الفصل الخامس تشکیک

اهمیت این بحث

بعد از اصالت وجود همین بحث اهم مباحث و موثرترین بحث هاست مثل بحث علیت یا ارتباط حق با خلق، بحث حرکت، بحث های معرفت النفسی و تکامل های نفسی همه ریشه در این بحث دارد.

منابع

چند آدرس دم دستی:

اسفار ج1 ص427 که فصلی به همین عنوان است اما در سراسر اسفار بحث تشکیک را پراکنده کرده است، شرح منظومه ج 2 ص 105 و 179، نهایه فصل سوم از مرحله اول

تاریخچه بحث

به لحاظ تاریخی این بحث برای حل و فصل کثرت در نظام هستی شکل گرفته است. تا قبل از شیخ اشراق در قرن 6، در دوره مشاء برای تبیین کثرت و تفاوت اشیاء از سه نوع عامل کثرت بهره می برند:

1. تباین به تمام ذات: وقتی کم را با کیف یا جوهر مقایسه می کنیم این ها حقایقی است که به تمام ذات با هم تباین دارند. زیرا از دو مقوله اند.

2. کثرت به جزء ذات: ذیل یک مفهوم عام ذواتی گرد می آیند که به جزء ذات با هم فرق دارند. مثل انواعی که تحت جنس اند تباینشان به فصل است که جزء ذات است.

توجه داریم که این دو نوع کثرت در همان فضای ماهیت است.

3. تباین به امور خارج از ذات: اشیائی که تماما در ذات شریک اند. اما به حسب اعراض خارج از ذات تکثر پیدا می کنند. مثل افراد انسان که ذاتشان یکی است.

*اقول: واضح است که اگر کسی قائل به اصالت ماهیت باشد، به راحتی تمام کثرات عالم را به همین سه نوع حل می کند. آیا تسلب مشاء بر همین سه نوع کثرت را می توان شاهدی گرفت که مشاء اصالت ماهوی است؟ بالاخره او در مقام حصر است و می خواهد قاعده ای بدهد که هر کثرتی در عالم هستی را تبیین کند. در این مقام او بر این سه نوع تسلب دارد که هر سه هم بر مبنای ماهیت است. برخلاف نظر مشهور که می گویند مشاء اصالت وجودی است دکتر سید جعفر سجادی تصریح دارد که مشاء اصالت ماهوی است.

در حکمت مشاء تکثری غیر از این سه را نمی پذیرفتند. و یکی از انحاء کثرت را به شدت نفی می کرند: کثرت به حسب شدت و ضعف در ذات واحد.

اولین مخالف این کلام شیخ اشراق است. ایشان گفت آن سه تکثر که شما گفتی سر جای خودش اما نوع چهارمی هم هست: با داشتن یک حقیقت واحد و جریان شدت و ضعف در آن کثرت پدید می آید.

بعد از شیخ اشراق اسم این تکثر شد کثرت ذاتی، یا کثرت به حسب ذات، کثرت خاصی.

صدرا متفق علیه بین مشاء و اشراق را پذیرفت اما در دعوای اشراق با مشاء ایشان حق را به شیخ اشراق داده. در همان آدرس اسفار که عنوان تشکیک را دارد، دارد دعوای اشراق با مشاء را طرح می کند و قضاوت می کند که حق با اشراق است یعنی یک ذات می تواند به حسب خودش با شدت و ضعف پذیرفتن و کمال و نقص پذیرفتن گونه گون شود و متکثر شود. اما در یک نقطه اساسی با اشراق مخالفت کرده.

اشراق که اصالت ماهوی است کانه این قسم چهارم از کثرت را در ماهیت پیاده می کند. این که شدت و ضعف در ماهیت چگونه قابل تصویر است بحث دیگری است در محل خود.

صدرا در عین پذیرش نوع چهارم از کثرت که کثرت تشکیکی است، گفته بستر این تشکیک وجود است مبتنی بر اصالت وجود که پذیرفت. کما این که باید بقیه انواع تفاوت را هم در همین بستر وجود حل و فصل کرد (با توضیحات و ظرافت های خاص خودش) باید نوع چهارم را هم به حسب وجود بدانیم.

سوالی که این جا درست شده که اگر ما کثرت درون ذاتی را در وجود پیاده کردیم آیا به ماهیت هم سرایت می کند یا نه این بحثی است که باید در جای خود پی گیری شود.

ورود تاریخی دوم (شروع بحث علامه):

کسانی که قائل به اصالت وجود شده اند، کثرات هستی را چگونه باید توجیه کنند؟ وقتی زبان مشترک اشیاء اصیل است پس کثرات چگونه شکل گرفته است؟

در این جا نظرات مختلف است. علامه فقط دو نظر مشهور را می آورد. اما ما یک لیستی را ارائه می کنیم:

1. نظریه کسانی که در تاریخ فلسفه و عرفان معروف به جهله صوفیه اند: وقتی ما قائل به اصالت وجود شدیم و غیر از وجود اعتباری است، نظام هستی مملو از یک وجود است و کثرات مطلقا هیچ و پوچ اند. تا چه رسد به این که کثرت را توجیه کنیم. اصلا کثرتی در کار نیست.

این کلام خلاف بداهت است و با مبانی اولیه معرفت شناسی ما در تنافی است. با آن چه که در مقدمه گفتیم که اشیائی را غیر از خودش می یابد.

2. نظریه ای که از محققان عرفا در کتب کلاسیک عرفان نظری می خوانیم: وجود اصیل است و ما در نظام هستی یک وجود داریم که آن هم خدا است و مابقی که کثرات باشند، اسماء و صفات و شئون و مظاهر این یک وجود اند. کثرات را در بستر ظهور حل می کنند. اما این ها به ضرس قاطع می گویند همان طور که وحدت وجود در عالم هست. کثرت هم در عالم حقیقت دارد. اما کثرات را از صحنه متن وجود دور می کنند. نه از صحنه موجود.

3. محقق دوانی: به قرائت صدرا از او که گفت اصالت وجود در واجب و اصالت ماهیت در ماسوی الله. اگر این قرائت را بپذیریم، کثرات در ناحیه ممکنات بر اساس ماهیات توجیه خواهد شد یعنی همان سه شق تمام ذات یا جزء ذات یا امر عرضی خارج از ذات. کثرت بین حق و خلق به این واسطه درست می شود که آن وجود است و ما سوای او ماهیت اند.

4. نظر مشهور منسوب به حکمای مشاء که علامه هم می آورد: اصالت با وجود است ولکن تمام وجود های در این عالم از حق تعالی تا ممکنات، تمام این ها صددرصد با هم مباینت دارند. این نظر معروف شد به حقایق متباینه منسوب به مشاء. یعنی اصالت با وجود است هم در حق تعالی هم در ممکنات. اما مثلا وجود حق با وجود عقل اول صددرصد با هم مخالف اند. وجود عقل اول با عقل دوم صددرصد مخالف است و ... وجود عقول با وجود نفوس و ارواح مخالف است. وجود این ها یعنی موجودات مثالی با وجودات مادی صددرصد متباین اند.

در عین این که وجود اصیل است اما وجود ها صدر در صد مباینت کامل با هم دارند.

5. این نظر بعد از صدرا شکل گرفته و با نگاه به آثار صدرا که البته قرائت ناقصی از کلمات صدرا است. معروف به وحدت سنخی موجودات.

یعنی اصالت با وجود است در حق و خلق اما ارتباط آن ها با هم مثل هزاران کاسه آب می مانند. همه آب اند. اما این آب و آن آب و آن آب و ... همه از هم جدا اند. این اندیشه غیر از اندیشه است که به نحو مشهور به مشاء نسبت داده شده است که می گوید همه این ها از سنخ های متباین اند. اما این نظر می گه همه این ها سنخ واحد وجود اند اما این وجود ها پراکنده شده اند در نظام هستی. این وحدت سنخی نامیده می شود. هزار کاسه آب همه اب اند اما از هم جدا اند.

6. نظر صدرا که به شکل گسترده در آثارش ریخته. (نمی خواهیم هم بگوییم که نظر نهایی صدرا در این بحث است.) اما این کلام مشهور او است در سراسر آثارش. وقتی من گفتم وجود اصیل است، لذا وجود را یک حقیقت یک پارچه در کل نظام هستی می بینم. اما این وجود یک پارچه به حسب شدت و ضعف در خودش مختلف می شود. ما از این حقیقت گزارش می کنیم به **وحدت شخصی** سریانی **وجود. وحدت شخصی ذو مراتب وجود، وحدت شخصی تشکیکی وجود.** وجودها به لحاظ بستر واقع یک وحدتی با هم دارند. نه تنها در سنخ بکله اصلا گسیخته از هم نیستند. در عالم وجود یک پیوستگی حاکم است. اما این پیوستگی در متن تحصل وجودی است.

*سوال: اقول: آیا کلام صدرا این است که منطقا بین اصالت وجود و وحدت شخصی وجود تلازم هست؟ این تلازم همان چیزی است که از این عبارت کتاب «شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا سید جلال آشتیانی، ص8 : مساله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و تحقیق تام وحدت وجود است که .... این اصل مهم فلسفی تا قبل از صدرالمتالهین

روشن نبوده است. اگر چه شیخ و خواجه و دیگران از اتباع مشاء معتقد به اصالت وجود بوده اند ولی تبعاتی از قول به تباین در وجودات در کلمات آنها موجود است که به حسب نتیجه فرقی با قول به اصالت ماهیت ندارد»

جلوتر هم جناب استاد تعبیری داشتند که عینش را می آورم: کثرت به نحو بدیهی و واضح است. وحدت هم که اثبات شده. با تبیین اصالت وجود بالاخره ما باید یک نوع وحدتی را بپذیریم. وحدت که تبیین شد. کثرت هم که مسلم است چه جور باید این ها را جمع کرد؟ ما به مشاء اشکال داریم که اگر کثرات را این جور تبیین کردید کلا زیراب مطلق وحدت را زده اید چه وحدت به معنای عدم گسستگی چه وحدت سنخی در عین گسستگی. و این اساسا با اصالت وجود جور در نمی آید.

اما به نظرم این که ما فوری از اصالت وجود پل زدیم به وحدت درست نبود و یک حلقه مفقوده ای دارد. در مراجعه به شرح منظومه دیدم دقیقا شهید این حلقه را نمایان کرده اند:

شرح: در بیت اول از این دو بیت عقیده مشّائیّین مبنی بر کثرت وجودات نقل و تزییف (نادرست به حساب آوردن) شده است، و در بیت دوم یک برهان بر بطلان عقیده مشّائیّین ذکر شده است.

توضیح برهان این است که: در مسأله دوم از مسائل وجود تحت عنوان «اشتراک وجود» ثابت شد که اشتراک وجود اشتراک معنوی است نه لفظی. به عبارت دیگر مفهوم وجود یک مفهوم واحد عامّ است که در همه موارد صدق می‌کند نه اینکه به عدد مواردی که وجود صدق می‌کند معنی و مفهوم جداگانه‌ای وجود داشته است. این مطلب را مقدمه قرار داده می‌گوییم بنا بر کثرت و تباین وجودات به طوری که هیچ جهت اشتراک میان وجودات نباشد، لازم می‌آید که مفهوم و معنی واحد از امور کثیره متباینه بماهی متباینه انتزاع شود و بر امور متباینه صدق کند و این محال است. مجموعه آثار شهید مطهری (شرح منظومه)، ج5، ص: 221

اتفاقا در بیانات قبلی خود استاد هم این آمده بوده که: تذکر: یک ظلمی به این بحث می شده است. این بحث بسیار مهم است. به لحاظ ارتباطی که این بحث با سایر مابحث فلسفه دارد.

