**فصل هشتم**

**در مساوقت وجود با شیئیت**

**فصل هشتم 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

فصل هشتم: [در مساوقت وجود با شیئیت](#_Toc362524786)

**[بحث های مقدمی](#_Toc362524787)**

[**الف)جایگاه این بحث در اسفار**](#_Toc362524788)

[**ب)آدرس ها**](#_Toc362524789)

[**ج)تساوق و دو معنای تساوق در فلسفه**](#_Toc362524790)

[**معنای اول تساوق**](#_Toc362524791)

[**معنای دوم تساوق (تساوق به عنوان یک بحث دقیق فلسفی)**](#_Toc362524792)

[**مراد از «من جهت واحده»**](#_Toc362524793)

[**نکته: جریان تساوق در غیر بستر تساوی همانند عموم و خصوص مطلق و یا من وجه**](#_Toc362524794)

[**ادعای معتزله مبنی بر وجود واسطه بین موجود و معدوم و استدلال ایشان**](#_Toc362524795)

[**انگیزه های معتزله برای طرح این بحث**](#_Toc362524796)

[**1- تصحیح علم ازلی باری تعالی**](#_Toc362524797)

[**2- تفاوت نهادن بین معدوم ممکن و معدوم مطلق**](#_Toc362524798)

[**پاسخ جناب صدرا**](#_Toc362524799)

[**ادامه بیانات آقایون معتزله (طرح مسئله حال)**](#_Toc362524800)

[**بیانات جناب صدرا در خصوص این اقاویل**](#_Toc362524801)

[**نقد اول**](#_Toc362524802)

[**نقد دوم**](#_Toc362524803)

[**نقد سوم**](#_Toc362524804)

[**توجیه جناب صدرا در پرداختن به این اقاویل و بیان شیخ اشراق در خصوص این نظرات معتزله**](#_Toc362524805)

ج‏1، ص: 75

فصل (8) في مساوقة «1» الوجود للشيئية

إن جماعة من الناس[[1]](#footnote-2) ذهبوا إلى أن الوجود صفة يتجدد على الذات[[2]](#footnote-3) التي هي ذات في حالتي الوجود و العدم[[3]](#footnote-4) و هذا في غاية السخافة و الوهن [[4]](#footnote-5)فإن حيثية الماهية و إن كانت غير حيثية الوجود- إلا أن الماهية ما لم توجد لا يمكن الإشارة إليها[[5]](#footnote-6) بكونها هذه الماهية إذ المعدوم لا يخبر عنه إلا بحسب اللفظ[[6]](#footnote-7) فالماهية ما لم توجد لا تكون شيئا من الأشياء حتى نفس ذاتها[[7]](#footnote-8) لأن كونها نفس ذاتها فرع تحققها و وجودها [[8]](#footnote-9)إذ مرتبة الوجود متقدمة على مرتبة الماهية في الواقع[[9]](#footnote-10) و إن كانت متأخرة عنها في الذهن لأن ظرف اتصاف الماهية بالوجود هو الذهن [[10]](#footnote-11)كما

(1) إن كان المراد بالشي‏ء الشي‏ء وجوده و هو الماهية كما مر في كلامه السابق- أن أقسام الشي‏ء معلومة الأسامي و أقسام الوجود مجهولة الأسامي فالمساوقة في ضمن المساواة في التحقق بمعنى أنه في أي نشأة تحققت الماهية تحقق الوجود الخاص- و يدور أحدهما مع الآخر حيثما دار و إلا فالمساوقة بمعنى الاتحاد في الحيثية ثم تحقيق تلك المساوقة أنه قد مر أن للوجود حقيقة و أن تلك الحقيقة أمر واحد متفاوت بالشدة و الضعف و الوجوب و الإمكان و نحوها و أن الأعلى من مراتبه الذي هو فوق التمام- و لا نقص له بوجه من الوجوه هو الوجود الواجبي الذي لا ماهية له و أن ما سواه يلزمه حد و نقص فإن حد الإنسان أعني حيوان ناطق فقط حكاية عن نقص مرتبة وجوده و كذا حد الحيوان أعني جسم ينمو و يتحرك بالإرادة و الحس فقط حكاية عن نقص وجوده و لا شك أن نقص الوجود تبع له و لا تحقق له بدونه و من ذلك ظهر ما هو الحق في نزاع آخر بينهم أن مرتبة تحقق الوجود مقدمة على مرتبة تقرر الماهية أو بالعكس- ثم إن من دلائلهم على شيئية المعدوم أن ثبوت الشي‏ء لنفسه ضروري و سلب الشي‏ء عن نفسه محال.

 و الجواب أن ثبوت الشي‏ء لنفسه ضروري بالضرورة الذاتية لا بالضرورة الأزلية و سلب الشي‏ء عن نفسه في حال العدم جائز إذ ليس حينئذ شي‏ء بل معدوم بحت- فهذا المذهب في غاية السخافة اللهم إلا أن يكون مرادهم تصحيح إثبات العلم الأزلي إذ المنفي لا شي‏ء محض لا انكشاف و لا تميز في الأزل به و لا وجود عيني و لا ذهني للأشياء هناك و إلا لزم الكثرة في ذاته تعالى و لزم قدم الأشياء فيكون لها تقرر و ثبوت و هذا أيضا باطل إذ لا يجب أن يكون لها ثبوت منفكة عن كافة الوجودات بل ثبوتها تابعة لوجود ذاته تعالى كما هو مذهب الصوفية، س ره

ج‏1، ص: 76

علمت و الموصوف من حيث إنه موصوف متقدم على الصفة في ظرف الاتصاف[[11]](#footnote-12) فاحتفظ بذلك فإنه نفيس.

شرح و توضیح

اواسط جلسه 66

در مساوقت وجود با شیئیت

بحث های مقدمی

الف)جایگاه این بحث در اسفار

اینکه آیا باید این بحث را ادامه مباحث قبلی به شمار آوریم یا خیر، نیاز به دقت دارد. علامه طباطبایی بحث مساوقت وجود با شیئیت را ذیل یکی از فروع بحث اصالت وجود مطرح کرده اند؛ اما محتوای این فصل به گونه ایست که به نظر می رسد از فروعات بحث اصالت وجود نباشد، چرا که مباحث مطرح شده در این فصل هم از طرف اصالت وجودیها و هم اصالت ماهوی ها با آن مخالفت می شود. به عبارت دیگر چه اصالت وجودی و چه اصالت ماهوی بشویم، در هر صورت با حرف و مدعای معتزله را نمی توانیم بپذیریم. علاوه بر آنکه جناب صدرا این بحثی را که در اینجا طرح کرده اند، با قلم اصالت وجودی رقم نزده اند. لذا ما بحث های اصالت وجود را از اول فصل چهارم تا آخر فصل هفتم به شمار می آوریم و این فصل هفتم را یک فصل مستقل و جدید به شمار می آوریم.

