**فصل چهارم**

در حقیقت عینی بودن وجود

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

**از مرحله اول (فی الوجود و اقسام اولیه وجود)**

**از مسلک اول (معارفی که انسان بدانها در جمیع علوم احتیاج دارد)**

**از سفر اول (سفر از خلق به حق)**

**از جزء اول (امور عامه)**

**فهرست مطالب این قسمت**

جزء اول: امور عامه

سفر اول ( سفر از خلق به حق)

مسلک اول: معارفی که انسان بدانها در جمیع علوم احتیاج دارد

مقدمه

مرحله اول فی الوجود و اقسام اولیه وجود

منهج اول: احوال نفس وجود

فصل اول: موضوع فلسفه و بداهت تصوری و تصدیقی آن

فصل دوم: در اشتراک معنوی وجود و حمل تشکیکی (نه حمل تواطی) مفهوم وجود بر مصادیقش

فصل سوم: وجود امر اعتباری عقلیست و مقوم افراد زیر مجموعه خود نیست

فصل چهارم: در حقیقت عینی بودن وجود

مباحث مقدمی

محدوده این بحث

تاریخچه

اصالت وجود نماد تحقیقی بودن فلسفه اسلامی

شیخ اشراق مبدء بحث اصالت وجود و تشکیک های در این مطلب

نکته: خواجه نصیر و عبارات مطابق اصالت وجود ایشان

چرایی گرایش حکماء به اصالت ماهیت

تفاوت بحث اصالت وجود در کتب عرفا و نزد صدرا

بنایی یا مبنایی بودن بحث اصالت وجود

نکته: اهمیت فوق العاده فهم نحوه تحقق موجودات اعتباری در فهم معارف

فهرست اجمالی از تاثیرات بحث اصالت وجود در دیگر مباحث فلسفی

پرسشهای اساسی ما در بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت

مجموعه مباحثی که در بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت طحر می شوند

آثار صدرا و بحث اصالت وجود

آدرس های این فصل

توضیحاتی در خصوص تیتر این فصل

توضیحی در خصوص تیتر اصالت وجود به طور کلی و تیتر این فصل به طور ویژه

بهترین تیترها برای این مبحث

ملاحظات به تیتر صدرا

توجیهی برای چرایی برگزیدن صدرا این تیتر را

بررسی معنایی کلید واژه های بحث اصالت وجود (در اینجا تنها اصالت و اعتباریت را مورد مداقه قرار می دهیم)

مقدمه: تطورات محتوایی و صوری (لفظی) یک اصطلاح در طول زمان

معنای اصالت و اعتباریت

از ابتدا تا زمان صدرا

نکته: عروض در ذهن و اتصاف در خارج بازگردان قول سید سند در خصوص معقولات ثانی فلسفی

در زمان صدرا

فراز اول: پذیرش ملاک شیخ اشراق به عنوان یکی از ملاکات تشخیص اصیل از اعتباری

تحول صدرا در این ملاک

نکته: عدم تولید شدن مشترک لفظی در این مورد

فراز دوم:واژگان تبیین کننده معنای اصالت در نگاه صدرا

محقق بالذات و موجود بالذات

حقیقة الوقوع یا ما به الوقوع

فراز سوم: واژگان تبیین کننده بخشی از معنای اصالت در نگاه صدرا

حقیقة العینیة

هویة العینیة

ما بازاء خارجی داشتن

اصل در موجودیت در مقابل فرع در موجودیت

نکته: مراد از ذوات وجود، وجودات امکانی است

نکته: ریشه واژه اصالت

مبداء اثر بالذات

حقیقی و غیر حقیقی

فراز چهارم: تبیین مراد صدرالمتالهین از اعتباریت

سطح اول از معنای اعتباریت: ذهن ساخته

سطح دوم از معنای اعتباریت: به معنای انتزاعیت

فراز پنجم: تبیین مراد صدرالمتالهین از انتزاعیت

سطح اول ازمعنای انتزاعی: امرانتزاعی درذهن ولی باوجود معدوم بودن درخارج ولی منشاء انتزاع در خارج دارد

نکته: آیا ماهیت در صورتی که اعتباری شود، معقول ثانی می شود؟

سطح دوم: راه یابی امر انتزاعی به خارج

نقد عروض و اتصاف با بیان نهایی صدرا در خصوص معنای انتزاعیت

طرح یک سوال: تفاوت خارجی بودن اتصاف، در معقولات اولی و ثانی

خصوصیات این معنا از انتزاعیت

متون پشتیبانی کننده این بحث

متونی که ماهیت را صرفا امری ذهنی می دانند

مراد از حکایت گری، خیال و عکس، مظهریت نفس الامری ماهیت است

استدلال اول صدر المتالهین

مقدمه

آدرس ها استدلال اول

بیان استدلال

ذکر مثال

توهم یک مصادره

اشکال اول شیخ اشراق به اصالت وجود و پاسخ به آن

آدرس ها

طرح اشکال

پاسخ صدر المتالهین

پاسخ اول

پاسخ دوم

ادامه اشکال و جواب

اشکال

پاسخ به اشکال

نکته: جواب عرفا به این اشکال

اطلاق حکماء لفظ «موجود» را بر امر عینی، چه این امر عینی وجود خالص باشد و چه شی له الوجود باشد

شاهدی بر این بیان: اطلاق موجود بر واجب الوجود

اشکال دوم شیخ اشراق

بیان اشکال

پاسخ اشکال

استشهاد به کلام شیخ اشراق که ایشان لفظ موجود را برای نفس وجود به کار برده اند نه برای «شی له الوجود»

استفاده اول صدرا از بیان شیخ اشراق؛ اطلاق لفظ «موجود» بر غیر «شی له الوجود» بلکه برای خود نفس وجود

استفاده دوم از بیان شیخ اشراق: وجود تناقض در عبارات شیخ اشراق

ملاحظاتی به بیانات صدر المتالهین

استدلال دوم بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت

طرح یک اشکال: بحث اصالت وجود و قاعده فرعیت

پاسخ صدرا

پاسخ نقضی

پاسخ حلی

پاسخ حلی اول (ذکر شده در اسفار)

پاسخ حلی دوم (بر اساس مبانی صدر المتالهین)

پاسخ دیگران به این اشکال

پاسخ فخر رازی: تخصیص خوردن قاعده فرعیت

پاسخ محقق دوانی

پاسخ سید سند

عنوان درجه یک

عنوان درجه دو

عنوان درجه سه

عنوان درجه چهار

عنوان درجه پنج

عنوان درجه شش

عنوان درجه هفت

متن درجه یک

متن درجه دو

متن درجه سه

متن درجه چهار

نامفهوم

نمایه

پاورقی اصلی

توضیحات استاد

نیاز به بازنگری

شماره های صفحات اسفار اصلی

ج‏1، ص: 38

[[1]](#footnote-2)فصل (4) [[2]](#footnote-3)في أن للوجود حقيقة عينية

«1» [[3]](#footnote-4)و[[4]](#footnote-5)لما كانت حقيقة كل شي‏ء هي خصوصية وجوده التي يثبت له[[5]](#footnote-6) فالوجود أولى[[6]](#footnote-7)

( 1) اعلم وفقنا الله و إياك أنه لا خلاف يعتد به بين المشائين و أهل الإشراق و غيرهم من المحققين في وجود الكلي الطبيعي المعبر عنه بالماهية في ألسنة الحكماء و بالعين الثابت في لسان العرفاء و بغير ذلك لست أعني بالكلي الطبيعي الماهية لا بشرط التي وجودها في الذهن و هي اعتبار عقلي بل الماهية التي هي المقسم للماهية المطلقة و المخلوطة و المجردة و هذا أعني المقسم أشد إبهاما من المطلقة التي هي أقسامها ثم كيف لا تكون موجودة و من أقسامها المخلوطة و هذا القدر من المئونة يكفي لإثبات هذا المطلب و لا حاجة إلى أخذ حديث الجزئية كما في الدليل الذي ذكره القوم تبعا للشيخ الرئيس لأن الماهية لا بشرط ليست جزءا للماهية بشرط شي‏ء إنما الجزء هو الماهية بشرط لا إلا أن يكون منظور الشيخ من اللابشرط ما هو المتحقق في ضمن بشرط لا فيصح الجزئية و يكون استدلالا بوجود الماهية بشرط لا أعني المادة على وجود الماهية لا بشرط- كما أن ما ذكرناه استدلال بوجود المخلوطة عليه و لا حاجة إلى ما ذكره المحقق اللاهيجي- من أن المراد الجزء العقلي و إنما الخلاف في أنها بعد جعل الجاعل موجودة بالأصالة- و الوجود واسطة في الثبوت أو موجودة بالعرض و الوجود واسطة في العروض و الواسطة في العروض على أنحاء.

أحدها ما هو من قبيل حركه السفينة و جالسها حيث إن جالسها غير متصف بالحركة حقيقة. و ثانيها ما هو من قبيل أسودية الجسم و السواد حيث إنهما موجودان إذا اعتبرنا السواد بشرط لا و إن كان السواد متحدا معه إذا أخذناه لا بشرط و ذو الواسطة هنا متصف بذلك العارض حقيقة.

و ثالثها ما هو من قبيل الجنس و الفصل حيث لا تحصل للجنس بدون الفصل أصلا- و مراد القائل بأصالة الوجود بكون الوجود واسطة في العروض ليس من قبيل الأول إذ قد عرفت أن الكلي الطبيعي بالمعنى المذكور موجود بلا شائبة مجاز في الاستناد نعم لا نبالي بإطلاق المجاز على وجه يعرفه الراسخون في العلم و لا من قبيل الثاني لأن الجسم و إن كان أسود بالحقيقة و من هذه الجهة يناسب ما نحن فيه إلا أن له وجودا بدون السواد و ليس للماهية وجود في مرتبة و تقرر بدون عارضها و إنما هو من قبيل الثالث لكن بينه و بين ما نحن فيه فرق فإن وجود النوع ينسب إلى الجنس و إلى الفصل و إليهما معا أعني النوع و ما نحن فيه من قبيل الظل و ذي الظل إذا عرفت ذلك فنقول لا نزاع بين القائلين بأصالة الوجود- و بين القائلين بأصالة الماهية في اعتبار الحيثية التعليلية و كذا التقييدية في حمل الموجود على الماهية إذ الماهية بحسب نفسها لا تأبى عن الوجود و العدم فإذا كانت الحيثية التقييدية مجرد مفهوم الوجود أو الإضافة المقولية إلى الجاعل كما يزعمه هؤلاء المحجوبون عن شهوده- لم يستحق حمل الموجود إذ ضم معدوم إلى معدوم لا يوجب استحقاق حمل الموجود لأن هذا المفهوم يساوي الماهيات في عدم الإباء عن الوجود و العدم فإنه وجود بالحمل الأولى بل مفهوم واجب الوجود بما هو مفهوم حكمه كذا و أما الإضافة الإشراقية فهي عين نور الوجود- كما أن الإيجاد الحقيقي لا المصدري عين الوجود الحقيقي و بنوره اتحاد عددهما الذي هو روح حروفهما و بما قررناه ظهر أن توهم المصادرة في كلام المصنف سخيف جدا.

وجه آخر للسخافة أن مراده قدس سره أن الحقيقة هي الماهية بشرط الوجود و ما لم يعتبر الوجود معها لم تكن حقيقة فكيف لا تكون له حقيقة و هو يصير الماهية حقيقة، س ره

ج‏1، ص: 39

من ذلك الشي‏ء بل من كل شي‏ء بأن يكون ذا حقيقة کما أن البياض أولى بكونه أبيض مما ليس ببياض و يعرض له البياض فالوجود بذاته موجود و سائر الأشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودة بل بالوجودات العارضة لها و بالحقيقة أن الوجود هو الموجود كما أن المضاف هو الإضافة لا ما يعرض لها من الجوهر و الكم و الكيف و غيرها كالأب و المساوي و المشابه و غير ذلك. قال بهمنيار في التحصيل- و بالجملة فالوجود حقيقته أنه في الأعيان لا غير و كيف لا يكون في الأعيان ما هذه حقيقته.

[[7]](#footnote-8)بحث و مخلص

و أما ما تمسك به شيخ الإشراق في نفي تحقق الوجود من أن الوجود

ج‏1، ص: 40

لو كان «1» حاصلا في الأعيان فهو موجود لأن الحصول هو الوجود و كل موجود له وجود فلوجوده وجود إلى غير النهاية.

[[8]](#footnote-9)فلقائل أن يقول في دفعه أن الوجود ليس بموجود فإنه لا يوصف الشي‏ء بنفسه- كما لا يقال في العرف أن البياض أبيض فغاية الأمر أن الوجود ليس بذي وجود كما أن البياض ليس بذي بياض و كونه معدوما بهذا المعنى لا يوجب اتصاف الشي‏ء بنقيضه عند صدقه عليه[[9]](#footnote-10) لأن نقيض الوجود هو العدم و اللاوجود لا المعدوم و اللاموجود.

[[10]](#footnote-11)أو يقول الوجود موجود و كونه وجودا هو بعينه كونه موجودا[[11]](#footnote-12) و هو موجودية الشي‏ء في الأعيان لا أن له وجودا آخر بل هو الموجود من حيث هو وجود[[12]](#footnote-13) و الذي يكون لغيره منه و هو أن يوصف بأنه موجود، يكون له في ذاته و هو نفس ذاته كما أن التقدم و التأخر لما كانا فيما بين الأشياء الزمانية بالزمان كانا فيما بين أجزائه بالذات من غير افتقار إلى زمان آخر.

[[13]](#footnote-14)و[[14]](#footnote-15)فإن قيل فيكون كل وجود واجبا إذ لا معنى للواجب سوى ما يكون تحققه بنفسه.

قلنا معنى وجود الواجب بنفسه أنه مقتضى ذاته[[15]](#footnote-16) من غير احتياج إلى فاعل و قابل- و معنى «2» تحقق الوجود بنفسه أنه إذا حصل[[16]](#footnote-17) إما بذاته كما في الواجب أو بفاعل- لم يفتقر[[17]](#footnote-18) تحققه إلى وجود آخر يقوم به بخلاف غير الوجود[[18]](#footnote-19) فإنه إنما يتحقق بعد تأثير

( 1) يعني بأن يكون الأعيان ظرفا لوجود الوجود لا بأن يكون الأعيان ظرفا لنفسه لأن هذا الوجه الأخير ليس بمحل كلام هاهنا فافهم و نحن نستدل بكون الأعيان ظرفا لنفس الوجود على كونه ظرفا لوجوده لأن نفس الوجود إذا كان وجودا لغير الوجود باعتبار حصوله له فحصوله لنفسه أولى و أحق في كونه حصول شي‏ء لشي‏ء لضرورة امتناع انفكاك الشي‏ء عن نفسه، ن ره

( 2) فمعنى الوجود عند البرهان ما ثبت له الوجود سواء كان من باب ثبوت الشي‏ء لنفسه الذي يرجع إلى عدم انفكاكه عن نفسه أو من قبيل ثبوته لغيره فهذا المعنى للموجود و نظائره من المشتقات حسب مصطلح العقل و البرهان المتوقع فيه طلب حقائق الأشياء على ما هي عليه في نفس الأمر سواء كان ما اقتضاه البرهان مطابقا للغة أم لا- و لا مشاحة في الاصطلاح فافهم، ن ره

ج‏1، ص: 41

الفاعل بوجوده[[19]](#footnote-20) و اتصافه بالوجود.

[[20]](#footnote-21)و[[21]](#footnote-22)و الحاصل أن الوجود أمر عيني بذاته[[22]](#footnote-23) سواء صح إطلاق لفظ المشتق[[23]](#footnote-24) عليه بحسب اللغة[[24]](#footnote-25) أم لا[[25]](#footnote-26) لكن الحكماء إذا قالوا كذا موجود- لم يريدوا بمجرد ذلك أن يكون الوجود زائدا عليه بل قد يكون و قد لا يكون كالوجود الواجبي المجرد عن الماهية فكون الموجود ذا ماهية أو غير ذي ماهية[[26]](#footnote-27) إنما يعلم ببيان و برهان غير نفس كونه موجودا فمفهوم الموجود مشترك عندهم[[27]](#footnote-28) بين القسمين[[28]](#footnote-29).