1. مثلا نفی **حقائق متباینه مشائی** را بعدا صدرا با همین اشتراک معنوی وجود سامان می دهد. یعنی یک نگاه هستی شناسانه با این منبا ابطال می شود.

2. حتی برخی خواسته اند اشتراک خارجی وجود در حد یک وجود سریانی را از این بحث نتیجه بگیرند.

3. حتی بالاتر برخی خواسته اند از اشتراک معنوی وجود، یکپارچگی عالم را به نحوی که عرفاء طرح می کنند اثبات کنند.

در عنوان این نظریه وقتی می گوییم وحدت در مقابل مشاء قرار می گیریم یعنی گسستگی وجود ندارد. وقتی می گوییم شخصی در مقابل قائلین به وحدت سنخی قرار می گیریم. یعنی علاوه بر وحدت سنخی اتصال خارجی هم دارد. وقتی می گوییم سریانی در مقابل عرفان قرار می گیریم.

فرض کنید بروید در نقطه اوج این وجود که باری تعالی با خصوصیات غنی و وجوب و ... است اما وجود های بعدی با خصوصیات فقر و وابستگی است. اما این وجود ها به هم پیوسته اند. زیر علت از معلول نمی تواند گسسته و جدا باشد. ارتباط افاضه ای به نحو نفس الامری برقرار است.

اقول: در این عبارت اخیر اصلا یک ملاک جدیدی برای اثبات پیوستگی وجود مطرح شد و آن هم بحث علیت به نحو عین الربطی این بیان جدیدی است. بسیار هم مطلب را واضح می کند. حقا بحث اشتراک معنوی وجود حدا اکثر می تواند تا وحدت سنخی را توجیه کند و وحدت سریانی صدرایی یا وحدت عرفانی را نمی تواند ثابت کند. اما با این نگاه علیت هستی بخشی کاملا تباین وحودات هم سنخ نفی می شود و پیوستگی وجودی اثبات می شود.

اما باید مراقب بود که گرفتار دور نشویم. این گونه نباشد که کیفیت ارتباط علت و معلول را از تشکیک بگریم و پیوستگی تشکیکی را از ارتباط علت و معلول.

آیا این می تواند موضوع یک پایان نامه باشد: دلیل اثبات پیوستگی وجود آیا اشتراک معنوی وجود است یا رابطه علیت بین وجودات؟ اگر رابطه علیت باشد، باید بحث تشکیک به بعد از بحث علیت منتقل شود.

علامه مصباح در شرح نهایه در ذیل فرع سوم از فروع اصالت وجود کلا زیراب وجود واحد سریانی را می زند و می گوید این که در فلسفه گفته می شود وجود بسیط است منظور در تک وجود های متشخص است. بیان ایشان این است:

{واژه «حقیقت وجود» در فلسفه در معانی زیر به‌کار رفته است:

1. وجود واجب تعالی؛

2. طبیعت سریانی یا طبیعت مرسله وجود؛

3. کل عالم هستی یکپارچه و یکجا؛

4. وجود خارجی هر شیء.

هرچند در کلمات عرفا و نیز گهگاه در تعبیرات صدر المتألهین (ره) حقیقت وجود به معنای اول- یعنی وجود واجب تعالی- به‌کار رفته است، در این‌جا قطعا این معنا مقصود نیست و الا این فرع از مسائل الهیات بالمعنی الاخص به حساب می‌آمد و طرح آن در اینجا بی‌مورد بود.

طبیعت مرسله وجود نیز معنای صحیحی ندارد، گرچه در کلمات حکیم سبزواری (ره) و بندرت در سخنان صدر المتألهین (ره) حقیقت وجود در این معنا به‌کار رفته است. توضیح اینکه یکی از ماهیات ماهیت جنسی است و ویژگی آن غیر متحصّل و مبهم بودن آن است و از همین رو در بین ماهیات نوعی سریان و شیوع دارد؛ یعنی، هر حصه‌ای از آن درضمن یك معنای نوعی موجود می‌شود و اصلا، نه در ذهن و نه در خارج، موجودیتی جز موجودیت معنای نوعی ندارد، پس ماهیت جنسی واحد، در عین وحدت، در بین تمام انواع موجود و ساری است. مثلا ماهیت حیوان، که جنس است، مفهومی غیرمتحصل و مبهم است که در انسان و اسب و شتر و گاو و سایر انواع حیوان سریان دارد؛ همه این انواع واجد حیوانیت‌اند.

البته این سریان سریانی مفهومی و مربوط به عالم ذهن است که توضیح بیشتر آن را باید در باب ماهیت جستجو کرد. شبیه چنین سریانی را برای حقیقت خارجی وجود نیز تصویر

کرده‌اند. گفته‌اند که حقیقت وجود هم طبیعتی است واحد و مبهم که میان اقسام وجودهای خاص سریان دارد. هر وجود خاصی واجد این حقیقت است و حصه‌ای از آن را به خود اختصاص داده است. ولی این سخن مردود است؛ چنین تصوری برای حقیقت وجود درست نیست و معنای صحیحی از آن به ذهن نمی‌آید. اگر این سخن درباره طبیعت جنس درست است، به دلیل آن است که طبیعت جنس مفهوم است و موطن آن ذهن است و امور ذهنی با ابهام و عدم تحصل سازگارند، لذا می‌توان آنها را به صورت مرسل و مبهم تصور کرد؛ اما حقیقت عینی وجود عین تشخص است و ذاتا آبی از ابهام است؛ طبعا چنین تصویری از آن نارواست و ناشی از قیاس گرفتن وجود است از ماهیت. اگر در ماهیت این تصویر رواست، از آن رو است که به عقیده حکما ماهیت خود، با انحفاظ ذات و ذاتیات، می‌تواند در ذهن موجود شود ولی حقیقت وجود هرگز به ذهن نمی‌آید، زیرا عین خارجیت است. در هرحال، این معنا برای حقیقت وجود معنای صحیحی نیست و طبعا مقصود نیست.

مقصود از معنای سوم، یعنی کل عالم هستی، این است که تمام عالم وجود را، از پایینترین مراتب آن، که هیولای اولی است، تا بالاترینش، که وجود واجب تعالی است، یکجا و یکپارچه لحاظ کنیم و آن را با خارج از خود بسنجیم. واضح است که با چنین معنایی برای حقیقت وجود، هرچه غیر از آن فرض شود معدوم صرف است، زیرا از دایره هستی خارج است. هرچند این معنا با برهان مذکور در این فرع وفق می‌دهد، مقصود نیست، زیرا ترتیب مباحث و بیان مطالب کتاب نشان می‌دهد که مرحوم علامه (ره) در این فرع در صدد توضیح همان مطلبی هستند که صدر المتألهین (ره) در بحث اصالت وجود آن را بر اصالت وجود متفرع فرموده است. در آنجا بساطت حقیقت وجود به این معنا مورد بحث نیست، آنچه مورد بحث است بساطت وجود عینی یك‌یك اشیاست، زیرا عنوان فصل در اسفار چنین است:

«فی ان الوجودات هویّات بسیطة»[1]. پس بیش از یك معنا باقی نمی‌ماند و آن همان معنای چهارم است؛ یعنی، بحث درباره این مطلب که وجود خارجی هر شیئی بسیط است.}

در این فصل علامه این دو نگاه اخیر را طرح کرده است. وحدت شخصی تشکیکی که مراد ما است و حقایق متباینه میان وجود ها. در توجیه کثرات در بستر اصالت وجود.

---

[1] (1)- الاسفار الاربعه، ج 1، ص 50.

تحریر محل نزاع

ما بعد از قول به اصالت وجود می خواهیم توضیح دهیم که کثرات زیر سر چیست؟ یک بخشی از این کثرات را به گردن ماهیات می اندازیم. زیرا ما با این که اصالت وجودی هستیم اما گفتیم که بنابر نظر صدرا ماهیت از خارج حذف نشده است که. اما همه کثرات با ماهیات توجیه پذیر نیست. گونه های دیگری از کثرت هست که باید بر اساس کثرت در خود متن وجود حل شود. بعد به مشاء اشکال می کنیم این نحو کثرات که شما درست کردید در نهایت اصالت وجودی بودن شما را خراب خواهد کرد.

به عبارت دیگر: کثرت به نحو بدیهی و واضح است. وحدت هم که اثبات شده. با تبیین اصالت وجود بالاخره ما باید یک نوع وحدتی را بپذیریم. وحدت که تبیین شد. کثرت هم که مسلم است چه جور باید این ها را جمع کرد؟ ما به مشاء اشکال داریم که اگر کثرات را این جور تبیین کردید کلا زیراب مطلق وحدت زده اید چه وحدت به معنای عدم گسستگی چه وحدت سنخی در عین گسستگی. و این اساسا با اصالت وجود جور در نمی آید.

*سوال: اقول: آیا آن بخشی از کثرات که به گردن ماهیات است همان تشکیک عرضی است. اگر شد تکشیک عرضی باز هم عامل کثرت خود وجود است نه ماهیت. زیرا این وجود بوده است که در یک مرتبه واحد از حیث شدت و ضعف بخشی از کمالات متناسب با آن مرتبه را در یک جا بیشتر بروز داده و در یک جا کمتر و ما از این اختلاف ها ماهیت های مختلف برداشت کرده ایم. پس ماهیت ها مثار کثرت نیستند، بکله کثرات وجودی مثار شکل گیری ماهیت های مختلف است. در تایید این کلام بعد از درس استاد به این تصریح کردند که: قالب را خود وجود ایجاد می کند. خود این وجود می آید خودش را این گونه نشان می دهد. خود آب می آید قالبش را درست می کند مثل فواره.

سوال دوم این است که: اگر ما اصالت وجودی شدیم کلا باید تمایز را در اشخاص وجود که حاصل تفاوت در مقدار بروز کمالات وجود در یک نمود خاص است پی گیر شویم. تمایز زید و عمرو به چه باید باشد، به ماهیت انسانیت؟ این که در هر دو مشترک است. به این که زید 5 درصد مظهر صفت علم وجود صرف بی انتها است و عمر

مثلا 4 درصد و نیز اختلاف در تمام صفات دیگر وجود. از مجموعه نفادهای این صفات یک قالبی برای هر نمود وجود درست می شود که می شود ماهیت همان نمود پس ما به اندازه نمودها و تشخص ها ماهیت داریم.

حالا در چنین فضایی باید برای تبیین ماهیات مشترکه هم فکری کرد. مثلا انسان یعنی آن وجودی که قوه این را دارد محل بروز این تعداد از کمالات وجود باشد.

پس سوال ما این شد که:

با پذیرش اصالت وجود و اعبتاریت ماهیت به سبک صدرا چگونه کثرات را تبیین هستی شناسانه کنیم.