جلسه 67

ب)آدرس ها

الهیات شفا، فصل پنجم، مقاله اول

مباحث مشرقیه ص 45 (چاپ حیدر آباد دکن)

کشف المراد مسئله یازده از فصل اول تا مسئله سیزده

شرح منظومه ج 2 ص 183

در نهایه الحکمه جزء فروعات بحث اصالت وجود طرح شده است

تعلیقات حضرت استاد حسن زاده آملی بر اسفار جلد اول با تصحیحی که خود ایشان داشته اند ص 113 و هم تعلیقات بر کشف المراد ص 449 که آدرسهای خوب دیگری را در آنجا می توان پیدا کرد.

ج)تساوق و دو معنای تساوق در فلسفه

معنای اول تساوق

به لحاظ منطقی وقتی با دو مفهوم روبرو می شویم، به لحاظ مصداق یا تصادق دارند و یا ندارند. اگر تصادق نداشته باشند، یعنی هیچ مصداقی را نمی توانید بیابید که هم «الف» و هم «ب» بر آن صدق کند، این بدان معناست که این دو مفهوم متباین می باشند. ولی اگر تصادق داشته باشند، از سه حال خارج نیست؛ یا رابطشان تساویست و یا عموم و خصوص مطلق و یا عموم و خصوص من وجه.

اما در فلسفه ما با واژه به نام تساوق مواجه می شویم.

یک تفسیر از معنای مساوقت در فلسفه همان معنای مساواتی است که در منطق بیان آن گذشت. به عنوان مثال جناب خواجه نصیر تساوق را به معنای تلازم در صدق (یعنی هر جا «الف» صدق کرد، «ب» نیز همان جا صدق کند) معنا کرده اند، که این همان مساوات است. جناب آقای حسن زاده نیز در کتابشان تساوق را تغایر مفهومی و تلازم در صدق معنا کرده اند که این نیز همان مساوات است.

تساوق در این فصل از اسفار نیز به همین معنا می باشد؛ یعنی به معنای تساوی است. چرا که اساساً برداشت متکلمین از تساوق، تساوی است و در اینجا نیز می خواهند تساوی در صدق بین شیئت و وجود را بر هم زنند و امثال جناب صدرا و دیگران که در اینجا مقابل متکلمین قرار می گیرند می خواهند اثبات کنند که این دو تساوی در صدق دارند.

معنای دوم تساوق (تساوق به عنوان یک بحث دقیق فلسفی)

در بحث تساوی گفته شد که دو مفهوم که بر یک مصداق صدق می کند، اطلاق متساویان بر آن دو می شود، حال می خواهد از جهت واحده بر آن مصداق صدق کنند و یا از جهت واحد صدق نکنند؛ منطق با این مسئله کاری ندارد. مانند انسان و ضاحک و یا حیوان و ماشی که اینها گرچه تلازم در صدق دارند ولی از جهت های مختلف می باشند؛ چرا که از آن جهت که بر شی ای انسان صدق می کند، از همان جهت ضاحکیت صدق نمی کند.

اما تساوق یعنی صدق دو مفهوم بر یک مصداق از جهت واحده. به عنوان مثال اطلاق وجود، وجوب، فعلیت و صرافت همه اینها از جهت واحد بر یک متن صدق می کنند.

در این برداشت، به خلاف برداشت قبلی که تساوق مساوی با تساوی بود، در اینجا تساوق لزوماً در بستر تساوی و امور متساوی یافت نمی شود. بلکه ممکن است دو مفهوم عموم خصوص مطلق و یا من وجه[[12]](#footnote-13) باشند، با این حال متساوق نیز باشند. به عنوان مثال وجود و علیت و یا وجود و فعلیت[[13]](#footnote-14) و یا وجود و خارجیت[[14]](#footnote-15) و یا وجود و وحدت[[15]](#footnote-16) با اینکه اینها تصادق تساوقی دارند، اما بینشان تساوی برقرار نمی باشد. بلکه رابطه وجود و آنها عموم و خصوص مطلق است. چه بسا اموری داشته باشیم که وجود بر آنها صدق می کند، ولی علیت و یا فعلیت و یا خارجیت و یا وحدت بر آنها صدق نمی کند.

همین حرف را می توان راجع به وجود و شیئیت نیز زد. گرچه در این فصل می خواهیم تساوی بین وجود و شیئیت را اثبات کنیم و از این تساوی به تساوق تعبیر کرده ایم(چنانچه گذشت) اما باید دانست که با توجه به دقت های فلسفی رابطه بین وجود و شیئیت نیز تساوی نیست. شیئیت اعم از وجود است. فلاسفه حتی به عدم نیز اطلاق شی کرده اند و یا به بعد ماهوی نیز شی گفته شده است.

گرچه بر اساس آن دقت ها که لحاظ شود نسبت بین وجود و شیئیت مساوات نخواهد بود ولی الان در این فصل آن دقت ها لحاظ نمی شود. چرا که مقابل ما کسانی هستند که شی را معنای ثبوت مطلق نگرفته اند، بلکه همین معنای متعارف و معمولی را گرفته اند و می گویند وجود با این شیئیت مساوات ندارد. لذا ما در اینجا در مقابل آنها می ایستیم و اثبات می کنیم که بین وجود و این شیئیت متعارفی که شما می گویید، مساوات برقرار است.

مراد از «من جهت واحده»

معنای اول از جهت واحده یعنی به حسب متن واحد. یعنی متن به گونه ایست که هم «الف» بر او صدق می کند و هم «ب» بر او صادق است.

نکته: جریان تساوق در غیر بستر تساوی همانند عموم و خصوص مطلق و یا من وجه

گفته شد که معمولا تساوق ذیل تساوی طرح می شود، منتها باید دقت داشت که تساوق و مساوقت که همان صدق دو مفهوم از جهت واحده است، فرقی ندارد که در بستر تساوی جریان پیدا کند، یا در بستر غیر تساوی.

ادعای معتزله مبنی بر وجود واسطه بین موجود و معدوم و استدلال ایشان

برخی از معتزله ادعا کرده اند[[16]](#footnote-17) که بین وجود و شیئیت مساوقت به معنای مساوات وجود ندارد. یعنی می شود در جایی وجود و موجود صدق نکند ولی شی اطلاق شود. استدلال ایشان این است که البته جناب صدرا آن را به صورت استدلال بیان نکرده است:

از یک طرف ما ماهیات و ذواتی را مشاهده می کنیم که در یک مرحله وجود ندارند ولی در مرحله دیگر متصف به وصف وجود می شوند. از طرف دیگر طبق قاعده فرعیت «ثبوت شی لشی فرع ثبوت مبت له».

