

3-1 الفصل الثالث في أنّ الوجود حقيقة مشكّكة [1]

چند بحث برای شروع تشکیک نیاز هست که مورد توجه واقع بشود:

1-3-1 آدرس ها

اولین نکته آدرس های این مطلب است:

1. اسفار ج 1 ص 427 به بعد
- a. صدرا نکاتی دارد که شاید شما خوششتان نیاید. مسائل تاریخی ای وجود دارد که ایشان این مطالب را آورده است.
2. شرح منظومه ملا هادی ج 2 ص 105
3. مجموعه مصنفات شیخ اشراق ج 2 ص 19
4. اصول فلسفه ج 3 ص 5
5. شرح مبسوط شهید مطهری ج 1 ص 209
6. درآمدی بر نظام صدرایی از آقای عبودیت ج 1
7. نظام حکمت صدرایی بخش تشکیک در وجود از آقای عبودیت

2-3-1 انگیزه فلاسفه از بحث تشکیک

نکته دوم هدف و انگیزه فلاسفه از این بحث می باشد. فلاسفه بعد از اینکه مساله اشتراک معنوی وجود را توجه کردند، یعنی از نفی سفسطه عبور کردند و به اصل واقعیت رسیدند و در ادامه پی ریزی اصالت وجود کردند. تا اینجا جنبه وحدت هستی بیشتر مورد توجه و مورد مطالعه قرار گرفته است. برای فلاسفه یک سوال جدی در این بستر شکل می گیرد و آن هم چرایی و تحلیل کثرات است. این کثرات موجود را چگونه باید تحلیل کرد که

در آن بستر با وحدت بسازد؟ تبیین و تحلیل چرایی کثرات است که فلاسفه را به این سمت کشانده است. در فوائد و نتایج کار نیز نکات دیگری راجب این موضوع خواهیم گفت.

3-1-3 فوائد و نتایج بحث تشکیک

نکته سوم فوائد و نتایج این بحث است مثلاً:

۱. این دغدغه و انگیزه که آیا کثرات این عالم یک پیوند حقیقی با هم دارند یا اینگونه پیوندی ندارند؟^۱ این کثرات کلاً از هم گسیخته اند یا یک پیوند حقیقی با هم دارند؟ آیا کثرت در وحدت اند یا کثرت در هم پاشیده محض؟ اگر ما اصالت ماهوی بشویم بر اساس برخی مبانی باید به اینجا برسیم که بگوییم کثرت به هم پاشیده است یا طبق نظر حقایق متباینه مشا نیز به همین جا می کشد. اما آیا واقعا همین صحیح است یا اینکه وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت صحیح می باشد؟ همه این ها در نظام بحث تشکیک حل می شود.

۲. در همین بستر ما نوع ارتباط موجودات با هم را می توانیم بفهمیم خصوصاً رابطه حق با خلق. اگر تشکیک در بستر وجود پیاده بشود خود به خود در بحث الاهیات به نتایجی می رسیم. اگر مبانی تشکیک را بپذیریم و آن سیستم را قبول کنیم در مباحث الاهیات ما به یک جوابی نسبت به سوال نسبت بین مخلوقات و خلق و حق می رسیم.

۳. مهمترین تحلیل هستی شناختی در بحث توسل و واسطه بودن اهل بیت به همین بحث بر می گردد.

۴. در دل تشکیک است که ما روابط اشیا را با هم می فهمیم.

۱ این مورد را می شود هم جزء فوائد تشکیک دانست و هم جز انگیزه های تشکیک دانست.

۵. کل بحث علیت تحلیل جدیدی پیدا کرده بر مبنای همین بحث تشکیک. علیت و معلولیت را معنای تنزل وجودی کرده صدرا و بستر تشکیک این فهم را ایجاد کرده است.

۶. افزون بر اینها ما طبق این بحث جغرافیای هستی که برای تعیین موقعیت اشیا مهم است که بر اساس آن جغرافیا اشیا معنا می شوند را فهم می کنیم. در نظام تشکیک، ما چنین کلان ساختار نسبت به هستی می‌خواهیم ترسیم کنیم که اشیا در آن مشخص می شوند و حتی شی را می شود تعریف کرد و جایگاه و روابط مشخص می شود. در این بستر است که این توفیق به ما دست می دهد که خوب توضیح دهیم. بر اساس همین نکته این نظام یک پیشنهادی در فلسفه علم راجب تعیین جغرافیای علوم داریم. اینها امتدادهای مباحث است. وقتی ساختار هستی اینگونه بشود علم یک قرائت واقع است لذا علم نیز طبق آن چیده می شود. یعنی جغرافیای علوم به ما می دهد و نسبت علوم با هم مشخص می شوند.

۷. با بحث تشکیک در وجود، اصلاً نگرش حکمت متعالیه به مواد ثلاث تغییر تعمیقی پیدا کرده است. یکی از نقطه های مهم کشف امکان وجودی است. وجوب به معنای شدت وجود شده است. وجوب و امکان و تقسیمات امکان همه در بستر نظام تشکیک وجودی دگرگونی فهم به نحو تعمیقی پیدا کرده است.

۸. اگر بخواهیم کل فلسفه را بر اساس تمرکز بر تشکیک پیاده کنیم این کار به عنوان یک دستگاه منسجم ارائه ای در فلسفه انجام نشده اما کل فلسفه صدراپی در همین بستر پیاده شده است. ماده و مجرد یا قدم و حدوث و ... در همین بستر معنا پیدا می کند.

۹. صدرا تساوق وجود با علم را با همین بحث تشکیک جلو می برد. یعنی شدت وجودی خود آگاهی و التفات می آورد و ضعف وجودی جهل می آورد. در بحث تقابل وحدت و کثرت علامه گفت تقابلشان تشکیکی است. یعنی هر چه وجود ضعیف ترمی شود به سمت کثرت می رود و بالعکس. بحث ثابت و سیال. هر چه به سمت ضعف وجودی می رویم وجود ها سیلان پیدا می کنند و بالعکس یعنی حرکت بخواهد ضعف وجودی است و این

است که زمان تولید می کند. اگر کسی بیاید و کل فلسفه را طبق نظام تشکیک بچیند جا دارد. در بستر نظام تشکیک است که این ها معنا دارد. در این بستر است که می توانیم توضیح دهیم چرا خداوند معلول نیست. همه این ها از فوائد نظام تشکیک است.

۱۰. صدرا علت توفیقات واقعا اعجاب برانگیزی که در بحث نفس دارد وقتی با کارهای صدرا مواجه می شویم خود صدرا تصریح می کند بحث اصالت وجود و تشکیک و حرکت جوهری این قدرت را به من داده است. با نگاه تشکیک در وجود صدرا بحث مهم ارتباط جسم با روح را حل کرده است.

۱۱. اثبات عوالم واسطه که بین خلق و حق عوالمی است طبق بستر تشکیک است. هر چند ممکن است مباحث دیگری نیز در اثبات اینها موثر باشد اما این بستر خیلی نقش مهمی دارد.

۱۲. بحث وجود های جمعی و تفرقی نیز در بستر تشکیک معنا پیدا کرده که ضعف وجود جدا شدن کمالات و اشیا را بوجود آورده اما وقتی وجود قوی می شود کمالات جمع می شود. این بحث خیلی مفصل می تواند بشود و فهرستی می تواند داشته باشد.

۱۳. می شود این بحث را امتداد داد و در مباحث جامعه شناختی بحث وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت را طرح کرد و در همین بستر می توان گفت اگر استحکام یک جامعه به نوع وحدت است، پیشرفت آن جامعه به کثرتش می باشد. این ادبیات ذهن ما را به جاهای خوبی می تواند ببرد و حتی در مباحث علوم تربیتی نیز همین گونه است. وقتی شخص به وحدت می رود به آرامش می رود و زمانی که به تکثر می رود علاوه بر فواید به یک مشکلاتی می انجامد. این نوع نگاه در جاهای مختلف می تواند جاری بشود.

1-3-4 تاریخچه و سیر تاریخی این بحث

نکته چهارم بحث تاریخچه این مساله است. ما در مباحث تشکیک اسفار یعنی اواخر جلد ۱ اسفار مباحث مفصلی در این زمینه داشتیم. اگر ما بتوانیم دیدگاه‌های متفاوتی که در تحولات فلسفی که تا الان پیش آمده فقط فهرست کنیم و مقایسه کنیم خیلی بکار می آید چون هر نگاهی راجب این مساله را اگر توجه کنیم، تاثیرش را در جاهای مختلف می گذارد. یکی از جاهای که می توانید دستگاه های فلسفی را کنار هم ببینید همین بحث تشکیک می باشد. تفاوت صدرا با اشراق و مشا و ... را در این بحث می توانید ببینید. خود صدرا چند بار دستگاه دیدگاهش عوض شده به دلایل مختلف. همه اینها در بحث تشکیک به شما نظام فکری هر کدام را می دهد که می توانید با هم مقایسه کنید. لذاست که تاریخچه تشکیک را از یک جهت می توانید تاریخ فلسفه بدانید.

1-3-4-1 نگاه منطقیون

اولین اندیشه تشکیکی که پیش آمد در دنیای منطق بود. در مباحث منطق اینها رسیدن به شناسایی مفهوم کلی و جزئی. بعد در مطالعه مفهوم کلی گفتند کلی ها در صدق شان بر مصادیق یک جور نیستند و تفاوت هایی بین کلی ها هست. کلی یعنی اشتراک معنوی به تناسب آن رخ می دهد. اینها گفتند کلی ها در بستر اشتراک معنوی یک دست نیستند. برخی کلی ها یک نواخت بر مصادیق حمل می شوند که از آنها تعبیر به کلی های متواطی می کنند اما بعضی اشتراک معنوی ها و کلی ها یک نواخت بر مصادیق حمل نمی شوند یعنی صدق و انطباق کلی بر مصادیقش به نحو یک نواختی نیست و یکسان صدق نمی کند.

