه به معنای محمولی) با وجود حقیقی و ماهیت، به دیگر سخن نسبت مفهوم ذهنی وجود و با ماهیت مانند نسبت مفهوم انسانیت است با انسان‌ها و با آن چیزهایی که مرتبط با انسان ها است . مثلاً در نسبت دادن انسانیت به انسان مشاهده می شود که انسانیت از ذات انسان انتزاع می شود؛ ولی در نسبت دادن انسانیت به ضاحک که امری مرتبط با انسان است، این امر مشاهده نمی شود یعنی واقعاً انسانیت از ذات ضاحک انتزاع نمی‌شود . همچنین است نسبت ابیضیت یا بیاضیت با بیاض و با ثلجی که به همراه بیاض است. در ما نحن و فیه نیز نسبت موجودیت با وجود و ماهیت این چنین چیزی است .

    ابیضیت گاه به بیاض سنجیده می شود و گاه به ثلج و برفی که کنار بیاض است سنجیده می شود. یعنی یکی از اینها منشا انتزاع به حسب ذات است و دیگری منشأ انتزاع به حسب ذات نیست چون به همراه آن چیزی است که منشأ انتزاع به حسب ذات است لذا آن معنای مصدری را می‌توانید به او نسبت دهید . معنای مصدری یا معنای محمولی به نحوه مجازی به او نسبت داده می‌شود . پس نسبت موجودیت با وجود و با ماهیت این چنین چیزی است [↑](#footnote-ref-97)
97. جلسه 60 [↑](#footnote-ref-98)
98. علت [↑](#footnote-ref-99)
99. معلول [↑](#footnote-ref-100)
100. همانطور که پیشتر نیز گفتیم«هویت عینی» تمام مراد صدرالمتالهین در بحث اصالت وجود و اعتباری ماهیت نمی رساند، اما اضافه شدن عبارت «موجوده بذواتها» تمام نظر صدر المتالهین را تامین می کند. [↑](#footnote-ref-101)
101. چه به نحو مصدری و چه به نحو محمولی [↑](#footnote-ref-102)
102. تعریفی که در اینجا از مفهوم انتزاعی کرده است، معنای اول است مفهوم انتزاعی است که مطابق بیانات سید سند می باشد. یعنی آنچه که در ذهن موجود است ولی در خارج معدوم است. البته بر اساس معنای دوم نیز که امور انتزاعی منشأ انتزاع در خارج پیدا می کنند، باز هیچ یک از امور انتزاعی نمی‌توانند طرف جعل و علیت قرار گیرند نه به صورت علت و نه معلول. [↑](#footnote-ref-103)
103. ارسال یعنی آزاد بودن ذاتش از وجود و عدم و تشخص و کلیت و ذهنیت و عینیت و ... . [↑](#footnote-ref-104)
104. از همان جنبه ارسال ابهام دارد. [↑](#footnote-ref-105)
105. جلد اول از اسفار ص 396 [↑](#footnote-ref-106)
106. در بحث جعل مقصود اصلی یافتن مجعول بالذات است، نه مجعول بالعرض (مثل ماهیت و اوصاف وجود و ...). [↑](#footnote-ref-107)
107. نه مجعول بالعرض. [↑](#footnote-ref-108)
108. این بحث در مبحث جعل خواهد گذشت که آیا اضافه اشراقی جاعل در بحث جعل، در قالب هلیه بسیطه معنا می شود، اگر اینگونه است، در هلیه مرکبه جاعل چه نقشی دارد؟ آیا سه جعل بسیط در آنجا داریم، یا یک نوع وجود ویژه ای در اینجا جعل می شود؟ [↑](#footnote-ref-109)
109. دقت شود که این مباحث در فضای تشکیک خاصی مطرح می شود. [↑](#footnote-ref-110)
110. دقت شود: جناب صدرا می گویند که : فقط ماهیت در خارج نیست (نه اینکه ماهیت در خارج نیست). [↑](#footnote-ref-111)
111. انتزاعی به‌معنای سید سندی مراد است. [↑](#footnote-ref-112)
112. به نحو لف و نشر مشوش [↑](#footnote-ref-113)
113. صحیح «بالوجودات حقیقیه» است نه «بالوجودات حقیقی» [↑](#footnote-ref-114)
114. شی متحقق لزوماً امر اصیل نیست. بلکه شی ای اصیل و متن ساز است که به حسب ذات، متحقق است، به عبارت دیگر خود تحقق و کون است.