[[29]](#footnote-30)و[[30]](#footnote-31)و بذلك يندفع ما قيل أيضا من أنه إذا أخذ كون الوجود موجودا أنه عبارة عن نفس الوجود فلم يكن حمله على الوجود و غيره بمعنى واحد إذ مفهومه في الأشياء أنه شي‏ء له الوجود و في نفس الوجود أنه هو الوجود و نحن لا نطلق على الجميع إلا بمعنى واحد و إذ ذاك فلا بد من أخذ كون الوجود موجودا كما في سائر الأشياء و هو أنه شي‏ء له الوجود و يلزم منه أن يكون للوجود وجود إلى غير النهاية و عاد الكلام جذعا لأنا نقول هذا الاختلاف بين الأشياء و بين الوجود ليس في مفهوم الموجود- بل المفهوم واحد عندهم في الجميع سواء طابق إطلاقهم عرف اللغويين أم لا و كون الموجود مشتملا على أمر غير الوجود أو لم يكن بل يكون محض الوجود إنما ينشأ من خصوصيات ما صدق عليها لا من نفس مفهوم الوجود[[31]](#footnote-32) و [[32]](#footnote-33)نظير ذلك ما قاله الشيخ في إلهيات الشفاء إن واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد قد يعقل نفس الواحد و قد يعقل من ذلك أن ماهيته مثلا هي إنسان أو جوهر آخر من الجواهر و ذلك الإنسان هو الذي هو واجب الوجود كما أنه يعقل من الواحد أنه ماء أو هواء أو إنسان و هو واحد «1» قال ففرق إذن بين ماهية يعرض لها الواحد أو الموجود- و بين الواحد و الموجود من حيث هو واحد و موجود و[[33]](#footnote-34) قال أيضا في التعليقات[[34]](#footnote-35) إذا سئل هل الوجود موجود أو ليس بموجود فالجواب أنه موجود بمعنى أن الوجود حقيقته أنه موجودفإن الوجود هو الموجودية[[35]](#footnote-36) و [[36]](#footnote-37)يؤيد ذلك ما يوجد في الحواشي الشريفية و هو أن مفهوم الشي‏ء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلا و إلا لكان العرض العام داخلا في الفصل و لو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشي‏ء انقلبت مادة الإمكان الخاص

( 1) العبارة المنقولة هنا عن الشفاء كان فيها بعض التشويش و نحن نقلناها عن المرجع نفسه،

ج‏1، ص: 42

ضرورية «1» فإن الشي‏ء الذي له الضحك هو الإنسان و ثبوت الشي‏ء لنفسه ضروري- فذكر الشي‏ء في تفسير المشتقات «2» بيان لما رجع إليه الضمير الذي يذكر فيه و [[37]](#footnote-38)كذا ما ذهب إليه بعض أجلة المتأخرين من اتحاد العرض و العرضي «3» و إن لم يكن متثبتا فيه[[38]](#footnote-39)

( 1) [[39]](#footnote-40)و أيضا لزم حينئذ دخول النوع في الفصل و هذا أسد و أحكم مما جعله السيد ره تاليا إذ يمكن القدح في كونه من باب ثبوت الشي‏ء لنفسه و إن كان لا يضر ذلك بدعوى انقلاب الممكنة إلى الضرورية لأن مادة القضية حينئذ أيضا هي الضرورة و تلخيص كلامه أن المحمول حينئذ إما أن يكون نفس المقيد و هو الإنسان و القيد خارج و التقييد داخل على نحو التقييد أي مأخوذا بما هو معنى حرفي فالملحوظ بالذات هو الإنسان المحمول فتكون القضية ضرورية و إما أن يكون هو الإنسان و القيد داخل- فنقول القيد هنا و إن كان ملحوظا أيضا إلا أنه ملحوظ بالعرض و محط حصول الفائدة هو الإنسان فإنه المحمول حينئذ كما أنك إذا قلت زيد في الدار فكونه في الدار مقصود بالذات و إذا قلت زيد قائم في الدار صار قولك في الدار مقصودا بالعرض فتأمل- و نقول أيضا إن قولنا الإنسان إنسان له الضحك قضيتان إحداهما الإنسان إنسان و هي ضرورية و الأخرى له الضحك و هي ممكنة و هذا كما أن عقد الوضع في القضايا- ينحل إلى قضية مطلقة عامة عند الشيخ و ممكنة عند الفارابي و قد تقرر أيضا أن الأوصاف قبل العلم بها أخبار كما أن الأخبار بعد العلم بها أوصاف.

دليل آخر على عدم دخول الذات في المشتق هو أنا نعلم بالبداهة أن ليس في توصيف الثوب بالأبيض تكرار الموصوف أصلا لا بطريق العموم و لا بطريق الخصوص و الحال أنه لو اعتبر الشي‏ء فيه ليلزم التكرار، س ره

( 2) يعني أن المشتق من حيث حقيقة معناه طبيعة نعتية بسيطة لا تركيب فيه أصلا- و لكونه طبيعة نعتية يحتاج إلى الرابط و هو الضمير، ن ره

( 3) و قد ذكر لتوضيح ما اختاره وجهين أحدهما أنه إذا رأى شيئا أبيض فالمرئي بالذات هو البياض على ما قالوا و نعلم بالضرورة أنا قبل ملاحظة أن البياض عرض و العرض لا يوجد قائما بنفسه نحكم بأنه بياض و أبيض و لو لا الاتحاد بالذات بين البياض و الأبيض لما حكم العقل بذلك في هذه المرتبة- و لم يجوز قبل ملاحظة المقدمات كونه أبيض لكن الأمر بخلاف ذلك.

و ثانيهما أن المعلم الأول و مترجمي كلامه عبروا عن المقولات بالمشتقات و مثلوا لها بها فلو لا الاتحاد بالذات لم يصح ذلك التعبير و التمثيل إلا بالتكلف بأن يقال ذكر المشتقات لتضمنها مباديها، س ره

ج‏1، ص: 43

[[40]](#footnote-41)[هاهنا امران الاول[[41]](#footnote-42)][[42]](#footnote-43) ما أدى [[43]](#footnote-44)إليه نظر الشيخ الإلهي في آخر التلويحات من أن «1» النفس و ما فوقها من المفارقات إنيات صرفة و وجودات محضة و [[44]](#footnote-45)لست أدري كيف يسع[[45]](#footnote-46) له مع ذلك نفي كون الوجود أمرا واقعيا عينيا و هل هذا إلا تناقض في الكلام.

[[46]](#footnote-47)ثم نقول لو لم يكن للوجود أفراد حقيقية وراء الحصص لما اتصف «2» بلوازم الماهيات المتخالفة الذوات أو متخالفة المراتب لكنه متصف بها فإن الوجود الواجبي مستغن عن العلة لذاته و وجود الممكن مفتقر إليها لذاته إذ لا شك أن الحاجة و الغنى من لوازم الماهية أو من لوازم مراتب الماهية المتفاوتة كمالا و نقصانا و حينئذ لا بد أن يكون في كل من الموجودات أمرا وراء الحصة من مفهوم الوجود و إلا «3» لما كانت الوجودات متخالفة الماهية كما عليه المشاءون أو متخالفة المراتب كما رآه طائفة أخرى إذ الكلي مطلقا بالقياس إلى حصصه نوع غير متفاوت.

و أما قول القائل لو كانت للوجود أفراد في الماهيات سوى الحصص لكان ثبوت فرد الوجود للماهية فرعا على ثبوتها ضرورة أن ثبوت الشي‏ء للآخر فرع على ثبوت ذلك الآخر فيكون لها ثبوت قبل ثبوتها فغير مستقيم لعدم خصوصية ذلك بكون الوجود ذا فرد بل منشؤه اتصاف الماهية بالوجود سواء كانت له أفراد عينية أو لم يكن له إلا الحصص.

[[47]](#footnote-48)[الثاني[[48]](#footnote-49)] أن الوجود نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شي‏ء للماهية حتى يكون فرع ثبوت الماهية[[49]](#footnote-50) و الجمهور «4» حيث غفلوا عن هذه الدقيقة تراهم تارة

( 1) إنما كانت النفس إنية صرفة لكون ما فوقها و غاية استكمالها كذلك فتفطن- و أيضا لا حد تقف عنده و أيضا كل مفهوم كالجوهر المجرد و نحوه هو هو و ليس إنا، س ره

( 2) المراد بالماهية هنا ما به الشي‏ء هو هو بقرينة ما بعده ففي العبارة وضع المظهر موضع المضمر، س ره

( 3) لا يقال هذا مصادرة على المطلوب لأنا نقول هنا مقدمة أخرى مطوية و هي أنه فلم يكن اللوازم متخالفة و هذا هو المحذور، س ره

( 4) التخصيص بما عدا الهليات البسيطة قول الإمام الرازي و تبديل الفرعية بالاستلزام قول المحقق الدواني و إنكار الاتصاف و الفرد للوجود و لو ذهنا حتى يقوم بالماهية قول السيد المدقق و هو نظير قول المصنف باتحاد مفهوم الإنسان مثلا مع وجوده الخاص الحقيقي إذ ليس نفسه ما يحاذيه فالسيد عكس الأمر إذ ليس لمفهوم الوجود عنده ما يحاذيه و معنى الاتحاد مع المفهوم كون الشي‏ء بذاته بلا حيثية تقيدية مطلقا محكيا عنه و منتزعا منه لذلك المفهوم، س ره

ج‏1، ص: 44

يخصصون القاعدة الكلية القائلة بالفرعية بالاستثناء و تارة ينتقلون عنها إلى الاستلزام- و تارة ينكرون ثبوت الوجود[[50]](#footnote-51) لا ذهنا و لا عينا بل يقولون إن الماهية لها اتحاد بمفهوم الموجود[[51]](#footnote-52) و هو أمر بسيط كسائر المشتقات يعبر عنه بالفارسية ب «هست»[[52]](#footnote-53) و مرادفاته و ليس له مبدأ أصلا لا في الذهن و لا في الخارج إلى غير ذلك من التعسفات[[53]](#footnote-54).

1. جلسه 36

   فصل 4: در حقیقت عینی بودن وجود

   فهرست مباحث این فصل

   مباحث مقدمی

   فهرست مطالب این بخش

   **محدوده این بحث**

   **تاریخچه**

   **اصالت وجود نماد تحقیقی بودن فلسفه اسلامی**

   **شیخ اشراق مبدء بحث اصالت وجود و تشکیک های در این مطلب**

   **نکته: خواجه نصیر و عبارات مطابق اصالت وجود ایشان**

   **چرایی گرایش حکماء به اصالت ماهیت**

   **تفاوت بحث اصالت وجود در کتب عرفا و نزد صدرا**

   **بنایی یا مبنایی بودن بحث اصالت وجود**

   **نکته: اهمیت فوق العاده فهم نحوه تحقق موجودات اعتباری در فهم معارف**

   **فهرست اجمالی از تاثیرات بحث اصالت وجود در دیگر مباحث فلسفی**

   **پرسشهای اساسی ما در بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت**

   **مجموعه مباحثی که در بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت طحر می شوند**

   **آثار صدرا و بحث اصالت وجود**

   محدوده این بحث

   از فصل 4 الی 8 مباحث مربوط به اصالت وجود طرح می شود اما به طور غیر منظم.

   تاریخچه

   اصالت وجود نماد تحقیقی بودن فلسفه اسلامی

   این بحث در فلسفه اسلامی طرح شده است و در فلسفه یونان نشانی از این بحث دیده نمی شود و همین تحقیقی بودن فلسفه اسلامی نه تقلیدی بودن آن را واضح می سازد. چرا که اولاً در فلسفه یونان نبوده است و ثانیاً از مبنایی ترین مباحث فلسفه می باشد، به طوری که کل فلسفه را رنگ می زند.

   شیخ اشراق مبدء بحث اصالت وجود و تشکیک های در این مطلب

   این مسئله از زمان شیخ اشراق طرح و وارد فلسفه اسلامی شد. اگر ما حکمای مشاء را مانند بوعلی و بهمنیار و ... را اصالت وجودی می دانیم، از عبارات ایشان که بر اساس صراحت فطریِ فلسفی ایشان نوشته شده این را در می یابیم، و الا اساساً این مسئله برای ایشان مطرح نبوده است لذا بسیاری از عبارات را درکلام ایشان می یابیم که هماهنگی بیشتر با اصالت ماهیت دارد.

   برخی گمان کرده اند که شروع این بحث از زمان میرداماد بوده است. چرا که:

   ایشان هیچ فصل مستقلی را با این عنوان در کتب خویش طرح نکرده است.

   * شیخ اشراق در متنی که واژه اصالت را برای ماهیت به کار می برد، اعتباریت را به وجود نسبت نمی دهد، بلکه آن را به کلیت نسبت می دهد. و از آنجا که ایشان بین کلی و وجود تفاوتی قائل نیست لذا می توان دریافت که منظور از اعتباریتی که برای وجود قائل است همان را برای کلی قائل است. توضیح آنکه شیخ اشراق در بحث ماهیت و کلیت تصریح می کنند که ماهیت اصیل است و کلیت ذهنی و اعتباری می باشد. البته شیخ اشراق در جاهای متعددی تصریح می کند که وجود امر اعتباری است ولی درهمان متنی که اصالت را برای ماهیت به کار می برد، حرفی از وجود نمی زند. و ازآنجا که ایشان تصریح می کنند که مفاهیمی چون جنس و فصل و نوع و کلیت و ... با مفاهیمی چون امکان و وجود و فعلیت و ... همانند یکدیگرند، لذا وقتی در متنی که به ماهیت اصالت می دهد و در مقابلش کلیت را اعتباری معرفی کند، می توانیم بفهمیم که وجود را نیز به همین معنای کلیت، اعتباری می داند.

   مجموعه مصنفات ج 1 ص 331

   الّا انّها[کلیت] ذات مثاليّة ليست متأصّلة فى الوجود لتكون ماهيّة بنفسها أصليّة بل مثاليّة

   جلسه 37

   از آن طرف عباراتی صدرا دارد که به نحو تصریحی خود را در مقابل شیخ اشراق در بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت قرار می دهد.

   اسفار ج 1 ص 415

   فحال الوجود و الماهية على قاعدتنا في التأصل و الاعتبارية بعكس حالهما عند الجمهور[علاوه بر شیخ اشراق، حکمایی همچون قطب الدین شیرازی، علامه حلی، خواجه نصیرالدین طوسی، سید سند، میرداماد و ... قائلین به اصالت ماهیت می باشند، که ایشان جمهور مورد ادعای صدرا راتامین می کنند.]

   ج6 اسفار ص 63

   لأن مبنى تطرق تلك الشبهة على كون الوجود مجرد مفهوم عام كما ذهب صاحب الإشراق و متابعوه [خواجه نصیر] في ذلك من كافة المتأخرين إلا نادرا

   نکته: خواجه نصیر و عبارات مطابق اصالت وجود ایشان

   عبارات فراوانی از خواجه نصیر وجود دارد که طبق اصالت وجود نگاشته شده است. اینگونه عبارات یا در شرح اشارات است و یا در غیر آن.

   آنجایی که در شرح اشارات بر طبق اصالت وجود قلم می زنند، با توجه به اینکه خود در مقدمه متعهد شده بود که دیدگاه خود را بیان نمی کند بلکه دیدگاه مشاء را تبیین می کند، باید گفت که برداشت ایشان از کلمات مشاء این گونه است که ایشان را اصالت وجودی تلقی کرده است؛ و این مطلب تاییدیست بر برداشت صدرا از حکمای مشاء که آنها را اصالت وجودی خوانده است.

   اما در دیگر آثار اگر در پاره ای موارد بر طبق اصالت وجود بیانی داشته اند، باید گفت که ایشان بر اساس همان فطرت فلسفی اش در مواضعی به نحو صحیح قلم زده اند؛ و الا در مواضع رسمی مانند تجرید الاعتقاد و یا نقد المحصل برای وجود غیر از هویت ذهنی صرف، چیزی قائل نیستند.

   چرایی گرایش حکماء به اصالت ماهیت

   بسیاری از حکما پس از شیخ اشراق، بیان او را در اصالت ماهیت پذیرفتند. حتی صدرا خود نیز تا برهه ای از حیات علمی اش، معتقد به اصالت ماهیت بوده است.

   اسفار ج 1 ص 49

   و إني قد كنت شديد الذب عنهم [اشاره به شیخ اشراق و حکمای پس از او تا زمان خودش] في اعتبارية الوجود و تأصل الماهيات حتى أن هداني ربي و انكشف لي انكشافا بينا أن الأمر بعكس ذلك

   یکی از دلایلی که موثر بود در این زمینه ضعف ادبیات بود. یعنی چه بسا این حکما نیز همان اعتقاد صدرا را داشتند، ولی به دلیل نداشتن ادبیاتی قوی، نمی توانستند بیان خود را به درستی منتقل سازند.

   همانند بحث فناء فی الذات در عرفان. همه عرفا از معنای فناء فی الذات مطلع بودند، اما به دلیل نداشتن یک زبان و ادبیات قوی در تقریر این مباحث، بیاناتی بسیار رهزن در این زمینه ارائه نموده اند.

   تفاوت بحث اصالت وجود در کتب عرفا و نزد صدرا

   عرفا از دیر باز به اصالت وجود معتقد بودند و حتی قیصری در شرح فصوص همین بحث را دارند. اما این به هیچ وجه از ارزش کار صدرا نمی کاهد. چرا که گرچه اصل این حرف در کلام حکماء دیده می شود، اما هیچ گاه با این دقت و با بیان فروعات و ادله و نیز پی ریزی مبانی و ملتزم شدن به آن در همه مسائل و ... دیده نمی شود.