اختلف القائلون .... دو دیدگاه طرح شده توسط علامه:

1. دیدگاه حکمت معالیه

تاریخچه دیدگاه

صدرا و شیخ اشراق معتقدند که این دیدگاه متعلق به فهلویون یعنی حکمای ایران باستان بوده است. فهلویون دیدگاهشان را در نور مطرح کرده اند.اما صدرا می خواهد آن را در فضای وجود مطرح کند. اما آیا منظور آن ها از نور همین وجود بوده است؟ احتمالات زیادی هست زیرا تعریف هویت نور نزدیک است به تعریفی که از هویت وجود می شود.

مثال

مثال این بحث نور است که با یک تقریر دیگر همان وجود است. باید مراقب رهزنی های این مثال ها بود. مثلا اگر مثال اینطور مطرح شود که نور خورشید یک مرتبه از نور است نور نورافکن هم یک مرتبه و نور شمع هم یک مرتبه و نور کرم شب تاب هم یک مرتبه. این مثال باعث قول به وحدت سنخی وجود و گسستگی وجودها از هم شده است.

مثال دقیق نور همان بیان ملاهادی در حاشیه اسفار است که: نور خورشید می تابد به ماه، سطح ماه همان نور رو انعکاس می ده به سمت زمین، آبی که روی زمین هست این نور را انعکاس می دهد به داخل اتاق من دیوار آن را انعکاس می دهد به دیوار دیگر تاجایی که دیگر نور از بین می رود.

این یک نور واحد تشکیکی است. مثال استاد عبودیت هم در کتاب درآمدی بر نظام حکمت صدرایی خوب است. می گوید مقابل یک لامپ یک کاغذی بگیرید بعد از آن کاغذ کاغذ دیگر تا کاغذی که دیگر نوری به آن نمی رسد. یک نور واحد دارد ضغیف و ضعیف تر می شود. این مثال درستی برای بحث ما است. وحدت شخصی سریانی همین است که یک نور است اما یک حیطه اش ضعیف تر است و یک حیطه اش ضعیف تر و ... تا می رسد به مرز ظلمت و عدم نور.

محور های این تکشیک

تعبیر آقای جوادی : در تشکیک ما 4 محور اصلی داریم:

1.وحدت حقیقی

2.کثرت حقیقی

3.این کثرت به وحدت قابل ارجاع است.

4. آن وحدت خودش را می ریزد و این کثرت را می سازد. یعنی وحدت در کثرت سریان دارد.

وحدت شخصیه تشکیکی وجود با این مولفه ها شکل می گیرد. در کلمات گذشتگان برای تبین این 4 محور، دو عامل مطرح می شده است که این 4 تا را در خودش دارد.

1. مابه الاشتراک این ها به ما به الامتیاز برگردد.

2.ما به الامتیاز به مابه الاشتراک برگردد.

در واقع واحدی که متکثر شود به واسطه شدت و ضعف و کمال و نقص، واحد شخصی سریانی است.

فکما ان النور الحسی ... اما بیان دقیق مثال:

اولا تعریف نور این است که شیئ ظاهر بذاته مظهر لغیره.

شیخ اشراق: این معنای از نور در تمام مراتب نور صادق است. به این نحو که اگر نور شدید را در نظر بگیرید نمی توانید بگویید شدت نوریت یک مقومی اضافه کرد به نور به طوری که نور های ضعیف تر را از نور بودن بیندازد.

شدت چیزی به ذات نوریت اضافه نکرد.

شدت امر عرضی خارج از نور هم نیست. یعنی شدت چیزی غیر از نور نیست که آمده باشد به نور چسبیده باشد و آن را شدید کرده باشد.

پس شدت نه امری ذاتی برای نور بود نه امر عرضی خارج از ذات.

در نور ضعیف، ضعف نور هم نه چیزی از مقومات نور کم نمی کند چنانچه ضعف یک امر عرضی خارج از نور نیست که آمده با نور قاطی شده باشد.

پس نور حقیقت واحدی است که به لحاظ خودش متکثر می شود.

توضیح نهایی مثال:

در همین فضای نور ما با دو نوع کثرت مواجه ایم:

1.کثرت به حسب خود نور به حسب درجه شدت و ضعف که کاری به غیر از نور ندارد: کثرت طولی. طولی یعنی هر درجه پایین تر هر چه دارد آن کمال را درجه بالاتر دارد به علاوه یک اضافه ای. نور 30 درجه ای نور 20 درجه ای را دارد مع الاضافه. تا برسد به نور 100 درجه که همه کمالات مراتب پایین تر را دارد. از بالا می رسد به نقطه اوج و از پایین می رسد به عدم آن سنخ. عدم نور یا همان ظلمت

ولکل مرتبه عرض عریض

2.کثرت عرضی: هر مرتبه ای از نور مثلا درجه 20 از نور، اشیاء پیرامون خودش را روشن می کند. و به واسطه این اشیاء متکثر می شود. یعنی این جا نور بدون این که شدت و ضعف پیدا کند در درجه واحد به شکل عرضی کثرت پیدا کرده است. مثلا روبروی نور 50 درجه ای سه تا آدم قرار دهیم. نوری که به صورت این آقا است نوری که به صورت آن آقاست و ... پس یک کثرتی درست شد بدون این که مرتبه نور عوض شود.

در این مثال کثرات زیر سر خود نور نیست. بکله زیر سر اون چیزهایی است که نور آن ها را روشن کرده است.

این کثرت عرضی در تمام این طبقات درجات نور ممکن است.

یک نکته خارج از کتاب که در بحث وجود به آن نیاز داریم:

دو نوع کثرت طولی و دو نوع کثرت عرضی

این 4 تا در یک مورد با هم یگانه می شوند که به این یک مورد از دو جهت می توان نگاه کرد. به یک نگاه می شود کثرت طولی به یک نگاه می شود کثرت عرضی.

دو نوع کثرت طولی:

یادمان باشد که مقوم کثرت طولی شدت و ضعف در خود وجود یا نور بود

1. کثرت طولی علی و معلولی: یعنی هر درجه وابسته به درجه بالاتر است. اصطلاح مشهور کثرت طولی همین است یعنی اگر کثرت تشکیکی طولی مطلقا آمد همین نوع مراد است.

2. کثرت طولی غیر علی و معلولی: کثرت به شدت و ضعف داشته باشیم اما مرتبه ضعیف معلول مرتبه شدید نباشد. مثل این که چند شعاع جدا گانه از یک منبع نور داشته باشیم. مرتبه 20 از یک شعاع ضعیف تر از مرتبه 30 از شعاع دیگر هست اما معلول آن نیست. یا مثل این که مثال استاد عبودیت در چند اتاق جداگانه با چند لامپ انجام

شود. این چیزی شبیه به وحدت سنخی است. وحدت سنخی با پذیرش شدت و ضعف. اگر کثرت طولی مطلق گفته شود این مد نظر نیست

دو نوع کثرت عرضی:

مقوم کثرت عرضی این است که امور کثیره رابطه علی و معلولی با هم ندارند. این کثرت بدون رابطه علی و معلولی

1. گاه در درجه واحد شکل می گیرد مثل همان مثال که یک درجه نور اشیاء مختلفی را روشن می کند. حال این جا می توان یک درجه از یک شعاع نور را در نظر گرفت که روی چند شیئ افتاده است یا می توان درجه واحد از چند شعاع را مد نظر قرار داد. سه نور درجه 30 از سه شعاع مختلف درجه واحد اند و با هم رابطه علی و معلولی هم ندارند.

کثرت عرضی معروف این است.

2. گاه در درجات شدید و ضعیف شکل می گیرد. فقط این درجات شدید و ضعیف رابطه علی و معلولی نداشته باشند. مثلا اگر نور ده درجه این اتاق و نور بیست درجه اتاق دیگر و نور سی درجه ای اتاق سوم را در نظر بگریم می توانیم بگوییم کثرت عرضی درایم.

این فرض اخیر از نظر شدت و ضعف داشتن کثرت طولی است. از این نظر که ارتباط علی و معلولی ندارند کثرت عرضی است.

تذکر: خود شدت که به وجود نسبت می دهیم مثل ماهیت اعتباری است. اما فرق این دو این است که شدت نسبت به وجود اندماجی است و ماهیت نسبت به وجود نفادی. خود وجود خواصی دارد مثل فقر غنا شدت و ضعف. تمام این ها اعتباری این وجود اند یعنی حیثیت های این وجود اند.

اشعه و اظله

اقول: در توضیحی که در کتاب نوشتم اظله همان سایه است اما این درست نیست زیرا اگر نور موجود در سایه منظور باشد همان تعبیر شعاع شامل آن هم هست. پس منظور امر ادقی است. (این باقی ماند)

وَ قَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: وَلَايَتِي لِعَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ وَلَادَتِي مِنْهُ، لِأَنَّ وَلَايَتِي لِعَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ فَرْضٌ، وَ وِلَادَتِي مِنْهُ فَضْل

قال ص کل تقی و نقی آلی.

واقعیت غدیری بودن در بستر دین حرکت کردن است زیرا ولایت همان دین است. امیرالمومنین صراط مستقیم است و دین صراط مستقیم. پس ولایت یعنی در مسیر دین بودن.

ما دو ولایت بیشتر نداریم ولایت شیطان و ولایت حق. اگر انسان در ولایت حق نباشد در ولایت شیطان است.

در فضاهای منطقی توی سر تمثیل زیاد زده می شود. در حالیکه تمثیل دو خاصیت دارد:

1. در مقام تصویر دهی بحث بسیار موثر است. هر بحث علمی یک مرحله تصویر یابی دارد و یک مرحله اثبات و نفی و تصدیق دارد. در مباحث فلسفه معمولا تصویر از تصدیق سخت تر است. اگر درست تصور شود لم و حد وسط در همان تصور بدست آمده و تصدیق دیگر کاری ندارد. تمثیل به این تصویر گری کمک می کند اما اگر تمثیل بخواهد وارد فضای اثبات یک مدعا شود این یک آسیب است. نباید برای تصدیق ازش استفاده شود.

كذلك الوجود حقيقة واحدة (تشکیک خاصی وجود)

در اینجا وارد ممثل شده و تصویر تشکیک طولی و عرضی در وجود را ارائه می کند و برهان از والحق صفحه بعدی می آید.

بار دیگر معنای تشکیک در وجود را از منظر صدرا (تشکیک خاصی وجود) یک مرور می کنیم: تشکیک درون ذاتی وجود. وحدت شخصی سریانی و تشکیکی. یعنی وجودی است امری است واحد شخصی که به هم پیوسته است

و قطعه قطعه نیست. ذو مراتب است. از مرحله قوی در حد غنای مطلق شروع می شود و به انزل مراتب حقیقت وجود می رسد که مرز عدم است.

کثرت طولی علی معلولی

بعد از قبول اصالت وجود و توجه به کثرت ها به این نتیجه می رسیم که وجود مثل نور دارای مراتب زیادی از شدت و ضعف است. از وجود بسیار شدید (غنی مطلق) شروع می شود و مرتبه به مرتبه تضعف پیدا می کند. این همان فرایند جعل و علیت است. تضعف از مقومات فرایند جعل و علیت است. اساسا اگر تضعف حاصل نشود امر مغایر حاصل نمی شود. این تفسیری است که حکمت متعالیه از علیت دارد که غیر از تفسیر مشاء از علیت است.