     در صورتی که گفته شود، «شی له التحقق» در این صورت تسلسل لازم می آید. چرا که می پرسیم که آن تحقق چگونه است، آیا او نیز «شی له التحقق» است یا خیر؟ اگر بله، که نقل کلام به آن تحقق می کنیم و اگر خیر، که حق نیز همین است، خوب از ابتدا بگویید. بنابراین ما باید به حقیقتی برسیم که عین تحقق است و الا هیچگاه واقع ما سر و سامان نمی گیرد. [↑](#footnote-ref-115)
115. چقدر اینها غفلت کردند [↑](#footnote-ref-116)
116. قول مرحوم دوانی [↑](#footnote-ref-117)
117. معنای انتزاعی و عقلی متاخر تقرر ماهیت در ذهن است. [↑](#footnote-ref-118)
118. در این قسمت عباراتی از الهیات شفا (مقاله اول فصل هفتم ص 60 و 61) نقل می کنند و می گویند که اینکه گفته ام حکما غفلت کرده اند، مرادم تمامی حکما نیست. مثلاً ابن سینا گرچه به صراحت نگفته اند ولی از بیانات ایشان، در می یابیم که بر این معنا واقف بوده اند. [↑](#footnote-ref-119)
119. در هلیه بسیطه [↑](#footnote-ref-120)
120. در سطر های بعد توضیح می دهند که به این دلیل حمل حیوان، بر انسان حمل بالذات است که از یک وجود است، که هم انسان و هم حیوان انتزاع می شود. چنانچه در قبلی (هلیه بسیطه) نیز از یک وجود، هم انسان و هم وجود انسان انتزاع می شود.

     نکته: آیا حمل معقولات ثانی بر موضوعاتشان به نحو مرکبه است یا بسیطه؟

     آیا اتحاد انسان با حیوان به نحو هلیه مرکبه است یا بسیطه و نیز آیا حمل اولیست یا شایع می باشد. همچنین عروض معقولات ثانی بر موضوعشان (مانند وجود واحد است) نیز آیا به نحو هلیه مرکبه است یا بسیطه؟ و یا به حمل شایع است یا اولی؟ اگر حمل شایع هست (که همینگونه است) آیا هلیه بسیطه است یا هلیه مرکبه؟

     در جواب باید گفت که اینگونه حمل ها اولاً شایع هستند و ثانیاً بسیطه نمی باشند. ولی در شایع بودن آنها اشکالاتی وجود دارد. چرا که هلیه مرکبه را به به ثبوت شی لشی توضیح داده اند، و «ثبوت شی لشی» در تقریرهای متعارف در فضای جوهر و عرض معنا دارد . یعنی دو شی داشته باشیم که با یکدیگر ارتباط داشته باشند. حال آنکه مثلاً «وجود واحد است» نه ثبوت الشی و نه ثبوت شی لشی نمی باشد.

     حال یا باید هلیه مرکبه را توسعه داد تا اینگونه موارد را نیز شامل باشد و یا باید قاعده فرعیه را تعمیم داد، تا هلیه مرکبه را نیز دربر گیرد.