   البته اصالت وجودی را که عرفا می گویند با آن اصالت وجودی که نگاه متوسط صدرا [تشکیک خاصی] بیانگر آن است، تفاوت وجود دارد. در نگاه عرفا، بر اساس اصالت وجود، وجود منحصر در حق تعالی می شود ولی در نگاه متوسط صدرا، بر اساس اصالت وجود، ما با یک وجود شخصی سریانی مواجه هستیم.

   به عنوان مثال وقتی صدرا بر اساس اصالت وجود می گوید که «وجود موجود است، به حسب ذات» تبیین می کنند که این غیر از واجب الوجود است که او نیز موجود است به حسب ذات. در قسم اول «بالذات» است یعنی حیث تقییدی نمی خواهد، ولی دومی «بالذات» است یعنی حیث تقییدی و تعلیلی نیاز ندارد.

   اما اگر عرفا بر اساس اصالت وجود می گویند که « وجود موجود است به حسب ذات» می گویند، این یعنی عدم بردار نیست.

   بنایی یا مبنایی بودن بحث اصالت وجود

   بحث اصالت وجود یک بحث مبنایی در فلسفه به شمار می آید. یعنی اینگونه نیست که بر اساس یک سری مبانی، نتیجه ای به نام اصالت وجود گرفته شده باشد. بلکه نه تنها یک بحث مبنایی است بلکه یکی از مبنایی ترین مباحث فلسفه به شمار می آید، به طوری که اثر خود را در بیشتر مباحث فلسفی می گذارد. (در بحث بعدی فهرست اجمالی از تاثیراتی که بحث اصالت وجود در مباحث مختلف فلسفه گذارده است را مشاهده خواهید کرد.)

   صدرا بسیاری از ضعف هایی را که در مباحث فلسفی مشاهده می کند، مرتبط با به نوع نگاه اشتباهی می داند که به مسئله وجود شده است.

   شواهد الربوبیه، مشهد اول، اشراق 9 ، ص141 [ص 14 از سی دی حکمت]

   و الحق أن الجهل بمسألة الوجود للإنسان يوجب له الجهل بجميع أصول المعارف و الأركان

   نکته: اهمیت فوق العاده فهم نحوه تحقق موجودات اعتباری در فهم معارف

   با توجه به مباحث صدرا و مبانی ایشان به نظر می رسد که آچه بسیار اثر گذار است در فهم معارف، بحث نحوه ی تحقق موجودات اعتباری است. درست است که اعتباریت ماهیت، جزء متفرعات بحث اصالت وجود است ولی آنچه که حل و فصل کننده مباحث است، فهم نوع دیگر تحقق است که در کنار بحث وجود درک می کنیم.

   فهرست اجمالی از تاثیرات بحث اصالت وجود در دیگر مباحث فلسفی

   1. موضوع فلسفه

   با بحث اصالت وجود، درکی عمیق نسبت به موضوع بودن وجود برای فلسفه پیدا شد. صدرا خود می گوید که با اصالت وجود، عیبی بزرگ از حکما رفع شد و آن عیبی بود که شیخ اشراق گفته بود که حکما چگونه امری که اعتباریست را به عنوان موضوع فلسفه قرار داده اند.

   با بحث اصالت وجود روشن شد که اگر در فلسفه از عوارض ذاتی وجود بحث می شود، آن وجود متن واقع است و بقیه عوارض ذاتی او به شمار می آیند.

   1. وجود ذهنی

   بحث های اساسی بحث وجود ذهنی بر اساس اصالت وجود حل و فصل می گردد. اگر گفته می شود که ماهیت وجود ذهنی دارد بر اساس آن است که ماهیت را اعتباری دانسته ایم و اینکه غیر ماهیت (مانند وحدت، فعلیت، اسماء و صفات و ...) وجود ذهنی دارند یا خیر، گره می خورد به بحث اصالت وجود. اگر گفتیم که حقیقت آنها را خارجیت تشکیل نمی دهد، راه را باز کرده ایم که برای آنها نیز وجود ذهنی قائل شویم.

   1. معقولات ثانی فلسفی
   2. نفس الامر
   3. بحث های حرکت، خصوصا بحث حرکت جوهری

   بحث هایی همچون ربط حادث به قدیم و یا حدوث عالم و ... گره اساسی با بحث اصالت وجود می خورند.

   1. مسئله تشکیک
   2. مسئله اشتداد

   توجه داشته باشید که این مسئله غیر از تشکیک می باشد.

   1. وحدت و کثرت و حمل

   اصلا یکی از استدلال های صدرا برای اصالت وجود آن است که اگر قائل به اصالت وجود و شویم مسئله حمل بنیاد پیدا می کند چرا که حمل مبتنیست بر وحدت و وحدت مبتنیست بر وجود.

   1. امکان ماهوی

   اینکه در نهایت صدرا از بحث امکان ماهوی پل به امکان وجودی می زند، بر اساس اصالت وجود است.

   1. علیت
   2. جعل

   بر اساس اصالت وجود است که مجعول وجود خواهد بود. لذا صدرا سر نیازمندی را در وجود نگاه می کند، نه در ماهیت. و از همین جا رهنمون می شود به اینکه سر نیازمندی معلول به علت امکان ماهوی نمی باشد، بلکه امکان فقری وجودی است.

   1. برهان صدیقین

   بابحث اصالت وجود، برهان های صدیقین بسیار پیشرفته تر و مترقی تر از گذشته گشتند.

   1. توحید

   صدرا در جلد 6 ص 77 می گویند که قول به اعتباریت وجود تعطیل فهم توحید است.

   و نیز در جلد 6 ص 148 از مدعی می شود که از راه توحید می توان اصالت ماهیت را ابطال ساخت.

   و نیز در جلد 2 ص 351 رفع اشکالات مسئله توحید را با اصالت وجود میسور می دانند.

   جلسه 38

   1. اثبات صفات ربوبی

   با تامل در خود وجود است که می توان همه صفات واجب الوجود را به اثبات رساند و این دیگر نگاه إنی نیست.

   1. اتحاد صفات با یکدیگر و با ذات

   گرچه این معنا هم در بیان متکلمان شیعه و هم حکماء بوده است ولی تفسیر دقیقی در بیانات ایشان در این خصوص به چشم نمی خورد.

   1. بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیءٍ منها
   2. تحول در بحث علیت و تشأن

   برخی گفته اند که در تشکیک خاصی وقتی به آخرین مرحله که بی نهایت است می رسیم، با مطالعه در آن در می یابیم که مراحل قبلی، تشکیک در نفس وجود نبوده است. البته باید دانست که پیش از این، با دقت هایی که در بحث اصالت وجود می شود، می توان دریافت که اصالت وجود اجازه نمی دهد که وجود را به نحو تشکیکی لحاظ کنیم.

   1. صرف الشی لا یتثنی و لا یتکرر
   2. حل معضلات در الهیات بالمعنی الاخص مانند شبه ابن کمونه

   اساساً طرح شبهاتی از قبیل شبه ابن کمونه به پذیرش اصالت ماهیت است و الا در اصالت وجود اساساً این شبه قابل طرح نمی باشد.

   1. دخالت شرور در نظام هستی

   در پایان این بخش باید گفت که مباحث اصالت وجود حدود 30% عبارات صدرا را تشکیل می دهد و فهم عمیق آن موجب فهم حدود 50% حکمت متعالیه خواهد شد.

   پرسشهای اساسی ما در بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت

   واژه های اصلی که در این بحث به کار می رود «وجود، ماهیت، اصالت و اعتباریت» دقیقا به چه معنا می باشند.

   اصالت با وجود است یا با ماهیت یا با هر دو؟

   چرا تنها وجود و ماهیت محل بحث ماست؟

   نکته: عدم محل نزاع بودن غیر وجود و ماهیت به دلیل واضح بودن اعتباریتشان

   البته تمام افراد از جمله خود صدرا بحث را منحصر در وجود و ماهیت نکرده اند. دایره بحث را به همه مفاهیمی که از واقع گرفته می شود، گسترش داده اند. به عبارت دیگر در بحث اصالت وجود همه مفاهیم محل گفتگو هستند. اما در اعتباری بودن این مفاهیم در کسی تردیدی نیست. حتی قائلان به اصالت ماهیت نیز تمام مفاهیم را به همراه وجود اعتباری می دانند. کما اینکه قائلان به اصالت وجود تمام مفاهیم را به همراه ماهیت اعتباری تلقی می کنند.

   اگر ماهیت امری اعتباریست، نحوه تحقق آن در خارج، چگونه است؟

   ارتباط ماهیت با وجود در نفس الامر چگونه است؟

   مجموعه مباحثی که در بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت طحر می شوند

   تحقق بذاته وجود و فرقش با وجوب وجود، به عبارت دیگر تبیین دو معنای «بذاته».

   شناسایی اصطلاح موجود و فرق آن با وجود.

   ارتباط وجود و ماهیتدرخارج و نحوه اتحاد این دو.

   نسبت وجود و ماهیت در ذهن و عین

   مغایرت و زیادت وجود بر ماهیت.

   معنای عروض وجود بر ماهیت.

   معانی مختلف وجود و ماهیت

   عدم اختصاص اعتباریت به ماهیت

   نفی اصالت و اعتباریت هر دو

   کیفیت تحقق ماهیت در خارج

   تمثیلات این بحث

   تبعیت محض ماهیت از وجود

   انتزاع ماهیت از وجود، نه بر عکس

   ماهیت خیال و عکس و حکایت وجود

   حمل ذات و ذاتیات ماهیت به نحو حینی یا بالوجود

   جرایی گرایش به اصالت ماهیت

   عدم حظ داشتن ماهیت از وجود به عبارت دیگر معنای باطله الذات و عین هلاکت بودن ماهیت

   نحوه تحقق کلی طبیعی

   توالی فاسد اصالت ماهیت

   عدم انفکاک ماهیت از وجود

   لا مجعولیت ماهیت

   انفعال ذهن در کسب مفاهیم ماهوی

   مفهوم بودن ماهیت و مشهود بودن وجود

   موجود بالذات و بالعرض

   قاعده فرعیت

   الوجود موجودٌ حمل اولیست یا شایع

   کیفیت حکایت مفهوم وجود و ماهیت از ما به ازاء خارجیشان

   اعتباری بودن لوازم ماهیت

   کیفیت ارتباط وجود با ماهیت

   وجود از عواض تحلیلی ماهیت

   تفاوت نسبت ماهیت و وجود با نسبت عرض و جوهر

   مستهلک بودن ماهیت در وجود

   حل مسئله خیر و شر با بحث اعتباری بودن ماهیت

   آثار صدرا و بحث اصالت وجود

   اولاً اصطلاحاتی که صدرا در این بحث به کار می برد، استقرار کامل پیدا کرده اند و ثانیاً صدرا به طور ویژه فصولی خاص در رابطه با اصالت وجود و مسائل آن در کتب خودش باز نموده است.

   اما بهترین اثر صدرا در خصوص اصالت وجود را می توان کتاب مشاعر ایشان دانست. در مشاعر سه بحث عمده در باب اصالت وجود طرح شده است:

   الف) استدلال های بر اصالت وجود. ذکر جمعا هشت استدلال، که در هیچ جا به این تفصیلی وارد نشده اند.

   ب) طرح شبهات در خصوص اصالت وجود

   ج)چگونگی ارتباط وجود با ماهیت

   آدرس های این فصل

   [استاد آدرس های این فصل را در جلسه 43 بیان می کنند.]

   مشاعر، مشعر 6

   شرح منظومه ج 2 ص 64

   نهایه فصل 4 از مرحله 1

   جلسه 39 [↑](#footnote-ref-2)
2. توضیحاتی در خصوص تیتر این فصل

   توضیحی در خصوص تیتر اصالت وجود به طور کلی و تیتر این فصل به طور ویژه

   بهترین تیترها برای این مبحث

   مطابق بحث های صدرا در خصوص اصالت وجود بهترین عنوان و تیتری که از خود کلمات صدرا برای این بحث می توان برگزید عبارت است از «فی اصاله الوجود و انتزاعیت غیره» است. پس از این تیتر و در مرتبه دوم این تیتر قرار دارد که به جای «غیره»، «الماهیه» گذاشته شود. و پس از این تیتر و در مرتبه سوم این تیتر قرار دارد: «فی اصاله الوجود و اعتباریت ماهیه».

   ملاحظات به تیتر صدرا

   این تیتر از جنبه های مختلف دارای نقصان هایی می باشداز آن جمله آنکه اصطلاح اصلی بحث یعنی واژه «اصالت» در عنوان استفاده نشده است؛ با اینکه می دانیم که این عناوین در کلمات صدرا استقرار کامل پیدا کرده است. لذا چند صفحه بعد به وفور کلماتی همانند اصالت، تاصل و ... به کار رفته است.

   بحث اصالت وجود تنها رکن این فصل و این نظریه نمی باشد. رکن دیگر این فصل اعتباریت ماهیت است و این رکن نظریه در عنوان این فصل بازتاب ندارد.

   اگر فقط گفته شود که وجود اصیل است، این عنوان با این که ماهیت نیز اصیل باشد، یا غیر وجود هیچ و پوچ باشد، سازگار است.

   علاوه بر آنکه این عنوان همه حرف های صدرا را درخصوص اصالت نمی رساند. این عنوان تنها بخشی از مدعای صدرا را درباره اصالت - و آن اینکه حقیقت عینی دارد- تبیین می کند. چراکه نظر صدرا آن نیست که فقط وجود حقیقت عینی دارد، بلکه ایشان برای ماهیت نیز حقیقت عینی قائل است.

   توجیهی برای چرایی برگزیدن صدرا این تیتر را

   صدرا در این بخش، خود را در مقابل شیخ اشراق می بیند. کسی که وجود را اعتباری (به معنای ذهنی و عقلی محض) به حساب می آورد و برای آن هیچ گونه واقعیتی لحاظ نمی کند. لذا صدرا در تنظیم مباحث خود، اولین گامی را که بر می دارد آن است که وجود را امری عینی معرفی کند.

   بررسی معنایی کلید واژه های بحث اصالت وجود (در اینجا تنها اصالت و اعتباریت را مورد مداقه قرار می دهیم)

   مقدمه: تطورات محتوایی و صوری (لفظی) یک اصطلاح در طول زمان

   گاه در فضای یک دانش، در خصوص یک اصطلاح تحولاتی پدید می آید، که نتیجه دقت هایست که حکماء در خصوص محتوای آن اصطلاح به خرج داده اند، اما این کار موجب پدید آمدن اشتراک لفظی بین دو اصطلاح پیشین و پسین نمی شود.

   گاه تحولات محتوایی که در حوزه یک اصطلاح شکل می گیرد، با اینکه محتوا تا حدودی تغییر کرده است، اما از آنجا که عنوان رساننده محتوا می باشد، لذا عنوان و واژه را حفظ می کنند. این گونه موارد به حسب اصطلاح شناسی، مشترک لفظی به شمار نمی آید.

   گاه این تغییرات بسیار زیاد است، به حدی که گمان می شود که واژه سابق تحمل رساندن این معنا را ندارد. در اینگونه موارد با اینکه قاعدتا باید واژه ای جدید جایگزین اصطلاح قدیمی شود، ولی باز به دلایلی اصطلاح جدید تولید نمی شود. اینگونه موراد است که منجر به لغزش و رهزنی برای متعلم می گردد. واژه اصالت و اعتباریت از اینگونه موارد به شمار می آیند.

   بله گاه نیز تحولات محتوایی به حدی است که آن عنوان پیشین، رساننده معنا نمی باشد، لذا اصطلاحات دیگر تولید می شود.

   البته این نکته قابل توجه است که گاه اصطلاحی شایع می شود، اما به دلیل مرور زیادی که بر این اصطلاح گذشته، انسان پشت آن اصطلاح قرار می گیرد، و معنای آن را دقیقا متوجه نمی شود. در اینگونه موارد باید از واژگان دیگری که در عرض این واژه هستند استفاده کرد. مانند واژگانی چون واقعیت، حقیقت، متن خارج و ... که در عرض واژه وجود قرار دارند. [این بیان را استاد در اواسط جلسه 40 داشتند.]

   البته این نکته نیز قابل توجه است که یک اصطلاح حتی در آثار یک شخص ممکن است تحولاتی بپذیرد. لذا برای معنای یک اصطلاح باید به تمام آثار یک شخص را عنایت داشت.

   سیر تاریخی و حتی تحولاتی را که یک اصطلاح به خود می بیند، همگی در شناخت یک واژه اهمیت دارد.

   معنای اصالت و اعتباریت

   از ابتدا تا زمان صدرا

   اولین جایی که این اصطلاحات استفاده شد، در شیخ اشراق است. ملاک مهمی شیخ اشراق در خصوص اصالت و اعتباریت ارائه نمود که مورد توجه صدرا نیز قرار گرفت. و آن این است که : آنچه که فقط در ذهن است، اعتباریست ولی آنچه که علاوه بر ذهن در خارج نیز حقیقت و واقعیت دارد اصالت دارد.