با توجه به این دو مطلب می گوییم که اگر شما ماهیات و ذواتی داشته باشید که در یک مرحله وجود نداشته و معدوم بودند ولی بعد متصف به وصف وجود شدند، وقتی صفت وجود را می خواهند قبول کنند، طبق قاعده فرعیت، موصوف باید پیش از پذیرش صفت، یک نوع ثبوت داشته باشد.

پس بنابراین این ماهیات و ذوات باید پیش از اینکه صفت وجود را داشته باشند، ثبوت داشته باشند و ثابت باشند و به عبارت دیگر شی باشند. لذا آن مساوقتی را که حکما بین وجود و شیئیت قائلند، اینها بین ثبوت و شیئیت قائل می باشند.

انگیزه های معتزله برای طرح این بحث

جناب حاجی سبزواری ذیل همین حاشیه ای که در این صفحه (75) آمده به انگیزه های آنها اشاره کرده است. حضرت استاد حسن زاده نیز در همان تعلیقه ای که گفته شد در صفحه 441 دو انگیزه برای ایشان ذکر می کنند. در رحیق مختوم جلد 1 ص 510 نیز سه انگیزه طرح شده است. اما مهمترین انگیزه هایی که برای طرح این ادعا می توان ذکر کرد، دو انگیزه است:

1- تصحیح علم ازلی باری تعالی

در بحث علم ازلی حق تعالی اگر بخواهیم بگوییم که حق تعالی پیش از خلق موجودات به آنها علم دارد، لازم است که پیش از ایجاد معلومی باشد و یک نحو ثبوتی داشته باشد، چرا که علم بدون معلوم که محال است[[17]](#footnote-18).

و یا وقتی شما می گویید خداوند علم به اشیاء و امور مختلف پیش از ایجاد دارد، علم به این امور زمانی ممکن است که این امور از یکدیگر متمایز باشند. تمایز وقتی معنا خواهد داشت که اینها یک ثبوتی داشته باشند، و الا بین اعدام که تمایز معنا ندارد[[18]](#footnote-19).

2- تفاوت نهادن بین معدوم ممکن و معدوم مطلق

اشیاء و موجوداتی که موجود شده اند، آیا قبل از موجود شدن ممکن بودند یا محال بوده اند؟ طبیعتاً محال نمی توانستند باشند، پس ممکن بوده اند. یعنی پیش از موجودیت متصف به صفت امکان بوده اند. طبق قاعده فرعیت وصف امکان را شما زمانی می توانید برای چیزی لحاظ کنید که یک نحو ثبوت داشته باشد. پس اشیا پیش از آنکه ایجاد شوند یک نوع ثبوت داشته اند.

این همان بحثیست که گفته می شود بین معدوم ممتنع و معدوم ممکن چه تفاوت و فرقی وجود دارد. اگر اینها هیچگونه شیئی نداشته باشند، در این صورت نباید هیچ فرقی بین معدوم ممتنع و معدوم ممکن وجود داشته باشد. درحالیکه ما بالبداهه بین این دو تفاوت را احساس می کنیم. همه اینها نشان می دهند که باید پیش از اینکه این ذوات و ماهیات موجود بشوند، یک نوع ثبوتی داشته باشند.

البته اینها انگیزه هایی هستند که می توانند استدلالهایشان نیز به شمار روند.

پاسخ جناب صدرا

وقتی شما می گویید که نه تحقق خارجی دارد و نه تحقق ذهنی، این یعنی معدوم مطلق و معدوم مطلق طبق قاعده لا یخبر عنه الا به حسب لفظ. ماهیات و ذواتی که معدوم هستند، حتی به نظر شما تحقق ذهنی هم ندارند، در این صورت هیچِ هیچ می باشند. چیزی که هیچ است، لا یخبر عنه حتی بانَّها هی. یعنی حتی نمی توان گفت که ماهیت خودش خودش است[[19]](#footnote-20). چیزی می خواهد خودش خودش باشد، به بستر وجود نیاز دارد[[20]](#footnote-21). وقتی شما بستر وجود را لحاظ نکردید، نمی تواند یک شی، خودش، خودش باشد. وقتی خودش نمی تواند خودش باشد، پس نمی توانید خبر بدهید از او بأنّه ثابتٌ و یا بأنّه شیءٌ.

ج‏1، ص: 76

ادامه بیانات آقایون معتزله

و قالوا أيضا[[21]](#footnote-22) إن الصفات ليست موجودة و لا معدومة و لا مجهولة و لا معلومة[[22]](#footnote-23) بل المعلوم هو الذات بالصفة و الصفة لا تعلم[[23]](#footnote-24)و[[24]](#footnote-25) و سلموا أن المحال منفي- و أنه لا واسطة بين النفي و الإثبات[[25]](#footnote-26).

و ربما أثبتوا واسطة بين الموجود و المعدوم[[26]](#footnote-27) حتى يقال الثابت على بعض المعدوم- و هو المعدوم الممكن و على نفس الوجود و على أمر ليس بموجود و لا معدوم[[27]](#footnote-28) عندهم مما سموه حالا

شرح و توضیح

ادامه بیانات آقایون معتزله (طرح مسئله حال[[28]](#footnote-29))

صفات نه موجودند و نه معدومند. بلکه چیزی بین موجود و معدوم می باشند. مثلاً در «زید عالم» زید و علم هر دو امری مجود هستند؛ ولی راجع به عالمیت نه می توانیم بگوییم معدوم است و نه می توانیم بگوییم موجود است. تمام نسب و اضافات مثل ابوّت و بنوّت و فوقیت و تحتیت و تمام معقولات ثانی فلسفی و منطقی و غیره از این سنخ می باشند. به این سنخ امور که نه موجود و نه معدومند، اطلاق «حال» می کنند.

جلسه 68

پس بنابراین آنها بین موجود و معدوم قائل به وجود واسطه بودند. معنای این سخن آن است که موجود و معدوم نقیضینی که ارتفاعشان محال باشد، نیستند[[29]](#footnote-30). ولی بین منفی و ثابت یا به عبارت دیگر نفی و ثبوت واسطه ای قائل نیستند.

منفی از نظر آنها مساوی با امور محال یا همان معدومات ممتنع است و ثابت شامل (1) معدوم های ممکن و (2) وجود و (3) حال می باشد. مراد از «حال» همان صفات هستند که نه موجود و نه معدوم هستند[[30]](#footnote-31).