     در اینجا نیز اتحاد انسان با حیوان همین‌گونه است . اتحاد به ذات است ولی هلیه بسیطه نیست و مرکب هم نیست. ولی بالعرض هلیه مرکبه است. [↑](#footnote-ref-121)
121. همه اینها حمل های شایع می باشند. [↑](#footnote-ref-122)
122. نه با «بیاض». اتحاد انسان با ابیض را می گویند، اتحاد بالعرض است. چون به واسطه در عروض بیاض لازم دارد. به عنوان مثال از این وجود به نحو بالذات انسان انتزاع می شود، به عبارت دیگر این وجود به نحو بالذات به انسان نسبت داده می شود، ولی به نحو بالعرض به ابیض نسبت داده می شود. یعنی به حیث تقییدیه بیاض از این وجود ابیض انتزاع می شود. [↑](#footnote-ref-123)
123. یعنی به نحو بالذات هم انسان و هم حیوان را از یک وجود (نه دو وجود) انتزاع می کنید. [↑](#footnote-ref-124)
124. حقیقتاً یعنی هر دو اصیل باشند. [↑](#footnote-ref-125)
125. مثلاً هر دو بالذات باشند، یا با یکی بالذات باشد و با دیگری بالعرض باشد. [↑](#footnote-ref-126)
126. در مثال اول [↑](#footnote-ref-127)
127. در مثال دوم [↑](#footnote-ref-128)
128. حقیقت وجود [↑](#footnote-ref-129)
129. البته در یک بیان می توان گفت که ما در هلیه های بسیطه نیز با سه چیز روبرو هستیم: یکی وجود محمولی و دیگری ماهیت و سوم وجود حقیقی که محکی آن وجود محمولی به شمار می آید. به عبارت دیگر بین وجود محمولی و وجود خارجی فرق بگذاریم. [↑](#footnote-ref-130)
130. طبق آن بیان که گفته می شود در هلیه های بسیطه ما با سه چیز روبرو هستیم، باید گفت که وجود محمولی نیز از آن وجود حقیقی انتزاع می شود. [↑](#footnote-ref-131)
131. در برخی شروح، این مبحث به گونه ای دیگر طرح شده است، که حتماً باید به این شکل که تقریر کرده ایم طرح شود و الا آن تقریر ها دچار اشکال هستند [↑](#footnote-ref-132)
132. اشتراک وجود بین همه ماهیات [↑](#footnote-ref-133)
133. معنای لغوی آن مرداد است. [↑](#footnote-ref-134)
134. اشتراک مفهومی [↑](#footnote-ref-135)
135. جزئیت و خصوص مفهومی مراد است. یعنی به انضمام چیزهای دیگر جزئی بشود. حقیقت وجود، جزئیتش، جزئیت فلسفی است. تشخصش به حسب ذات می باشد. [↑](#footnote-ref-136)
136. به معنای تشخص [↑](#footnote-ref-137)
137. نه به امر خارج از ذات. آن در حوزه مفاهیم است. [↑](#footnote-ref-138)
138. وجود [↑](#footnote-ref-139)
139. و همین بستر انتزاع یک مفهوم عام وجود را پیدا می کند که با همه ماهیات می تواند ارتباط برقرار کند و بر همه آنها حمل شود. [↑](#footnote-ref-140)
140. اطلاق لفظ وجود و موجود بر وجود حقیقی عینی [↑](#footnote-ref-141)
141. می توانید به او بگویید وجود و می توانیدبه او بگویید موجود. [↑](#footnote-ref-142)
142. کیفیت اشتراک مفهوم وجود و حقیقت وجود [↑](#footnote-ref-143)
143. منظور دو اصطلاح است. لفظ مفهوم که اینجا به هردو نسبت داده شده است، تسامحی است. [↑](#footnote-ref-144)
144. اما اشتراکشان متفاوت است. [↑](#footnote-ref-145)
145. منظور از کلیت و عموم همان اشتراک است. [↑](#footnote-ref-146)
146. با اینکه مشترک بین ماهیات است. [↑](#footnote-ref-147)
147. چون عین تشخص و تعین است لذا وقتی به یک امر مبهم اضافه می شود، آن امر مبهم را مشخص و شخص می کند. [↑](#footnote-ref-148)
148. معنای لغوی انضمام مراد است. [↑](#footnote-ref-149)
149. استواء نسبت بین وجود و عدم [↑](#footnote-ref-150)
150. در پاورقی مرحوم ملا علی نوری کأنه مُظهر را مَظهر خوانده است. گرچه تصریح نکرده اند ولی از عبارات ایشان اینگونه فهمیده می شود. البته مَظهر نیز می تواند معنا داشته باشد، ولی در اینجا مراد همان مُظهر است. [↑](#footnote-ref-151)
151. اشاره به پنج سبب: «به» اشاره به علت فاعلی دارد. ماهیت به سبب وجود ظاهر می شوند. [↑](#footnote-ref-152)
152. علت غایی. برای وجود ظاهر می شوند. [↑](#footnote-ref-153)
153. علت صوری. با وجود ظاهر می شوند. [↑](#footnote-ref-154)
154. علت موضوعی. در وجود ظاهر می شوند. [↑](#footnote-ref-155)
155. علت مادی. از وجود ظاهر می شوند. البته این عبارات با تسامح روبرو است. [↑](#footnote-ref-156)
156. غیر از حق تعالی مراد است. چون حق تعالی، خود کون است. [↑](#footnote-ref-157)
157. ماهیات [↑](#footnote-ref-158)
158. عاری هستند [↑](#footnote-ref-159)
159. از ناحیه غیر ماهیات [↑](#footnote-ref-160)
160. اشاره به لیسیت ذاتی دارد. [↑](#footnote-ref-161)
161. نه اینکه موجود نیستند، بلکه موجود هستند ولی بالوجود. [↑](#footnote-ref-162)
162. بحار جلد 69 ص 30 - صحیح صلی الله علیه و آله است نه علیه السلام. [↑](#footnote-ref-163)
163. همان ماهیتی که در علم ربوبی هستند و در خارج تحقق پیدا می کند. [↑](#footnote-ref-164)
164. جلسه 62