علیت فلسفی این است که بدون اینکه چیزی از مراتب بالاتر کم شود، با تضعف این مرتبه یک مرتبه مغایر افاضه می شود. لذا است که در فلسفه گفته می شود در هیچ یک از گردش ها بده بستان هایی که در عالم ماده رخ می دهد ما علیت فاعلی و فلسفی نداریم و همگی از باب معد هستند. در عالم ماده باید یک چیزی توش خالی شود و از بین برود تا یک چیز دیگر شکل بگیرد. و این علیت نیست. مثلا چرخه های طبیعی هیچ کدام علیت فلسفی نیست و به لحاظ فلسفی دائما از عوالم بالا دارد این افاضه وجود بخشی صورت می گیرد. این چرخه ها در فضای اعداد و شروط و رفع موانع است. علیت فلسفی در جایی است که چیزی بدون این کم شود و موطن خود را رها کند چیز دیگری را ایجاد کند.

در وجود می بینیم که وجود یک حقیقت ذو مراتب است. از اشد مراتب شروع می شود تا به مرتبه ای که از آن اگر خارج شویم وارد صحنه عدم شده ایم. به تعبیر فلاسفه ماده نخستین که قابلیت صرف است این جا قرار دارد. یعنی هیچ صورت فعلی ندارد یک قوه محضی است که قابلیت پذیرش صور دارد. این آخرین مرحله وجود است. اوج وجود هم وجود غنی بالذات است. این دو حاشیه وجود است.

فضایی که ترسیم شد فضای کثرت طولی علی معلولی است. یعنی هر مرحله بالاتر علت است برای مرحله پایین تر. هر چه یک مرحله دارد بالاترش دارد بایک اضافه ای. تا برسیم به مبنع وجود که سر سلسله است.

کثرت طولی غیر علی معلولی

در راس نظام هستی وقتی وجود دارد ساری می شود، در اولین مرحله بر اساس مباحث آتی بر اساس قاعده الواحد یک معلول شکل می گیرد. اما چون در این معلول اول جهات کثرت شکل می گیرد، آرام آرام در مراتب بعدی کثرتی ایجاد می شود. لذا سلسله های علل و معلول درست می شود. یعنی وجود از یک نقطه آغاز می شود. اوائل کثرتش کم است اما کم کم کثرتش زیاد می شود. تا وقتی به عالم ماده می رسد، که به بیشترین کثرت می رسد. آخرین حد ظرفیت تکثر در این جا است. صدرا به خوبی توضیح می دهد که اسماء و صفات خدا چه طور سر ریز می شود و چه طور این تکثرات حاصل می شود تا به عالم ماده می رسد که اوج کثرات است.

حالا ما به هر سلسله که به تنهایی نگاه کنیم دارای کثرت طولی علی و معلولی است. اما مقاطع سلسله ها را که با هم مقایسه کنیم کثرت طولی غیر علی و معلولی شکل می گیرد.

مثلا یک گیاه و یک پرنده و یک انسان هر کدام می تواند تا جایی آثار بروز دهد. علی الظاهر این ها با هم اختلاف مراتب دارد. شدت و ضعفی بین این ها است اما هیچ کدام علت دیگری نیست هر کدام در یک سلسله علل و معالیل قرار دارد. بله بین مرتبه نباتی یک نفر و مرتبه حیوانی خود او و مرتبه انسانی خود او می توان یک کثرت طولی علی و معلولی در نظر گرفت. این در علم النفس فلسفی ملاصدرا بیان شده است. مرحله نباتی وابسته است به مرتبه حیوانی و مرتبه حیوانی وابسته است به مرتبه انسانی ما.

کثرت عرضی در درجه واحد از وجود

به حسب آن چه در متن نمود بیشتر دارد این است که در درجه واحد بروز های متعدد در نظر بگیریم. یک بحث عمیق تری داریم که یک درجه واحد چه ظرفیتی دارد که می تواند به گونه های معتدد بروز کند. صدرا این کثرت عرضی در درجه واحد را قبول دارد. در عین این که برخی اصرار دارند همین را به اختلاف در شدت و ضعف بر گردانند.

اما تصویر بحث: گیاهانی که شبیه هم اند درجه وجودی واحد دارند با بروز های مختلف مثلا یکی شده آویشن یکی شده گل گاوزبان و ... این همان کثرت عرضی است.

توجه داریم اصل ممثل در این جا با مثال کثرت عرضی در نور این فرق را دارد که در آن مثال امور مختلفی در مقابل این نور مرتبه واحد باید قرار می گرفت تا کثرت عرضی درست شود. اما در اینجا دیگر چیزی در مقابل وجود قرار نمی گیرد بکله این خود مرتبه واحد است که گونه گون می شود. خودش به لحاظ بروز های متعدد کثیر می شود. مثلا بقر و غنم و حمار و فرس اگر فرض کنیم در یک درجه وجودی اند (این ها حس سامعه و باصره دارند که متکامل ترین حواس حیوانی است لذا مرتبه شان از کرم که فقط لامسه دارد بالاتر اند) اما بروز های متعدد اند.

*یک بیانی استاد بعد از کلاس داشتند: «تحقق این کثرت گونه گونی در مرتبه واحد وجود از خود وجود است. اما الان که به این گونه های وجود نگاه می کنیم، اختلافشان با هم به خاطر ماهیت ها است. یعنی ثمره ظرفیت وجودی یک مرتبه واحده از وجود این است که وجود ها به ماهیت از هم مختلف شوند. اون دو چیزی که با هم سرشاخ اند و می گویند و ما با هم فرق داریم ماهیت ها اند. اما خود ماهیت هم صرفا زاییده وجود است. لذا تعبیر می شود به این که کثرت اولا و بالذات به ماهیت است ثانیا و بالعرض بالوجود است. تحقق این کثرت زیر سر وجود است. این بیان علامه است در نهایه که الکثره متحققه بالوجود اما الوجود کثیر بالماهیه. وقتی ما بحث کردیم که گونه غیر از وجود است پس این گونه ها اند که به صورت بالذات با هم سرشاخ اند. کسی نگوید بعد از اثبات اصالت وجود دیگر همه اختلافات به خود وجود نسبت داده می شود»

اقول: من این حرف را نفهمیدم. ما می خواستیم بگوییم در خارج وجود هست فقط و از سویی ماهیت هم ذهنی محض نیست و انفعال ذهن از خارج است. این شد که گفتیم این که این وجود خاص این قدر کمالات دارد و بیشتر ندارد هم خودش واقعیتی است که اسمش شد ماهیت. حالا چه فرقی دارد که بگوییم این وجود های با کمالات مختلف دارد با هم اختلاف می کند یا بگوییم این حدود وجودی دارد با هم اختلاف می کند؟

اگر به این نتیجه رسیدیم که واقعا این اختلاف را باید به حد نسبت داد نه به محدود آن وقت این تعبیر درستی می شود که بگوییم: ماهیات وجودات را نوع بندی می کنند. نوع انسان، بقر و ...

کثرت عرضی درجات مختلف وجود

درجات مختلف از سلسله های علی و معلولی مختلف نسبت به هم کثرت عرضی دارند. مثلا درجه بیست وجود از یک سلسله با درجه 30 از یک سلسله دیگر.

تذکر: معنای غالب کثرت عرضی درجه وجودی واحد و بروز های متعدد است. معنای کثرت طولی غالب کثرت طولی علی و معلولی است.

لان اصاله الوجود تبطل

❊اقول: کسی به این عبارت علامه استناد نکند که علامه مثلا گفته اصالت وجود هر امر غیر وجود را باطل می داند و ماهیت هم غیر وجود است پس باطل است. زیرا علامه فرموده تبطل ما هو غیره الخارج عنه. درحالیکه ماهیت خارج از وجود نیست به این معنا که ماهیت حد وجود است. زاییده وجود است. اصلا چیزی جز بیان داشته های وجود نیست و این قائم به وجود است، خود وجود نیست اما جدا و خارج از وجود هم نیست پس با اصالت وجود ابطال نمی شود.

الخصوصیه فی کل مرتبه مقومه لنفس المرتبه

❊اقول به نظرم بهترین توضیح برای این عبارت این است که:

خصوصیت یعنی آن مقدار خاص از شدت و ضعف مثلا درجه 20 بودن. مرتبه هم که همان درجه است. لذا این عبارت دارد می گوید هر مرتبه همان مرتبه است و هیچ نکته جدیدی نمی گوید. از سویی می دانیم این مرتبه یعنی حد وجود. یعنی این وجود تا این حد کمال دربر دارد. این که این وجود محدود است تا به این حد یعنی مرتبه آن وجود. این حد همان ماهیت است. قبلا هم مفصل گذشت که ماهیت در واقع زاییده خود ماهیت است. این که وجود تا چه حد بروز دارد یعنی ماهیت. پس به همان بیانی که ماهیت امری خارج از وجود نیست و به خود وجود قائم است، به همان باین مرتبه وجود هم به خود قائم است و امری خارج از وجود نیست.

البته این بیان را می شود دقیق تر کرد و گفت در واقع مراتب طولی وجود ماهیت طولی وجود اند. زیرا گونه گونی برای یک مرتبه واحد از وجود هم ممکن است و آن گونه هاست که در نهایت ماهیت وجودات مختلفه می شود. لذا می توان از مرتبه طولی تعبیر کرد به ماهیت طولی. نه ماهیت مطلق.

2. دیدگاه مشاء: (ذهب قوم من المشائین)

در کتب صدرا و حاجی این دیدگاه مشهور منسوب به مشائین است اما علامه فرموده قومی از مشائین تا توجیه کند ناسازگاری این طرح را با مبانی مشاء. گاهی برای این که بگویند که یک طرح با مبانی مشاء سازگاری ندارد، می گویند این طرح مسنوب به مشائین است.

مشاء: پس از قبول اصالت وجود و پذیرش کثرات عالم قائل به حقایق متباینه به تمام ذات اند. این ها باید دو مطلب را اثبات کنند:

1. حقائق متباینه. وجود ها چرا حقائق متباینه اند.

برای تبیین این که نکته از راه اختلاف آثار رفته اند. آثار مختلف نشان می دهد ملزوم ها مختلف اند. وجود های مختلفی و گونه گونی هست. به خاطر اصالت وجود.

2. تباین به تمام ذات.

چون وجود امری بسیط است، در تبیین اصالت وجود این اثبات شده که وجود با امر دیگری مخلوط نیست که با هم واقع را بسازند. (بیان کلیدی و طلایی استاد در تبیین بساطت وجود و بعد هم استاد تصریح کرند که بسیاری از چیزهایی که ما می خواهیم به لحاظ واقع اثبات کنیم با همین اصالت وجود می توان تبیین کرد) وقتی

اولا وجود بسیط است و

ثانیا در عین حال آثار مختلف دارد

پس باید گفت که وجودها به تمام ذات متباین اند. نه به جزء ذات.

به عبارتی وجودها یا متباین به تمام ذات شوند یا متحد به تمام ذات بخاطر بساطت وجود. یعنی به خاطر بساطت وجود که از دل اصالت وجود در می آید، یا ما یک وجود واحد داریم یعنی همه وجودها عین هم اند و همه یک وجود واحد اند یا هر وجود به تمام ذات غیر از دیگری است. اما می بینیم که آثار وجودات مختلف اند پس متحد نیستند و ما یک وجود واحد نداریم. پس لاجرم متباین اند.