نکته

آنچه تقریبا مسلم است آن است که طوائفی از اینها همین حرفهایی را می زدند که به آنها نسبت داده می شود ولی یک حرف بسیار دقیقی پشت این حرف ها می باشد، که بعید است که همه آنها، آن را اراده کرده باشند. مثلاً در فصوص الحکم ابن عربی در فص زکراوی همین بحث آمده است که صفات، نسب، اضافات و همانند اینها نه موجود هستند و نه معدوم. اما مرادشان از اینکه موجود نیستند چون سنخ ذاتی شان از سنخ وجود نیست و اینکه معدوم نیستند چون واقعاً اثر دارند و هستند. این بیان به مانند همان بیان ماست در خصوص ماهیات.

نکته

حکما بین وجود، شی، تحقق و ثبوت قائل بین مساوقت هستند ولی متکلمین تنها بین ثبوت و شی قائل به مساوقت هستند ولی بین شی و ثبوت با وجود و تحقق تساوقی قائل نیستند.

ج‏1، ص: 76

بیانات جناب صدرا در خصوص این اقاویل

و كان هذه الطائفة من الناس إما أن يكون غرضهم مجرد اصطلاح تواضعوا عليه في التخاطب و إما أن يكونوا ذاهلين عن الأمور الذهنية[[31]](#footnote-32) فإن عنوا بالمعدوم المعدومَ في خارج العقل جاز أن يكون الشي‏ء ثابتا في العقل معدوما في الخارج[[32]](#footnote-33) و إن عنوا غير ذلك [[33]](#footnote-34)كان باطلا[[34]](#footnote-35) و لا خبر عنه و لا به- و مما يوجب «1» افتضاحهم أن يقال لهم إذا كان الممكن معدوما في الخارج- فوجوده هل هو «2» ثابت أو منفي فإنه باعترافهم لا يخرج الشي‏ء من النفي و الإثبات- فإن قالوا وجود المعدوم الممكن منفي و كل منفي عندهم ممتنع فالوجود الممكن يصير ممتنعا و هو محال و إن قالوا إن الوجود ثابت له و كل صفة ثابتة للشي‏ء يجوز أن يوصف بها الشي‏ء فالمعدوم يصح أن يوصف في حالة العدم بالوجود فيكون موجودا و معدوما معا[[35]](#footnote-36) و هو محال فإن منعوا اتصاف الشي‏ء بالصفة الثابتة له فالماهية المعدومة يجب أن لا يصح أن يقال لها إنها شي‏ء فإن الشيئية ثابتة لها و إن التزم أحد

(1) هذا و كذا ما ذكره الشيخ الإشراقي أخيرا مبني على ما هو المشهور منهم أن أكثرهم قائلون بتقرر الماهيات في العدم و ثبوت الحال جميعا 76 كما قال الكاتبي إنهم جعلوا الجوهرية من الأحوال مع أنها حاصلة للذات في حالتي الوجود و العدم 76 و كما قال المحقق الطوسي إنهم عللوا اختلاف الذوات المعدومة بالأحوال فيكون الحال عندهم صفة للشي‏ء ليست موجودة و ليست معدومة و إلا فعلى التعريف المشهور للحال أنها صفة للموجود ليست موجودة و لا معدومة يكون الحال كالصفات الانتزاعية للموجودات في حال وجودها و يكون الوجود حالا للموجود في حال الوجود و ثابتا له حينئذ لا للماهية في حال العدم و إلا لم يكن صفة للموجود، س ره

(2) الترديد للتسجيل على الخصم و إلا فهو ثابت عندهم لكونه صفة و ليست موجودة و إلا تسلسل و لا معدومة و إلا اتصف الشي‏ء بنقيضه، س ره

ج‏1، ص: 77

على هذا التقدير بأنه لا يصح أن يوصف الشي‏ء بأمر ثابت له فليس بشي‏ء و قد قال بأنه شي‏ء و كذا الإمكان «1».

[[36]](#footnote-37)ثم إنهم كما اضطروا في كون الذوات مشتركة في أنها ذوات إلى صفات تفترق بها كذلك يضطرهم كون الصفات غير مختلفة في أنها صفات إلى فرض قسم ثالث يفترق بها و يتمادى الأمر إلى غير النهاية و يتبين أنه إذا لم يعلم الشي‏ء لم يعلم به الشي‏ء- و تبين عليهم أن الصفة مخبر عنها كما أن الذات مخبر عنها.

[[37]](#footnote-38)و من هذا القبيل جماعة أيضا تحاشوا أن يقولوا إن الباري موجود أو معدوم لكون «2» اللفظ على صيغة المفعول يقدسونه عن ذلك و ما بحسب اللفظ أمر سهل فيما يتعلق بالعلوم و المعارف- كيف و جل الألفاظ المطلقة في وصفه تعالى بل كلها إنما المراد منها في حق الباري تعالى معان هي تكون أعلى و أشرف مما وضعت الأسامي بإزائها فكما أن المراد من السمع و البصر السائغين إطلاقهما بحسب التوقيف الشرعي عليه تعالى ليس معناهما الوضعي- لتقدسه عن الجسمية و الآلة فكذا العلم و القدرة و الوجود و الإرادة معانيها في حقه تعالى أعلى و أشرف مما يفهمه الجمهور و ليس لنا بد من وصفه و إطلاق لفظه من هذه الألفاظ المشتركة المعاني مع التنبيه على أن صفاته صريح ذاته البعيدة عن المعنى الذي نتصوره من تلك اللفظة هذه في صفاته الحقيقية و أما السلوب و الاعتبارات فلا يبعد أن يراد من الألفاظ الموضوعة بإزائها المستعملة فيه تعالى معانيها الوضعية العرفية.

و أما من احتج على عدم إطلاق لفظ الموجود فيه تعالى بأنه يلزم منه كونه تعالى- مشاركا للموجودات في الوجود فقد ذهب إلى مجرد التعطيل فإنه لا يصح حينئذ أن

(1) أي كالشيئية فنقول هو ثابت لكونه صفة فإن منعوا اتصاف الشي‏ء بالثابت- فلا يمكن أن يقال له ممكن فإن التزم ذلك فليس بممكن و قد قال إنه ممكن بعين ما ذكره، س ره

(2) و هو تعالى فعال مطلقا أو لكون وجوده عين ذاته و الموجود معناه ذات له الوجود و الأول منقوض بالمعبود و المحمود و نحوهما و الثاني بكل الأسماء الحسنى- مع أنه قد ورد في الشرع إطلاق الموجود مثل أناجيك يا موجود في كل مكان لعلك تسمع ندائي، س ره

ج‏1، ص: 78

يقال إنه حقيقة أو ذات أو شي‏ء من الأشياء و إلا لزم اشتراكه مع غيره في مفهوم الحقيقة و الذات و الشي‏ء فإذا لم تكن شيئا يكون لا شيئا لاستحالة الخروج عن السلب و الإيجاب و كذا الهوية و الثبات و التقوم و أمثالها فينسد باب معرفته و وصفه بصفات جماله و نعوت كماله.