اینجا ببینید منطقی چکار می کند و بعد فیلسوف چه میکند. منطقی گفت به این دست کلی ها بگوییم، کلی های مشکک. تشکیک یعنی شک کردن و تردید. پس اینکه گفتند کلی مشکک ریشه اش به منطق بر می گردد. منطقی می گفت ما با پدیده ای روبرو هستیم که این پدیده من را به شک می اندازد که چه نوع کلی ای است؟ آیا این کلی یک نخواست است یا غیر یک نواخت است؟ در واقع این صدق نایکسان ذهن را به تردید می

اندازد که من با معانی مختلف مواجه هستم یا با معانی واحد؟ آیا اشتراک معنوی دارند یا چند معنا؟ لذا از این جهت که در این نوع از کلی تردید داشتند و یک حالتی بین این دو می دیدند، از آن تعبیر به مشکک کردند. این اولین جرقه بحث تشکیک بود که در منطق شکل گرفت.

[گفته اند از ویژگی های کلی آن است که در مصادیقش به صورت یکسان به کار می رود. مثل انسان که در همه افراد به یک اندازه بار می شود. ولی یک سری از مفاهیم است که به شک اندازنده است که آیا کلی است و بر مصادیقش یکسان حمل می شود یا نه اینها متغایرنند و چند فرد مختلفند. به عبارتی مشترک معنوی هستند یا نیستند. یعنی به اموری برخورد کردند(مانند نور، وجود و ...) که مرددشان کرد که آیا کلی متواطی هستند یا نه اصلا اینها معانی متعدد هستند؛ لذا این امور را مشکک نامیدند و مبحثش راتشکیک. اما امروزه که برای ما امر واضح شده بهتر است اسم این بحث را به وحدت ساری یا کثرت در عین وحدت تغییر دهیم.]

2-4-3-1 نگاه مشا

فیلسوف وقتی اینجا وسط کار آمد، گفت چرا برخی کلی ها اینگونه اند؟ فیلسوف واقع نگر است لذا می گوید در واقع، باید نکته ای باشد که در فضای مفهومی اینگونه می شود. چرا در فضای مفهوم دو دسته کلی داریم؟ فلاسفه رفته اند دنبال توضیح اینکه چرا بعضی کلی ها مشکک اند. در مقام پاسخ گویی به این سوال اولین پاسخ، پاسخ مشا است.

حکما مشا به دلیل پاره ای از گیرهایی که در ذهنشان بود نتوانستند این معنا را قبول کند که حقیقت خارجی شدت و ضعف دارد لذا گفتند منشا تولید نایکسانی در فضای ذهن است. اینها میگویند واقع این را بر نمی تابد که اینگونه باشد یعنی نمی شود تشکیک در خارج باشد بلکه تشکیک را صرفا در مساله حمل برده اند یعنی در فضای ذهن. گفته اند این مفهوم به خاطر ویژگی های فردی ای که در یک مصداق است و در یک مصداق دیگر نیست اینگونه شده. اینها وجود را اولاً و بالذات خیلی راحت بر خداوند حمل می کند و بر دیگران و علت آن را می

گویند این به خاطر ویژگی های خداوند است که دارد. ویژگی های شخصی باعث می شود این اتفاق بیفتد. پس علی القاعده وجود باید یکسان حمل بشود چون اشتراک معنوی را اینها قبول دارند که در همه وجودها هستند. علت این تشکیک را ویژگی های شخصی می دانند که در مفهوم و ذهن دخالت ندارد. اینها می گویند تشکیک در صدق و حمل و مفهوم است و این تشکیک ریشه ای در تکوین ندارد و محکی این مفهوم یک وضعیتی ندارد که این موجب این حمل نایکسان بشود.

3-4-1 نگاه شیخ اشراق

این معنا رسید به نگاه اشراق. تا قبل اشراق اگر می خواستند تمایز بین اشیا را توضیح دهند می گفتند:

1. یا تمایز به تمام ذات است مانند مقولات عشر با هم

2. یا به جز ذات مانند وقتی که به فصل باشند

3. یا به عوارض خارج ذات

اگر وجود گونه گونه می شود فقط در فضای ذهن است که وجود یک جا قوی تر صدق می کند و یک جا ضعیف تر. در خارج یا متابین به تمام ذات یا جز ذات یا عوارض خارج ذات است چون اینها می گفتند در واقعیت خارجی، یک طبیعت به حسب خودش نمی تواند مختلف بشود.

شیخ اشراق می خواهد برای این مساله پاسخ جدید درست کند. این حمل نایکسان مفاهیم، ریشه اش چیست؟ ایشون تمرکز می کند به اقسام تباین ها. ایشان علاوه بر آن سه تباین، یک تباین دیگر در متن خارج می آورد که ریشه این تشکیک همین است. گونه چهارم از تفاوت ها این است که می گوید ما می توانیم یک طبیعت داشته باشیم بی آنکه مولفه ای بر مولفه های ذاتی اش افزوده بشود یا کم بشود، بلکه فقط بر اساس شدت و ضعف در کمال آن وجود، مختلف بشود که اسم آن را تشکیک ذاتی یا درون ذاتی میگذارد. اختلاف درون ذاتی و طبیعتی

یعنی بدون اینکه طبیعت دیگری مطرح بشود یا این طبیعت از بین برود باعث می شود ما یک تغایری را احساس کنیم. اشراق آمده و هم استدلال مشا بر چنین تکثری را رد کرده و هم توضیحی بر این بیان خودش داده است.

اولین کسی که نظریه تشکیک در خارج را مطرح کرده او ست اما چون وجود را اعتباری صرف می داند لذا تشکیک را که می خواهد در خارج ببرد و خارج را نیز ماهیت به نظر او پرکرده لذا تشکیک را در ماهیت جربان می دهد. همه کسانی که اصالت ماهوی هستند مانند شیخ اشراق نمی اندیشند مانند خواجه که می گوید تشکیک در ماهیت نیست. شیخ اشراق وقتی اصالت ماهوی شد گفت ماهیت ها دو گونه اند: یکی نور و دیگری ظلمت. نور یک حقیقت ماهوی جوهری تشکیکی است. ایشان می گوید تفاوت این ها به حقیقت نور نیست که یک چیز مثلا به نور اضافه بشود. نور ها تباین ذاتی ندارند، به جز ذات نیز نیستند بلکه به شدت و ضعف در نور متباین اند.

او می گوید شدت و ضعف مساله ای است که در یک طبیعت واحده نایکسانی ایجاد می کند. در دستگاه او بقیه نایکسانی ها ریشه در هم دارد. اشراق اولین فیلسوفی است که با نگاه مشائی درگیر شده است. با کار اشراق، عوامل تباین اشیا و تکثرات اشیا به چهارم عامل گسترش یافت که تباین درون ذاتی را مطرح کرد. اشراق گفت می شود خود طبیعت بدون اینکه چیزی به مولفه های ذاتیش افزوده بشود یا کم بشود به حسب پذیرفتن حالات مختلف و شدت و ضعف تکثر پیدا بکند. مشا می گفت اگر این حالت پیش بیاید دیگر آن دو شی یک طبیعت ندارند اما اشراق به این اشکالات جواب داد. اشراق نظام تشکیکی را در بخش نور پیاده کرد چون ایشان کل عالم رو به دو بخش ظلمت و نور تبدیل کرده بود. این کار اشراق بستر خوبی برای صدرا شد.

4-4-3-1 نگاه وحدت سنخی

صدرا که آمد، از کلمات صدرا یک برداشتی صورت گرفته که منطقا به لحاظ رتبه بندی باید پیش از صدرا این نگاه مطرح می شد اما می بینیم بعد از صدرا بعضی این نگاه را مطرح کرده اند. در واقع این نوع نگاه از نظر

ارتقا اندیشه ای باید پیش از صدرا لحاظ بشود، هر چند در واقع و به لحاظ تاریخی بعد از صدرا مطرح شده است. این دیدگاه به اسم تشکیک حقیقت وجود به نحو وحدت سنخی می باشد.

این دیدگاه به خاطر بعضی کلمات صدرا و به نحو جدی تر به خاطر طرح نادرست تمثیل به نور شکل گرفت. اینها کسانی اند که می گویند اصالت با وجود است و وجود واقعا شدت و ضعف دارد یعنی تشکیک درون ذاتی را پذیرفته اند اما می گویند این وجودها یک حقیقت به هم پیوسته نیستند بلکه ما وجودهای جدا جدا داریم. این دیدگاه چیزی بین دیدگاه حکمای مشا در حقایق متباینه و دیدگاه صدراست. دقیقا اینها می گویند مساله وجود با مصادیقش مانند آب است با هزار کاسه آب. این کاسه های آب به هم پیوسته نیستند اما همه از سنخ آب هستند. وجود اینگونه است. ما وجودات فراوان داریم که به هم پیوسته نیستند اما هم سنخ و یگانه اند در طبیعت وجود. پس در عین اینکه شدت و ضعف دارند اما مانند دریای وجود و دریاچه وجود و کاسه وجود که هر کدام جدا هستند، اینها نیز به هم پیوسته نیستند. اینها تشکیک در بستر وحدت سنخی دارند. وحدت در سنخ وجودهاست نه اینکه در خارج یک وجود واحد داشته باشیم. این نگاه افزون بر برخی کلامات صدرا، بیشترین چیزی که این نگاه را ایجاد کرده تمثیل به نور بوده است.

نسبت به مساله تشکیک وقتی خواستند تمثیل کنند رفتند سراغ نور که این مساله نور یک ریشه تاریخی دارد که در فلسفه فهلوی ها این بحث مطرح بوده است. شیخ اشراق وقتی عبارت های آنها را می بیند، نگفت این تمثیل است بلکه گفت این بحث نور تبیین خود حقیقت است و آنها نگاه نور وظلمت دارند و خواستند در این بستر پیاده کنند. لذا برخورد اشراق یک برخورد حقیقی بود نه تمثیلی اما دیگران برخورد تمثیلی کرده اند و مراد از نور را، نور حسی گرفته اند. این نگاه بعد از صدرا پیش آمده است. اینها گفته اند نور دو مولفه ذاتی دارد: ۱. ظاهر لذاته ۲. مظهر لغیره.