     ظاهر تر و آشکار تر شدن اعدام و وجوه عدمی و نقصانات (ماهیات) در سیر نزولی مراتب تشکیکی وجود و مخفی تر شدن وجود [↑](#footnote-ref-165)
165. ماهیات [↑](#footnote-ref-166)
166. که این صفت خارج از ذات است [↑](#footnote-ref-167)
167. مخفی شدن وجود [↑](#footnote-ref-168)
168. ماهیات [↑](#footnote-ref-169)
169. ماهیات مانند مجلاهایست برای جلوه وجود [↑](#footnote-ref-170)
170. موجودات و ماهیات [↑](#footnote-ref-171)
171. در عین اینکه بروز است، اما خفاست. خفا در عین بروز. [↑](#footnote-ref-172)
172. البته ظاهراً فقط در جنبه قوت باید گفت. یعنی هر چه وجود شدید تر می شود برای او ظاهر تر است، ولی نه اینکه مراتب ضعیف برای او مخفی تر شود(البته شاید هم بتوان گفت مخفی تر می شود). همه مراتب برای او واضح است، بلی برخی از مراتب به دلیل اینکه نورانیت بیشتری دارند، برای او واضح تر هستند. اینجا بحث از طرف مدرَک است نه مدرِک. [↑](#footnote-ref-173)
173. وجود هر قدر که ضعیف شود، حالت بعدی و کشش بعدی(طولی، عرضی، زمانی، مکانی و ...) پیدا می کنند ولی وجود هر چه شدید تر می شود، حالت جمعی پیدا می کند و ابعادش را از دست می دهد. [↑](#footnote-ref-174)
174. به همان معنای قوة می باشد. [↑](#footnote-ref-175)
175. این جملات یکی از تفاسیر «یا باطنا فی ظهوره» نیز هست.