شرح و توضیح

بیانات جناب صدرا در خصوص این اقاویل

بیان جناب صدرا در پاسخ به حرفهای اینها سه بخش دارد.

در بخش اول می گوید که اگر مراد اینها از این حرفها آن چیزی نباشد که ما برداشت کرده ایم بلکه صرفا یک اصطلاحاتی به کار می برند که خودشان آنها را درست کرده اند در این صورت مانعی ندارد و اشکالی بر آنها نیست.

و نیز چه بسا که مراد اینها اموریست که به حسب ذهن موجود هستند و ثبوت دارند ولی به حسب خارج موجود نیستند. اینها نه معدوم هستند و نه موجود[[38]](#footnote-39). اگر مراد ایشان این باشد، در این صورت نیز اشکالی متوجه آنها نیست.

اما اگر واقعاً همین چیزی مرادشان باشد که ما برداشت کرده ایم؛ یعنی می خواهند ثبوت نفس الامری بین موجود و معدوم قائل باشند، و به آنها اطلاق ثابت کنند، در این صورت اشکالاتی بر آنها وارد است، که جناب صدرا در اینجا به سه تا از این اشکالات اشاره می کند.

نقد اول

نقد اول همان است که در صفحه پیش گذشت.

وقتی شما می گویید که نه تحقق خارجی دارد و نه تحقق ذهنی، این یعنی معدوم مطلق و معدوم مطلق طبق قاعده لا یخبر عنه الا به حسب لفظ. ماهیات و ذواتی که معدوم هستند، حتی به نظر شما تحقق ذهنی هم ندارند، در این صورت هیچِ هیچ می باشند. چیزی که هیچ است، لا یخبر عنه حتی بانَّها هی. یعنی حتی نمی توان گفت که ماهیت خودش خودش است[[39]](#footnote-40). چیزی می خواهد خودش خودش باشد، به بستر وجود نیاز دارد[[40]](#footnote-41). وقتی شما بستر وجود را لحاظ نکردید، نمی تواند یک شی، خودش، خودش باشد. وقتی خودش نمی تواند خودش باشد، پس نمی توانید خبر بدهید از او بأنّه ثابتٌ و یا بأنّه شیءٌ.

نقد دوم

در نقد دوم بحث متمرکز است بر معدوم ممکن. سوال می کنیم که طبق نظر شما وجود معدوم ممکن که بعداً می خواهد به او متصف شود از دو حال خارج نیست: یا وجودش منفی است یا ثابت.

اگر وجود آن منفی باشد، یعنی آن وجود محال خواهد بود. دیگر چگونه می گویید معدوم ممکن، درحالیکه این ممکن امکان وجود پیدا کردن ندارد.

اما اگر بگویید که وجود آن ثابت است، خوب در این صورت امریک ه برای چیزی ثابت باشد، از لوازم آن، این است که بتوانید آن شی را به این امر متصف کنید. اگر وجود معدوم ممکن ثابت است، باید بتوان به آن معدوم ممکن وصف وجود را داد، یعنی گفت «معدوم ممکن موجود» درحالیکه شما نیز اجتماع معدوم و موجود را قبول ندارید[[41]](#footnote-42).

اما ممکن است که گفته شود وجود آن ثابت است، ولی وجود موصوف شی نمی شود. به عبارت دیگر وجود ثابت است ولی معدوم ممکن موصوف به وجود نمی شود.

در جواب می گوییم که معدوم ممکن از نظر شما چون ثابت است لذا «شی» به شمار می آید. شیئیت خود یک وصف می باشد. خوب چگونه است که می گویید وجود وصف است و ثابت است ولی نمی توان معدوم ممکن را به آن موصوف کرد، همین حرف را درباره شیئیت بزنید. یعنی بگویید که شیئیت وصف است و ثابت است ولی نمی توان معدوم ممکن را به آن موصوف کرد.

و نیز می توان اینگونه آنها را نقد کرد که انگیزه خود این آقایان در طرح مسئله ثبوت و شیئیت آن بود که گفته اند اشیاء قبل از تحقق موصوف به امکان هستند. حال اگر ثابت بودن یک صفت برای یک شی بستر ساز موصوفیت آن نباشد، خوب پس می توان گفت معدوم ممکن درخارج ثابت باشد و صفت امکان برای او باشد، ولی او ممکن نباشد. درحالیکه شما این حرف را قبول ندراید.

نقد سوم

این برداشتی که در اینجا از قول آقایان معتزله شده است، یا ناصحیح است و یا اینکه بسیار حرف نازلی این آقایان زده اند. خلاصه آن این است که این آقایان گفته اند که ذوات از آن جهت که ذات هستند با یکدیگر اختلاف ندارند، لذا برای اینکه با یکدیگر اختلاف پیدا کنند باید ابتداً معلوم بشوند.

جناب صدرا در جواب می گوید خوب این راجع به این صفات چه می گویید. این صفات نیز در اصل صفت بودن با هم مشترک هستند. لذا اگر بخواهند از یک دیگر متمایز شوند باید به چیز دیگر تمسک بجوییم، لذا تسلسل پیش می آید. پس این حرف این آقایان باطل است.