در واقع نور اولاً خود پیداست و ثانياً اينكه چيز هاى ديگر را پيدا كند. اين دو مولفه است. در تمثيل مى گوييم شما اقسام نور ها را در نظر بگريد، از نور هاى قوى تا نور هاى ضعيف. الان در اصل طبيعت نور هيچ اختلافى بين اينها نيست مانند خورشيد، ماه، نورافكن، شمع و.... . اينجا چيزى بر مولفه نور كم نشده و افزوده نشده است و در همه اين نور ها اين دو مولفه هست. با اين حال به لحاظ شدت و ضعف متكثر شده اند. يك رهنى بزرگ اين تمثيل ايجاد كرد و آن تشكيك درون ذاتى بر اساس وحدت سنخى شكل گرفته است. ناخداگاه جدا جدا بودن اين نورها باعث رهنى براى اينها شده است. حاجى گفت مثال را اينگونه نبايد زد و بايد بگونه اى گفت كه در فضاى صدر ا باشد.

5-4-3-1 نگاه صدر ا

صدر ا وقتى با نگاه اشراق و درگيرى با مشا روبرو شد حق را به اشراق داد. آدرسى كه از صدر ا داديم اگر كسى برود و ببيند، فكر مى كند صدر ا نظر اشراق را بتمامه پذيرفته اما اينگونه نيست و انجا بحث سر دعو اى بين اشراق و مشا است كه آن دعو اى سر اثبات تشكيك درون ذاتى مى باشد و در چنين بستر و فضاى صدر ا حق را به اشراق مى دهد اما صدر ا چون اصالت ماهيت را قبول ندارد و فضاى واقع را مى گويد وجود پر مى كند لذا طبيعتا تشكيك را در وجود جارى مى كند.

ديدگاه صدر ا تا حدودى همراه با تشكيك در وجود است اما نه در بستر وحدت سنخى وجود بلكه بر وحدت شخصى سريانى وجود. مقايسه اينها با هم، مفهومى كه ما بدنبال آنها هستيم را براى ذهن ما ايجاد مى كند. صدر ا مى گويد تشكيك درون ذاتى كه اشراق گفت خيلى درست است. صدر ا گفت مشا مى گفتند مفهوم وجود تشكيكى است. حرفشان صحيح است. مفهوم نايكسان صدق مى كند اما مشا تا همينجا بيشتر جلو نيامدند و در همين مرحله متوقف شدند. من حرف مشا را قبول دارم كه در مفهوم وجود تشكيك است اما اينكه ريشه در خارج ندارد غلط است . مشا ريشه را در عوارض شخصيه و خارج از ذات مى برد اما صدر ا مى گويد يك اتفاقى در خود محكى

وجود می افتد که در مفهوم وجود این رخ داده است. صدرا بر اساس روش های تحلیلی و بر اساس اصل انفعال ذهن دارد به اینجا می رسد. صدرا می گوید ریشه این در حقیقت محکی وجود است. آیا حقیقت محکی وجود می تواند مشکک باشد؟ صدرا حرف اشراق را قبول کرده اما می گوید تشکیک در ماهیت نیست بلکه در وجود است. لذا تشکیک را برده در وجود و در خود طبیعت وجود جریان داده است.

از صدرا می پرسیم آیا وجود ها از هم جدا هستند؟ به نحو وحدت سنخی اند؟ می گوید اینگونه نیست بلکه در متن واقع خارجی شما یک واحد وجود شخصی دارید اما این واحد دارای مراتب متکثر است. به لحاظ شدت و ضعف تکثر پیدا می کند. صدرا می گوید وجود به لحاظ خارج، یک حقیقت به هم پیوسته است و خلل و فرج در متن وجود نداریم. البته دیدگاه اینها با دیدگاه عرفا فرق دارد. خود صدرا نیز دارد یک وحدت شخصی را مطرح می کند و یک قرائت خاصی دارد. وحدت شخصی است یعنی واقعا خارجی است. اما تفاوت کار او با عرفا در این است که این امر واحد شخصی را ذو مراتب می داند. از یک مرتبه بی نهایت تا مراتب پایین تر. کل واقع پر از این وجود مراتبی به این نحو می باشد، به نحو وجود سریانی یعنی مرتبه مرتبه شدن.

صدرا وقتی به اینجا رسید، اولین برداشتش شکل می گیرد. این فهم او یک مرتبه ارتقا یافته تر از تمثیل نور است. در مثال نور وقتی آنها آن برداشت خاص وحدت سنخی را کردند، حاجی گفت نباید این برداشت را داشت. گفت مثال نور خوب است اما باید یک نور را در نظر گرفت مثلا نور خورشید تنها را بگیرد که از شدت تا ضعفش که نهایت به جایی می رسد که دیگر اصلا نور نیست. این مثال برای تشکیک در نور است. این می شود وحدت شخصی سریانی. از نگاه صدرا شما با وجود یک پارچه نایکخواخت روبرو هستید.

این مثال یک تداعی ذهنی برای ما درست می کند که نادرست است. این تمثیلی که گفتیم یک رهزنی بوجود آورد غیر از رهزنی قبلی. این رهزنی تداعی هویت وجود اسمی و استقلال می کند. در واقع این نورها هویت اسمی و استقلال پیدا می کنند. این تداعی برای ما همین برداشت را دارد اما صدرا در نظام تشکیک وجود و

کارهای ارتقا یافته می گوید اینگونه نیست و نظام تشکیک وجود که من قبول دارم فقط یکی اش اسمی است و بقیه اش حرفی است. بحث وجود مستقل و رابط را داریم می گوییم. در معنای ارتقا یافته صدرا ما باید نظام تشکیک وجود را اینگونه معنا کنیم. این معنا در صدرا اتفاق افتاد.

اگر بخواهیم دقیق تر بگوییم صدرا قائل است به وحدت شخصی سریانی وجود که این نگاه خود را در دو قالب پیاده کرده است:

1. **نگاه اول صدرا:** در یک طرح صدرا آمده و به همه وجودها نگاه اسمی کرده و آنها را اسمی لحاظ کرده که ریشه این نگاه، رهزنی است که از تمثیل صحیح نور که بالا گفتیم ایجاد شده است.
 2. **نگاه دوم صدرا:** در طرح دوم صدرا آمده و یک حالت «اسمی» و بعد «حرفی حرفی حرفی...» ایجاد کرده است. صدرا به این مدل خودش تصریح نکرده اما در جمع دو مبنای اسمی بودن خداوند متعال و حرفی بودن بقیه موجودات که معتقد است، به این نوع نگاه در بحث تشکیک می رسیم.
- البته نظر نهایی صدرا باز این نگاه نمی باشد و صدرا از نگاه نیز عبور کرده و آن را ارتقا داده که خودش می گوید نظر نهایی من همان نظر عرفاست.

6-4-3-1 نگاه عرفا

به لحاظ تاریخی از قرن ۷ به بعد این معنا در بین عرفا که می خواهیم بگوییم جا افتاده است. خود صدرا دیدگاه نهایی خودش را گفته همان دیدگاه عرفاست. عرفا می گویند اساسا ما اصالت وجودی هستیم اما تشکیک در بحث وجود را نیز قبول نکردند و گفتند در حقیقت وجود شدت و ضعف اصلا راه ندارد که از این دیدگاهشان تعبیر به وحدت شخصی اطلاقی وجود می شود در حالی که صدرا در غیر نظر نهایی اش قائل به وحدت شخصی

سریانی وجود شد. اینها یک پارچگی وجود را قبول دارند اما وجود یک پارچه ی یک دست را قبول دارند. وحدت شخصی اطلاقی وجود اصطلاح فنی آنهاست.

خب بعد کثرات را چه می کنند؟ بحث تشکیک اصلا برای حل کثرات شکل گرفت. اینها تشکیک را در وجود نمی دانند بلکه در وجه و ظهور وجود جاری می دانند. اینها یک خود وجود و یک ظهور و نور وجود قبول دارند که در ظهور وجود شدت و ضعف را قبول می کنند و کثرات را در آنجا جاری می دانند. صدرا در نهایت همین نگاه را قبول می کند.

5-3-1 اقسام کثرت ماهوی [تشکیک عرضی و طولی]

از یک منظر می شود کثرت را به دو نحو تقسیم کرد:

1. کثرت تحلیلی انتزاعی

مراد از این نوع کثرت، این است که کثرت مورد مطالعه ما، مقتضی تكثر به حسب متن وجودی نباشد یعنی ما متن وجودی متعدد نداشته باشیم مانند کثرت به نحو معقولات ثانی مندمج در یک وجود یا در باب ذات خداوند تمام صفات و کمالات موجودند اما نه به وجود های متکثر یعنی تكثر متن وجودی ملحوظ نیست بلکه یک متن وجودی است که تكثرات انتزاعی تحلیلی دارند. نه اینکه ذهن ساخته باشند بلکه کثرتی اند که در این شی به لحاظ وحدت و علیت و ... هست. این کثرت به لحاظ تعدد متن وجودی نیست. این نوع از کثرت، کثرتی نیست که ملحوظ ما در بحث تشکیک باشد بلکه کثرت به حسب متن وجود ملحوظ ما در این بحث می باشد.

2. کثرت به حسب متن وجود

کثرتی که محل بحث ما در تشکیک می باشد، همین نوع از کثرت است که ما با متن های متعدد وجودی روبرو هستیم. خود این نوع از کثرت به دو علت می تواند پدید بیاید:

1) ماهیت منشا کثرت

گاهی اینگونه است که به خاطر ماهیت، تكثر شکل می گیرد یعنی چون ماهیت های متعدد داریم، کثرت هم داریم. علامه از این نوع کثرت، تعبیر به کثرت ماهوی کردند و این نوع کثرت را از دور مباحث تشکیک خارج کردند و گفتند ما با این نوع کاری نداریم.