ریشه این دو راهی هم این است که در نگاه مشاء تنها سه نوع عامل کثرت وجود دارد.

تکثر به حست تمام ذات. تکثر به حسب جزء ذات. تکثر به امر خارج از ذات. اینها می بینند که این تکثر در وجود را نمی توانند به هیچ یک نسبت دهند مگر اختلاف به تمام ذات.

اما در نگاه شیخ اشراق و صدرا صحبت از گونه چهارمی از اختلاف است که در عین تحفظ بر بساطت وجود، بدون این که لازم باشد چیز دیگری غیر از وجود در این میدان توجیه کثرات دخالت کند، خود وجود که واحد است عامل بروز کثرات و عامل بروز آثرا مختلف می شود.

*اقول: باز هم در این جا مدعای وحدت این وجود یک حلقه مفقوده است ما باید وحدت را پیش از این اثبات کرده باشیم آن هم وحدت حقیقی نه صرفا سنخی. یعنی اگر در ذهن فیلسوفی مثل صدرا وجود واحد نبوده باشد اصلا چه دلیلی برای کشف تشکیک وجود داشته است؟ قول به تشکیک فرع بر وحدت وجود است نه برعکس.

این گونه گون شدن ها همه زیر سر شدت و ضعف متن وجود است.

و علی هذا یکون

این یک دفع دخل است: ما یک سوال داریم از حکمای مشاء. اگر شما وجود ها را متباین به تمام ذات می دانید، پس مفهوم وجود را که به معنای واحدی بر همه وجودات حمل می کنیم را باید چه کنیم؟

دو گونه تبیین در بیانات این ها هست. رک: اشارات فصل 22 از نمط 2.

وجود خارج لازم اشیاء است. درون ذات اشیاء نیست. بهترین تبیین این است: وجود واحد، **خصیصه انتزاعی واحد** از همه این اشیاء متباین به تمام ذات است. درون ذات نیست. مثل بسیاری خصایص انتزاعی که بعنوان خارج لازم در اشیاء مطرح می شود.

در قرائت ضعیف تر گفته می شود: وجود یک مفهوم است که بما هو مفهوم واحد بر همه وجودات صدق می کند. در خارج هیچ خبری از امر واحد نیست.

اشکالات صدرا به هر دو قرائت متوجه است، چه بگوییم خصیصه انتزاعی واحد چه بگوییم مفهوم واحد.

و الحق انه حقیقه واحده

از بین دو قول منسوب به مشائین و قول صدرا، قول به وحدت شخصی سریانی وجود درست است. و مساله وحدت و کثرت در نظام هستی را باید بر این اساس توجیه کرد. نه آن گونه که حکمای مشاء تبیین کرده اند. علامه در تثبیت این معنا به دو مرحله نیاز دارد:

1. حقیقت وجود واحد است. (در مقابل مشاء که می گوید حقایق وجود مختلف اند به تمام ذات)
2. حقیقیت این وجود واحد تشکیکی است. (علت اختلاف آثار در این فقره پی گیری می شود)

پس وجود یک حقیقت (1) ذو مراتب و متشکک و سریانی (2) است.

اما اثبات نکته اول:

اما کونه حقیقه واحده

این درگیری مستقیم است با حکمای مشاء است.ما باید اثبات کنیم یک حقیقت واحد بیشتر نداریم. ما این جا به مشاء می گوییم: علت اختلاف آثار را در فقره دوم بجویید و عجله نکنید و بگویید که بخاطر تباین ذاتی وجودات است که آثار مختلف است. لذا ما این جا اثبات می کنیم که وجودات حقایق متباینه نیستند و همه یک حقیقت اند. اختلاف آثار را در تشکیکی و ذو مراتب بودن این حقیقت واحده پی گیری می کنیم.

اما کلام مشاء درست نیست چرا؟

ما از حقایق متباینه به تمام ذات که ادعای شما است، مفهوم واحد وجود را که مفهومی واحد بما هو واحد است می گیریم. یعنی ما مفهوم واحد وجود را از آن جهت که واحد است، از مصادیق متباین از آن جهت که متباین اند انتزاع می کنیم و این کار محال است.

انتزاع مفهوم واحد بما هو واحد از مصادیق متباین بما هو متباین محال است.

ما در این تیتر تاکید می کنیم روی متباین بما هو متباین چون گرفتن مفهوم واحد از مصادیق مبتباین به لحاظ اشتراک وحدتشان مشکلی ندارد. اما چرا می گوییم این ها متباین بما هو متباین اند؟ چون خود شما مشائین می گویید این ها متباین اند و هیچ اشتراکی حتی به اندازه جزء ذات هم ندارند. چون حقائقی بسیط اند.

بیان الاستحاله

علامه در این جا در تبیین این استحاله (انتزاع مفهوم از آن جهت که واحد است از مصادیق متباین از آن جهت که متباین اند) یک مقدمه می آورد بعد دو تبیین می کند.

مقدمه: ان المفهوم و المصداق واحد ذاتا

این مقدمه یک مقدمه معرفت شناسانه بسیار مهم است که شرح و بسطش در چند جای مختلف باید داده شود از جمله در بحث وجود ذهنی. چون وحدت مهفوم و مصداق خارجی به لحاظ ذات، معانی گوناگونی دارد. این گوناگونی هم به تفاوت معنای ذات بر می گردد. مثلا در حوزه مفاهیم ماهوی وحدت ذاتی (تطابق بین مفهوم و مصداق) یک معنای خاص دارد. باید با بحث های وجود ذهنی همراه شود. باید با بحث های معرفت الشیئ بوجهه (ما اشیائی را می شناسیم نه ذات خودشان را بکله فقط وجهشان را) همراه شود. با در نظر داشتن همین بحث ها باید یک اشتراکی را جست و الا ادراک و معرفتی حاصل نخواهد شد.

در حوزه مفاهیم غیر ماهوی منظور این است که بین مفهوم و مصداق یک عنصر وحدتی حاکم است. یک نوع مطابقت حاصل است. اگر این مطابقت قیچی بشه ما راهی به کشف واقع نداریم و ارتباط فاعل شناسا با خارج قطع

خواهد شد و سر از سفسطه در می آوریم و این در حالی است که ما در مقدمه کتاب خواندیم که ما خارج را می فهمیم و فلسفه پس از ابطال سفسطه شروع می شود.

آن چه ما به عنوان مفهوم داریم با آن چه به لحاظ مصداق خارجی داریم دارای یک وحدت و اشتراک است. ما در فلسفه اسلامی از این حقیقت تعبیر می کنیم به انفعال نفس از واقعیت مدرک و معلوم.

اگر ما انفعال نفس مدرِک را از آن مدرَک قیچی کنیم، پایه اساسی معرفت شناسی اسلامی فرو می ریزد و سر از معرفت شناسی هایی در می آوریم که به سفسطه و نسبیت می انجامد.

حقیقت مدرَک ربطی به انسان ندارد. انسان از او منفعل می شود و او را درک می کند. پس بین آن چه که او درک کرده و آن چه که در خارج واقعیت دارد یک ارتباطی هست. گرچه به خاطر این که یکی در ذهن است و یکی در خارج یک اختلاف با هم دارند. اما یک رگه مشترکی بین آن ها هست. یک ارتباط و اتحاد و عینیتی بین آن چه در ذهن فهم شده است با مصداق خارجی وجود دارد.

این مقدمه معرفت شناسانه ما را از معرفت شناسی های نسبیت گرا و سفسطه گرا جدا می کند.

اما دو تبیین:

تبیین اول:

ما اشتراک معنوی مفهوم وجود را قبول کرده ایم. حکمای مشاء هم این را قبول کرده اند. (هر چند دقت عمیق در این نظریه مشاء یعنی اصالت وجود به علاوه تباین به تمام ذات وجودات، صرف نظر از بیانات مشاء در جاهای دیگر سر از اشتراک لفظی وجود در می آورد. یا یک نوع اصالت ماهیت از دلش استخراج می شود. اتفاقا این جا یکی از بزنگاه هایی است که فلاسفه بوی اصالت ماهیت را از مشاء استشمام کرده اند) یعنی حکمای مشاء در عین اینکه قائل اند به اشتراک معنوی مفهوم وجود، به اصالت وجود و حقایق متباینه به تمام ذات.

با توجه به اشتراک معنوی، مفهوم واحد وجود از همه این حقایق که متباین به تمام ذات اند انتزاع می شود. در این جا دو فرض ممکن است.

1. نفس انسان در انتزاع این مفهوم از حقایق متباینه بما هی متباینه منفعل نیست. یعنی وحدت و مطابقی بین آنچه در ذهن دارد و آن چه که در بیرون است و دریافته وجود ندارد. که این فرض با مقدمه ما منافات دارد.

2. آن چه دریافت کردیم با دریافت شده وحدت و عینیت دارد. و الا با مقدمه قبلی منافات خواهد داشت.

حالا که وحدت و عنیت دارند دو فرض مطرح است (که علامه تنها یک فرض را آورده است)

1. یا باید گفت این مفهوم واحد از آن جهت که واحد است، مطابق و عین است با کثیر از آن جهت که کثیر است. در این حالت یا واحد بما هو واحد باید کثیر بما هو کثیر بشود یا کثیر بما هو کثیر واحد بما هو واحد شود. هر دو فرض محال است. زیرا معنایش این ست که یک شیئی خودش خودش نباشد. زیرا وحدت و کثرت مناقض هم اند. اگر وحدت هست کثرت نیست. اگر کثرت هست وحدت نیست. اگر واحد از آن جهت که واحد است بخواهد عین کثیر شود از آن جهت که کثیر است، معناش این است که واحد از آن جهت که واحد است کثیر باشد از آن جهت که کثیر است. یعنی واحد از آن جهت که واحد است، واحد از آن جهت که واحد است نباشد. یعنی یک شیئ خودش خودش نباشد. و این سلب شیئ از نفس است که محال است.

پس انتزاع مفهوم واحد از کثیر ها بما هو کثیر و از متباین های بما هی متباین محال است.

این محال از کجا لازم آمد؟ ازاین که حقائق خارجی را متباین به تمام ذات دانسیتم. پس معلوم است که این فرض باطل است.

اگر ما مفهوم واحد بما هو واحد داریم، پس باید قطعا بدانیم در این وجوداتی که در بیرون هستند، یک نقطه مشترکی هست در ذواتشان که این نقطه مشترک به ما مفهوم واحد وجود داده است.

کار علامه این جا تمام است و استاد یک تکمله ای زدند: اینجا حکیم مشائی ممکن است جواب دهد که این کار شما از ترکیب وجود از جزء مشترک و مختص سر در می آورد. علامه در مرحله بعدی بحث اختلاف آثار را به تشکیک بر می گرداند به طوری که این نکته لازم نیاید. وجود در عین بساطتش (این بساطت مقتضای اصالت الوجود بود زیرا اصالت الوجود به چیز دیگری غیر از وجود اجازه نمی دهد که در بین باشد و در کنار وجود قرار بگیرد) به واسطه شدت و ضعف در خودش منشا آثار مختلف می شود. **طبق طرح تشکیک مفهوم واحد از حقائق کثیره بما هی**

واحد انتزاع می شود اما در عین حال سر از ترکیب در حقائق کثیره هم در نمی آوریم. بساطت هم سر جای خودش محفوظ است. مشاء اصلا چنین وحدت و کثرتی اصلا تصویر ندارد. مشاء از حقیقت واحد بسیطی که بدون اختلاف اجزاء مختلف شود اصلا تصویری ندارد. و اختلاف ما با مشاء همین جا است.