   شیخ اشراق ادامه می دهند که ماهیت در هر دوجا حقیقت و واقعیت دارد، پس اصیل است و وجود چون صرفا در ذهن می باشد (چرا که با وجودش در خارج تکرر لازم می آید) پس امری اعتباریست و واقعیت و تحققی در خارج ندارد.

   شیخ اشراق تمام معقولات ثانی را نیز (چه به تفکیکی که بعدها صورت گرفت، معقولات ثانی فلسفی و چه منطقی) اعتباری می دانند (به همان ملاکی که بالا اشاره شد، یعنی چون از تحققشان تکررشان لازم می آید) لذا برای آنها فقط در ذهن حقیقتی قائل می باشد.

   بله در یک سری از مواضع غیر رسمی، خود شیخ به خود ایراد می گیرد و بعد سعی در جواب دادن به این ایرادات می کند، که همین مواضع را می توان منشاء تحولات در آتیه در اصطلاح اصالت دانست و ذهن دیگران را برای ایجاد تحول در برخی زمینه ها تیز نموده است.

   پیروان شیخ اشراق همانند خواجه نصیر نیز، در معنای اصالت و اعتباریت دنباله رو بیانات اویند تا می رسیم به فاضل قوشجی که با طرح برخی سوالات زمینه ها را فراهم می سازد، تا در مکتب شیراز، سید سند در دو اصطلاح اصالت و اعتباریت تحول ایجاد کند.

   سید سند می گویند که اعتباری ذهنی صرف نمی باشد، بلکه اعتباری حقیقتیست که خودش در ذهن است ولی منشاء انتزاعش در خارج می باشد.

   نکته: عروض در ذهن و اتصاف در خارج بازگردان قول سید سند در خصوص معقولات ثانی فلسفی

   این بیان همان است که در معرفی معقولات ثانی فلسفی گفته شده عروضش در ذهن است و اتصافش در خارج است. اتصاف به معنای اتحاد است یعنی منشاء انتزاع این مفهوم در کجاست و عروض به معنای مغایرت است یعنی این شی را در کجا می توان یافت.

   در زمان صدرا

   این دو اصطلاح در صدرا استقرار کامل یافته اند. برای درک بهتر نظریه صدرا در خصوص این دو اصطلاح بیانات ایشان را در چند فراز دنبال می کنیم.

   فراز اول: پذیرش ملاک شیخ اشراق به عنوان یکی از ملاکات تشخیص اصیل از اعتباری

   یکی از ملاکات اصلی در بیانات صدرا همان ملاک شیخ اشراق است، یعنی آنچه که هم در خارج و هم در ذهن واقعیت دارد، اصیل است و آنچه که فقط در ذهن است، اعتباری به شمار می آید.

   اسفار ج 1 ص 179

   في أن للوجود صورة في الأعيان

   اسفار ج1 ص 347

   * + - * + تحول صدرا در این ملاک

   اما آنچه اهمیت دارد تحولیست که صدرا در این ملاک ایجاد کرده است و رسما آن را در جلد 9 اسفار ابراز نموده اند ولی محتوای آن را در مواضع فراوانی آورده اند.

   ایشان بعد از آنکه می گویند که اگر چیزی علاوه بر آنکه در ذهن صورت داشت در خارج نیز حقیقت داشته باشد امر اصیل است، ادامه می دهند که امر اصیل هرگز صورتی از آن در ذهن متحقق نمی شود.

   این نکته تمام حرف صدرا در خصوص اصالت را می رساند. صدرا به گونه ای امر اصیل را خارجی می سازند که نمی تواند بازتاب ذهنی داشته باشد. این از فروعات و تبعات بحث اصالت است که امر اصیل وجود ذهنی ندارد.

   این بیان نقدی بر شیخ اشراق نیز هست. اگر ایشان ماهیت را امر اصیل می دانند و از جمله فروعات بحث اصالت عدم وجود ذهنی آن باشد، نتیجه آن خواهد شد که ماهیت خود نمی تواند به ذهن بیاید.

   اسفار ج 9 ص 185

   أن الوجود في كل شي‏ء هو الأصل في الموجودية و الماهية تبع له

   و أن حقيقة كل شي‏ء هو نحو وجوده الخاص به دون ماهيته و شيئيته و ليس الوجود كما زعمه أكثر المتأخرين أنه من المعقولات الثانية و الأمور الانتزاعية التي لا يحاذي بها أمر في الخارج بل حق القول فيه أن يقال إنه من الهويات العينية التي لا يحاذيها أمر ذهني و لا يمكن الإشارة إليها إلا بصريح العرفان الشهودي

   نکته: عدم تولید شدن مشترک لفظی در این مورد

   همانگونه که پیش تر نیز توضیح دادیم، اینگونه تحولات و دقت هایی که در این گونه اصطلاحات صورت می گیرد، موجب تولید شدن مشترک لفظی نمی شود. هر دو قائلند که اصیل آن است که واقعیت شی را تشکیل می دهد، اما یکی می گوید این واقعیت شی می تواند حالت مفهومی پیدا کند، ولی دیگری می گوید نمی تواند.

   جلسه 40

   فراز دوم:واژگان تبیین کننده معنای اصالت در نگاه صدرا

   محقق بالذات و موجود بالذات

   یعنی تحقق داشتن در واقع، عین ذات او را تشکیل می دهد. چه می خواهد نیازمند به حیث تعلیلی داشته باشد (مانند موجودات خلقی)، و چه می خواهد نداشته باشد (مانند واجب الوجود).

   اسفار ج 1 ص415

   أن المتحقق في نفس الأمر أولا و بالذات ليس إلا الوجود

   حقیقة الوقوع یا ما به الوقوع

   ما به الوقوع در اینجا نه یعنی علت. گرچه علت نیز این نقش را دارد، ولی مراد در اینجا علت نیست. مراد آن است که وقتی شی را مورد مطالعه قرار می دهیم و وجود و ماهیت را از آن انتزاع می کنیم، با تامل در خواهیم یافت که آنچه بدان این شی حقیقت و واقعیت پیدا می کند، اصیل خواهد بود.

   فراز سوم: واژگان تبیین کننده بخشی از معنای اصالت در نگاه صدرا

   حقیقة العینیة

   هویة العینیة

   اسفار ج 5 ص 309 و ص 85

   اسفار ج1 ص 65

   ما بازاء خارجی داشتن

   اسفار ج 6 ص 91

   و بالجملة الوجود ليس كالإمكان حتى لا يكون بإزائه شي‏ء يكون المعنى المصدري ...

   هر سه واژه بیشتر در مقابل کسانی استفاده می شود که وجود را صرفا ذهنی می دانند.

   اصل در موجودیت در مقابل فرع در موجودیت

   البته دقت شود که اصل و فرع در اینجا همانند جوهر و عرض و یا علت و معلول نمی باشد.

   اسفار جلد 4 ص 275

   أن الوجود هو الأصل في الموجودية و الوقوع و الماهيات تابعة لأنحاء الوجودات

   اسفار ج 6 ص 49

   قد علمت أن الموجود عندنا في ذوات الوجود ليس إلا وجودها و هو الأصل في الموجودية دون الماهية

   نکته: مراد از ذوات وجود، وجودات امکانی است

   مراد از «ذوات الوجود» وجودات امکانی است. به عبارت دیگر «ذوات الوجود» خدای متعال را در بر نمی گیرد. او عین وجود است و دیگران ذوات وجودند. یعنی چیزهایی هستند که وجود دارند.

   اسفار ج 9 ص 185

   أن الوجود في كل شي‏ء هو الأصل في الموجودية و الماهية تبع له

   نکته: ریشه واژه اصالت

   وجود اصیل است، یعنی بنیاد و اصل واقعیت، وجود است. و ظاهرا واژه اصالت نیز برگرفته از همین باشد.

   مبداء اثر بالذات

   حقیقی و غیر حقیقی

   فراز چهارم: تبیین مراد صدرالمتالهین از اعتباریت

   دو معنا از اعتباریت در کلام صدرا دیده می شود:

   سطح اول از معنای اعتباریت: ذهن ساخته

   در این سطح، اعتباریت دقیقا بهمان معنایی که شیخ اشراق تلقی کرده است، ذکر شده است. در این نگاه اعتباری یعنی ذهنی صرف. یعنی اگر معتبر یا اعتبارش حذف شود، هیچ واقعیتی نخواهد داشت. همانند معقولات ثانی منطقی.

   البته باید به این نکته توجه داشت که اعتباری در نگاه صدرا تنها به این معنا نیست، لذا نباید این بیانات رهزن باشند.

   صدرالمتالهین در جلد1 اسفار، صفحه 259 عبارتی از محقق قیصری بدون ذکر نام ایشان می آورد، که در آن عبارت می توان برداشت قیصری از اعتباریت در کلمات شیخ اشراق را دید.

   و ليس [الوجود] أمرا اعتباريا كما يقوله الظالمون لتحققه في ذاته مع عدم المعتبرين إياه فضلا عن اعتبارهم

   اسفار ج 2 ص 235

   أن الوجود حقيقة واحدة عينية، ليس مجرد مفهوم ذهني و معقول ثانوي [معقولات ثانی که هویتی کاملا ذهنی دارند]كما زعمه المتأخرون

   سطح دوم از معنای اعتباریت: به معنای انتزاعیت

   دراین سطح، صدرا اعتباری را ذهنی صرف لحاظ نکرده اند، بلکه پای آن را به خارج باز نموده اند. جناب آیت الله حسن زاده آملی در ج 1 ص 418 اینگونه می فرمایند:

   فالماهیات امورٌ اعتباریة لها شانیة [یعنی نفس الامری دارند] لا آنها لیس بشیءٍ راساً و اعداماً محضاً کیف و هی صور کمالات الوجود و قوالبها[کمالات وجود].

   در این فضا صدرا احساس کرده است که واژه اعتباریت چندان رسا نمی باشد، لذا واژه انتزاعیت را پیشنهاد می کنند. چرا که واژه اعتباری فضای ذهنی آن بسیار زیاد است، به خلاف انتزاعی که به نحوی با خارج مرتبط است، به این نحو که از خارج اقتباس و گرفته می شود. اما برای آنکه توجه دهد که واژه انتزاعی همان اعتباری است، گاه این دو را کنار یک دیگر می آورد و گاه اعتباری می گویند ولی مرادشان انتزاعیست و گاه نیز تنها واژه انتزاعی را به کار می برند.

   اسفار ج 1 ص 67

   فالاتحاد بين الماهيات و الوجود 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.

   [جایگاه این بحث کجاست؟]نکته: این بحث در خصوص وجاب الوجود که ماهیت ندارد، اصل و محتوایش است ولی دیگر آنجا دعوای بین وجود و ماهیت نیست. چرا که حق تعالی ماهیت ندارد. اینجاست که اشراقیون باید به این پرسش جواب دهند که آیا حق تعالی وجود صرف است یا خیر. اگر گفته شود که وجود است، این تناقضی خواهد بود در فلسفه ایشان.

   جلسه 41

   فراز پنجم: تبیین مراد صدرالمتالهین از انتزاعیت

   صدر المتالیه انتزاعی را نیز همانند اعتباریت آگاهانه در دو سطح از معنا استفاده کرده است:

   سطح اول از معنای انتزاعی: امر انتزاعی در ذهن ولی با وجود معدوم بودن در خارج ولی منشاء انتزاع درخارج است

   در این سطح صدر المتالهین همان معنایی را که صدر الدین دشتکی شیرازی (سید سند) از انتزاعی را درک کرده بود را استفاده می کنند. یعنی امر انتزاعی خود در ذهن است و در خارج معدوم است، ولی منشاء انزاعش در خارج است. به عبارت دیگر منشاء انتزاع یک امر انتزاعی گرچه خارج است، ولیکن خودش در خارج نیست و معدوم است.

   این بیان را سید سند در خصوص همه معقولات ثانی فلسفی بیان می کنند و این همان است که گفته می شود، معقولات ثانی فلسفی عروضشان در ذهن است ولی اتصافشان در خارج است.

   پس بنابراین انتزاعیت با این معنا، غیر از معنای اعتباریت به معنای ذهن ساخته صرف است. چرا که این معنا پایش به خارج رسیده است.

   اسفار ج 1 ص 67

   اسفار ج 1 ص 65

   لا شبهة في أنه بملاحظة انضمام الوجود الانتزاعي الذي هو من المعدومات إلى الماهية [وقتی ماهیت انتزاعی بود و وجود را هم بخواهید انتزاعی به شمار آورید، آنگاه به انضمام دو امر اعتباری، انتزاعی به هم چیزی در خارج واقعیت پیدا نمی کند] لا يمنع المعدومية بل إنما يمنع باعتبار ملزومه و ما ينتزع هو عنه بذاته و هو الوجود الحقيقي

   اسفار ج 1 ص 65

   مبدأ الأثر و أثر المبدإ ليس إلا الوجودات الحقيقية التي هي هويات عينية موجودة بذواتها لا الوجودات الانتزاعية التي هي أمور عقلية معدومة في الخارج باتفاق العقلاء

   نکته: آیا ماهیت در صورتی که اعتباری شود، معقول ثانی می شود؟

   برخی گمان کردند که اگر ماهیت را اعتباری بدانیم، آن معقول ثانی خواهد شد. چرا که اولاً اعتباری یعنی همان انتزاعی و ثانیاً تمام معقولات ثانی فلسفی انتزاعی می باشند، پس ماهیت نیز که اعتباری انتزاعیست، معقول ثانی خواهد بود.

   مشکل این بحث آن است که اگر وجودِ انتزاعی داشته باشیم، لزوماً اینگونه نیست که معقول ثانی باشد. بله هر آنچه که معقول ثانیست، وجود انتزاعی دارد.

   همانند این را در خصوص اعراض تحلیلی انتزاعی داریم. اینگونه نیست که هرچه تحلیلی انتزاعی شد، معقول ثانی به شمار آید. بله هر چه معقول ثانیست، تحلیلی انتزاعی است. همانند برخی از اعراض (همچون عدد، اضافه و ...) که حکماء آنها را تحلیلی انتزاعی می دانند ولی با این وجود، آنها را در مقولات و معقولهای اول به شمار آورده اند (نه معقولات ثانی).

   در بحث ما نیز همانند اینجاست. این معنا از اعتباریت که به معنای انتزاعیت است، در خصوص تمام معقولات ثانی می باشند، ولی اگر جایی گفته شد که ماهیت نیز اعتباری انتزاعیست، بدان معنا نیست که معقول ثانی تلقی شود.

   پس بنابراین می شود دو چیز در نحوه تحقق، واحد باشند، ولی یکی معقول اول و دیگر ثانی باشد.

   لذاست که باید برای تفکیک معقول اولی از ثانی به ملاکات دیگر روی بیاوریم. چرا که صرف نحق تحقق نمی تواند ملاک خوبی برای تفکیک معقولات اولی از ثانی باشد.

   سطح دوم: راه یابی امر انتزاعی به خارج

   این معنا از انتزاعی، دیدگاه نهایی صدرا به شمار می آید. ایشان می گویند که امر انتزاعی، خودش در بیرون تحقق دارد، و همان منشاء انتزاع چنین مفهومی در ذهن شده است.

   این معنا از انتزاعیت را صدرا هم در خصوص ماهیت، و هم معقولات ثانی فلسفی و هم حتی مفهوم وجود به کار برده اند. این یعنی به غیر از متن که اصیل است همگی انتزاعی و اعتباری می باشند.

   توضیح آنکه: نباید منشاء انتزاع یک مفهوم را امری بدانیم که مفهوم آن امر خود مغایر با مفهوم امر انتزاعی باشد. نباید منشاء انتزاع ماهیت (که خود مغایر با وجود است) حقیقتی باشد که ما مفهوم وجود را از آن بر می گیریم. بلکه منشاء انتزاع ماهیت حقیقتیست غیر از وجود و ما از آن مفهوم ماهیت را انتزاع می کنیم. بله این حقیقت که منشاء انتزاع مفهوم ماهیت است، بالوجود، موجود است.

   همین کلام راجع به دیگر معقولات ثانی فلسفی و حتی مفهوم وجود [ر.ک فصل سوم آنجا که گفته شد مفهوم وجود حیثیتیست از حیثیات متن اصیل] نیز هست. یعنی نباید منشاء انتزاع آنها را متن اصیل وجود بدانیم. گرچه منشاء های انتزاع آنها همگی بوجود موجودند، نه به متن دیگری.

   نقد عروض و اتصاف با بیان نهایی صدرا در خصوص معنای انتزاعیت

   اتصاف یعنی اتحاد و عروض یعنی مغایرت. عروض در آنجاست که ما دو چیز پیدا می کنیم و اتحاد در آنجاست که این دو به هم گره می خورند.