ج‏1، ص: 78

توجیه جناب صدرا در پرداختن به این اقاویل و بیان شیخ اشراق در خصوص این نظرات معتزله

و العجب أن أشباه هؤلاء القوم ممن يعدون عند الناس من أهل النظر[[42]](#footnote-43) و هذا هو العذر في إيرادنا شيئا من هوساتهم في هذا الكتاب[[43]](#footnote-44) إذ العاقل لا يضيع وقته بذكر هذه المجازفات و ردها[[44]](#footnote-45) و ذكر صاحب الإشراق في كتاب المطارحات

بعد ذكر ما تهوسوا به من شيئية المعدوم و إثبات الواسطة و من العجب أن الوجود عندهم يفيده الفاعل و هو ليس بموجود و لا معدوم فلا يفيد الفاعل وجود الوجود مع أنه كان يعود الكلام إليه- و لا يفيد إثباته فإنه كان ثابتا في نفسه بإمكانه فما أفاد الفاعل للماهيات شيئا فعطلوا العالم عن الصانع قال

و هؤلاء قوم نبغوا في ملة الإسلام و مالوا إلى الأمور العقلية- و ما كانت لهم أفكار سليمة[[45]](#footnote-46) و لا حصل لهم ما حصل للصوفية[[46]](#footnote-47) من الأمور الذوقية [[47]](#footnote-48)و وقع بأيديهم مما نقله جماعة في عهد بني أمية[[48]](#footnote-49) من كتب قوم أساميهم تشبه أسامي الفلاسفة فظن القوم أن كل اسم يوناني فهو اسم فيلسوف فوجدوا فيها كلمات استحسنوا و ذهبوا إليها و فرعوها رغبة في الفلسفة و انتشرت في الأرض و هم فرحون بها و تبعهم جماعة من المتأخرين و خالفوهم في بعض الأشياء إلا أن كلهم إنما غلطوا بسبب ما سمعوا من أسامي يونانية لجماعة صنفوا كتبا يتوهم أن فيها فلسفة و ما كان فيها شي‏ء منها- فقبلها متقدموهم و تبعهم فيها المتأخرون و ما خرجت الفلسفة إلا بعد انتشار أقاويل عامة يونان [[49]](#footnote-50)و خطبائهم و قبول الناس لها[[50]](#footnote-51)

شرح و توضیح

توجیه جناب صدرا در پرداختن به این اقاویل و بیان شیخ اشراق در خصوص این نظرات معتزله

جلسه 69

فرمایشات شیخ اشراق ازکتاب مطارحات در جلد اول مجموعه مصنفات ص 205 و 206 می باشد.

کلمات شیخ اشراق در اینجا دو قسمت دارد. اول نقدی بر نظرات متکلمین است که مبتنی بر مبانی خود شیخ اشراق است و دارای مشکلاتی نیز می باشد. اما قسمت دوم سخن ایشان بررسی تاریخی چرایی رواج اینگونه اقوال در میان مسلمانان است.

شیخ اشراق می گویند که کسانی که این اقوال را مطرح کرده اند، کسانی بودند که به علوم عقلی و فلسفی علاقه مند بودند، منتهی نه افکار سلیم و مستقیمی داشتند و نه استعداد لازم برای ورود به این حوزه را داشتند و نه حتی ذوق عرفانی نیز نداشتند.

در آن زمان اندیشه های یونانی آرام آرام نه با مباحث فلسفی و علوم عقلی بلکه با کلمات خطبا و داستان ها و غیره در فضای اسلامی وارد شد و پس از آن به تدریج علوم عقلی و فلسفی طیف وسیعی از ترجمه ها را به خود اختصاص داد. کم کم فضای علمی یونانی چنان جای خود را باز کرد که هر چه از یونان ترجمه می شد و اسم نویسنده آن یونانی بود گمان می شد که چیز با همیت و با ارزشی است.

1. طعنی از جانب جناب صدرا می توان بر آنها تلقی شود. [↑](#footnote-ref-2)
2. در این عبارات ذات و شی و ماهیت به یک معنا استعمال شده است. [↑](#footnote-ref-3)
3. چه در حالت وجود و چه عدم این ذات ثابت است و شی است. پس بین وجود و شیئیت مساوقت وجود ندارد. [↑](#footnote-ref-4)
4. پاسخ صدرا [↑](#footnote-ref-5)
5. به هیچ خبری. حتی بأنه هذا الماهیه و یا بأنه شی یا ثابت. [↑](#footnote-ref-6)
6. به حسب مفهوم می شود از آن خبر داد ولی به حسب مصداق آن مفهوم نمی توان. [↑](#footnote-ref-7)
7. حتی خودش نیز نمی باشد [↑](#footnote-ref-8)
8. در اینجا می خواهند استدلال ایشان را که طبق قاعده فرعیت بود، ابطال نماید [↑](#footnote-ref-9)
9. درحالیکه واقع عکس آن چیزیست که شما می گویید. یعنی وجود پایه است و ماهیت بر او عارض می شود. جناب صدرا در صفحات 101 و 200 و 415 و 217 و 247 در همین جلد این بحث تکرار می شود. البته بحث اینجا را باید با بیانات ص 336 هماهنگ کرد. [↑](#footnote-ref-10)
10. به لحاظ ذهن ماهیت متقدم است بر وجود. اما این تقدم، تقدم ماهیت است بر وجود ذهنی اش. این را ما قبول داریم ولی ماهیت در اینجا متوقف است بر ثبوت و وجود ذهنی اش نه آنچه که شما دنبال آن هستید که عدم صرف است که اساساً اتصافی رخ نمی دهد و هیچ خبری نمی شود داد. ظرف اتصاف ماهیت به وجود در کتم عدم محض نیست تا شما از باب قاعده فرعیت یک شیئیتی برای ماهیت درست کنید. [↑](#footnote-ref-11)
11. این قرائت دقیق و فاخر از قاعده فرعیت می باشد. هر جا که موصوف و صفت به هر معنایی که باشد، (نه ضرورتاً جوهر و عرضی) به بیان دیگر هر نوع صفت و هر طور موصوفی با هر نوع تحققی که باشد، این قاعده جریان دارد. [↑](#footnote-ref-12)
12. اینکه د مفهوم که عموم خصوص من وجه هستند، می توانند متساوق باشند، جای تامل و بحث دارد ولی دو مفهومی که رابطشان عموم خصوص مطلق است، قطعاً می شود که متساوق باشند. [↑](#footnote-ref-13)
13. فعلیت مطلقه مراد نیست، بلکه فعلیت مقابل قوه مراد است. [↑](#footnote-ref-14)
14. مراد خارجیت در مقابل ذهنی است نه مطلق خارجیت. [↑](#footnote-ref-15)
15. مراد وحدت در مقابل کثرت است؛ نه وحدت مطلقه. [↑](#footnote-ref-16)
16. البته این نظر تمام معتزله نمی باشد، افرادی همچون ابولحسن بصری، ابو الهزیل علاف، کعبی و پیروان اینها با این نظر مخالفت کرده اند. [↑](#footnote-ref-17)
17. چرا که علم از صفات حقیقیه ذات اضافه به شمار می رود. [↑](#footnote-ref-18)
18. لا میز بین الاعدام من حیث العدم [↑](#footnote-ref-19)
19. این مباحث به فرع اول علامه در بحث اصالت وجود در نهایه نزدیک می شود. [↑](#footnote-ref-20)
20. البته به نحو حینی نه به نحو شرطی. [↑](#footnote-ref-21)
21. البته برخی از اشاعره نیز این حرف را داشته اند. [↑](#footnote-ref-22)
22. نه می توانید بگویید مجهولند چرا که یک شناختی به آنها داریم و نه می توانید بگویید معلوم اند چرا که آنطور معلومیتی که باید باشد نیست. [↑](#footnote-ref-23)
23. لا تعلم و لا تجهل. نه معلوم است و نه مجهول. این نگاه بر می گردد به نگاه ایشان در الهیات بالمعنی الاخص چرا که آنها می گویند ذات حق تعالی معلوم نیست و اگر هم بخواهد معلوم شوند باید با این صفات معلوم شوند و حال آنکه آیا واقعاً می توانید بگویید این صفات معلوم هستند؟ می توانید بگویید مجهول هستند؟ لذا این صفات نه معلومند و نه مجهولند ولی بالاخره ذات به یک وجهی با آنها معلوم می شود. [↑](#footnote-ref-24)
24. معنای این جمله در صفحه 77 هنگامی که این قول را در «ثم انّهم کما اسطروا» نقد می کند مشخص تر می شود. [↑](#footnote-ref-25)
25. به نظر می رسد ثبوت بهتر باشد. چرا که نفی و اثبات که گفته می شود بازتابش در فضای ذهن است ولی ثبوت اگر گفته شود بیشتر نزدیک به فضاهای نفس الامری است. [↑](#footnote-ref-26)
26. گفته شده که واسطه بین موجود و معدوم و بعد در این واسطه معدوم ممکن را جا داده است!! ظاهراً این اشکال دارد و این نشان می دهد که مراد ایشان از معدوم همان منفی (محال و ممتنع) است. [↑](#footnote-ref-27)
27. محال و منفی [↑](#footnote-ref-28)
28. البته برخی از این ادعا ها روی دیگر ادعای دیگر است. یعنی این حرف ها گاه از دو زاویه مختلف زده شده است. نه اینکه هر کدام حرف و بیانی مستقل باشند. [↑](#footnote-ref-29)
29. البته اجتماعشان را یا از باب ضدین و یا شبیه ضدین یا چیز دیگری محال می دانستند. [↑](#footnote-ref-30)
30. وجود نیز یکی از افراد حال می باشد. چرا که آنها وجود را جزء صفات به شمار می آوردند. [↑](#footnote-ref-31)
31. وجود ذهنی [↑](#footnote-ref-32)
32. جایز است که چیزی ثابت در عقل باشد ولی معدوم در خارج باشد.