[توضیح اصطلاح کثرت و تشکیک عرضی و طولی:] ما اینجا دو اصطلاح کثرت عرضی و طولی نیز داریم. این اصطلاح با این ادبیات بهتر است از تعبیر کردن به تشکیک عرضی و طولی. کثرت طولی را تشکیک طولی نیز تعبیر کرده اند و اشکالی پیش نمی آید اما در کثرت عرضی شاید نشود تعبیر به تشکیک عرضی بکنیم و در متون هم نیامده است مگر اینکه بعضی اساتید معاصر اینگونه بکار برده اند و از جهت محتوا نیز خیلی خوانش خوبی ندارد.

1. [کثرت عرضی:]

کثرت عرضی به لحاظ فضاهایی که در این دست از کتب مانند بدایه و نهایه و ... آمده، مرهون ماهیت و تنوع آن می باشد. هر گاه تكثر متن وجود به خاطر کثرت ماهیت باشد، اینجا کثرت عرضی داریم. خود کثرت عرضی را به دو سبک می توان تعریف کرد:

➤ تعریف اول:

گاهی کثرت عرضی به لحاظ تعدد ماهیات شکل می گیرد. این نوع از کثرت عرضی به لحاظ متن وجودی اش، اینگونه است که به حسب درجه وجودی واحد شکل میگیرد. یعنی به حسب درجه وجودی واحد تکثر بروزات ماهوی شکل می گیرد. کثرت عرضی مورد بحث همین معناست. در واقع چون ماهیت ها مختلف است ما با چند وجود روبرو هستیم، در واقع هر جا تنوع ماهوی باشد، تعدد وجود داریم. پس این کثرت عرضی در جایی است که وجود های متنوع در درجه وجودی واحد هستند مثلاً همه درجه وجودیشان ۱۰ می باشد اما تنوع های ماهوی مختلفی دارند لذا به متن های وجودی مختلف بر می خوریم.

پس این نوع از کثرت عرضی اینگونه شد که ماهیت های مختلف داریم و به تبع آن وجود های مختلف نیز داریم اما درجه وجودی آنها واحد است و شدت و ضعف در آنها نیست. سر قبول یا رد این نوع از کثرت عرضی دعواست. جناب صدرا این نوع از کثرت عرضی را قبول می کند. جناب علامه نیز فی الجمله قبول می کند اما عده ای از معاصرین این نوع کثرت عرضی را قبول ندارند.

➤ تعریف دوم:

مدل دیگر کثرت عرضی جایی است که وجود ها در درجه وجودی واحد نیستند و درجات مختلف دارند اما این درجات مختلف نسبت علیّ و معلولی نسبت به هم ندارند. در واقع ما ماهیت های مختلف می بینیم که وجودهای آنها درجه وجودی واحدی ندارند و در آنها شدت و ضعف وجود دارد اما بین آنها نسبت علیّ و معلولی وجود ندارد مانند انسان و اسب و گیاه و سنگ در کنار هم که رابطه علی و معلولی بیانشان حاکم نیست. اینها درجات وجودی مختلف دارند و چند ماهیت هم هستند اما نسبت علی و معلولی ندارند.

خلاصه و نمودار بحث:

کثرت عرضی با تنوع ماهیت شکل می گیرد و چند متن وجودی در آن، وجود دارد که رابطه علیّ و معلولی ندارند. حالا خود این نوع از کثرت دو حالت می تواند داشته باشد:

1. درجه وجود واحد باشد و در آن شدت وضعف راه نداشته باشد: تعریف اول

2. درجه وجود واحد نباشد و در آن شدت وضعف راه داشته باشد: تعریف دوم

پس در این جا کثرت عرضی را با دو ملاک توضیح دادیم. محل بحث ما جایی است که ماهیت دخیل نباشد و اگر هم ماهیت دارد، در آن دخیل نیست. این توضیحات برای این بود که کثرت نوع اول و دوم تحلیلی انتزاعی نیستند بلکه همه این کثرت ها با تعدد متن وجودی روبرو هستند (به خلاف کثرت اسما و صفات خدا و معقول های ثانی فلسفی که تعدد متن وجودی نمی آورند)

باید توجه کرد که ما مواردی نیز داریم که به لحاظ ماهوی یک چیز هستند اما از حیث وجودی چند متن دارند مانند انسان عقلی و مثالی و مادی که هر سه از حیث ماهوی انسان هستند و یک ماهیت دارند اما چند متن وجودی دارند.

2. [کثرت طولی:]

تشکیک طولی، تشکیکی است که به شدت و ضعف وجودی بر می گردد که خود به دو تعریف بکار می رود:

➤ **تعریف اول:** تشکیک طولی ای که در آن رابطه علیّ و معلولی وجود دارد. غالبا مراد از تشکیک طولی همین معنا می باشد.

➤ **تعریف دوم:** تشکیک طولی ای که در آن رابطه علیّ و معلولی وجود ندارد مثلا گیاه و حیوانی را در نظر بگیرید، این حیوان با اینکه از نظر درجه ی وجودی قوی تر و شدید تر از آن گیاه است اما رابطه علی و معلولی بین آنها وجود ندارد. این تعریف، همان تعریف دوم کثرت عرضی می باشد. در واقع این

تعریف را هم می توان از یک جهت کثرت طولی حساب کرد و هم می توان از یک جهت کثرت عرضی حساب کرد.

[چند نکته:]

نکته اول: این نوع تشکیک را به بیان دیگر این نوع کثرت را یعنی کثرت بین وجودات شدید و ضعیف را

که رابطه علی و معلولی بین آنها نیست را باید تشکیک عرضی به شمار آورد یا تشکیک طولی؟

در جواب می گوییم که اگر به لحاظ شدت و ضعفی که در آن وجود ها است آنها را لحاظ کردید آن تشکیک طولی است ولی اگر به لحاظ ماهیت هایی که پدید آمده آن را لحاظ کردید تشکیک عرضی است. به عنوان مثال تشکیکی که بین انسان و گیاه است گاه به لحاظ درون وجودی نگاه می کنید که شدید و ضعیف است از این منظر می توانید آن را تشکیک طولی حساب کنید و لی گاه از منظر دامنه و ماهیاتی که پدید آمده لحاظ کنید که این ماهیت با آن ماهیت متفاوت است. از این منظر تشکیک عرضی خواهد بود.

نکته دوم: از بیان بالا روشن شد که تشکیک عرضی زیر سر ماهیات است، و تشکیک طولی زیر سر شدت

و ضعف وجودی.

2) خود وجود منشا کثرت

گاهی اینگونه است که بدون لحاظ تکثر ماهوی، ما تکثر در متن وجودی داریم مثلا تکثر به خاطر قدیم و حادث بودن یا قوه و فعل یا شدت و ضعف ... می باشد. ما در اینجا با دو متن وجودی روبرو هستیم چرا که مثلا علت مغایر با معلول است و این دو، دو متن وجودی دارند.

[اثبات اصل کثرت عرضی به هر دو تعریفش:] کثرت عرضی یک اصطلاح مستقر ندارد. حتی در میان متأخرین این که بیایند و اصطلاحات را باز کنند اینگونه نیست گرچه اصل عبارت آمده است. اصل بنیاد کثرت عرضی این است که حالت علی و معلولی نداشته باشد. به حسب عبارات علامه انگار نقش ماهیت را اینجا می خواهد جدی بگیرد. در هر صورت کثرت عرضی را گفتیم دو تصویر دارد:

1. یک حالت وقتی است که در کثرت عرضی شدت و ضعف داریم اما علت و معلولی نیستند. اشراق و صدرا این را قبول دارند اما مشا رد کرده است. عقول عرضیه لازم نیست در یک درجه واحد باشند.
2. حالت دیگر وقتی است که شدت و ضعف نباشد اما به حسب ماهیات متعدد بشوند که این محل اختلاف است.

اگر به طرحی که قبلاً گفتیم توجه بشود^۳ به نظر می رسد کثرت عرضی به هر دو تعریفش اثبات می شود اما تحلیل نمی شود. در واقع نه تحلیل خوبی از آن داریم و نه اینکه شبهات را نیز می توانیم حل کنیم. اما دست از ادله اثبات آن بر نمی داریم تا به زمانی حل بشود. مگر این که نقد ها متوجه خود دلیل ما باشد. اصل مساله کثرت عرضی با هر دو شاخه به نظر می رسد مستدل باشد و آن هم براساس این است که اگر واجب تعالی اثبات بشود با ویژگی هایش و کف کار را یا به ادله حضوری یا حصولی و استدلالی اثبات کنیم که حالت علی و معلولی

^۲ استاد این تتمه را ذیل فرع ششم یعنی بحث تخصص وجود باز کردند و توضیح دادند اما به جهت اینکه مباحث تشکیک عرضی و طولی در یک جا جمع بشود، حقیر این بحث را به اینجا منتقل کردم.

^۳ مراد همان بیانی است که در اثبات کثرت عرضی ذیل نکته چهارم از بحث «تتمه مباحث قبل و مقدمه ورود به فروع» آمده می باشد که در ادامه مطرح شده است.

ندارند، چه در یک سطح باشند یا اینکه شدت و ضعف داشته باشند، در هر دو صورت اگر علت و معلول نباشند+ برخی قواعد علیت مانند الواحد و سنخیت و استحاله ترجمه و تجافی، در این صورت ما به یک نظام مخروط وار می‌رسیم که ظاهراً اگر این طرح را بپذیریم نمی‌شود از دست پذیرش کثرت عرضی به هر دو مدلس فرار کرد. این بیان اثباتی است اما تحلیلش چه هست یک بحث دیگر است.