   چگونه می شود که دو چیز در خارج با یکدیگر اتحاد داشته باشند درحالیکه در خارج دو چیز نباشد؟

   علاوه بر آنکه در دل اتصاف نوعی مغایرت در خارج نیز نهفته است. در صورتی که بین «الف» و «ب» نوعی مغایرت باشد، معنا دارد که گفته شود «الف» متصف به «ب» شده است. پس اگر اتصاف در خارج بود، یعنی هر دو در خارج متحققند و در این صورت معنا ندارد که گفته شود که مغایرت در ذهن است، بلکه حتماً آن نیز باید در خارج باشد.

   طرح یک سوال: تفاوت خارجی بودن اتصاف، در معقولات اولی و ثانی

   البته سوالی مطرح می شود که اتصاف معقولات ثانی که گفته می شود در خارج است با اتصاف معقولات اولی که آنها را نیز خارجی می دانیم، چه تفاوتی با یکدیگر دارند؟ به عبارت دیگر فرق «جسم سفید است» با جسم موجود است» چیست؟

   خصوصیات این معنا از انتزاعیت

   امر اعتباری و انتزاعی در خارج بدون معتبر و اعتبار تحقق دارد. به خلاف معنای اول، که اگر معتبر و یا اعتبار را حذف نماییم دیگر خبری از آن در خارج نخواهد بود.

   جلسه 42

   منشاء انتزاع مفهوم ذهنی، خود در خارج موجود است.

   بی معناست که بگوییم که از متن وجود به تنهایی، مفاهیم متعدد انتزاع می شود. همانگونه که انتزاع مفهوم واحد از مصادیق متباین به ما هی متباین، محال است، همینطور انتزاع مفاهیم متعددد به ما هی متعدد از مصداق واحد به ما هو واحد محال است. همین نکته باعث می شود که نپذیریم که منشاء انتزاع مفهومی همچون ماهیت، دقیقا همان منشاء انتزاع مفهوم وجود باشد.

   ما با واقعیتی اصیلی روبروییم که انباشته از حیثیات و خصوصیات متعدد است که از هر حیثیت آن مفهوم متناسب با آن حیثیت انتزاع می شود.

   امور اعتباری- انتزاعی، حالت و خصوصیت امر اصیل هستند. این امور در متن واقعیت شی دخالت ندارد، یعنی هیچ درصدی از متن واقع را اشغال نمی کنند. صد درصد متن واقع از آن وجود است، اینها تنها حالت واقعیت و وجود به شمار می آیند.

   در اینجاست که ما با دو نوع تحقق روبرو می شویم. یک نوع از تحقق که از جنس وجود است و نوع دیگر از تحقق که از جنس وجود نیست، بلکه چون حالت چیزیست که آن چیز جنسش واقعیت و تحقق است، او هم متحقق و موجود است.

   با وجود تحقق داشتن امور اعتباری و انتزاعی ما با متن های متعدد روبرو نیستیم.

   تحقق به معنای عام حقیقتا (نه مجازاً) برای این امور انتزاعی صادق است.

   امور اعتباری انتزاعی می توانند بازتاب کامل ذهنی داشته باشند. اینها حقایقی هستند که ذهند می تواند آنها را انتزاع کند، و در فضای علم حصولی و مفهوم آنها را بازتاب دهد.

   ماهیت و همانند های آن از این امور اعتباری انتزاعی، چناچه بازتاب ذهنی در ذهن دارند، به نحو شهودی نیز قابل ادراک هستند. یعنی عارف اگر به عالم مثال یا عقل رسید، چنانچه وجود حقایق آنجا را شهود می کند، ماهیت آنها را نیز شهود می کند. همانند ما که چنانچه وجودمان را شهود می کنیم، ماهیت خود را نیز شهود می کنیم. پس بنابراین ماهیت شهود شدنی اند.

   متون پشتیبانی کننده این بحث

   صدر المتالهین در اکثر عبارات خود، آنجا که انتزاعی را استفاده می کنند، بدین معنا گرفته اند، گرچه به نحو رسمی بیشتر همان عروض در ذهن و اتصاف در خارج را مطرح می سازند.

   عباراتی که ماهیت و امثال آن را اعتباری - انتزاعی می داند و نیز متونی که ماهیت و امثال آن را موجود و متحقق در خارج دانسته است، و نیز عباراتی که بین ماهیات و مثال آن و متن مغایرت قائل است (مغایرتی که تنها با قدرت تحلیلی عقل قابل درک است)، جمع این متون با هم، سر از اعتباری ، انتزاعی به معنای دوم در می آورد؛ یعنی حقیقتی خارجی که غیر متن واقع است ولی به متن واقع متحقق است.

   مثلا آنجا که گفته می شود «وجود موجود است بالذات، و ماهیت موجودة به» هم ماهیت را موجود در خارج دانسته و هم آن را مغایر با متن می داند.

   اسفار ج 1 ص 67

   فالاتحاد بين الماهيات و الوجود 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

   اسفار ج 2 ص 352

   متى تجلى الوجود الحق الأحدي على ماهية من الماهيات المتباينة بحسب مفهومها و شيئيتها و لوازمها و قد قذف بالحق [وجود] على الباطل [ماهیات] فصارت موجودة بوجوده أو واجبة به حقا بحقيقته [ماهیت موجود می شود و واجب می شود به حقیقت و وجوب باری تعالی]

   اسفار ج 7 ص 265

   و الماهيات تصير موجودة لا بأنفسها بل بالوجود الذي يتحد به

   همچنین اسفار ج 7 ص 259 و ص 317

   اسفار ج 2 ص 356

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

   اسفار ج 2 ص 350

   إن الماهيات و الأعيان الثابتة و إن لم تكن موجودة برأسها بل مستهلكة في عين الجمع سابقا و في تفصيل الوجودات لاحقا [ماهیت وجود استهلاکی دارد. هم در مقام احدیت یا همان مقام عین الجمع، به نحو استهلاک جمعی و هم در مقام موجود مفصل به نحو استهلاک تفصیلی. البته باید توجه داشت ماهیت در مقام عین الجمع، ماهیت های آن وجود نمی شوند، بلکه فقط وجود، مشتمل بر آنهاست؛ ولی در تفاصیل موجودات، این ماهیت، ماهیت آن وجود به شمار می روند.]- لكنها بحسب اعتبار ذواتها من حيث هي هي بحسب تميزها عن الوجود عند تحليل العقل منشأ الأحكام الكثيرة و الإمكان و سائر النقائص و الذمائم اللازمة لها من تلك الحيثية و يرجع إليها الشرور و الآفات التي هي من لوازم الماهيات من غير جعل فتصير بهذا الاعتبار وقاية للحق عن نسبة النقائص إليه [صدر المتالهین با مسئله ماهیت، بحث شرور و نقایص را حل می کنند و مانع منتسب شدن حق تعالی به شرور و نقایص می شود. اگر دقت شود، واضح می شود که ماهیتی که در ذهن است، نمی تواند وقایه از انتساب باری تعالی به شرور و نقایص شود.] فعدم اعتبار الأعيان و الماهيات أصلا منشأ للضلالة و الحيرة و الإلحاد و بطلان الحكمة و الشريعة

   نکته:

   اگر بخواهیم این معنا از انتزاعی و اعتباری را در یک کلام خلاصه نماییم، می توانیم بگوییم که امور اعتباری انتزاعی همانند ماهیت و امثالهم، حقیقت استهلاکی دارند. ماهیت و امثال آن به لحاظ خارج از فاعل شناسا، به نحو حرفی (نه به نحو وجود رابط) متحقق هستند. معنای اسمی ماهیت تنها در ذهن تحقق دارد، ولی در خارج معنای اسمی ای برای ماهیت نمی توان لحاظ کرد. به خلاف وجود که در خارج معنای اسمی دارد، ماهیت به لحاظ متن خارج به نحو فانی و مستهک در غیر است و تنها در ذهن است که می توان آن را مستقل از وجود لحاظ کرد.

   متونی که ماهیت را صرفا امری ذهنی می دانند

   متونی که ماهیت را عکس یا خیال وجود می دانند، تداعی کننده این معنا در ذهن هستند که ماهیت، صرفا امری ذهن ساخته است:

   اسفار ج 1 ص 198

   فكذلك حال الماهية بالقياس إلى الوجود و توابعه فإن الماهية نفسها خيال الوجود و عكسه- الذي يظهر منه في المدارك العقلية و الحسية

   اسفار ج 2 ص 236

   فإن ماهية كل شي‏ء هي حكاية عقلية عنه و شبح ذهني لرؤيته في الخارج و ظل له كما مر ذكره سابقا- على الوجه البرهاني اليقيني مطابقا للشهود العرفاني الذوقي

   اسفار ج 2 ص 341

   نعم هي تصير مظاهر و مرائي للوجود الحقيقي

   اسفار ج 2 ص 356

   قد أشير فيما سبق أن جميع الماهيات و الممكنات مرائي لوجود الحق تعالى- و مجالي لحقيقته المقدسة

   اسفار ج 2 ص 340

   فيتعاكس أحكام كل من الماهية و الوجود إلى الآخر- و صار كل منهما مرآة لظهور أحكام الأخر فيه بلا تعدد

   اسفار ج 2 ص 348

   فالمشهود هو الوجود و المفهوم هو الماهية

   در این خصوص ذکر چند نکته در روشن شدن مراد حکماء از این عبارات کمک می کند:

   مراد از حکایت گری، خیال و عکس، مظهریت نفس الامری ماهیت است

   در مسئله ماهیت، بحث ذهن و فاعل شناسا دخالت جدی در این بحث دارد، لذا نقش آن غیر قابل انکار است. اما باید به این نکته توجه داشت که مراد صدر المتالهین از حکایت گری، خیال و عکس بودن همان است که در عبارات دیگر با عنوان مظهریت ذکر کرده اند. مراد از حکایت گری، حکایت گریِ نفس الامری و واقعی است. همانگونه که مراد از مظهر بودن و آیت بودن همه موجودات عالم نسبت به باری تعالی، مظهریت و آیت بودن نفس الامری است و ارتباطی با فاعل شناسا ندارد، یعنی چه قوای ادراکی باشد و چه نباشد این موجودات مظهر و آیت حق تعالی هستند، در بحث ما نیز مظهریت و مرآتی بودن و حکایت گری ماهیت نسبت به وجود، مظهریت نفس الامریست و همین باعث می شود که قوای ادراکی عقلی و حسی بتوانند آن را بازتاب دهند. لذا در متن ص 340 از جلد دوم اسفار صدر المتالهین تصریح می کند که همانگونه که ماهیت حکایت گر از وجود است، وجود نیز حکایت گر ماهیت است. پس نباید به صرف اینکه گفته شد، ماهیت حکایت گر از وجود است، گمان شود که پس ماهیت ذهنی و ذهن ساخته است. بلکه مراد حکایت گری و مظهریت نفس الامری است.

   یک وجود بر اساس بحث تشکیک خاصی، ظهورات و کمالات متعدد دارد، که آنها را در قالب ماهیت جلوه می دهد. لذا ماهیت مظهر و حکایت گر از وجود است. به عبارت دیگر ماهیت بیان کننده این حقیقت است که این وجود واجد کمالاتی هست و چه کمالاتی را ندارد.

   همچنین مراد صدر المتالهین از اینکه وجود مشهود و ماهیت مفهوم است (در عبارت صفحه 340 از جلد دوم اسفار «فالمشهود هو الوجود و المفهوم هو الماهية») آن نیست که ماهیت منحصرا در فضای ذهن شکل می گیرد بلکه مرادشان آن است که وجود بخاطر ویژگی ذاتی که دارد هرگز مفهومی نمی شود، فلذا تنها راه برای دریافت حقیقت وجود، راه شهودی است، اما ماهیت، می تواند مفهومی شود و تمام حقیقت آن فهم شود.

   مشابه این بیانات در عبارات علامه طباطبایی رحمه الله علیه نیز دیده می شود که «الماهیات ظهورات الوجود للاذهان» که مراد ایشان نیز همان است که اگر موجودی بخواهد در ادراک ما بروز نماید، آن بخشی از او که ماهیت است می تواند برای ما ظهور یابد. به عبارت دیگر اگر وجود در ذهن برای ما بروز و نمود داشته باشد (یعنی بازتاب ذهنی داشته باشد)، ماهیت شکل می گیرد، این نه بدان معناست که ماهیت در خارج واقعیت ندارد.

   البته علامه در یک جا تنها تصریح دارند که ماهیت در ذهن است که این بیان ایشان با بیانات دیگرشان در دیگر آثارشان هماهنگی ندارد. [↑](#footnote-ref-3)
3. استدلال اول صدر المتالهین

   مقدمه

   از ایراداتی که به متن صدرا گرفته می شود آن است که بدون ذکر مقدمات، از همان ابتدا وارد استدلال ها می شود، درحالیکه برخی از مقدمات (مانند معانی اصالت، اعتباریت، وجود و ...) هنوز طرح نشده است.

   جناب استاد فیاضی در کتاب « هستی و چیستی در مکتب صدرایی: تاملی نو در اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و تفاسیر و ادله و نتایج آن» 36 استدلال برای اصالت وجود و 21 استدلال در رد آن از مخالفان ذکر نموده اند.

   آدرس ها استدلال اول

   شواهد الربوبیه ص 34

   اولین استدلال از استدلال های مشاعر

   علامه در نهایه و بدایه نیز همین استدلال را آورده اند.

   بیان استدلال

   ظاهراً مهمترین استدلال صدر المتالهین برای اصالت وجود همین بیان باشد، و به خلاف تیتر این فصل، این استدلال تمام نظر صدر المتالهین را در خصوص اصالت وجود و اعتباریت ماهیت تامین می کند.

   در مقدمه اساسی در این استدلال آمده است:

   حقیقت یافتن هر چیزی به وجود است

   می شود چنین چیزی، خود وجود نداشته باشد.

   از تامل در مقدمه نخست «حقیقت یافتن هر چیزی به وجود است» دانسته می شود که وجود نمی تواند امری ذهنی صرف و اعتباری باشد؛ پس وجود دارای حقیقتی واقعی و خارجی است. تا اینجا بحث در مقابل شیخ اشراق تنظیم شده است که وجود را به خارج برده است. اما از این بحث، مطلب دیگری استفاده می شود و آن این است که حقیقت یافتن هر چیزی به وجود است و حقیقت یافتن وجود به خودش است؛ این عبارت بازگردان این عبارت است که وجود موجود است به حسب ذاتِ خودش و غیر وجود موجود است به حسب وجود.

   ذکر مثال

   صدرا برای تبیین بهتر بحث خود این مثال را می زنند که سفیدی اشیاء بخاطر بیاض است، اما سفیدی بیاض به خودش است. اساساً معنا ندارد که آنچه سفیدی اشیاء به اوست، خود سفید نباشد. در بحث اینجا نیز همینگونه است، یعنی معنا ندارد که آنچه که موجودیت همه چیز به اوست، خود موجود نباشد.

   جسله 44

   تمام تبعات بحث اصالت یا به بیانی دیگر تمام مراد صدرا از اصالت وجود بر اساس همین نکته «که حقیقت یافتن هرچیزی به وجود است و حقیقت یافتن وجود به خودش است» قابل استخراج است.

   در ادامه جهت اتمام این استدلال صدرا نکاتی را یادآوری می کند:

   موجود حقیقی و غیر حقیقی (مجازی)

   از این استدلال استفاده می شود که آنچه که موجود حقیقی است همان وجود است و بقیه که به او موجودیت پیدا می کنند موجود حقیقی به شمار نمی آیند. محقق هستند اما نه بخاطر نفس ذات و خصوصیت ذاتی خودشان، بلکه چون به موجود حقیقی متحقق شده اند، متحقق هستند.

   البته مشابه این مطلب را پیشتر نیز داشته ایم. به عنوان نمونه در باب اضافه گفتیم که گاه مضاف به کار برده می شود ولی مراد مضاف حقیقیست و گاه مراد مضاف غیر حقیقی است. به عنوان مثال گفته می شکه بین اب و ابن مقوله ای شکل می گیرد به نام اضافه که همان هیئت حاصله ایست که از نسبت متکرره میان اب و ابن حاصل می شود که به آن ابوت یا بنوت گفته می شود. غالب افراد گمان می کنند که به پدر یا پسر اطلاق مضاف می شود، درحالیکه مضاف حقیقی که نسبت داده می شود به دو طرف، خود اضافه است، به عبارت دیگر خود ابوت و بنوت مضاف حقیقیست و اگر به اب و ابن مضاف گفته می شود، به خاطر آن است که نوعی ارتباط با مضاف حقیقی دارند.

   در بحث ما نیز همینگونه است. موجود حقیقی «که موجودیت هر چیزی به اوست» خود وجود است، و بقیه بخاطر نوع ارتباطی که با این موجود حقیقی دارند، متصف به موجودیت می شوند.