یعنی مرادشان از اینکه می گویند معدوم های ممکن و یا امثال آن مثل نسب، اضافات و یا معقولات ثانی و غیره که می گویند در خارج موجود نیستند و معدوم نیز نیستند، آن است که این دست از امور یک نوع ثوتی دارد، که مرادشان ثبوت ذهنی است. یعنی مرادشان از اینکه می گویند موجود نیست، یعنی موجود در خارج نیست و الا در ذهن وجود دارند. در این صورت نیز اشکالی بر کلام ایشان وارد نیست. [↑](#footnote-ref-33)
33. سه نقد بر آنها وارد است. اما نقد اول که تفصیل آن در صفحه پیش گذشت. [↑](#footnote-ref-34)
34. معدوم مطلق [↑](#footnote-ref-35)
35. معدوم ممکن موجود است. [↑](#footnote-ref-36)
36. نقد سوم [↑](#footnote-ref-37)
37. نقد و بررسی اقوال تعطیلیون و الهیات سلبی که در اواخر جلد دوم و جلد ششم به طور مفصل خواهد آمد.

ارتباط این بحث با مباحثی که در اینجا آمده است آن است که راجع به حق تعالی نه می توانیم بگوییم موجود و نه می توانیم معدوم را به کار ببریم. لذا از این جهت بیاناتشان شباهیت به حرفهای این فصل پیدا کرده است.

البته بیانات آنها در اینجا متفاوت است با اصل بحث این فصل. ایشان می گویند موجود علی صیغه الاسم المفعول است و درست نیست این چنین چیزی را در باره حق تعالی به کار ببریم. البته قرائت بهتری نیز از حرف این آقایان می شود کرد و آن اینکه موجود، اسم مفعول است کأنّ وجودش از ناحیه غیر به او داده شده است، چرا که هر مفعولی فاعل نیاز دارد.

یک برداشت از این فاخر تر نیز صورت گرفته است و آن اینکه وقتی موجود را بر حق تعال اطلاق کنیم در واقع اشتراک حق و خلق است و تنزیهیون صرف این را بر نمی تابند که یک لفظ هم بر حق و هم بر خلق اطلاق شود. پس در هر سه قرائت موجود نمی توانیم بر حق تعالی اطلاق کنیم. معدوم نیز که پر واضح است که نمی توان اطلاق کرد. پس بر حق تعالی نه می توان موجود و نه معدوم را اطلاق کرد.

به هر حال همه این حرف ها باطل است. [↑](#footnote-ref-38)
38. موجود خارجی نیستند. [↑](#footnote-ref-39)
39. این مباحث به فرع اول علامه در بحث اصالت وجود در نهایه نزدیک می شود. [↑](#footnote-ref-40)
40. البته به نحو حینی نه به نحو شرطی. [↑](#footnote-ref-41)
41. گرچه ارتفاع آنها را قبول داشتند. [↑](#footnote-ref-42)
42. این اشخاص در بین مردمشان عالم و دانشمند به شمار می آیند. [↑](#footnote-ref-43)
43. این عذر ماست که ما برخی از هوا و هوسهایشان را در این کتاب ذکر کرده ایم. [↑](#footnote-ref-44)
44. گرچه حرف های بی ربط و پرت و پلا در کلام زیاد است اما در همین فضا می توان آغاز خردورزی ها و عقل ورزیهای مستقل اسلامی را نیز پیدا کرد. کما اینکه همین ناخون زدنهای کلامی ها به فلاسفه تاثیرات زیادی برای مباحث فلسفی داشته است. [↑](#footnote-ref-45)
45. افکار سلیمه و استعداد و شرایط ورود به علوم عقلی – برهانی را نداشتند. [↑](#footnote-ref-46)
46. بار منفی ای که واژه صوفیه پیدا کرد است از تقریبا از قرن 10 یا 11 به اینطرف است. در فضای شیعه یک تحولاتی پیش آمد و لفظ تصوف بارهای ویژه ای پیدا کرد و تقریبا لفظ عرفان جای آن را گرفت. ولی در فضاهای اهل تسنن همان واژه تصوف و صوفی استفاده می­شود. منتها تقسیمش کردند به صوفی حقیقی و صوفی متقلب؛ جهله صوفیه و محققان از صوفیه.