در تاریخچه بحث گذشت که در آخر جلد اول اسفار یک بابی را صدرا باز می کند به نام تشکیک و در آن جا فقط به دعوای اشراق و مشاء می پردازد. مشاء می گوید یک حقیقت بسیط واحد به حسب ذات خودش نمی تواند متکثر باشد. اما اشراق می گوید به حسب تشکیک خاصی ذاتی می تواند این اتفاق بیفتد. صدرا کلام اشراق را می پذیرید اما آن را در حقیقت وجود جریان می دهد برخلاف اشراق که اصالت ماهوی است و آن را در ماهیت نور جریان داده است.

اشکال صدرا به مشاء هم همین جا است. صدرا به مشاء می گوید: اگر شما بگویید وجودات حقایق متباین به تمام ذات اند و هیچ وجه اشتراکی ندارند اما همگی به گونه ای هستند که ما از همگی وجود را انتزاع می کنیم. خوب چجور می شود که حقایق متباین به تمام ذات (چون شما هم مثل ما ماهیت را اعتباری دانسته اید و نمی توانید با اشتراک در جزء ذات کار را درست کنید و فقط وجود در بین است و وجود هم که بسیط است و جزئی ندارد که در جزء اشتراک داشته باشند پس متباین به تمام ذات اند.) خصیصه انتزاعی واحدی از خودشان بروز دهند؟ اساسا امر واحد از آن جهت که واحد است چطور می تواند از متباین ها بما هی متباین ها **برخیزد؟**

این بیان را ملاصدرا در جلد های ابتدایی نیاورده است بلکه در جلد ششم صفحه حدود سی تا چهل یک بحثی را ایشان مطرح می کند که نشان می دهد، نگاه صدرا به صرف مفهوم نیست. بکله نگاه ایشان به متن خارج است. یعنی مفهومی هم اگر ما در ذهن داریم این مفهوم از خارج برخاسته است. امر واحد (مفهوم وجود) از آن جهت که واحد است چطور می تواند از متباین ها بما هی متباین ها **برخیزد؟**

تبیین دوم:

در این که انتزاع مهفوم واحد از آن جهت که واحد است از مصادیق کثیر از آن جهت که کثیرند محال است.

محور تبیین اول انتزاع بود. محور تبیین دوم ملاک صدق است. شهید مطهری از این بیان خیلی استفاده کرده است.

شما می گویید وجودات حقایق متباین به تمام ذات اند. خوب ما حد اقل دو حقیقت متباین به تمام ذات فرض می کنیم و اسم گذاری می کنیم. حقیقت وجود الف و حقیقت وجود ب.

سوال: مفهوم وجود بر هر دو صادق است. ملاک صدق مفهوم وجود بر مصداق الف چیست؟ چه چیزی باعث می شود که مفهوم وجود و موجود بر این مصداق الف صدق کند؟

تذکر: این سوال بر اساس همان اصل معرفت شناسی اسلامی است که: ما در ادراک منفعل ایم نه فعال. بخش فعال ذهن ما ادراک را نمی سازد. بخش انفعالی ذهن ما ادراک را سامان می دهد. و الا اگر آن اصل را نپذیریم ملاک صدق معنا ندارد و باید گفت چون ذهن ما این گونه ساخته شده این کار را می کند و این گونه فکر می کند.

پاسخ این سوال از 4 فرض خارج نیست:

1. خصوصیتی در مصداق الف که آن را از مصداق ب متمایز می کند.

2. به خاطر خصوصیتی در مصداق ب.

3. به خاطر خصوصیت هر دو. یعنی جمع هر دو خصوصیت ملاک صدق است.

4. به خاطر قدر مشترک و اتحادی الف و ب.

اگر فرض اول را بگیرید. لازمه اش این است که این مفهوم دیگر بر مصداق ب صدق نکند. حال آن که ما می بینیم که این مفهوم در مصداق ب صدق می کند. فرض دو هم به همین دلیل باطل است. فرض سوم را هم اگر بگیریم مفهوم وجود بر هیچ کدام نباید صدق کند نه الف و نه ب. زیرا جمع خصوصیت هر کدام در هر دو نیست. می ماند فرض چهارم که اصلا صدق به خاطر خصوصیت نیست بکله به خاطر یک جهت مشترک در هر دو است. این همان کلام حکما است که مهفوم واحد بما هو واحد از کثیر بما هو کثیر انتزاع نمی شود.

التبه یک فرض پنجمی هم هست که به خاطر آن مقدمه معرفت شناسی که قبلا پذیرفتیم اصلا نگفته است. یعنی ملاک این صدق نه آن خصوصیت ها است نه قدر مشترک. که این کلام تخریب آن مقدمه معرفت شناسانه و فرورفتن در سفسطه است.

هذا خلف

خوب نتیجه این تبیین دوم چه هست؟ در تبیین دوم ما اول فرض کردیم که مفهوم واحد بما هو واحد از حقایق کثیر بماهی کثیر انتزاع شده باشد. بعد گفتیم ببینیم تمام فروضی که برای معیار صدق می توان در نظر گرفت چیست. 4 فرض کردیم که 3 تاش فی نفسه باطل است و یکی اش فی نفسه مشکل ندارد اما خلاف فرض اولیه است. چون فروض 4 گانه ما سبر و تقسیم بود، و قطعا فرض 4 درست است، پس حالا که در تناقض با فرض اولیه افتاده پس فرض اولیه باطل می شود و کلام حکماء که مفهوم واحد بما هو واحد از کثیر بما هو واحد انتزاع می شود اثبات می شود.

پس معلوم می شود که وقتی مفهوم واحد بما هو واحد دارد بر متکثر ها صدق می کند این ها با هم اختلاف 100 درصد ندارند، بلکه یک امر مشترکی دارند که این یک مفهوم را به ما داده است و حالا هم همین مفهوم واحد دارد بر همه شان به جهت همان اشتراک صدق می کند.

اقول: این امر مشترک هم از نوع جزء ذات نیست بکله تمام ذات است. زیرا ما اصالت وجودی هستیم و فعلا داریم از ذواتی صحبت می کنیم که تماما وجود اند و غیر از وجود چیزی در تشکیل هستی آن ها دخیل نیست. (التبه به این معنا که چیز مشت پر کنی نداریم و الا ما ماهیت را به حیثیت تقییدیه وجود موجود می دانستیم)

توجه داریم که ذات در این بحث یعنی وجود. اما گاهی ذات را به معنای ماهیت به کار می بریم در ذات به معنای ماهیت ملاصدرا اختلاف به تمام ذات و اختلاف به جزء ذات و اختلاف به امر خارج از ذات را قبول می کند. اما وقتی ما داریم از خارج صحبت می کنیم و می گوییم ذوات منظورمان وجود است و دیگر این ذوات مرکب نیستند زیرا وجود مرکب نیست زیرا او اصیل است و در کنار او چیزی نیست که بخواهد خارج را پر کرده باشد.

تذکر مهم استاد بعد از درس: گفته شد که با وحدت مفهومی وجود یک وحدت و اشتراکی در وجود خارجی ثابت می شود. اما فعلا این وحدت هم با وحدت سنخی می سازد و هم با وحدت شخصی. از وحدت مفهوم بیش از یک وحدت خارجی مطلق و اعم از سنخی و شخصی در نمی آید. وحدت سنخی یعنی هر حقیقتی برای خودش یک کاسه آب جدا از آب های دیگر است اما همه آب اند. یعنی آب آب آب آب داریم. اما وحدت شخصی یعنی یک آب واحد

بیشتر نداریم که تموج دارد: ااااااااااااااااآب داریم. اما این که این وحدت شخصی است نیاز به بحث های دیگری نظیر علت و معلول دارد. یعنی در بحث علت و معلول به قرائت صدرایی و به شکل عین الربطی وحدت سنخی ابطال می شود.

پایان 24

صوت 25

گفته شد که برای تبیین کثرت هستی دو طرح وجود دارد یکی مربوط به مشاء و یکی مربط جناب صدرا و حکمای قدیم ایران. گفته شد که طرح صدرا مشتمل بر دو مرحله است. در مرحله اول باید وحدت وجود اثبات شود (در مقابل حقایق متباینه صددرصد) یعنی یک حقیقت وجود در نظام هستی وجود دارد. و در مرحله دوم تشکیکی بودن آن.

تذکر: کاری که علامه تا این جا کرد نافی دیدگاه حکمای مشاء هست اما نافی دیدگاه وحدت سنخی نیست. هنوز می توان تصویر کرد که در خارج اصالت با وجود است و وجود ها داشته باشیم و همه از سنخ وجود باشند مثل 1000 کاسه آب. 1000 نور جدا جدا. شدید و ضعیف درشان معنا دارد و همگی از سنخ نور هم هستند. لذا علامه می توانست همین جا یک تکمله ای بیاورد که هیمن جا آن یک پارچگی وجود را تثبیت کند. اما فعلا نیاورده که باید در جاهای دیگر این بحث را پی گیری که مهم ترینش بحث علت و معلول است. یا مباحث حرکت. در این بحث ها پیوستگی نظام هستی اثبات می شود.

اما تا این جا وحدت می تواند وحدت سنخی باشد بدون یکپارچگی وجود در خارج هم می تواند وحدت شخصی باشد. التبه وحدت شخصی وحدت سنخی را هم در خودش دارد. وقتی یک وجود به هم پیوسته پیدا کردیم هر کجا و هر مرتبه از این وجود با هر مرتبه دیگر آن در سنخ وجود شریک است. اضافه بر آن یکپارچگی وجودی هم دارد.

حالا افزون بر وحدت شخصی صدرا و علامه قائل به وحدت شخصی سریانی اند. این جا بزنگاهی است که عرفا جدا می شوند. سریانی یعنی ذو مراتب.

اما از حقیقته مشککه

گفته شد که مشاء برای توجیه اختلاف آثار به حقایق متباینه به تمام ذات روی آورد. اما صدرا حقایق متباینه را قبول نکرد و قائل به وحدت وجود شد. حالا برای توجیه اختلاف آثار به تشکیک در وجود روی می آورد.

ما طبق بحث های قبلی دیدیم که یک امر واحدی در همه حقایق هست که ما می توانیم مفهوم وجود را از آن انتزاع کنیم، با امر اختلاف آثار یک امر بدیهی است مواجه می شویم. هم به وجدان ثابت است هم به دلیل عقلی.