   بیان دیگران در خصوص اصالت وجود

   صدر المتالهین با ذکر بیانی از بهمنیار به این نکته توجه می دهد که لحاظ وجود به عنوان امر اصیل در کلام دیگران نیز بوده است. بهمنیار می گویند: حقیقت وجود آن است که «أنّه فی الاعیان» یعنی عینیت داشتن و خارجی بودن حقیقت وجود را تشکیل می دهد. حال امکان ندارد که این چنین چیزی که حقیقتش عینیت و خارجی بودن است، در خارج نباشد و عینیت نداشته باشد.

   توهم یک مصادره

   ممکن است مصادره توهم شود، که اساساً چه کسی گفته که همه چیز بالوجود موجود است. دعوای طرفین در همیجاست که این حقایق به چه موجودند.

   در جواب باید گفت که بیان صدرا، یک بیان تحلیلی است بدین نحو که ما پس از ارتباط مستقیمی که با خارج پیدا می کنیم، قوه معنا یاب ما اموری را درک و مفاهیمی را از خارج بر می گیرد. سپس دوباره با واسطه این مفاهیم به تحلیل و تجزیه خارج می پردازیم و نسبت به این اجزائی که از تحلیل خارج به دست آورده ایم قضاوت می کنیم. وجود اینچنین چیزیست که این شی درخارج به آن واقعیت پیدا کرده و ماهیت نیز چگونگی همین وجود است، حال باید دید که کدام امر بنیاد متن خارج را تشکیل می دهد و کدام امر یا امور صرفا انتزاعی، اعتباری هستند. پس از مطالعه دقیق و کالبد شکافی واقع در می یابیم که حقیقت هر شی ای به چگونگی و اوصاف (معقولات ثانی) نیست بلکه حقیقت هر شی ای وجود آن شی است و دیگران به این وجود، موجود شده اند.

   البته ممکن است این بیان را بعدا در قالب استدلالی قرار دهیم، اما واقعیت پشت صحنه ی این استدلال همین تحلیل واقع با استفاده از فضاهای ارتکازی و دریافت های شهودی می باشد.

   در این خصوص حاجی سبزواری نیز بیانی دارند:

   اینکه ماهیت من حیث هی هی اعتباریست، مورد اتفاق همه فلاسفه می باشد، و حتی اگر شیخ اشراق قائل به اصالت ماهیت است، مرادش ماهیت متحصله و متحققه می باشد نه ماهیت من حیث هی هی. حال سوالی پیش می آید آن است که در این ماهیت چه چیزی رخ داده است که شما او را از اعتبار محض خارج می کنید. اگر گفته شود که ثبوت و وجود ماهیت، موجب اصیل شدن او می شود، خواهیم گفت اگر شما ثبوت و وجود را اعتباری لحاظ کنید، چگونه از انظمام دو امر اعتباری به هم واقعیت خارج شکل می گیرد.

   پس پشت مقدمه اول که «همه چیز به وجود موجود است» استدلال وجود دارد. [↑](#footnote-ref-4)
4. استدلال اول [↑](#footnote-ref-5)
5. این بیان که حقیقت هر چیزی همان خصوصیت وجودی اوست که برای او ثابت می شود، به ذهن چنین القا می شود که گویی آن را اصل گرفته ایم و وجود را عارض بر آن دانسته ایم؛ حال آنکه اینگونه نیست. صدرا در کراراً تذکر می دهند که فضای واقعیت غیر از فضای ذهن است. در ذهن اینگونه تصور می شود که چیزی هست که وجود عارض بر آن می شود، درحالیکه در واقعیت تا پای وجود به میان نیاید، هیچ شیی حقیقت و واقعیت پیدا نمی کند. [↑](#footnote-ref-6)
6. همان اولویت به حقیقت و مجاز است [↑](#footnote-ref-7)
7. اشکال اول شیخ اشراق به اصالت وجود و پاسخ به آن

   آدرس ها

   مجموعه مصنفات شیخ اشراق ج 2 ص 65

   اولین اشکال طرح شده بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت در مشاعر نیز همین اشکال است.

   طرح اشکال

   مهمترین اشکال بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، همین اشکالی می باشد که شیخ اشراق طرح کرده اند. شیخ اشراق قاعده ای دارند که بر اساس آن وجود را اعتباری می دانند. صدرا این قاعده را می پذیرد ولی جریان آن را در وجود قبول نمی کنند. صدر المتالهین در همین جلد ص 174 به طور مفصل به این قاعده می پردازند.

   قاعده شیخ اشراق آن است که هر چیزی که از واقعیتش تکررش لازم آید، اعتباری خواهد بود. موجود، یعنی شی له الوجود. حال اگر وجود موجود باشد، یعنی وجود چیزیست که برای او وجود هست. نقل کلام می کنیم به وجود دوم و آن نیز اگر موجود باشد، یعنی برای آن وجودی خواهد بود و باز نقل کلام می کنیم به آن وجود و ... .

   ذهن شیخ اشراق بیشتر متمرکز بر واژه «موجودٌ» شده است، لذا همین بحث ما را به بحث مشتق می کشاند.

   پاسخ صدر المتالهین

   صدر المتالهین حجج مخالفین را حجج قویه و وهمیه نام نهاده است.

   صدرا به این اشکال شیخ اشراق، دو پاسخ می دهند.

   پاسخ اول

   اگر موجود را به معنای دقیق کلمه (شی له الوجود)، یعنی به همان معنایی که در عرف هست لحاظ کنید، در این صورت می گوییم که وجود موجود نیست.

   البته معنای این سخن نفی موجودیت از وجود نمی باشد، چرا که منظور آن است که وجود، ذی الوجود نیست. دقت شود، اینکه وجود ذی الوجود نیست، نقیض وجود نمی باشد، چرا که نقیض وجود لاوجود یا عدم است.

   البته باید دانست که مثلا عرف به اشیاء ابیض اطلاق می کند اما هیچگاه به خود بیاض، ابیض نمی گوید. چرا که شی به وصف ذاتی خود موصوف نمی شود. لذا نه بیاض ابیض است و نه وجود موجود است. (دقت شود که این بیان وجود خارجی وجود را نفی نمی کند).

   پاسخ دوم

   اگر دقت شود، روشن می شود که ملاک اتصاف اشیاء به وجود، همراهی آنها با وجود است. در این صورت که ملاک اتصاف اشیاء به وجود، همراهی آنها با وجود است، خوب این ملاک به طریق اولی و بالوجدان درخود وجود نیز می باشد، لذا چگونه ما به آن نگوییم «موجودٌ». به عبارت دیگر «موجود» عبارت است از چیزی که این ملاک صدق و این وضعیت را داشته باشد، و وجود به حسب ذاتش این را داراست (به خلاف دیگران)؛ پس به حسب معنای فلسفی و واقعی و حقیقی می توانیم به وجود، موجود را اطلاق کنیم. همین وضعیت را می توان در تقدم و تاخر زمانی یافت. تقدم و تاخری که بین زمانیات وجود دارد، به حسب زمان است و همین تقدم و تاخر را در خود اجزاء زمان به طریق اولی می توانیم بیابیم. [↑](#footnote-ref-8)
8. جواب اول [↑](#footnote-ref-9)
9. آن وقت که وجود بر خودش صادق است. یعنی وقتی که وجود موجود است. [↑](#footnote-ref-10)
10. جواب دوم [↑](#footnote-ref-11)
11. به خلاف اشیاء دیگر [↑](#footnote-ref-12)
12. «وجودٌ» صحیح است نه «موجودٌ» [↑](#footnote-ref-13)
13. جلسه 45

    برخی همچون آقای مصباح این قسمت را اشکال دوم لحاظ کرده اند بر اساس مشاعر که این اشکال را به عنوان اشکال دوم طرح کرده اند، و برخی همچون آقای جوادی این بیان را متمم اشکال نخست گرفته اند همانگونه که ظاهر اسفار اینگونه نشان می دهد. البته به لحاظ محتوایی کار صدرا در اینجا ترجیح دارد بر کار ایشان در مشاعر، لذا بیان آقای جوادی بهتر است. [↑](#footnote-ref-14)
14. ادامه اشکال و جواب

    اشکال

    اگر گفته شود که همه چیز به وجود موجود است ولی خود وجود به حسب ذات خودش موجود است، این اشکال پیش می آید که لازمه این بیان آن است که هر وجودی واجب الوجود باشد؛ چرا که واجب الوجود چیزی جز همان موجود بودن به حسب ذات نیست.

    پاسخ به اشکال

    موجود به حسب ذات دو اصطلاح دارد:

    گاه گفته می شود موجود به حسب ذات یعنی موجودی که برای اطلاق موجود به آن نیاز به حیثیت تقییدیه و تعلیلیه ندارد به عبارت دیگر برای اینکه به آن بگوییم موجود نیازمند به امری نیست که با او متحد شود و از باب آن امر متحد به آن، به این بگوییم موجود و نه نیاز به علت دارد که آن را متحقق سازد تا به آن بگوییم موجود. این اصطلاح از موجود به حسب ذات، برای واجب الوجود به کار می رود.

    گاه گفته می شود موجود به حسب ذات، یعنی موجودی که برای اطلاق موجود به آن نیاز به حیث تقییدیه ندارد، حال می خواهد نیازمند به حیث تعلیلیه (علت) باشد(مانند وجودات امکانی) یا نباشد(مانند واجب الوجود). اینکه نیازمند به حیث تقییدیه ندارد بدان معناست که یعنی خود ذات آن از سنخ و جنس وجود است، به عبارت دیگر آن ملاکی که باعث می شود که به آن بگوییم «موجودٌ» در خود ذات آن وجود دارد. به خلاف غیر وجود (مانند ماهیت) که وقتی متحقق باشند، حمل موجودیت بر آنها به حسب ذات خود آنها نیست، بلکه حمل موجود بر آنها به خاطر اتحاد آنهاست با امری که سنخ ذاتی آن وجود و تحقق است، و به واسطه آن به این غیر وجود نیز اطلاق موجود می کنیم.

    همین پاسخ به بیان بهتر در نهایه آمده است.

    نکته: جواب عرفا به این اشکال

    به نظر می رسد که آقایون عرفان همین نکته را قبول دارند که آنچه که موجود به حسب ذات خودش باشد، واجب الوجود خواهد بود، منتهی لازمه قبول این نکته آن نمی شود که هر وجودی واجب الوجود باشد، چراکه ایشان وجود را منحصر در حق تعالی می دانند. به عبارت دیگر عرفا می پذیرند که آنچه که به حسب ذات موجود باشد، واجب الوجود است، منتهی می گویند که در نظام واقع غیر واجب تعالی وجود دیگری نداریم، بقیه شوون، اطوار و اسمائی هستند که به این وجود موجود می باشند.

    به بیان دیگر عرفا می گویند که آنچه که به حسب ذات موجود باشد، دیگر نیاز به حیث تعلیلی (علت) ندارد، لذا این تفکیکی را که در بالا بدان اشاره رفت (که برخی چیز ها موجودند ولی نه به حیث تقییدی و نه تعلیلی و برخی موجودند به حیث تعلیلی ولی حیث تقییدی نمی خواهند) را نمی پذیرند. [↑](#footnote-ref-15)
15. یعنی علت نمی خواهد. [↑](#footnote-ref-16)
16. حاصل باشد [↑](#footnote-ref-17)
17. به حیثیت تقییدیه [↑](#footnote-ref-18)
18. که یفتقر می باشند به حیثیت تقییدیه [↑](#footnote-ref-19)
19. بعد از اینکه فاعل وجود این غیر وجود را متحقق کرد، آن وقت این غیر وجود متحقق خواهد بود. همانند انسان که وقتی متحقق است که فاعل آن را متحقق سازد، آنگاه می تواند متصف به موجود شود. [↑](#footnote-ref-20)
20. دیدگاه فلسفه در خصوص لغت و عرف [↑](#footnote-ref-21)
21. اطلاق حکماء لفظ «موجود» را بر امر عینی، چه این امر عینی وجود خالص باشد و چه شی له الوجود باشد

    حاصل آنکه وجود امر عینی است، چه می خواهد اطلاق لفظ مشتق (موجود) بر او به حسب لغت امکان امکان داشته باشد و صحیح باشد (بر اساس پاسخ دوم)، یا نباشد (بر اساس پاسخ اول).

    اما این نکته را باید تذکر دارد که وقتی حکما لفظ «موجود» را می گویند، مرادشان امر عینی است، خواه «شی له الوجود» باشد، خواه نباشد (یعنی وجود خالص باشد). به عبارت دیگر در عرف حکماء «موجود» یک معنی دارد و آن یعنی امر عینی و واقعی و این معنا به اشتراک معنوی بر «شی له الوجود» و هم خود وجود به کار رفته است. به بیان دیگر حکما وقتی می گویند چیزی موجود است، یعنی عینی و واقعی است، اما اینکه چیزیست که مرتبط با وجود است یا اینکه وجود خالص است، باید به برهان اثبات شود.

    شاهدی بر این بیان: اطلاق موجود بر واجب الوجود

    با اینکه همه فلاسفه قبول دارند که واجب الوجود، وجود محض است (و شی له الوجود نیست)، با این حال «موجود» را برای واجب الوجود به کار می برند. [↑](#footnote-ref-22)
22. به خلاف امور دیگر که آنها نیز عینی می شوند، اما نه به حسب سنخ ذاتشان، بلکه به دلیل امر دیگر عینی می شوند. [↑](#footnote-ref-23)
23. یعنی موجود [↑](#footnote-ref-24)
24. بر اساس پاسخ دوم [↑](#footnote-ref-25)
25. بر اساس پاسخ اول [↑](#footnote-ref-26)
26. اینکه موجود شی له الوجود باشد و یا نفس وجود باشد [↑](#footnote-ref-27)
27. حکما [↑](#footnote-ref-28)
28. چه آنجا که شی له الوجود باشد و چه آنجا که خود وجود باشد. [↑](#footnote-ref-29)
29. دو نظری که در خصوص عبارت «فان قیل ... » گفته شد، اینجا نیز مطرح است. [↑](#footnote-ref-30)
30. اشکال دوم شیخ اشراق

    بیان اشکال

    در صورتی که وجود اصیل باشد باید اطلاق موجود بر اشیاء غیر وجود به معنای «شی له الوجود» باشد و برای وجود به معنای نفس وجود باشد، و این یعنی اشتراک لفظی موجود، نه اشتراک معنوی. ولی برای ما واضح است که موجود یک معنا بیشتر ندارد و آن «شی له الوجود» است.

    پاسخ اشکال

    صدر المتالهین در جواب همان بیان سابق را می آورند که موجود یعنی امر عینی و واقعی خواه «شی له الوجود» باشد یا نباشد، در هر دو به یک معناست(یعنی مشترک معنویست). صدرا در ادامه استشهاد بیانات بوعلی و خود شیخ اشراق (ر.ک پاورقی ذیل عبارت «هاهنا امران الاول ما ادی الیه نظر الشیخ الالهی) می کند که مشتق را در مبداء استفاده و هیچ تمجمجی احساس نکرده اند. لذا این نتیجه را می گیرند که واژه مشتق اختصاصی ندارد برای جایی که حالت ترکیبی (یعنی «شی له المبداء») باشد، بلکه حتی در خود مبداء نیز استفاده می کند. مثلا هم به وحدت، واحد می گویند و هم به اشیاء (مانند انسان) واحد می گویند. [↑](#footnote-ref-31)
31. به نظر می رسد «الموجود» صحیح باشد. [↑](#footnote-ref-32)
32. رحیق ج1 ص 306 : از جمله تاییداتی که صدر المتالهین بر مدعای خود ذکر می کند، گفتار شیخ رئیس بوعلی سینا در فصل چهارم از مقاله هشتم الهیات شفا است، آنجا که می گوید: واجب الوجود که مشتق است، به معنای شیئی که برای آن وجوبِ وجود ثابت شده باشد نیست بلکه به معنای حقیقتی است که عین وجوبِ وجود بوده و در ذات خود واجب الوجود می باشد؛ زیرا واجب الوجود را به دو گونه می توان تصور کرد: یکی این که ماهیتی باشد از قبیل انسان که وجوبِ وجود برای آن ثابت باشد و دیگر آنکه، ذاتی باشد که عین وجوبِ وجود است و این نظیر واحد است که گاه بر حقیقتی اطلاق می شود که غیر از وجدت چیز دیگری نیست و گاه بر ذاتی اطلاق می گردد که وحدت، وصف عرض آن است؛ مانند: آب واحد، هوای واحد و یا انسان واحد.