[تشکیک در ماهیت:] یک نکته نیز تشکیک در ماهیت است. بعداً ص ۷۶ از کتاب ما در آنجا مساله تشکیک

در ماهیت را علامه نفی می‌کند. این چیزی است که اغلب در فضای فلسفه صدرا مطرح می‌کنند که تشکیک در وجود است به خلاف اشراق که آنها اصالت ماهوی هستند و تشکیک در ماهیت را قبول دارند. در فضای فلسفه صدرای تشکیک در وجود مطرح است و حقیقت تشکیک در مساله ماهیت راه ندارد. این بحثی است که این سبکی مطرح می‌کنند ولی خود این مساله دامنه دار است و بحث‌های زیادی در پی خودش دارد و در جای مبسوط‌تری باید به ابعادش نگاه کرد. دست کم دست کم، راهیابی تشکیک در ماهیت به عرض تشکیک در وجود گویا مساله‌ای است که نباید در آن تردید کرد. به نحو فنی عبارت‌ها را باید توجه کرد. بحث سنگین‌تر از آن، راهیابی تشکیک در ماهیت به تبع تشکیک در وجود است. در هر صورت این بحث جای بحث دارد و کلمات خود صدرا نیز در این بحث، یک دست نیست. ما در دروس اسفار (بحث تشکیک) مفصل این بحث را پیگیری کرده ایم با توجه به متون خود صدرا.

[تحلیل کثرت عرضی:] نکته دوم بحث کثرت عرضی به معنای تحلیل کثرت عرضی است نه تثبیت آن.

بیانی که قبلاً داشتیم کثرت عرضی به هر دو مدلس اثبات کردیم. مقوم اصلی کثرت عرضی، نفی رابطه علی و معلولی است، به این معنا که دو تایی که کثیر هستند، یکی علت دیگری و دیگری معلول آن باشد. اگر هر دو معلول دیگری باشند اشکال ندارد. حتماً در کل نظام هستی و کل شبکه هستی فرایند علیت پیاده هست و جریان دارد به این معنا که یا الف علت ب هست یا، در این بحثی نیست. در کثرت عرضی یعنی این دو کثرت علت و معلول هم نباشند. پس مقوم اصلی کثرت عرضی این است که علت و معلول هم نیستند. در بحث عقول عرضی

که گفته می شود عرضی یعنی این عقول در طول هم به معنای علت و معلول قرار ندارند، هر چند که شدت و ضعف هم بینشان باشد که اینگونه هم هست و بعضی از عقول عرضی از بقیه بسیار شدیدتر هستند.

عرضی یعنی در طول هم به معنای اینکه علت و معلول هم باشند نیست، اعم از این که شدت و ضعف داشته باشند یا نداشته باشند. مشکل اساسی در کثرت عرضی با درجه وجودی واحد است که تعدد به ماهیت باشد یعنی درجه وجودی واحدی است که بروزات مختلف ماهوی دارد. گمان بنده این است که اصل این را با بیان جلسه گذشته اثبات کردیم.

حالا تحلیل این چه می تواند باشد؟ در یک جا رسما این تحلیل نشده است. چیزی که از مجموعه مباحث فلسفی خصوصا صدرا قابل برداشت است، من اسم آن را «ظرفیت های وجودی» می گزارم. معادل آن در عرفان می شود «اسما و صفات». خود صدرا نیز به واژه «اسما و صفات» آورده است یعنی کمالات و ظرفیت های وجود. صدرا یک بحثی در جای خودش دارد که میگوید هر جا شما مساله وجود یافتید، تمام کمالات و ظرفیت ها و به لسان اهل معرفت بحث اسما و صفات در آنجا هست. خیلی مسائل مختلفی اینجا هست.

من می خواهم در بحث کثرت عرضی از این استفاده کنم. با اینکه تمام ظرفیت ها و کمالات اینجا هست اما غلبه با یک صفت و ویژگی است لذا این شی به یک شکل خاص بروز می کند ولی ظرفیت های درونی اش بسیار بسیار بیشتر است، ظرفیت های بسیار زیاد مقهور و مغلوب اینجا وجود دارد. اگر چنین بحثی را مطرح کردیم معنایش این خواهد بود که تا شما مساله وجود را دارید، انبوهی از کمالات آنجا حاضر هست که این انبوهی از کمالات بستر را به لحاظ وجود شناختی برای بروزات مختلف ماهوی و گونه گونه شدن ماهوی فراهم می کند. یعنی اصل آنچه که در ظرفیت وجودی حاضر است این می تواند آن ظرفیت کلی را برای تنوع ماهوی با وجود این که وجود شدید و ضعیف نشود، فراهم بکند.

افزون بر این از جمله ویژگی هایی که در وجود است یا دست کم در پاره ای از وجود ها شکل می گیرد، مساله اراده و اختیار است. اگر شما در هر وجودی که تمام این ظرفیت ها هست، مثلا انسان که هم می تواند بنشیند و هم بایستد و هم می تواند بخوابد. در واقع سه وضعیت به نحو ظرفیت در این انسان وجود دارد. هر کدام از اینها با درجه وجودی واحد است. وقتی می ایستد یا مینشیند یا می خوابد، درجه وجود اش متنوع نمی شود اما سه جور بروز پیدا می کند. در هر وجودی یک واقعیت کش سانی این گونه برای بروزات مختلف وجود دارد. حالا اگر اختیار و اراده را در آن شی یا وجود های برتر تثبیت کردیم، می تواند مطابق نظمی و نظامی بیاید و با درجه وجود واحد بروزات متنوع ایجاد بکند. آن اختیار که در خود شی یا موجودات بالاتر هست، می آید و نوع چینش این ظرفیت ها را تنظیم می کند که کدام غالب باشد و کدام مغلوب. این غالب و مغلوب شدن بروزات متنوع ماهوی می تواند شکل بدهد.

[کثرت افرادی:] یک بحث دیگر نیز به اسم کثرت افرادی داریم. کثرت افرادی مانند اینکه ما یک انسان داریم و مثلا چند میلیارد نمونه در خارج دارد. این کثرت چیست؟ طولی است یا عرضی؟ اگر ما با توجه به ملاک هایی که در قضیه تشکیک مطرح کردیم، کثرت عرضی را بگوییم مقومش این است که علی و معلولی نیست، کثرت افرادی را در این صورت حتما باید جز کثرت عرضی بدانیم. چون افراد یک نوع بر اساس برخی از بحث های فلسفی که مثلا می گویند هر نوع دارای یک فرد در عالم عقل است، اگر این بحث را ملاحظه کنیم، خب بله آن فرد نسبت به افراد زیر مجموعه، اگر آن سیستم را قبول بکنیم، آن وقت حالت علی و معلولی طولی یا شدت وضعی با هم پیدا می کنند.

اما افرادی که در عالم ماده قرار دارند هیچ کدام حالت علی و معلولی ندارند حتی پدر و مادر نسبت به فرزند وقتی دقت عقلی می کنیم می بینیم این ها اعداد هستند، نه علت آن. پس بنابر این کثرت در اینجا کثرت عرضی است. فرقی ندارد که به لحاظ شدت و ضعف وجودی اگر به معنای انباشته شدن یا ضعیف شدن کمالات در نظر بگیریم، چه این افراد نوع واحد شدید وضعیف باشند یا شدید و ضعیف نباشند. فرقی ندارد و این کثرت عرضی

است. هر تحلیلی آنجا گفتیم اینجا نیز جاری است. این بحث افراد را که گفتیم، هم می شود فرد حقیقی در نظر گرفت و هم می شود فرد اضافی در نظر گرفت. یعنی مثلاً افراد یک جنس که انواع آن تلقی می شود. در آن فضا نیز همینگونه است که اگر سیستم علی و معلولی در کار نیست، آن وقت ما کثرت عرضی خواهیم داشت. این کثرت عرضی می تواند شدت و ضعفی باشد و می تواند نباشد. مانند انواع حیوانات که در کنار هم قرار می گیرند و زیر مجموعه الحیوان هستند. این ها کثرت عرضی است.

6-3-1 مراحل اثبات تشکیک در وجود

علامه تقریباً در طی نه مرحله گام به گام مباحث تشکیک را پیش برده است:

گام اول: متوجه وجود عینی خارجی شدن]

لا ریب أنّ الهویّات [۲] العینیّة الخارجیّة

اولین مرحله ای که علامه ذهن مخاطبش را متوجه آن کرده این است که بحث ما راجب همان چیزی است که اصلتش را اثبات کردیم. علامه نظم منطقی را خیلی خوب رعایت کرده اند. در وهله اول باید متوجه وجود عینی بشویم.

گام دوم: متوجه کثرات شدن]

تتّصف بالکثرة،

مرحله دوم این است که ما در این وجود اصیل عینی، کثرت مشاهده می کنیم. اینجا همان روش تحلیل شهودی و عقلی نیز پیاده است که کثرت به این روش ها واضح است. این وجود عینی در آن کثرت اتفاق افتاده. چیزی که دغدغه فلاسفه برای بحث تشکیک بود حل و تحلیل همین کثرت بوده است.

اگام سوم: دو نوع بودن کثرات: 1. کثرات ماهوی 2. کثرات وجودی

۱. [کثرات ماهوی]: تارة من جهة أن هذا إنسان و ذاك فرس و ذاك شجر و نحو ذاك،
۲. [کثرات وجودی]: و تارة بأنّ هذا بالفعل و ذاك بالقوّة، و هذا واحد و ذاك كثير، و هذا حادث و ذاك قديم، و هذا ممكن و ذاك واجب، و هكذا.