     البته یک تفسیر دیگری از آقایان عرفا راجع به «یا باطنا فی ظهوره» وجود دارد. از آنجا که همه جا نمود دارد، مخفیست. توضیح آنکه گفته می شود که «تعرف الاشیاء به اضدادها» و حال آنجا حق تعالی ضد ندارد، تا اینگونه نسبت به آن شناخت پیدا شود. مانند آنجا که شما در جهان اطرافتان یک صدای ممتد و کاملا یک نواخت داشته باشید، که اول و آخر و پایین و بالا نداشته باشد، در این حالت دیگر متوجه آن صدا نخواهید شد. و یا مثلاً رنگ سفیدی همه جا را گرفته باشد. در این صورت آن رنگ سفیدی به راحتی ادراک نمی شود؛ بلکه باید استدلال ها بشود تا ثابت شود که رنگ سفیدی در خارج هست. اساساً علت دیده شدن رنگ ها، صدا ها و ...، همان محدود بودنشان است.

     در خصوص حق تعالی نیز اینگونه است. یعنی حق تعالی همه جاست و هیچ جا از ظهور او و از نبود او خالی نیست و ما با تمام قوای ادراکی خود، همه وقت و همه جا با اصل وجود در ارتباط هستیم. (دقت شود، مراد کنه نیست.) [↑](#footnote-ref-176)
176. کند می شود [↑](#footnote-ref-177)
177. عطف به «وجودات» [↑](#footnote-ref-178)
178. که آن وجودات رنگ گرفته اند به رنگ [↑](#footnote-ref-179)
179. در فضیلت وجود در اعلی درجه است [↑](#footnote-ref-180)
180. اگر از ماده (ع ص ی) بگیریم می شود: عصیان و سرکشی می کند از ادراک پروردگار

     اگر از ماده (ع و س) بگریم می شود: ادراکش سخت می شود. که این ظاهراً بهتر است. [↑](#footnote-ref-181)
181. می شکند عقول را [↑](#footnote-ref-182)
182. عقول [↑](#footnote-ref-183)
183. اختلاف ذاتی بین وجودات نیست [↑](#footnote-ref-184)
184. در اینجا بین کثرت ماهوی و کثرت وجودی تفکیک قائل شده است. ایشان کثرت وجودی را سبب کثرت ماهوی معرفی می کند. [↑](#footnote-ref-185)
185. لازمه آن وجودات است(نه اینکه در ذهن ما) [↑](#footnote-ref-186)
186. حیوانیت، انسانیت، درخت بودن و ... [↑](#footnote-ref-187)
187. اما بعد از تحققشان در خارج به آنها اطلاق «اعیان خارجی» می کنند. [↑](#footnote-ref-188)
188. اعین همه شیشه­های گوناگون بود تابید در او پرتو خورشید وجود

     هر شیشه که سرخ بود یا سبز و کبود خورشید در او به آنچه آن بود نمود [↑](#footnote-ref-189)
189. انوار خورشید [↑](#footnote-ref-190)
190. نور را درک می کند و می فهمد. یعنی مراد از ظهور در اینجا ظهور علمی است. [↑](#footnote-ref-191)
191. اعیان [↑](#footnote-ref-192)
192. جلسه 63