    بوعلی سینا بعد از این بیان می گوید : بنابراین، تفاوت است بین ماهیتی که مفهوم واحد یا موجود بر آن عارض می شود و بین آن واحد و موجودی که در ذات خود واحد وحدت یا وجوبِ وجود است. [↑](#footnote-ref-33)
33. رحیق ج1 ص 307: این سینا رحمه ا... در تعلیقات نیز می گوید: اگر سوال شود که وجود، موجود است و یا موجود نیست؟ پاسخ این است که وجود موجود است؛ به این معنا که نفس موجودیت عین حقیقت آن است پس وجود همان موجودیت عینی است. [↑](#footnote-ref-34)
34. ص 179 از چاپ مصر [↑](#footnote-ref-35)
35. این عبارت شاهد مثال است برای اینکه حکما اطلاق موجود کرده اند بر نفس مبداء اشتقاق که همان وجود است. [↑](#footnote-ref-36)
36. رحیق ج1 ص 307: تایید دیگر، سخن میرسید شریف جرجانی در حاشیه کتاب مطالع است. ایشان در حاشیه خود این حقیقت را اثبات می نمایند که مفهوم مشتق همواره امری بسیط بوده و هرگز نمی تواند مرکب از ثبوت یک معنا و شیئی زائد بر آن معنا باشد.

    اثبات بساطت این مفهوم گرچه مشتمل بر یک بحث عقلی است، لیکن از این طریق دانسته می شود که لغوی اعم از این که متوجه و یا غافل باشد، هرگز نمی تواند لفظی را که برای یک معنا و مفهوم مشتق وضع کرده است، برای یک معنای مرکب وضع کرده باشد. بنابراین لغوی ممکن است لفظی را که برای یک معنای مشتق وضع کرده است مشتمل بر مفاهیم مرکب بپندارد لیکن حکیم، بطلان این پندار را با برهان اثبات می نماید.

    با اثبات امتناع ترکیب مشتق، اشکالی که از ناحیه اخذ مفهوم شی در معنای لفظ موجود ایجاد می شود منتفی خواهد بود. برهانی که سید شریف در بساطت معنای مشتق و امتناع اخذ عنوان شی در معنای آن اقامه کرده این است که اگر مشتق، مرکب باشد وضع نوعی دارد و اختصاص به ماده ای خاص ندارد، همه مشتقات و ازجمله فصول منوعه از قبیل ناطق را نیز در بر می گیرد و حال آن که معانی فصلی محال است مرکب باشند؛ زیرا در صورت ترکیب، یا مفهوم شی در آن مأخوذ است و یا مصداق شی در معنای آنها معتبر خواهد شد.

    اگر مفهوم شی در مثل ناطق اخذ شده باشد، یعنی ناطق به معنای شیئی باشد که نطق برای آن ثابت است، لازم می آید در تعریف انسان، - آنگاه که از آن با عنوان حیوان ناطق یاد می شود- علاوه بر نطق، مفهوم شیء نیز ماخوذ باشد، یعنی مفهوم شی مانند نطق از ذاتیات باب ایساغوجی انسان باشد و حال آن که مفهوم شی به دلیل ماهیت نبودن، از اقسام کلیات خمس خارج بوده و به عنوان یک عرضی عام، ذاتی باب برهان برای تمام موجودات است.

    و اگر مصداق شی در معنای مشتق اخذ شده باشد، انقلاب بسیاری از قضایای ممکنه به ضروریه لازم می یاد، زیرا مثل ضاحک آنگاه که محمول انسان واقع می شود، به دلیل این که مصداق ضاحک – که در این مورد همان انسان است- در مفهوم آن اخذ شده است، مشتمل بر موضوع قضیه خود خواهد بود. و ثبوت محمولی که مشتمل بر موضوع است برای آن موضوع ضروری خواهد بود و حال آنکه شکی نست که جهت قضیه در قضایایی از قبیل (انسان ضاحک است)، جهتی امکانی است.

    اگر اشکال شود به این که، در صورت بساطت معنای مشتق چگونه در تعریف آ از کلمه شی استفاده می شود؟

    پاسخ این است که ذکر آن از باب زیادت حد بر محدود است، نظیر آن که در تعریف قوس گفته می شود: (قطعه ای از دائره است)، درحالیکه دائره فصل یا نوع قوس نیست تا در تعریف آن اخذ شود.

    اضطرار اخذ شی در تعریف مشتق از این جهت است که مشتق دارای پیوند و ارتباط با یک ذات است. این پیوند همان معنای حرفی ضمیری است که بر اساس قوانین ادبی به استتار وجوبی یا جائی در کلمه مشتق تعبیه می شود. تبیین پیوند و تفسیر ضمیر مذکور، نیازمند به ارائه مصداق یا مفهوم شیی است که مرجع ضمیر و طرف ارتباط است؛ از این رو اگر مصداق آن، نظیر آنچه در جمله «زید قائمٌ» است ذکر شده باشد، نیازی به ذکر مجدد آن نیست و گرنه برای تبیین آن گریزی از اشاره به مفهوم شیی که طرف و مرجع آن است نمی باشد.

    بنابراین آنگاه که در معنای مثل کلمه ناطق گفته می شود: (شیی است که برای آن نطق است)، ذکر کلمه شیء، تنها جهت نیاز ضمیر (آن) به یک مرجع است و ماخوذ در حد ناطق نمی باشد. [↑](#footnote-ref-37)
37. رحیق ج1 ص 309: تایید دیگر از سخن محقق دوانی است، هر چند او خود استقرار بر این سخن نداشته و در مواردی بر خلاف آن مشی نموده است. آنچه او می گوید، در باره فرق عرض و عرضی و یا مشتق و مبدء اشتقاق است؛ به این بیان که تفاوت میان مشتق و مبدء اشتقاق و یا عرض و عرضی، رد لحاظ لاحظ نسبت به معنای واحد است. مبدء اشتقاق بشرط لا می باشد و خود مشتق معنایی لابشرط است و به همین دلیل مبدء اشتقاق قابل حمل نمی باشد و مشتق ابای از حمل ندارد. [↑](#footnote-ref-38)
38. اشاره 12 از رحیق مختوم جناب آقای جوادی اختصاص به بحث مشتق دارد.

    رحیق ج1 ص 328 اشاره دوازدهم:

    مساله بساطت یا ترکب مشتق، اول بار در مباحث منطقی مطرح شده است. زمینه طرح آن از این قرار است که در تعریف فکر آنچنان که در کتب منطقی آمد است گفته اند: «الفکر ترتیب امور معلومه للتأدی الی المجهول»، یعنی فکر، ترتیب امور معلوم برای رسیدن به مجهول است؛ و چون این تعریف را خالی از اشکال ندیدند به تعریف دیگری که حکیم سبزواری و دیرگان بیان داشتند روی آوردند، و آن تعریف این است که :

    الفکر حرکة الی المبادی و من مبادی الی المراد

    یعنی فکر، حرکت برای شناخت مبادی و مقدمات هدف و ترتیب آن مبادی جهت رسیدن به مطلوب است.

    اشکالی که به تعریف اول وارد کرده اند این است که اگر فکر ترتیب امور معلومه باشد، باید برای رسیدن به مجهول تصوری در باب معرفات، یا تصدیقی در باب قیاسات، بیش از دو امر وجود داشته باشد، زرا کلمه امور جمع اس و جمع در ادبیات عرب بر سه و بیشتر از آ دلالت می نماید، در حالی که برهان مرکب از دو مقدمه است و حد تام نیز مرکب از جنس و فصل است.

    در پاسخ از این اشکال گفته اند: مراد از جمع در اینجا جمع منطقی است که دو و بیشتر از آن را شامل می شود.

    سر این که جمع منطقی زائد بر واحد را شامل می شود این است که مفرد و جمع در منطق همسان وحدت و کثرت اند و کثرت با «دو» حاصل می گردد؛ یعنی دو چیز، مصداق کثرت بوده و مشمول عنوان «امور» است.

    بعد از پاسخ به اشکال مذکور به جمع منطقی، منطقیون بیه این اشکال برخورد کرده اند که معرّف همواره مرکب از جنس و فصل نیست؛ زیرا عنوان معِّرف، حدناقص را نیز که تنها مشتمل بر فصل اخیر است شامل می گردد.

    در پاسخ از این اشکال برخی گفته اند: حد ناقص گرچه ترکیب بیرونی ندارد لیکن فصل در معنای خود مرکب است زیرا مشتق است و مشتق مرکب از ذات و مبدا است پس حد ناقص نیز در تحلیل به دو امر بازگشت می نماید.

    سید شریف در حاشیه خود بر مطالع در نقد پاسخ اخیر، تحقیق خود را دائر بر بساطت مشتق ارائه داده است.

    صدر المتالهین (قدس سره) نیز عبارات میرسید شریف جرجانی را در مشاعر با این تعبیر که عباراتی خوشایند است و هم چنین در اسفار ذکر کرده است.

    آنچه درباره بساطت و یا ترکب مشتق، در کتب حکمی آمده است به مباحث اصول نیز راه پیدا کرده است. حکیم سبزواری (رحمه ا...) در ذیل فرمایش صدر المتالهین تعلیقه ای دارند که عین آن تعلیقه در مبحث مشتق کفایه مرحوم آخوند خراسانی، با اندک تغییری که شاید به اختلاف نسخ مربوط باشد و تنها با تبدیل یک مثال، نقل شده است. بهتر آن بود که مرحوم آخود صاحب کفایه الاصول، همانگونه که در بعضی از دیگر موارد با عباراتی از قبیل «ما لخّصَه بعض الاعاظم» به سند سخن اشاره می نمایند، در اینجا نیز با عبارتی همانند «الا ما أفاده بعض الاعاظم» به آنچه در حاشیه اسفار آمد است اشاره می کردند.

    مرکب یا بسیط بودن مشتق

    در جواب این سوال که آیا مشتق مرکب یا بسیط است، گفته اند، که بسیط است. اما نگاه دقی اقتضای آن دارد که به مبداء دو گونه نگاه کنیم: اگر به مبداء به شرط لا نگاه کنیم، همان ضرب است ولی اگر به نحو لابشرط نگاه کنیم، لغت ضرب را به گونه ای تغییر می دهد، که قابل حمل باشد، البته نه اینکه مرکب شود، به بیان دیگر نه اینکه شی یا ذات در آن اشراب شده باشد تا این یک لفظ مرکب شود. عالم یعنی دانا، بسیط است، کما اینکه موجود یعنی هست، که او نیز بسیط می باشد. [↑](#footnote-ref-39)
39. رحیق ج1 ص 310: حکیم سبزواری برای این کلام محقق دوانی دو شاهد ذکر می کند، یکی اینکه ما در هنگام ملاحظه ابیض و شی سپید – با آن که آنچنان که گفته اند مشهود بالذات ما همان سپیدی و بیاض است - به صرف مشاهده بیاض، و قبل از آن که جوهر بودن جسم سپیدی را که مشاهده کردیم اثبات نماییم، حکم به بیاض و ابیض بودن آن شی می کنیم. بنابراین اگر اتحاد بین بیاض و ابیض نباشد، قبل از اثبات امری که بیاض عارض آن شده است به ابیض بودن نمی توانیم حکم نماییم.

    دیگر اینکه قدماء از مقولات با عناوین مشتق تعبیر کرده اند. به عنوان مثال، از مقوله کم با عنوان متکمم و از مقوله کیف با عنوان متکیف یاد می کرده اند، و اگر اتحاد بالذات بین مشتق و مبدا اشتقاق نباشد این تعبیرات خالی از مسامحه نیست.

    البته باید توجه داشت که این دو شاهد با آنچه از محقق دوانی نقل شد، هیچ یک دلیل بر اصل مطلب نیست بلکه همگی در حد تایید مورد استفاده قرار می گیرد. [↑](#footnote-ref-40)
40. استشهاد به کلام شیخ اشراق که ایشان لفظ موجود را برای نفس وجود به کار برده اند نه برای «شی له الوجود»

    صدر المتالهین عبارتی را از شیخ اشراق نقل می کند و از آن دو استفاده می کنند. استفاده اول همان است که در تیتر آمده است، یعنی استشهادیست برای آنجا که مشتق استعمال شده است ولی برای مبداء، به عبارت دیگر موجود استفاده شده ولی نه برای ذاتی که ثبت له المبداء، بلکه برای چیزی استفاده شده که وجود صرف است. صدرا با عبارت «و کذا» اشاره به این نکته می کند.

    عبارت شیخ اشراق:

    أن النفس و ما فوقها من المفارقات إنيات صرفة و وجودات محضة

    استفاده اول صدرا از بیان شیخ اشراق؛ اطلاق لفظ «موجود» بر غیر «شی له الوجود» بلکه برای خود نفس وجود

    شیخ اشراق معتقد است که نفس و ما فوق نفس وجود محض و صرف هستند. این جمله خود شاهدیست که اطلاق لفظ «موجود» بر غیر «شی له الوجود» شده است. چرا که نفس و ما فوق آن وجود صرف هستند.

    استفاده دوم از بیان شیخ اشراق: وجود تناقض در عبارات شیخ اشراق

    جلسه 46

    ابتداً به چند مقدمه:

    این عبارت بر گرفته از کلمات شیخ اشراق است و الا عین عبارت در کلمات شیخ نیست.

    صدر المتالهین در همین جلد ص 252 به طور مفصل راجع به این عبارت شیخ اشراق و برداشت های مختلف از آن، بحث می کند.

    جاهایی که از کلمات شیخ اشراق که می تواند این محتوا را پیدا کرد در ذیل آمده است: مجموعه مصنفات ج1ص15-18

    و هو انّى تجرّدت بذاتى و نظرت فيها فوجدتها إنّيّة و وجودا

    و لست أرى فى ذاتى عند التفصيل الّا وجودا و ادراكا فحسب امتاز عن غيره بعوارض و الادراك على ما سبق فلم يبق الّا الوجود

    فحكمت بانّ ماهيّتى نفس الوجود

    و اذا كان ذاتى على هذه البساطة فالعقول أولى

    از جمع این عبارات صدرا استفاده کرده است که «أن النفس و ما فوقها من المفارقات إنيات صرفة و وجودات محضة»

    استفاده ای را که صدرا از این بیان شیخ اشراق می کند آن است که با توجه به این بیانات شیخ اشراق، تناقضی را می توان در عبارات شیخ اشراق مشاهده کرد. چرا که ایشان وجود را اعتباری می دانند ولی در اینجا نفس و ما فوق آن را وجود محض دانسته اند. این نشان می دهد که نباید وجود را اعتباری صرف بدانند بلکه باید برای آن واقعیتی را در خارج قائل شوند و این تناقضیست در کلام ایشان.

    صدرا این بیانات را تناقض در کلام شیخ اشراق تلقی کرده اند. اما بزرگانی همچون آقای حسن زاده این را استبصار شیخ اشراق دانسته است که از دیدگاه خاص خودش که وجود را اعتباری می دانسته است، برگشته است.

    ملاحظاتی به بیانات صدر المتالهین

    باید توجه داشت که الفاظی همچون وجود، عینیت و امثالهم از معانی مشترک لفظیست لذا آسیب های به درک درست متون زده است.

    خود شیخ اشراق در مقاومات ص 186 و 187 مرادش را از وجود محض بودن نفس و ما فوق آن روشن می سازد. ایشان می گویند که اگر نفس و ما فوق آن را وجود محض دانستم نه یعنی اعتباری محض می باشند، بلکه مرادم از وجود اصطلاحیست در دستگاه خودم. وجود یعنی وجدان، حضور و عدم غیبت. اگر می گویم که چیزی وجود صرف است یعنی تماما هویت ادراکی دارد، به عبارت دیگر تماما حضور است.

    البته در خود عبارات تلویحات (که در بالا ذکر شد) کلمه ادراکاً آمده بود، که مشعر به همین بیانات شیخ در مقاومات است.

    ثمّ اذا عرف انّ النفس لا تتركّب بل ماهيّتها بسيطة درّاكة فيجب ان يكون فاعلها مدركا و هو ابسط و افضل حتى ينتهى الى اقصى اسبابها

    ليست هى اعتباريّة لانّها ماهيّة النفس و هى غير اعتباريّة

    و امّا انّه نفس الوجود فلا يتأتّى تصحيحه لانّه اعتبارىّ [الان اگر گفته شود باری تعالی وجود صرف است، برداشت آن است که ماهیت ندارد، ولی شیخ اشراق این را نمی پذیرد، چرا که ایشان وجود را اعتباری می دانند.]

    سؤال أما قلتم انّه نفس الوجود البحت؟

    جواب انما اردنا «الموجود عند نفسه» [وقتی می گوییم که حق تعالی وجود بحت است، مراد موجود عند نفسه است. یعنی پیش خود حاضر است و غیبت ندارد، حیات دارد]

    و هو «الحىّ» اذ ذلك من خاصّيّة الحىّ: فانّ غير الحىّ لا يوجد عنده شى‏ء سواء كان نفسه او غيره، و لو لا الحىّ ما تحقّق مفهوم «الوجود نفسه»، امّا ان يكون الوجود ماهيّة عينيّة:فلا

    لذا با توجه به این نکات باید گفت که هر دو استفاده ای که صدرا از این عبارات شیخ اشراق می کند، محل اشکال و تردید است. اولاً اینگونه نیست که نفس و ما فوقش را وجود صرف (به آن معنا که صدرا می فهمد) بداند، بعد کلمه موجود را در باره آن به کار ببرد.