برخی تا قرن یک و دو هر گاه لفظ صوفی را می بینند بر همین بار منفی که اکنون پیدا کرده است، حمل می کنند. درحالیکه اینگونه نیست. حدود 30 نفر از روات بسیار مهم ما که برخی از آنها خیلی مهم هستند، ملقب به صوفی می باشند. حتی برخی از آنها از شاگردان نزدیک ائمه معصومین علیهم السلام بودند؛ مثل ابوحیان صوفی. [↑](#footnote-ref-47)
47. اهل کشف و شهود نیز نبودند [↑](#footnote-ref-48)
48. عمده کارها در زمان بی العباس بوده است ولی رگ و ریشه های آن را می توان در بی امیه پیدا کرد. [↑](#footnote-ref-49)
49. بعد از اینکه صحبت های عمومی و خطباء از یونانیون ترجمه شد و مورد قبول واقع شد. [↑](#footnote-ref-50)
50. **تعبیر علامه شهرانی رضوان الله تعالی علیه این است که آفت فلسفه تقلید است. یعنی تفکر و اندیشیدن. بله نه حالا هرکسی صبح بلند بشود حرفهایی از خودش دربیاورد بگوید من دارم تفلسف می کنم. از همین ابزارهای عقلی-شهودی استفاده کند و بیاندیشد و تأمل داشته باشد، تسلب در قول نداشته باشد، در یک چنین فضایی اگر به قولی رسیده همان را بگوید و اگر چیزهایی برایش روشن نشود بگوید روشن نشده. من همیشه این شجاعت ابن سینا را می­ستایم وقتی ایشان می­گوید که معاد جسمانی را شارع فرموده ولی من نمی­توانم این را بفهمم چی هست. یعنی فلسفیا ایمان دارم اما تحلیل عقلی و فلسفی هنوز از آن نکردم. این تفاوت مرز فلسفه با دانش­های نقلی است. هرچه که رسول الله فرمود امام صادق فرمود همه را ایمان داریم این لازمه ایمان و مسلمانی همین است اما نه اینکه ما دیگر بی­نیاز از فلسفه بشویم. آن فضا، فضای تحلیل عقلی است، رسیدن است، تحقیق کردن است.**

**این نکته که روایات ما خصوصا از آن وقتی که این انتقال صورت گرفته ناظر به این حوزه­ها بود خیلی در فهم روایات به ما کمک می­کند. در فهم برخی از واژه­ها به ما کمک می­کند. ائمه معصومین علیهم السلام ناظر بودند به فضاهایی که پیش رویشان می­گذشت به فضاهای اهل تسنن، فضاهای فقهی­شان، فضاهای کلامی­شان، فضاهای سیاسی­شأن. ناظر به آنها فرمایش می­فرمودند. و لذا اگر می­خواهیم فرمایشات آنها عمیقا درک بشود باید آن فضای صدور روایت کاملا درک بشود. یکی از چیزهایی را که در آن فضا ائمه معصومین علیهم السلام فرمایش داشتند همین انتقال علوم از یونان و از جاهای دیگر بود به سرزمین­های اسلامی. از ایران از یونان از جاهای دیگر آمده بود به سرزمین­های اسلامی. نزدیک 200 سال در مرئی و منظر ائمه معصومین این ترجمه­ها صورت گرفت و عده زیادی گرایش پیدا کردند. نخبگان گرایش پیدا کرده بودند. خوب این نمی­شود ائمه ناظر به آنها نباشند.**

**ما تا کی باید از این افراط و تفریط­ها بسوزیم که بنده خدا می­گوید که مسئله انتقال ترجمه که اتفاق افتاد می­گوید مصیبتی اعظم از مصیبت ثقیفه برای اسلام پیش آمد. شهید مطهری می­فرماید که 200 سال در مرئی و منظر ائمه معصومین فلسفه آمد و بعد خیلی از چیزها آمد اینقدر علوم آمد که فقط فلسفه که نبود. شعر آمد، چیزهای دیگر آمد. اینها آمد ائمه ناظر بودند خوب ائمه که ناظر باشند باید به اصحابشان بفرمایند باید اگر مثلا اصلا کل این روند را قبول ندارند بگویند. لااقل باید سخنی به خواص اصحابشان که داشته باشند. تازه مگر این مسئله خلافت و حکومت و اینها بود که در آن تقیه باشد که نتوانند صریح حرفشان را بزنند.**

**آنقدر فضای اسلامی قدرتمند بود وقتی اینها داشت می­آمد اصلا نه تنها ائمه معصومین حتی مسلمان­ها احساس حقارت نکردند. یک چیز عجیبی است. ببینید چه فضایی به وجود آمده بود که احساس می­کردند یعنی گرفتند آوردند هضمش کردند برخلاف فضایی که ما امروز داریم که فضای رعب و ترس نسبت به این انتقالی که وجود دارد. ولی آن موقع فضا به این شکل نبود ائمه معصومین ناظر بودند می­توانستند نقد واضح و روشن داشته باشند. حالا از ابعاد متعدد این نظارت قابل توجه است. یک بخش روایاتی است که انسان متوجه می­شود واژه­هایی که در آن به کار برده شده ناظر به عبارت­های طبی است که آمد. ناظر است به عبارت­هایی که به لحاظ مسائل فلسفی و عقلی است که آمد. و چقدر این مفید است برای برخی از تحلیل­ها و برداشت­ها و امثال اینها و حالا از این گذشته کاملا انسان متوجه می­شود یعنی به حسب برخی از اوضاع روایی که مشاهده کردیم مشاهده می­شود که ائمه حتی در فضای فلسفی دو دسته کردند مباحث فلسفی که آمده بود. چون اصلا فلسفه­ای که آمد انواع فلسفه­ها، فلسفه­های مادی فراوانی آمد، سفسطه آمد، خیلی از چیزها آمد. بعد که فلاسفه اسلامی فلسفه ارسطویی را انتخاب کردند آوردند بالا. بی­جهت که فقط فلسفه ارسطویی را انتخاب کردند آوردند بالا بی­جهت که نبود. فقط فلسفه ارسطو نبود. فلسفه ارسطویی چه مزیتی داشت که این را انتخاب کردند و بعد خود ائمه معصومین علیهم السلام ببینید در این فضا چکار دارند می­کنند. برخی­ها رد می­کنند مثلا در همین روایت­هایی که از ائمه علیه السلام و السلام است شما نگاه بکنید برخی­ها را رد می­کنند برخی­ها را تأیید می­کنند این تقسیمی است که اینها با نظارت بر این بحث به وجود آوردند.** [↑](#footnote-ref-51)