مرحله سوم این است که ما از جنبه کثرت اگر تامل کنیم متوجه دو سری تکثر می شویم. در واقع ما در مرحله قبلی ذهن ها را متوجه کثرت ماهوی کردیم. علامه می گوید این یک مدل کثرت در عالم واقع بود اما خوب که در این ها نگاه می کنیم می بینیم همین یک نوع کثرت نیست بلکه کثرت های دیگری هم داریم (که برخی از این ها دیدنی است و برخی اثبات شدنی؛ بعضی شان علت و بعضی شان معلول اند). گونه گونه شدن وجود فقط به ماهیت نیست. علامه ذهن ها را متوجه گونه گونه شدن می کند که ماهیت نیست و مثلاً علیّ و معلولی است یا قوه و فعل است یا وحدت و کثرت است که به شدت و ضعف بر می گردد. پس معلوم می شود تنوع های دیگری هم داریم که این ها به لحاظ ماهوی نیست که این تقسیمات در حوزه وجود است. این کثرات، نوع دوم از تکثراتی است که ما در عالم خارج مشاهده می کنیم.

خود تکثر ماهوی گاهی در سطح جنسی و گاهی در سطح نوعی و گاهی نیز در سطح شخصی جریان پیدا می کند. مثلاً می گوییم این، جوهر یا کم یا کیف است. این در بستر جنسی است. در دنیای جوهر نیز خودش تنوعات ماهوی داریم که جنس عالی و تا پایین اجناسی داریم تا جنس قریب و بعد از آن در دامن انواع می افتیم. بعد در شخصی ما واقعا ماهیت شخصی جوهر ، کم و کیف و... داریم اما یک بحث این است وقتی اینها کنار هم آمدند یک ماهیت جدید را می سازند که این را فلسفه ما قبول ندارد و نگفته است. پس تکثر ماهوی سه نوع می تواند باشد: جنسی ، نوعی ، شخصی.

پس ما الان داریم به دنبال کشف حقایق دیگر می رویم که معقولات ثانی هستند اما علامه ملاک تشخیص بین این دو نوع کثرت را نگفته است اما تنوعات ماهوی حالت حدی و نفادی دارد ولی دیگر تنوعات مانند علیت و معلولیت یک ویژگی ای است که سرتاسر این وجود را گرفته است.

گام چهارم: بررسی نسبت این دو نوع کثرت با متن وجود اصیل^۴

و قد ثبت بما أوردناه فی الفصل السابق [۳] :

۱. أن الكثرة من الجهة الاولى - و هي الكثرة الماهويّة - (موجوده في الخارج بعرض الوجود) [۴]، و

أن الوجود متّصف بها [کثرت ماهوی] بعرض الماهيّة، لمكان أصله الوجود و اعتباريّة الماهيّة.

۲. و أمّا الكثرة من الجهة الثانية فهي التي تعرض الوجود من جهة الانقسامات الطارئه عليه نفسه،

كانقسامه إلى الواجب و الممكن، و إلى الواحد و الكثير، و إلى ما بالفعل و ما بالقوّة، و نحو ذلك.

مرحله چهارم می خواهد بگوید این دو نوع کثرت را که گفتیم؛ اگر در کثرت ماهوی دقت کنیم، می بینیم

که کثرت وجود از آن جهت که وجود است نیست. یعنی این تباین و این گونه گونه شدن و تفاوت ها اولاً و بالذات

خاصیت ماهیات است و ثانیاً و بالعرض خاصیت وجود است. علامه می گوید ماهیت و هر چیزی که ماهیت دارد

به لحاظ بستر تحقق، بالوجود است اما ماهیت به لحاظ ویژگی های ذاتی که دارد، حالات خاص خود را نیز دارد

مثلاً یکی از این ویژگی های ذاتی ماهیت همین تنوع بخشی می باشد که این خاصیت خود ماهیت است. البته به

خاطر ارتباط ماهیت با وجود، باعث می شود وجود هم متنوع بشود. ما در این مرحله می خواهیم بررسی نسبت

این دو نوع کثرت با متن وجود اصیل بکنیم. کثرت ماهوی خاصیت ماهیات است و چنانچه ماهیات بالوجوداند،

۴ که در نهایت در این گام، ماهیت را کنار می گذاریم.

آنگاه کثرات ماهوی نیز بالوجود موجود اند. وقتی وجود به لحاظ نفادی اش طبیعتی دیگر بیاورد این طبیعت ویژگی هایی دارد که یکی اش تنوع تنوع شدن است لذا کثرت وجود در اینجا به لحاظ ماهیت است، نه وجود.

علامه می خواهد این نوع از بحث را خارج کند و متوجه به کثرت دوم کند و بگوید نظام تشکیکی را کثرت نوع دوم بوجود می آورد. بحث ما سر این است که عامل تشکیک و اینگونه از کثرت چیست؟ می گوییم زیر سر نوع دوم از کثرات است. علامه می خواهد بگوید کثرت ماهوی به لحاظ خود وجود از آن جهت که وجود است نیست به خلاف کثرت نوع دوم. اینجا دقت هایی است که جلوتر می گوییم. ما یک کثرت هایی داریم که اینها به خاطر تنوع ماهوی نیست. می بینیم وجود به لحاظ خود متن وجود چنین تنوعی را دارد پدید می آورد نه به لحاظ ماهیات بلکه به خاطر ویژگی درونی خودش است. پس در این مرحله ما یک ماهیت داشتیم که کنار رفت و غیر از وجود نیز چیز دیگری نداریم. لذا خود وجود به لحاظ این که می تواند خودش را به حالاتی در بیاورد می تواند یک تکثر در خودش ایجاد کند که مثلاً یکی بشود علت و دیگری بشود معلول و... .

اگام پنجم: بساطت وجود

و قد تقدّم فی الفصل السابق [۱] أنّ الوجود بسیط

ما اینجا ذهن ها را متوجه بساطت وجود می کنیم. در بحث هایی که هم در بدایه بود و هم در فصل قبل بود، گفتیم مراد از بساطت یعنی امر اصیل دیگری نیست که با وجود قاطی بشود و یک مرکب بسازد. منظور از بساطت وجود یعنی در ساحت متن اصیل، فقط وجود حاضر است.

اگام ششم: غیر وجود چیزی در کار نیست^۵

و آنه لا غیر له،

مرحله ششم این است که ما در صحنه واقع یک چیز به نام ماهیت داشتیم و یک وجود . ماهیت که رفت لذا چیزی غیر از وجود نمی ماند لذا فقط وجود است که مورد بحث ماست. لذا در مرحله ششم می گوییم حالا این وجود بسیط که گفتیم غیر از او چیزی نیست چون یک غیر به نام ماهیت بود که او هم رفت و کنار گذاشتیم لذا الان دیگر وجود تنها مانده است.

اگام هفتم: کثرت عین وجود است

و یستنتج من ذلک أنّ هذه الکثرة مقوّمه للوجود- بمعنی أنّها فیه غیر خارجة منه [۲]- و إلا کانت جزءا منه و لا جزء للوجود، أو حقیقه خارجة منه و لا خارج من الوجود. فللوجود کثرة فی نفسه،

مرحله هفتم می گوییم اگر وجود بسیط است و هیچ امر بسیط دیگری نیست و ماهیت هم کنار رفت و دیگر هیچی نبود، این کثرت را وقتی با وجود مقایسه می کنیم باید گفت عین آن وجود است و نمی شود خارج از وجود یا جزء وجود دانست. پس با توجه به مقدماتی که گذشت نمی شود گفت کثرت جز وجود یا خارج از وجود است بلکه عین وجود است. در این مرحله در واقع ما در تقابل با اندیشه عرفا قرار داریم. عرفا گفتند کثرت به لحاظ متن وجود نیست اما ما می خواهیم بگوییم کثرت به لحاظ متن وجود است. چون چیز دیگری نداریم که به آن انتساب بدهیم. این کثرت حتما عین ذات وجود است. بعدا که به مراتب وجود رسیدیم، می گوییم ویژگی

۵ البته می شود گفت ما قبلا این مرحله را طی کرده ایم و این عبارت علامه عطف تفسیر است اما من این را جدا می کنم و یک مقدمه می کنم که کار دقیق تر و با تفکیک بهتر پیش برود.

های آن، عین ذات آن وجود است. در همین قسمت است که بعضی می گویند کثرت ذهنی است (بعضی عرفا اما عرفا حقیقی این حرف را نمی زنند). پس تا مرحله هفتم یک کثرتی را بدست آوردیم که در خود متن وجود قرار دارد. در واقع باید گفت تعدد متن، ذاتی متن وجود شده یعنی متن وجود به حسب ذات خودش متنوع شده است. در این گام کثرت ذاتی وجود اثبات شد در عین اینکه وحدت هم داشتند.

[گام هشتم: دو نگاه برای حل اینکه گفتیم کثرت عین وحدت است]

فهل هناك جهة وحدة ترجع^٦ إليها هذه الكثرة من غير أن تبطل بالرجوع^٧ [٣]، فتكون حقيقة الوجود كثيرة في عين أنها واحدة، و واحدة في عين أنها كثيرة؛ و بتعبير آخر: حقيقة مشككة ذات مراتب مختلفة يعود ما به الامتياز في كل مرتبة إلى ما به الاشتراك^٨ - كما نسب إلى الفهلويين^٩ [٤] - أو لا جهة وحدة فيها، فيعود الوجود حقائق متباينة بتمام الذات، يتميز كل منها من غيره بتمام ذاته البسيطة، لا بالجزء، و لا بأمر خارجي - كما نسب إلى المشائين [٥] - ؟

مرحله هشتم می گوید در اینجا ما با دو طرح روبرو می شویم. در واقع ما مقدمات را امدیم تا مرحله هفتم که گفتیم یک کثرتی داریم عین متن وجود. اینجا سه نظر وجود دارد که علامه دو مورد را ذکر کرده:

٦ این رجوعی ای نیست که کثرت را از بین ببرد بلکه این رجوع هماهنگ با کثرت است.

٧ این چیزی است که صدرا به دنبال آن است.

٨ یعنی همانی که عامل وحدت است عامل کثرت شده است.

٩ البته آنها در حقیقت نور پیاده می کرده اند که صدرا می خواهد بگوید مراد آنها همین چیزی است که من می گویم.