این اختلاف آثار اگر ما کثرت عرضی را قبول نکنیم یعنی نگوییم که وجود در درجه واحد به گونه های متعدد بروز کرده، خود پذیرش اختلاف آثار (وجدانا یا به دلیل عقلی) به ضمیمه اثبات اصالت وجود و بحث وحدت وجود که اخیرا گذشت، خود مهمترین دلیل است بر این که این وجود واحد باید ذومراتب و تشکیکی باشد. ولی قبول کثرت عرضی هم در نگاه صدرا هم در نگاه علامه، به ما اجازه نمی دهد که مستقیما با قبول اختلاف آثار، بلافاصله مستقیم برویم سراغ تشکیک در وجود. چون اختلاف آثار، دو چیز می تواند منشاش باشد. یکی اختلاف آثار به حسب درجات (تشکیک و ذومراتب بودن) و یکی اختلاف آثار به حسب بروز وجود به گونه های مختلف.

قبول کثرت عرضی در نگاه صدرا و علامه ما را وادار می کند برای اثبات تشکیک طولی (اصلا تشکیک که می گوییم همان طولی منظور است) سراغ پاره ای از اختلافات خاص برویم یعنی برویم در صحنه اختلاف آثار بگردیم مواردی از اختلاف آثار را پیدا کنیم که جز با اختلاف درجه سازگار نیست. اگر این چنین مواردی پیدا کردیم این به معنای اثبات ذومراتب بودن وجود است.

فلسفه می خواهد ادعا کند که ما چنین اختلاف آثاری داریم. در بحث هایی مثل قوه و فعل، حدوث و قدم، تقدم و تاخر و مهم تر از همه در بحث علت و معلول چنین اختلافی پیدا می شود. با پی گیری این مباحث در فلسفه روشن می شود که با اختلاف آثار یک موجود موجِد است و یکی موجَد است. یکی می شود بالقوه یکی می شود بالفعل. یکی می شود متقدم یکی می شود متاخر. این بحث ها جز با اختلاف درجه وجودی سازگار نمی شود. خصوصا در بحث علت و معلول. چون معلول هرگز نمی تواند در درجه وجود مساوی با علت باشد. اساسا علیت را هر جور معنا

کنیم باید معلول نازل تر از علت باشد. این نازل تر بودن یعنی اختلاف درجه وجود. اختلاف درجه وجود یعنی پذیرش تشکیک خاصی در متن وجود.

اشاره ای به وجه تسمیه تشکیک

این کلمه ابتدا در باره مفاهیم به کار گرفته می شد لذا یک بحث منطقی بود. بعد در باره خارج هم بکار گرفته شد. در ابتدا تلقی ای که از مفاهیم بود این بود که یا یک مفهوم کلی است که بر مصادیق مختلف صدق می کند یا چند مفهوم است که بر چند مصداق مختلف صدق می کند. یک دسته مفاهیم پیدا شد که این وسط بود یعنی به نظر یک مفهوم بود که در هر مصداقی دارد یک جور صدق می کند و در مصداق دیگر جور دیگر. یعنی از سویی به ذهن می آمد که این ها یک مفهوم واحد اند از سویی به ذهن می آمد که چند مفهوم مختلف است که یک لفظ به صورت مشترک لفظی برایشان وضع شده است. انسان را به شک می انداخت که آیا یک مفهوم متواطی است یا چند مفهوم لذا به این جور مفاهیم گفتند مشکِک.

کم کم این بحث مفاهیم تشکیکی به خارج سرایت کرد و در باره واقعیت خارجی به کار رفت که به نحو شدت و ضعفی باشد.

پس این که درباره رنگ یا برخی کیف های دیگر گفته می شود این ها مفاهیمی مشکک اند یعنی این سوال در ذهن راجع به این ها درست شده است که آیا این ها اصلا مفهوم واحد اند (به خاطر وجه مشترکی که در مصادیقشان هست) یا به تعداد اختلاف مصادیق مفاهیمشان متعدد است (به خاطر اختلافی که در مصادیقشان هست) و تنها یک لفظ مشترک برای این مفاهیم مختلف قرار داده ایم؟

حالا در فلسفه که ما بحث مفهومی نداریم. می آییم در متن خارج.

کالشده و الضعف و التقدم و التاخر

ما این جا یک مثال می زنیم. این بحث مثال یک بحث تجربی عقلی است. یعنی هم از فضاهای عقلی می توان استفاده کرد هم از فضای تجربی و مشاهده و حس. خود فلاسفه هم از این کارها کرده اند. این از جمله از جاهایی

است که برخلاف تلقی ما از فلسفه که فقط با کلیات و براهین کار می کند از فضاهای دیگر هم استفاده شده. در فلسفه به شکل گسترده ای از فضاهای شهودی وجدانی حضوری به کرات استفاده شده. مثلا به لحاظ طبیعیات قدیم ما عناصر را در نظر می گیریم (اجسام بسیط) بعد با صور عنصری معدنی روبرو هستیم، بعد با صور نباتی روبرو هستیم، بعد با صور حیوانی روبرو هستیم بعد با صورت انسانی روبرو هستیم. نسبت این ها به لحاظ بروز آثار یک نسبت به ضعیف به شدید است.

عناصر اربعه بسیطه هر کدام آثاری برای خودشان دارند. این ها بعد از امتزاج یک کانی هایی و معدنیاتی مثل نفت و ذغال سنگ و... را تشکیل می دهند که خاصیت های آن عناصر را منفردا ندارند بلکه یک ترکیب حقیقی رخ داد و ما با یک پدیده جدیدی روبرو هستیم با آثار جدید. یکی از خواص این صور معدنی حفظ ترکیب عناصر است. یعنی یک صورت و واقعیتی درش شکل گرفته که عناصری که از هم متشتت بوده اند را در یک جا محفوظ نگه می دارد. این اقل خاصیت حیات است. خاصیتی است که قبل از این ترکیب نبود. در صور گیاهی می بینیم همین عناصر هست حفظ مواد و عناصر که در مرحله قبل بود این جا هم هست. اما علاوه بر آن اثر می بینیم درش تغذیه است، تنمیه است، تولید مثل است. البته تولید مثل دارای مراتب است. از گیاهان نزدیک به جماد گرفته تا گیاهان بسیار پیشرفته که نزدیک به حیوانیت است. اختلاف آثار بین خود این مراتب کاملا مشهود است. تا برسیم به صور حیوانی که حفظ مواد و عناصر درش است (متلاشی نمی شود) تغذیه و تنمیه و تولید مثل درش هست. علاوه بر آن حس و حرکت درش هست. بالاتر در صورت انسانی علاوه بر همه این ها قوه عقل هم درش هست. وقتی نسبت بین این مراتب را می سنجیم می بینیم مرتبه بالاتر بهره ای از کمالات دارد که مرتبه پایین دارد التبه مع الاضافه.

انسان درش بعد عنصری هست، بعد معدنی هست، بعد نباتی هست، بعد حیوانی هست، بعد نفس ناطقه هم درش هست. به لحاظ حکمت متعالیه مرتبه بالاتر کمالات پایین تر را دارد مع الاضافه. نفس ناطقه آثار و کمالات تمام مراتب مادون را دارد. مع الاضافه به نحو جمعی و اندماجی.

التبه توجه داریم که این مثال کثرت تشکیکی طولی به این معنا که انسان علت حیوان باشد نیست.

پس ما به نحو تحلیل شهودی (تجربی) که همراه با خرد ورزی های ویژه است، با اختلاف آثاری روبروییم که قطعا زیر سر اختلاف درجه وجودی است. این اختلاف درجه وجودی مثل اختلاف دو گیاه در نحوه تولید مثل نیست که وحدت رتبه را به هم نمی زند و صرفا یک کثرت عرضی درست می کند.

بحث اختلاف درجه وجودی به نحو عقلی هم در بحث علت و معلول خواهد آمد. آن جا به نحو عقلی باید اختلاف درجات وجود را بپذیریم. و نیز در بحث حرکت ایضا.

وقتی ما اینجور اختلاف آثار را درک کردیم اثبات می شود آن وجودی که اصیل دانستیم باید مشکک باشد. یعنی باید درجات و رتبه های آن متفاوت باشد.

تذکر: تشکیک طولی، منشا شکل گیری کثرت عرضی نیست.

متکثره فی ذاتها

تکثر در درون ذات یعنی مقومات یک ذات به حسب باب ایساغوجی محفوظ است و اضافه و کم نمی شود اما در عین حال کل این ذات با کل مقوماتش شدید و ضعیف می شود.

اقول:1. التبه هر ذاتی و مقوم آن ذات به حسب خودش. این ذات در نظر شیخ اشراق ماهیت نور است و مقوم آن هم ظاهر بذاته و مظهر لغیره است. در نظر صدرا این ذات وجود است که دیگر مقومی به سان جنس و فصل ماهیات ندارد. زیرا وجود یعنی هستی بسیط. مقوم وجود خودش است. 2. طبق این تصریح استاد کل مقومات وجود در هر رتبه ای هست اما متناسب با درجه خ ودش یعنی کل مقومات وجود که در رتبه واجب هست در رتبه یک سنگ هست اما متناسب با درجه خودش. آیا با تحفظ بر این فرض توجیه کثرت عرضی این طور می شود: در یک مرتبه واحده از وجود در هر نوعی بخشی از کمالات مرتبه مافوق بیش از سایر کمالات جلوه کرده است. باز تکثر افراد انواع چگونه باید توجیه شود؟

تکمله استاد بر این فصل: نسبت وجود با ماهیت

این بحث هم یک جمع بندی از فصل پنجم است هم یک مقدمه ای بر فصل ششم.

علیت فلسفی یعنی ترواش وجودی بدون این که چیزی از علت کم شود و آن جا تجافی رخ دهد. بهترین مثال برای خلقت نسبت ما با صور ذهنی ما است که از ما جدا نیست. همه چیز آن دست ما است. در عین این که غیر از ما است از ما جدا نیست به این معنا که پرت شده باشد یک گوشه ای جدای از ما نیست. خالق یکی مخلوق یکی نیست و مخلوق در وابستگی کامل به خالق است.

نظام هستی در نگاه صدرا دو مخروط برعکس است. اگر به **لحاظ شدت** و **ضعف** نگاه کنیم در نظام هستی عالم ماده ضعیف ترین بهره وجودی را دارد و نوک مخروط که واجب است شدید ترین بهره وجودی است. اگر به **لحاظ وحدت** و **کثرت** نگاه کنیم، آن نقطه بالا وحدت شدید دارد یعنی یک وجود واحد بسیط محض است و کثیر ترین مرحله همین عالم ماده است که قاعده مخروط است. اما به لحاظ اظله و ظلمت و عدمی که در کنار هر مرتبه از وجود و نور هست: در نوک مخروط که نور و وجود محض است هیچ عدم و ظلمتی در کنارش نیست. همین طور که از نوک مخروط پایین می آییم ظلمت و عدم شروع می شود و بیشتر می شود. ظلمت شدید می شود و وجود ضعیف.