     ادعای جناب صدرا در هماهنگ بودن دیدگاهشان در اینجا با آنچه که بعداً در صدد اثبات آن هستند [↑](#footnote-ref-193)
193. پذیرش ما و قرار داد ما [↑](#footnote-ref-194)
194. مواضعه داریم بر تعدد و تکثر وجودات [↑](#footnote-ref-195)
195. این بحث به طور مفصل در قسمت بعد خواهد آمد. [↑](#footnote-ref-196)
196. اگر گفته شود که این عبارت بعد از نوشته شدن جلد دوم و اقامه شدن برهان، نگاشته شده است، در این صورت بیان آقای جوادی خالی از قوت نیست. ولی اگر گفته شود که ایشان در ذهنشان بود که بعداً به این مبحث بپردازند، در این حالت آن بیانی که ما داشتیم خالی از قوت نیست. [↑](#footnote-ref-197)
197. این عبارت «علی أن الوجودات .... منفصله » شاهد بسیار خوبی بر بیان ما است و هماهنگ با صفحه 65 است.جناب صدرا قول مقابل را آن می گیرد که بخواهد اینها مستقل لحاظ شوند. یعنی ایشان اینها را از سنخ وجود می داند ولی از آنجا که اینها را فی غیره و عین ربط لحاظ می کند می گوید دیدگاه های من موافق با بیانات عرفا می باشد، درحالیکه ایشان تا آخر روی این حرفشان نمی مانند. [↑](#footnote-ref-198)
198. این وضعیت وجود دارد، تا در این سیر نزولی به هیولای اولی می رسیم. تا پیش از هیولای اولی، به دلیل ضعیف بودن وجودات، ادراکشان ساده می باشد، و این روند ادامه دارد تا هیولای اولی. در هیولای اولی از آنجا که بسیار ضعیف است، باز ادراک آن برای انسان باز مشکل می شود. یعنی اینجا اشکال از ناحیه مدرَک است، نه مدرِک. [↑](#footnote-ref-199)
199. البته این تشبیه در مقام تمثیل خوب است ولی نباید زیاد در این مثال جلو رفت، چرا که مشکلاتی دارد. [↑](#footnote-ref-200)
200. خداوند مثل ندارد ولی مثال دارد. [↑](#footnote-ref-201)
201. مانند ص 65 از همین جلد [↑](#footnote-ref-202)
202. این تنها قول مرحوم دوانی نمی باشد. [↑](#footnote-ref-203)
203. یعنی ذهن ساخته نمی باشند و یا از این جلوتر برویم و بگوییم منظور آن است که اصیل می باشند. [↑](#footnote-ref-204)
204. وجود یک امر کلی که مصادیق متعدد داشته باشد، نیست. به خلاف دیدگاه جناب صدرا در سطر های گذشته که وجود را یک امر کلی لحاظ می کرد که مصادیق متعدد حقیقتاً دارد.

     منظور از کلی، در اینجا، کلی منطقی مراد نیست. بلکه امریست که مصادیق متعدد دارد. [↑](#footnote-ref-205)
205. صحیح «اذواق المتالهین» است نه «ذوق المتالهین». [↑](#footnote-ref-206)
206. «متاله» یعنی اهل کشف و یقین [↑](#footnote-ref-207)
207. در تصحیح آقای حسن زاده اینگونه است: «عند المتامل». [↑](#footnote-ref-208)
208. توضیح اینکه چرا عند التامل صحیح نمی باشد. [↑](#footnote-ref-209)
209. برخی از افراد این ماهیات، وجوداً متقدم هستند بر برخی دیگر . مثلاً بالقوه و بالفعل و یا رب النوع و افرادش. [↑](#footnote-ref-210)
210. جلسه 64

     که همان وجود باری تعالی باشد، نیست و در ماهیت نیز نمی باشد [↑](#footnote-ref-211)
211. فإن اعتذر ... نقول ... [↑](#footnote-ref-212)
212. یا به معنای ذهنی صرف است و یا به معنای عقلی انتزاعی می باشد. در هر دو صورت این بحث راجع به او پیاده می شود. [↑](#footnote-ref-213)
213. به حسب ذاتش [↑](#footnote-ref-214)
214. تصحیح آقای حسن زاده «فیها» درست است نه «فیه». ضمیر به نسبت بر می گردد. [↑](#footnote-ref-215)
215. یک نسخه «ذا ماهیه» می باشد که روان تر از «ذا ماهیات» می باشد. [↑](#footnote-ref-216)
216. اولاً ماهیت دار می شود و ثانیاً دارای ماهیات کثیره می شود و ثالثاً دارای ماهیات کثیره متخالفه می شود. [↑](#footnote-ref-217)
217. با فرض شما مخالف است [↑](#footnote-ref-218)
218. از اینجا دفع دخل مقدر است. کسی گفته است که نسبت عین همان ماهیت است، نه اینکه ماهیت یک چیز و این نسبت چیز دیگری باشد. [↑](#footnote-ref-219)
219. پس تعلق نمی تواند عین ذات ماهیت باشد. [↑](#footnote-ref-220)
220. اول که ایشان «اذ یمکن» می گویند، مرادشان مطلق وجودها می باشد. وقتی مطلق وجودها را در نظر بگیریم، می گوییم در مطلق وجود امکان اینکه تعلق عین ذاتشان باشد، وجود دارد. مثل وجودهای امکانی. بله در مثل وجود واجبی دیگر تعلق عین ذات نمی باشد.