1. دیدگاه منسوب به مشاء:

این طرح می گوید خیلی خوب جلو آمدید و کثرت را عین متن وجود کردید اما این متن وجود دیگر وحدتی ندارد که این کثرت در آن متن واحد حاصل بشود. اینها می گویند با توجه به بساطت وجود و این که کثرت، ذاتی وجود شد، شما سر از حقایق متباینه وجود در می آورید چون این متن ها صددرصد با هم مختلفت اند و اینها نقطه اشتراکی ندارند. لذا وحدت را در ذهن بردند. در برداشت ناصحیح عرفانی آنها کثرت را ذهنی کردند اما مشا وحدت را ذهنی می کند. صدرا چیزی بین این دو نگاه حرکت می کند. دلیل مشا این است که اگر کثرت واقعی است که واقعی است و اگر وجود هم بسیط است که بسیط است آنگاه کثرت عین متن وجود می شود و قطعاً به اینجا خواهید رسید.

2. دیدگاه منسوب به فہلویون:

علامه می گوید یا باید نگاه مشا را قبول کنیم یا اینکه بگوییم ما الان یک کثرت واقعی داریم بگونه ای که این کثرت عین وجود می شود. در واقع این وجود یک بستر واحدی را همچنان نگه می دارد که کثرت در آن جاری می شود یعنی چنانچه کثرت، ذاتی اوست، وحدت نیز ذاتی است یعنی ما با واحد کثیر روبرو هستیم. یعنی در عین اینکه حقیقتاً واحد است حقیقتاً هم کثیر است یعنی ما به الاتحاد عین ما به الامتیاز است یعنی همان چیزی که عامل وحدت است همان عامل کثرت است. یعنی این وحدت است که خودش را به شکل کثیر نشان داده است. آقای جوادی می گویند تشکیک چهار رکن دارد: ۱. وحدتی حقیقی ۲. کثرتی حقیقی ۳. سریان وحدت در کثرت ۴. ارجاع کثرت به وحدت.

پس یک حقیقت وجودی داریم که به دلیل شدت و ضعف در قالب متن های متنوع وجودی بروز کرده است. ماهیت را نباید اصلاً لحاظ کرد.

3. دیدگاه وحدت سنخی:

فقط نگاه وحدت سنخی است که علامه می گوید این نگاه اصلا جای فرض ندارد اما ما باز جلوتر این نگاه را نیز بیان می کنیم چون عده ای طرح کرده اند. در مرحله بعد به این نگاه نیز جواب داده می شود و آن را رد می کنیم.

[گام نهم: نفی دیدگاه مشا و قبول دیدگاه فهلویون]

الحق أنّها حقيقة واحدة في عين أنّها كثيرة [٦]، لأننا ننتزع من جميع مراتبها و مصاديقها مفهوم الوجود العام الواحد البديهي^{١٠}، و من الممتنع انتزاع مفهوم واحد من مصاديق كثيرة بما هي كثيرة غير راجعة إلى وحدة ما [١].

و يتبين به [اشتراک معنوی وجود] أنّ الوجود حقيقة مشككة ذات مراتب مختلفة،

[رد بیان مشا در حقایق متباینه:] در مرحله نهم علامه به تبع صدرا یک بحثی راه می اندازد که دیدگاه مشا را نفی می کند و دیدگاه اول تثبیت می شود. فقط بحث نگاه وحدت سنخی می ماند که جلوتر می گوییم و آن را هم رد می کنیم. صدرا و علامه چگونه نفی دیدگاه مشا کرده اند؟ از بحث اشتراک مفهومی و معنوی وجود شروع کرده اند که ما مفهوم واحدی از وجود داریم لذا آیا ممکن است محکی های این مفهوم وجود در خارج متباین صدردرد باشند اما به ما مفهوم واحد بدهند یعنی انتزاع مفهوم واحد از حقایق کامل متباین محال است.

۱۰ اینجا پای اصل انفعال مطرح است. این اصل دو جهت دارد که معمولا یک جهت آن مطرح می شود. یعنی از هر دو طرف می شود ورود کرد. یعنی عکس این چیزی که در اینجا استفاده شده نیز صحیح می باشد. انتزاع دو مفهوم متباین از یک وجود واحد صحیح نمی شود و بالعکس.

پس وحدتی که ما در سطح مفهوم داریم حکایت از وحدت در وجود ها و خارج می کند. این نقطه وحدتی که در ذات است نباید به بساطت ضربه بزند.

[اشکال به بیان صدرا و دفاع از حقایق متباینه:] البته اینجا تلاش هایی شده که انتزاع مفهوم واحد از

حقایق متباینه را توجیح کنند که برای این رجوع به حاشیه آقای مصباح کنید که استدلال صدرا را قبول نمی کند. وقتی بیان مشا رد شد باید دید صدرا چگونه می خواهد بیان خودش را اثبات کند که بعضی اینجا اشکال کرده اند به بیان صدرا و گفته اند که چه اشکالی دارد که از حقایق متباین مفهوم واحد بر گیریم؟ چه اشکالی دارد که یک خصیصه خارج از ذات باشد که این در همه ذات ها یکسان باشد و ما به خاطر همین خصیصه مفهوم وجود را استفاده می کنیم. با توجه به این نکته این بحث مطرح شده که نمی شود با بیان صدرا ما حقایق متباینه مشا را رد کنیم.

آقای مصباح اینجا یک مثالی می زنند که این مثال جای بحث بیشتر و مفصل دارد که ما فعلا به این مثال جواب نمی دهیم و جواب آن متفاوت از اصل بحث می باشد. ایشان مثال می زنند به این که چگونه مقولات عشر با اینکه به تمام ذات جدا هستند اما ما یک مفهوم مشترک عرض بر آنان حمل می کنیم یا مقولات می گوئیم؟ اینجا نیز همینگونه و مانند این مثال است.

[پاسخ صدرا به این اشکال:] لذا از چند منظر می شود به این بحث توجه کرد که خود صدرا و اشراق و...

به این بحث توجه داشته اند. خصوصا ذیل بحث واجب الوجود متعدد این بحث را توضیح داده که نمی شود آن خصیصه مشترک خارج از ذات باشد. صدرا می گوید چگونه می شود حقایق صد درصد متباین چگونه می توانند یک خصیصه واحد و مشترک داشته باشند؟ این سوال از سوال قبلی عمیق تر است. اگر ما بگوییم یک خصیصه مشترک خارج از ذات وجود دارد مثل این است که ما کل بحث اصالت وجود را کنار گذاشته باشیم در حالی که ما در بستر اصالت وجود داریم جلو می آییم و نمی شود در چنین بستری حرف آنها را بزنیم. اگر واقعا صد درصد

متباین باشند اصلا نمی شود یک خصیصه مشترک خارج از ذات داشته باشند. افزون بر این نکته که خود صدرا دارد، باز باید گفت ما در بستر اصالت وجود هستیم و نمی شود این حرف را زد وگرنه یا باید اصالت ماهوی بشویم یا اینکه بگوییم وجود در هر وجودی به معنای ماهیت همان شی است که سر از اشتراک لفظی وجود در می آورد که ابوالحسن اشعری نیز همین را می گفت.

در بحث واجب های بالذات که این کمونه اشکالی دارد، همانجا بعضی گفته اند چه می شود یک خصیصه خارج از ذات باشد که جواب داده شده که ما در بحث هویت ذاتی هستیم و نمی شود چنین حرفی زد و این فرض اصلا منافات با اصل بحث دارد. همین حرف را اینجا نیز می شود زد که صدرا آنجا همین بیان را پیاده کرده است.

ارد دیدگاه وحدت سنخی: پس بر اساس روند صدرا که کاملا درست حرکت رفته که از مشترک معنوی وجود حرکت کرده، حقایق متباینه رد شد اما همین که این دیدگاه را رد کردیم دیدگاه صدرا اثبات می شود؟ صدرا وجود واحد شخصی سریانی و ذو مراتب را می گفت. چه اشکالی دارد مانند مشا نگوییم اما بگوییم سنخ وجودها واحد اما به نحو وحدت سنخی باشند؟ دیدگاه وحدت سنخی بین دیدگاه مشا و صدرا است.

حالا سوال ما این است که با تمرکز به بحث اشتراک معنوی وجود که دیدگاه مشا را رد کردیم، می توانیم دیدگاه وحدت سنخی را نیز رد کنیم؟

نکته اول این است که در سطح اول کار فقط حقایق متباین مشا رد می شود، نه حقیقت مشکک در وحدت سنخی را. چون همه جنسی اند که به ما مفهوم وجود می دهند اما اگر دقت کنیم اشتراک معنوی که تلقی فیلسوفانه بود که اساسا هیچ امر واقعی را نمی توان مقابل سفسطه دید که تلقی وجود ندهد، اگر به این بحث توجه شود می شود گفت بحث اشتراک معنوی وجود با آن دقت می تواند وحدت سنخی را نیز رد کند. فیلسوف از مشترک معنوی وجود یک تلقی وجود می کند در مقابل نفی سفسطه که با این نگاه می شود رد کرد.

نکته دوم این است که اگر از بحث اشتراک معنوی وجود نتوانیم استفاده کنیم آنگاه ما بحث اصالت وجود داریم که یعنی هیچ امر واقع پر کنی غیر از وجود نیست یعنی از ساحت اعتباری ها که عبور کردیم و به متن واقعیت رسیدیم ما با یک متن واقعیت یک پارچه روبرو خواهیم شد. وجود که بسیط است یعنی امر اصیل دیگری غیر وجود نداریم. اگر اصالت وجود خوب تصور بشود آنگاه اجازه نمی دهد بین متن اصیل خلل و فرجی رخ دهد. در مباحث صرف الوجود نوشته اند که فقط در فضای ذهن است و در خارج ما صرف الوجود نداریم اما اثبات کننده صرف الوجود خود اصالت وجود است.