وقتی آن نوک مخروط که وجود محض واحد بسیط محض است دست به علیت می زند بر اساس قاعده الواحد که بعدا می آید، ابتدا یک معلول ایجاد می کند ولی بعد می شود دو معلول از آن یکی بعد از هر کدام از آن دو معلول، دو معلول دیگر و .... همین طور کثرت ایجاد می شود. شبیه جارو. التبه تمام این ساختمان یک پارچه است و جدا جدا نیست.[۲] حالا به هر سلسله که نگاه کنیم یک کثرت طولی تشکیکی علی و معلولی است. اگر به شکل یک قطع

---

[2] توجه: این ترسیم مثلثی را می توان به دو نحو اثبات کرد: انی و از پایین به بالا: ما در عالم ماده بالوجدان کثرتی درک می کنیم که رابطه علی و معلولی هم بین آن ها نیست. من به این فرض زیر پایم وجود نداده ام. پس علت این ها با هم فرق دارد از سویی با برهان ثابت شده که علت العلل که واجب است واحد است پس شکل مثلثی درست می شود. به نحو لمی از بالا به پایین: قاعده الواحد می گوید از واحد یک معلول واحد صادر می شود. حالا وقتی

عرضی نگاه کنیم با کثرت عرضی مواجه ایم. اگر نقاط بالا و پایینی را از مقاطع مختلف با هم در نظر بگیریم بین این ها یک کثرت طولی غیر علی و معلولی است طولی است چون شدید و ضعیف اند و غیر علی است چون ضعیف معلول قوی نیست. و یک کثرت عرضی هم داریم که همراه با شدت و ضعف است. کثرت عرضی یعنی بین آن ها رابطه علیت نیست.

در این فضا به لحاظ هر مرتبه ای از وجود یک ماهیت شکل می گیرد. هر درجه ای از وجود به ما ماهیت خاصی می دهد. به این ماهیت ها ماهیت های برامده از کثرت طولی گفته می شود. اما شکل گیری ماهیات فقط به این سبک نیست. اگر ما کثرت عرضی را قبول کردیم، و مثلا آمدیم تمام موجودات 50 درجه ای از سلسله های علی و معلولی مختلف را در نظر گرفتیم در یک مقطع و یک طبقه از مخروط وجود هستیم که ماهیت های متعددی در همین طبقه واحد از نظر شدت وضعف وجود دارد. پس اگر ما تشکیک عرضی را قبول کردیم این یعنی شکل گیری ماهیات غیر از اختلاف درجه به یک چیز دیگر هم وابسته است. ماهیت که از قبل خودش چیزی نیست که ماهیت اعتباری بود به این معنا که نماینده ای بود برای آن چه در وجود دارد می گذرد. پس یعنی در وجود غیر از اختلاف مراتب شدتی و ضعفی دارد اتفاق دیگری هم می افتد که باعث می شود در مرتبه واحد ماهیات مختلف پدید آید. در خود وجود 50 درجه ای ظرفیتی وجود دارد که می تواند خودش را به گونه های مختلف بروز دهد. ماهیت های برامده از کثرت های عرضی ریشه در تحولاتی در درون وجود دارد. گرچه درجه وجودی واحد است اما بروز ها متعدد است. برخی با این نظر مخالف اند و می گویند وجودی که در درجه واحد است دیگر ظرفیتی ندارد که بروز های مختلف داشته باشد. و ماهیت ها تنها برامده از کثرت طولی اند.

پس ماهیات در 2 بخش از فضای وجود شکل می گیرد. یعنی همه زیر سر خود وجود است. ما برای ماهیت استقلالی قائل نیستیم و هر تحولی در ماهیت هست زیر سر وجود است. اما تحولات وجود دو جور است:

1. تحولات شدت و ضعفی که منشا شکل گیری ماهیت بشود.

علت تنزل پیدا کرد وجود کثیر پیدا کرده است و می تواند علیت های متعدد داشته باشد. به خاطر تنزل، وجود کثیر پیدا کرده است.

2.تحولات عرضی به معنای بروز های مختلف در درجه وجودی واحد.

تذکر: این که ما سوی الله آیا علیت حقیقی دارد یا نه در علیت بحث می شود.

2 نکته پایانی

1. کثرت عرضی:

در باره کثرت عرضی دو مطلب داریم: یکی اثبات آن است و یکی تحلیل آن (کثرت عرضی بدون اختلاف درجه وجودی چگونه شکل می گیرد؟). چه بسا ما آن را بتوانیم اثبات کنیم اما تحلیل نتوانیم کنیم. از دو راه به راحتی می توان کثرت عرضی را در فلسفه اثبات کرد.

اثبات کثرت عرضی

راه اول: از طریق انی و پایین به بالا

مشاهده و برخورد با امور متکثری که علت و معلول یکدیگر نیستند. این نشان می دهد که این امور زیر سر سلسله هایی از علل در مافوق خود هستند و با توجه به ادله توحید، این قاعده که در کف مخروط به شکل منتشر است در نقطه اوج خود به یک نقطه منتهی می شود. پس با در نظر داشتن دو نکته: امور کثیره بدون رابطه علی با هم و توحید واجب، تصویر نظام هستی به شکل یک مخروط ایجاد می شود که از واحد به کثیر تنزل می کند.

با این تصویر کثرت عرضی در هر رده ای از وجود خود به خود اثبات می شود. کثرت عرضی را می توان در درجه وجودی واحد با بروز های متعدد در نظر گرفت. یا می توان بین مراتب شدید و ضعیف که رابطه علیتی با هم ندارند در نظر گرفت.

راه دوم: از طریق لمی و بالا به پایین.

التبه این طریق به بحث های فلسفی ای نیاز دارد که یکی یکی و مرحله به مرحله باید اثبات شود و جلو رود.

بعد از این که واجب تعالی و توحید را اثبات کردیم قاعده الواحد مطرح است که نشان می دهد بعد از واجب تنها یک معلول از او ایجاد می شود. در این یک معلول ظرفیتی به نام جهات متکثر شکل می گیرد که باعث امکان شکل گیری معلول های متعدد از او می شود.

سپس بحثی در فلسفه داریم که در غیر از عالم ماده صرف امکان ذاتی برای یک امر برای تحقق آن امر کافی است و نیاز به امکان استعدادی و شرایط و معدات ندارند. در عالم ماده صرف امکان ذاتی کافی نیست و علاوه بر آن امکان استعدادی هم لازم دارد دارد و نیاز به شرایط و معدات هست.

اگر در مرحله ای امکان ذاتی شکل گیری چند رده از معالیل اثبات بشود، این به معنای تحقق قطعی آن ها است و قطعا شاخه هایی از علت و معلول شکل می گیرد. طبعا از نقطه واحد که شروع کنیم، همین بستر و قواعد ذکر شده وقتی ادامه یابد می رسیم به همین شکل مخروط به عنوان تصویری از نظام هستی.

در این تصویر هم کثرت عرضی قطعا باید پذیرفته شود. یعنی در هر مرحله با درجه وجود واحد ما با گونه های متعدد روبرو هستیم.

تحلیل کثرت عرضی:

چه طور می شود یک درجه وجودی واحد دارای نمودهای متعدد و موجودات متعدد باشد؟

به حسب مفاد مباحث فلسفی و عرفانی دو تحلیل کارامد می توان نسبت به این حقیقت داشت. که التبه به خاطر مقدمات زیادی که این مباحث لازم دارد ما الان به آن ها نمی پردازیم فقط اشاره می کنیم:

طرح اول:

ظرفیت های وجود به عنوان اسماء و صفات کمالی که مندمج در وجود است. بحث هایی مثل غلبه اسمائی، تناکح اسماء و ... راهی است که انسان با تعمق در آن می تواند کثرت عرضی را تحلیل کند.

طرح دوم:

ذوات نفس الامری. ذوات نفس الامری با ضرب شدن در مساله وجود می تواند درجه وجودی واحد بروز های متعدد داشته باشد. مثلا در عالم عقل با این که درجه وجودی واحد است اما گونه های متعددی از موجودات آن جا

وجود دارد. هر آن چه ما در عالم ماده داریم همه این ها به گونه ای خاص در مراتب بالاتر هم وجود دارد. یعنی یک موجود با ماهیت خاص در درجات مختلف وجودی از بالا به پایین متحقق است و در عرض او هم موجودات فروانی هستند که با او درجه وجودی واحدی دارند.

2. موشکافی معنای این که مابه الامتیاز عین مابه الاشتراک است

ما در تشکیک گفتیم که تشکیک یعنی این که مابه الاتحاد به مابه الاشتراک برگردد و برعکس.

این به این معنا نیست که: انتزاع ما به الاتحاد و ما به الاختلاف از یک چیز بماهو یک چیز که از نظر معرفت شناسی این مشکل پیش آید که چه طور ما دو چیز مختلف را از یک بستر واحد انتزاع می کنیم. بکله مساله این است:

شبیه بحث وجود و ماهیت است که از یک بستر بما هو یک بستر نمی شود این دو مهفوم را بدست آورد و حتما باید دو بعد را در نظر گرفت.

ما در تشکیک وجود گفتیم یک واحد کثیر داریم. یک واحدی است که سریان پیدا می کند و کثیر را شکل می دهد بر اساس شدت و ضعف. هر دو جهت وحدت و کثرت واقعا در این وجود هست. وجود واحدی است که گونه گون شده است. حال اگر ما به جنبه وحدانی این وجود توجه کنیم، به ما مابه الاتحاد را می دهد. ولی اگر به جنبه متکثر و گونه گونی همین واحد نگاه کنیم به ما ما به الامتیاز می دهد. پس ما به الاختلاف و کثرت از بعدی از وجود انتزاع می شود که مابه الامتیاز انتزاع نمی شود.

به بیان دیگر همین وجود ظرفیتی دارد که اگر به یک جنبه اش نگاه کنی وحدت در می آوری و اگر به یک جنبه دیگرش نگاه کنیم کثرت در می آوری.

در بحث شدت و ضعف هم همین گونه است. همه مراتب به لحاظ ذات وجود یکسان اند. همه وجود اند. مثل مراتب طیف نور که همه نور اند. ولی یک جا نور ها انباشته است. در وجود هم یک جا وجود جمعی داریم. وجود جمعی که انباشت کمالات است. از آن وضعیت ما شدت انتزاع می کنیم. «شدت» شبیه ماهیت است. اما تفاوتشان در این است که ماهیت خاصیت نفاد است اما شدت امری است که خاصیت تمام این مربته است و به آن اندماجی گفته می شود.

این وجود به لحاظ ظرفیت های متعددی که درش هست با این که اصالت وجود را قبول کردیم چیزهایی متعدد از آن انتزاع می کنیم. التبه نه از همان جایی که وجود را انتزاع می کنیم. کما این که وقتی مفهوم وجود و ماهیت را انتزاع می کردیم با این که متن واقع واحد بود اما از حیث واقعیت وجود را انتزاع می کردیم و از حیث چگونه بودن این متن که بر خود متن هم متوقف است، ماهیت را انتزاع می کردیم.

لذا شدت و ضعف و وحدت و کثرت و مابه الامتیاز و مابه الاختلاف و .... همه از همین واقع واحد گرفته می شود اما به لحاظ ظرفیت های متعددی که در دل خود دارد.

این طرح ملاصدرا نسبت به مشاء و اشراق در تبیین ارتباط موجودات عالم با هم یک اوج است اما رقیب جدی این طرح نظریه عرفا است. در شروع این فصل یک اشاره ای شد. به تعبیر شهید مطهری گاه عرفا در باب وجود شناسی یک حرف هایی دارند که واقعا فلاسفه را به زانو در می آورد. تبیین مباحث عرفا هم بسیار دقیق و سخت است. عرفا کثرت را در وجود نمی برند در عین این که کثرت را واقعی می دانند.