     اما در اینجا که می گویند «لایمکن» بحث را روی وجودات امکانی، ذی سبب ها و معالیل برده است. این وجود های امکانی عین تعلق و ربط هستند. [↑](#footnote-ref-221)
221. صحیح «اکتناه» است نه «اکتفاء» [↑](#footnote-ref-222)
222. چرا که ممکن نیست شما علم حقیقی و اکتناهی به نحوه ای از انحاء وجود پیدا کنید، مگر از طریق علم به سبب و جاعلش. این نشان دهنده آن است که وجودات، عین تعلق می باشند. به عبارت دیگر تنها در ذی سبب هایی که عین تعلق و ربط به علت باشند، اینگونه است که علم به ذی سبب میسور نیست مگر از راه علم به سبب. [↑](#footnote-ref-223)
223. منطق. در آنجا بحث می کنندکه علم به ذی سبب باید از راه سبب باشد. [↑](#footnote-ref-224)
224. موجود، چه آن وقت که در باب حق تعالی و چه آن وقت که در باب ما سوا ا... است، امور حقیقی هستند. [↑](#footnote-ref-225)
225. ذوق تاله [↑](#footnote-ref-226)
226. که وجودات عین وجود نیستند، اما وجود از آنها انتزاع می شود. [↑](#footnote-ref-227)
227. بله یک تفاوت بین نظر شما و نظر جمهور هست. [↑](#footnote-ref-228)
228. ذوق تاله [↑](#footnote-ref-229)
229. که هر دو را (چه وجود و چه موجود) کثیر می داند. [↑](#footnote-ref-230)
230. از واجب گرفته تا غیر واجب [↑](#footnote-ref-231)
231. چیزی که به او وجود هست یا به عبارت دیگر آنچه که از او وجود انتزاع می شود، خود وجود و ذات باشد، مانند آنچه که در باری تعالی می بینیم [↑](#footnote-ref-232)
232. یعنی ما به الوجود چیزی غیر از ذات است. مانند آنچه در ممکنات با آن روبروییم. [↑](#footnote-ref-233)
233. همانگونه که مثل محقق دوانی مطرح می کنند. [↑](#footnote-ref-234)
234. مانند دیگران وجود انتزاعی را مطرح کنیم. در هر صورت موجودیت بر همه اینها قابل اطلاق و شامل همه اینها می شود. [↑](#footnote-ref-235)
235. در عبارت های بالا مراد از موجودیت و وجود به نحو مفهوم کلی شامل بود. اما جناب صدرا می گوید که اگر وجود برمعنای دیگر اطلاق شود، همانگونه که در کلمات مانند مرحوم دوانی می بینیم که می گوید که مراد از وجود، یک وجود شخصیِ حقیقیِ قائم به خود است، در این صورت (علی الظاهر) باید گفت که اطلاق وجود بر دیگران به اشتراک لفظی وجود می باشد. [↑](#footnote-ref-236)
236. از صفحه 249 تا صفحه 262 از همین جلد اول اسفار. در آنجا بین قول شیخ اشراق و متاخرین تفکیک کرده است. [↑](#footnote-ref-237)
237. مانند نسبتی که بین وجود و ماهیت است. [↑](#footnote-ref-238)
238. مانند نسبتی که بین جوهر و عرض است. [↑](#footnote-ref-239)
239. گفته شد که جماعتی اینگونه عقیده داشتند، نه اینکه تنها نظر محقق دوانی باشد. [↑](#footnote-ref-240)
240. این اصطلاحات در بیانات جناب حاجی سبزواری نیز راه پیدا کرده است. [↑](#footnote-ref-241)
241. البته این رساله از آنجا که تلقی میر سید شریف و امثال او را از بیانات عرفا نشان می دهد، قابل اهمیت می باشد. [↑](#footnote-ref-242)