    ثانیاً اینگونه نیست که این عبارت بخواهد مسئله واقعی و عینی بودن وجود را طرح کند. [↑](#footnote-ref-41)
41. منظور استشهاد به کلام شیخ اشراق که ایشان لفظ موجود را برای نفس وجود به کار برده اند نه برای «شی له الوجود» و نیز بیان وجود تناقض در عبارات شیخ اشراق [↑](#footnote-ref-42)
42. عبارت صدرا اینگونه بوده است : «و كذا ما أدى إليه نظر» که عبارت «و کذا» حذف شده است و به جای آن «هاهنا امران» گذاشته شده است. [↑](#footnote-ref-43)
43. شاید خود این کلمه مراد از آن باشد که نقل عین کلمات شیخ اشراق نمی باشد. [↑](#footnote-ref-44)
44. استفاده دوم صدرا از این بیان شیخ اشراق [↑](#footnote-ref-45)
45. عبارت «یسع» صحیح است نه «یسمع». [↑](#footnote-ref-46)
46. جلسه 47

    استدلال دوم بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت

    صدر المتالهین در این قسمت می گویند که غیر از اصالت وجودی ها، در این بحث با سه چیز روبرو هستند: 1) مفهوم عام وجود 2) حصص وجود 3) ماهیت

    چند نکته:

    اصطلاح حصص همان وجود عامی است که مقید به یک ماهیتی شده است. مثلا وجود درخت می شود حصه ای از وجود و یا وجود انسان، حصه ای از وجود به شمار می رود.

    عند الدقه معلوم می شود که هنوز در حوزه مفهوم هستیم. مفهوم عام وجود وقتی مقید به یک ماهیت خاص می شود حصص وجودی شکل می گیرد.

    مراد از افراد، اصطلاح افراد نمی باشد، بلکه مراد همان واژه تحت اللفظی آن است.

    صدر المتالهین می گویند بر اساس اصالت وجود، افزون بر این سه، ما با افراد وجود نیز روبرو هستیم. به عبارتی در ازای هر حصه از حصص وجود یک فردی از وجود هست که در کنار ماهیت می نشیند و واقعیت را تشکیل می دهد. [استدلال این بحث چگونه است؟]

    طرح یک اشکال: بحث اصالت وجود و قاعده فرعیت

    اما در این میان ما با اشکالی مواجه می شویم و آن اینکه اگر افزون بر مفهوم عام وجود و حصص وجود و ماهیت، بحث افراد وجود هم داشته باشیم، که هر کدام ماهیت مخصوص به خود داشته باشد، ما در اینجا با قاعده فرعیت دچار مشکل می شویم.

    قاعده فرعیت می گوید: ثبوت شی لشی فرع ثبوت المثبت له. حال اگر غیر از مفهوم عام وجود و حصص وجود و ماهیت، فردی نیز در خارج برای ماهیت تحقق داشته باشد، باید پیش از آن موجود باشد تا شما وجود را برای آن ثابت بدانید. مثلا در هلیه های بسیطه مانند «الانسان موجود» بر اساس قرائت اصالت وجود، فردی از وجود برای ماهیت انسان ثابت می شود، آنگاه طبق این قاعده باید ماهیت پیش از آن موجود باشد تا این وجود برای آن ثابت شود. اگر بگوییم ماهیت موجود است ولی به ثبوت دیگر، دچار مشکل تسلسل می شویم و اگر بگوییم موجود است اما به همین ثبوت، دچار مشکل تقدم شی بر نفس می شویم.

    پاسخ صدرا

    صدرا دو پاسخ به این اشکال می دهد. در کتاب مسائل قدسیه ص 202 ، این اشکال و جواب به صورت واضح و شسته رفته تر تبیین شده است.

    پاسخ نقضی

    این اشکال اختصاصی به اصالت وجودی ها ندارد، این مشکلیست که از اتصاف ماهیت به وجود پدید می آید، حال می خواهد وجود را اصیل بدانید یا نه. وقتی وجود را برای ماهیتی ثابت می کنید، این مستلزم ثبوت مثبت له است، بدین معنا که ماهیت باید پیش از ثبوت این جود، متحقق باشد. قرینه این نکته آن است که غیر اصالت وجودی ها (مانند محقق دوانی) نیز سعی در حل این مشکل نموده اند.

    پاسخ حلی

    پاسخ حلی اول (ذکر شده در اسفار)

    این قاعده به عنوان یک کبری کلی قابل قبول است ولی این مورد محل بحث (هلیه های بسیطه، به عبارت دیگر ثبوت وجود برای ماهیت در هلیه های بسیطه) تخصصاً (نه تخصیصاً) از این قاعده خارج است، به عبارت دیگر هلیه های بسیطه صغرای آن کبرای کلی به حساب نمی آیند. توضیح آنکه این قاعده می گوید که ثبوت شیءٍ لشیءٍ فرع ثبوت المثبت له درحالیکه در هلیه های بسیطه ما با ثبوت شی روبروییم. وجود ماهیت همان کون و تحقق و ثبوت ماهیت است که در خارج عین ماهیت است، نه اینکه ثبوت شی لشی باشد.

    پاسخ حلی دوم (بر اساس مبانی صدر المتالهین)

    صدر المتالهین بر اساس مبانی خاص خود در بحث اصالت وجود، می تواند پاسخی دیگر به این اشکال دهد. با نگاه اصالت وجود اساساً در خارج وجود برای ماهیت ثابت نمی شود، بلکه در واقع اینگونه است که وجود پایه است و یکی از عوارضش ماهیت می باشد. بر اساس نظر علامه باید گفت که اینجا عکس الحمل است، یعنی ماهیت است که برای این وجود ثابت می شود. لذا قاعده فرعیت در اینجا نیز جریان دارد.

    دقت شود این مورد یک سطح بسیار ظریف از قرائت ثبوت شی لشی است. اگر به خصوصیات و گونه های یک ذات نیز شی گفته شود، ما در اینجا ثبوت شی لشی خواهیم داشت و طبیعتا طبق قاعده، فرع ثبوت مثبت له خواهد بود.

    چند نکته:

    این بحث در برخی جاهای دیگر با عنوان نحوه ارتباط وجود با ماهیت طرح شده است.

    این قاعده سطوح متعددی از تبیین دارد. از ساده ترین ثبوت شی لشی شروع شده (مانند ارتباط جوهر و عرض، آنجا که گفته می شود الجسم ابیض که تقدم وجودی جسم بر ابیض دارد) تا دقیق ترین سطوح از ثبوت شی لشی، که عند الدقه به لحاظ آن سطوح نیز این قاعده جاری است.

    * در اینجا بحث بر سر آن است که ثبوت شی لشی فرع ثبوت مثبت له است، حال سوالی مطرح می شود و آن اینکه آیا ثبوت شی لشی فرع ثبوت ثابت نیز می باشد؟

    صدر المتالهین این را می پذیرد و این بیان ایشان نزدیک است به برداشت نهایی صدرا از مسئله اعتباریت و انتزاعیت. اگر چیزی بخواهد برای چیز دیگری ثابت باشد، و این ثبوت در خارج صورت گیرد، علاوه بر مثبت له که باید در خارج باشد، آن ثابت نیز باید در خارج باشد. البته ثابت باید در خارج باشد اما نه به ثبوتی غیر از مثبت له. به عبارت دیگر به همان ثبوت مثبت له می تواند ثابت باشد.

    * طرح یک سوال: سوالی مطرح است و آن اینکه چرا اصالت ماهوی ها نیز با این مشکل مواجه شده اند؟ آیا براساس نگاه فطریشان که اصالت وجودی هستند، این اشکال را وارد دانسته و به جواب دادن به آن کوشیده اند یا حتی با نگاه اصالت ماهیت نیز این اشکال قابل طرح است؟

    پاسخ دیگران به این اشکال

    پاسخ فخر رازی: تخصیص خوردن قاعده فرعیت

    فخر رازی قاعده فرعیه را به مورد بحث ما تخصیص زده است. ایشان می گویند که قاعده فرعیت درست است ولی در خصوص ثبوت وجود برای ماهیت نمی باشد.

    نکته: در صفحه 247 از جلد اول اسفار، تفسیر دقیق تری از کلام فخر ارائه شده است. ایشان بین عوارض وجود و عوارض ماهیت تفکیک قائل شده اند، سپس قاعده فرعیت را در عوارض وجود جاری می دانند ولی در عوارض ماهیت جاری نمی دانند.

    نکته: به نظر استاد اگر قاعده فرعیه را بر اساس سطح اول معنا کنیم، حرف فخر بد نباشد، چرا که عوارض ماهیت، ثبوت شی لشی نمی باشند. بله مطابق یک تحلیل عمیق تر ثبوت شی لشی، می تواند همه جا را در بر می گیرد.

    پاسخ محقق دوانی

    ایشان قاعده را به قاعده استلزام تبدیل کرده اند. یعنی گفته اند که «ثبوت شی لشی یستلزم ثبوت مثبت له».

    اما باید دقت داشت که ولو این قاعده صحیح باشد، ارتباطی با قاعده فرعیت ندارد. این قاعده ایست جدا از آن قاعده و طرح آن موجب حل و فصل قاعده فرعیت در خصوص بحث ما نمی شود.

    پاسخ سید سند

    ایشان می گویند که مشتق یک حقیقت بسیط است. مشتق «شی ثبت له المبداء» نمی باشد. چرا که مبداء های اشتقاق یک امر ذهن ساخته است. وجود، ضرب، عدل و ... همگی این مبادی اشتقاق را ذهن تولید می کند و واقعیت ندارند. یعنی نه در ذهن و نه در عین بر چیزی ثابت نمی شوند. لذاست که ما ثبوت وجود بر چیزی نداریم. آنجه که ما داریم که حکایت از واقعیت می کند، «موجود» است، «ضارب» است، «عادل» است و ... . اینها مفاهیم بسیطی می باشند، نه اینکه شی ثبت له المبداء باشند.

    سید سند همانطو رکه پیشتر تگفته شد قائل است که ماهیت به گونه است که از آن «موجود» را انتزاع می کنیم ولی درخاجر چیزی غیر از ماهیت نیست. لذا در خصوص این مورد وقتی می گویید «الانسان موجود» چیزی به عنوان وجود ندارید که بخواهید آن را ثابت بر چیزی بکنید تا قاعده فرعیت را بخواهید جریان دهید تا مشکل با آن پیدا کنید.

    چند نکته:

    * ما پیشتر مشتق را بسیط لحاظ کردیم اما برای بساطت آن شی و ذات را از حوزه مشتق خارج کردیم، به خلاف کار سید سند در اینجا که اساساً مبادی اشتقاق را خارج کرده و امری ذهن ساخته به شمار آورده اند.
    * این راه حل سید سند همانند راه حل صدر المتالهین بود. هر دو قاعده فرعیت را به عنوان کبری کلی درست می دانند، ولی مورد بحث را صغرای آن کلی نمی دانند و این مورد را تخصصاً خارج می دانند. و نیز هر دو قبول دارند که مورد بحث ثبوت شی لشی نمی باشد، اما صدرا این مورد را ثبوت شی می داند ولی سید سند می گوید اساساً ثبوت وجود معنا ندارد.

    چند متن مکمل این بحث

    در ص 249 از همین جلد اول عبارت سید سند به نحو واضح تر آمده است.

    اختلف كلمة أرباب الأنظار و أصحاب الأفكار- في أن موجودية الأشياء بما ذا.

    فذهب بعض الأعلام من الكرام إلى أن موجودية كل شي‏ء هو كونه متحدا مع مفهوم الموجود «1» و هو عنده مفهوم بديهي بسيط يعبر عنه بالفارسية به هست

    چنانچه در مسائل قدسیه ص 203 نیز بیان سید سند با توضیحات بیشتری آمده است.

    و تارة ينكرون ثبوت الوجود اصلا لا ذهنا و لا عينا [3] و لا اعتبارا و لا تحقّقا.

    و يقولون انه مجرّد اختراع كاذب و ان مناط صدق الموجود كساير المشتقات على شى‏ء اتّحاد ذلك الشى‏ء بمفهوم الموجود. و هو امر بسيط كنظايره يعبر عنه ب: «هست» كما يعبر عن العالم ب: «دانا»، من غير قيام امر حقيقي او انتزاعي [دقت شود این انتزاعی به معنای انتزاعی سید سند نمی باشد، چرا که انتزاعی سید سند اشکال ندارد. انتزاعی همان منشاء انتزاع است و منشاء انتزاع همان ماهیت است و چیزی اضافه نشده است. حال این انتزاعی را چگونه باید توضیح داد. ایشان می گویند که باید حتماً یک امر حقیقی انتزاعی اضافه شود تا ثبوت شی لشی اتفاق بیافتد، تا بتوانیم در بحث ما موجود را به شی انتساب دهیم] [↑](#footnote-ref-47)
47. عبارت صدرا اینگونه بوده است : « و تحقيق ذلك أن الوجود » که عبارت « و تحقيق ذلك» حذف شده است و به جای آن «الثانی» گذاشته شده است. [↑](#footnote-ref-48)
48. هاهنا امران، الاول که گذشت (که همان استشهاد به کلام شیخ اشراق که ایشان لفظ موجود را برای نفس وجود به کار برده اند نه برای «شی له الوجود» و نیز بیان وجود تناقض در عبارات شیخ اشراق)، و اما الثانی(بیان اشکال معروف به قاعده فرعیت). [↑](#footnote-ref-49)
49. تا دچار مشکل شویم (مشکل تسلسل یا دور) [↑](#footnote-ref-50)
50. وجودی ندارید تا ثبوتی باشد. [↑](#footnote-ref-51)
51. چرا که منشاء انتزاع این اتحاد، در آن ماهیت است ولی منشاء انتزاع غیر از ماهیت نیست. [↑](#footnote-ref-52)
52. مانند عالم یعنی دانا [↑](#footnote-ref-53)
53. صدر المتالهین در رساله ای به نام «رسالة فى اتصاف الماهيّة بالوجود» که چندصفحه ای بیشتر نیست، همین قاعده فرعیت را مطرح و سطوح متوسط و دقیق آن را تبیین و انواع راه حل هایی را که دیگران رفته اند را بیان می کنند.

    سپس ایشان بر اساس دیدگاه خودشان چند راه حل را ارائه می دهند، یعنی به خلاف نهایه و بدایه و حتی خود اسفار که براساس دیدگاه صدرا تنها یک راه حل ارائه می دهند، ایشان چند راه حل را ارائه می کنند.

    مجموعة الرسائل التسعة، ص: 114

    هداية

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

    وجه ثانی همان است که در اسفار طرح شده است و وجه ثالث همان است که در پاورقی مطرح کردیم که به لحاظ واقع مسئله بر عکس است، یعنی وجود موضوع است و ماهیت بر او عارض می شود.

    مجموعة الرسائل التسعة، ص: 116

    الوجه الثّالث

    و هو انفس من الاولين و احكم و اولى و هو ان الوجود فى كلشئ موجود بذاته متحصل بنفسه سواء كان واجبا بالذات لكونه تام الحقيقه غير متناهى الشّدة و الكمال او غيره لكونه ناقصا معلولا مفتقرا اليه فى ذاته مجعولا بنفسه مفاضا بذاته من الوجود الحقّ متعلقا به و نسبته اليه نسبة الضوء الى المضى‏ء و نسبته الى المهيات نسبة الضوء الى المستضئ فكما ان الضوء بذاته مضئ و غيره به يصير مضيئا كذلك الوجود فى كل مرتبة و لكل مهية موجود بذاته و تصير المهيه به موجودة فقولنا الانسان موجود معناه ان وجودا من الوجودات مصدق المفهوم الانسانية فى الخارج و مطابق لصدقه فالحقيقة مفهوم الانسان ثابت لهذا الوجود و ثبوته له متفرع عليه بوجه لان الوجود هو الاصل فى الخارج و المهية تابعة له اتباع الظل للشخص هذا اذا كان المنظور اليه هو حقيقة نحو من الوجود الخاص و اما اذا كان المنظور اليه هو مفهوم الوجود العام و مفهوم الموجود المطلق فهو كسائر العوارض و المفهومات الذهنيّة التى تصدق على الاشياء صدقا عرضيا و يكون ثبوته للموضوع متفرعا على وجودها و تعينها عند العقل لكن ليس ما يوجد به مهيه كلّشئ و يطرد به العدم عن نفسه هو هذا المفهوم الكلى العام الذى هو كسائر المفهومات الذهنية الخارجة عن حقيقة كل شئ بل ذلك عبارة عن حقيقة كلّ موجود بما هو موجود و هوية التى بها يكون حاصلا فى الاعيان و هى فى كل موجود امر خاص موجود بالذات [بذاته‏] لا بعروض حصة من الوجود المطلق و متعين بذاته لا بعروض حصة من مفهوم التعين [↑](#footnote-ref-54)