[تمثیل صدرا به نور^{۱۱}]:
کما مثّلوا [۱] له بحقیقه النور علی ما یتلقاه الفهم الساذج [سادۀ]^{۱۲} [۲] أنّه حقیقه واحده ذات مراتب مختلفه فی الشده و الضعف، فهناک نور قویّ و متوسطّ و ضعیف مثلاً، و لیست المرتبه القویّه نورا و شیئا زائدا علی النوریّه، و لا المرتبه الضعیفه تفقد من حقیقه النور شیئا أو تختلط بالظلمه الّتی هی عدم النور، بل لا تزیّد کلّ واحده من مراتبه المختلفه علی حقیقه النور المشترکه شیئا، و لا تفقد منها شیئا، و إنّما هی^{۱۳} النور فی مرتبه خاصّه بسیطه لم تتألف من أجزاء و لم ینضمّ إليها ضمیمه، و تمتاز^{۱۴} من غیرها بنفس ذاتها الّتی هی النوریّه المشترکه.

۱۱ چون قبلا این تمثیل را توضیح دادیم دیگر سریعتر عبور می کنیم.

۱۲ دو برداشت از این عبارت می شود کرد: ۱. یکی اینکه دقت های فیزیکی را ما اعمال نکنیم ۲. یا اینکه علامه می خواهد بگوید تشکیک در وجود است، نه در ماهیت و به این دقت فلسفی توجه بدهد.

۱۳ هر یک از مراتب نور

۱۴ هر یک از مراتب

فالنور حقيقة واحدة بسيطة^{۱۵}، متکثره فی عین وحدتها، و متوحده فی عین کثرتها. كذلك الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة بالشدة و الضعف و التقدم و التأخر و العلو و الدنو و غيرها [۳].

در بستر شدت و ضعف است که وجوب و امکان و قدم و حدوث و ثابت و متغیر و قوه و فعل و علت و معلول و علم و جهل و شکل می گیرد. چگونه مراتب متنوع می شود؟ به شدت و ضعف. آن چیزی که در فضای صدرا اراده می شود، این است که شدت و ضعف، علت اصلی تنوع می باشد که گاهی به آن نقص و کمال نیز تعبیر می کنند. در بستر های تاریخی گاهی شدت و ضعف در بستر کیفی پیاده شده^{۱۶} و نقص و کمال در بستر کمی که در سیرتاریخی این بحث باید دنبال بشود اما امروزه دیگر این برداشت وجود ندارد و الان اینگونه نیست. خوب است که بستر تاریخی این واژه ها دیده بشود که ما اینجا بررسی نمی کنیم.

7-3-1 تنمّه مباحث قبل و مقدمه ورود به فروع

در انتهای بحث لازم است چند نکته تذکر داده بشود:

انکته اول: مراد از شدت و ضعف

نکته اول این است که مراد از این شدت و ضعف چیست؟ برای پاسخ به این سوال باید بروی هویت ضعف توجه کنیم. مراد از این اصطلاح در اینجا، وابستگی در تحقق می باشد. می گوییم منظور ما از تحقق از همان اول چه بود؟ تحقق یعنی نفی سفسطه و هیچ انگاری. حالا اینجا نیز باید شدت و ضعف، در نفی سفسطه باشد. گاهی

۱۵ مشا می گفت اگر کثرت را ذاتی کنیم، وحدت از بین می رود و بالعکس. این تبیین مشا از بساطت بود اما الان ما بساطت را بگونه ای معنا کردیم که به لحاظ متن اصیل چیزی غیر وجود مطرح نیست.

با وجودی روبرو هستیم که بدون هیچ وابستگی به شی ای دیگر، نفی سفسطه می کند که اینجا، غنا در تحقق را از آن می فهمیم لذا از آن تعبیر به وجود بالذات می کنیم اما گاهی به وجود هایی میرسیم که به لحاظ نفی سفسطه وابسته به اموری هستند مانند عقل اول که نفی سفسطه می کند (البته از حیث نفی سفسطه مانند ماهیت نیست) و به لحاظ وجودی از جنس نفی سفسطه است اما برای این کار نیاز به علت دارد. ما به این ضعف وجودی می گوییم.

وابستگی در مدار تحقق آرام آرام به یک شبکه می رسد که برای تحقق و نفی سفسطه خیلی چیزها به هم نیاز پیدا می کنند. هر چه این شبکه برای تحقق آن شی، وسیع تر و گسترده تر باشد، معنای آن این است که وجود آن شی ضعیف تر است. پس مراد از ضعف وجودی وابستگی در نفی سفسطه است، به گونه ای است که اگر ما فوق را برداریم ما دون بریزد این نشان می دهد ما فوق، قوی تر در وجود است و بالعکس.

در ادبیات صدرا برای این بحث از واژه تنزل استفاده شده است که واژه قرآنی است. این تنزیل است که هویت خلقت را شکل می دهد. صدرا این را در ادبیات تشکیک بکار برده است. در نفی سفسطه گاهی تنزیل رخ نمی دهد که می شود معنای تام آن و گاهی نیز تنزیل رخ می دهد که می شود معنای ناقص و پایین تر آن.

انکته دوم: کیفیت حضور و تحقق احکام، کمالات و ماهیات در پهنه ی تشکیکی ذو مراتب

وجود

بحث را روی یک مثال می بریم که این مثال به تعبیر خود حکما یک حالت تکاملی دارد اما بعدا در فضای تشکیک اعمال می کنیم. چند چیز را کنار هم باید بگذارید: ۱. بحث عناصر ۲. بحث مزاج های معدنی ترکیبی ۳. بحث گیاهان ۴. بحث حیوانات ۵. بحث انسان ها.

این چند تا را کنار هم بگذارید. ما مطالعه روی عناصر می کنیم. مثلاً اب، خاک، هوا و ... ما مجموعه ای از ویژگی ها در اینها می بینیم مثلاً در اب که ماده اولی و صورت جسمیه و نوعیه است. مجموعه اینها و لوازم اینها اینجا هست. یک بستر اینجا داریم. بر اساس مباحث صدرا در حرکت جوهری امتزاج عناصر صورت می گیرد و در اینجا اولین مرکب حقیقی به نام مزاج های معدنی رخ می دهد مانند نفت یا زغال سنگ. که این به علت امتزاج های عناصر رخ می دهد. در معدنیات چه شده؟ اگر دقت کنیم می بینیم تمام ویژگی های عناصر دخیل اینجا هستند با یک آثار افزوده ای که ما نمی توانیم تقلیل به جمع آثار اجزا ببریم. پس ما در معدنیات اگر خوب دقت کنیم می توانیم بگوییم عناصر هم موجود هستند اما وجود عناصر در اینجا با وجود عناصر در مرحله قبل فرق می کند.

عناصر گاهی به شکل به شرط لا هستند و گاهی به نحو لا بشرط. نسبت به وجود و ماهیت، اگر بخواهیم گزارش بشرط لایی کنیم باید به سراغ خاک و اب و .. برویم اما اگر در مرکب نگاه کنیم می توانیم بگوییم آب هست و ماهیت اب را می شود تعقیب کرد اما به نحو لا بشرط است بگونه ای که قابل اتحاد است. با این دقت ماهیت به سبک لا بشرط نیز می تواند بروز کند جدای از ماهیت به سبک بشرط لایی که قبلاً می گفتیم.

جلوتر به موجود گیاه می رسیم. در گیاه که دقت می کنیم تمام کمالات عناصر و تمام کمالات معدنیات در اینجا هست اما در ترکیب جدیدی که کمالات جدیدی بروز داده ولی جمع آثار نیست. اینجا تغذیه و رشد و نمو و ... هست که در قبلی ها نیست. اینجا گیاه به شرط لا همین گیاه است. اما نمی شود به آن گفت معدن یا خاک و ... مگر به نحو لا بشرط. یعنی وجود هر چه قوی تر می شود کمالات وجود ضعیف تر را دارد با یک چیز اضافه تر. به سمت حیوان که می رویم تمام قبلی ها به نحو لا بشرط هست اما خود حیوان بشرط لا است. انسان به نحو لا بشرط کمالات قبلی را دارد. انسان یک وجود است اما وجودی است که کمالات وجودهای ضعیف تر قلبی را هم دارد.

حضور ماهیت ها بگونه های متعدد در سطوح مختلف وجود مطرح است. ماهیت ها در سطوح مختلف حاضر هستند. ماهیات لوازم کمالات هستند. اینجا مثلا میگویم ۵ کمال موجود است و جای دیگر ۷ تا. البته اینجا کمالات مانند انبار نیست که هی اضافه بشود، نباید اینگونه نگاه کرد. کمالات بگونه ای هستند که در رده هایی به نحو ماهوی بروز می کنند اما احکام هیچ گاه از معقول ثانی بودن خارج نمی شوند. وحدت همه جا معقول ثانی است.

این چیزی که گفتیم در قول صعود بود اما می شود در قوس در قوس نزول هم پیاده کرد که صدرا همین کار را کرده و در قوس نزول پیاده کرده است. یعنی بیاییم از حق تعالی شروع کنیم و پیاده کنیم یعنی از واجب تعالی تا به پایین. در حق تعالی جمیع ماهیات به نحو لا بشرط آنجا حضور دارند. دنیایی حرف اینجا هست اما فعلا خیلی راحت گرفته ایم. دنیایی از ماهیات و بلکه بی نهایت ماهیت آنجا به نحو لا بشرط هست. لذا هیچ یک از آنها ماهیت خود واجب الوجود نیست. چون هیچ کدام از اینها مرزی برای خدا درست نمی کند. این ماهیات، لوازم کمالات آنجا هست. تمام کمالات به نحو لا بشرط است و تمام احکام هم هست به نحو لا بشرط.

اگر دقت شود تمام ماهیات و کمالات در ساحتی که ما واجب الوجود را انتزاع می کنیم، همه شان می شود معقول ثانی فلسفی. کمالات و احکام و ماهیات همه شان به یک نحو هستند آنجا اما وقتی تنزل رخ می دهد ماهیات به نحو بشرط لا رخ می دهند. یعنی بسط پیدا می کنند یعنی لا بشرط ها تبدیل به بشرط لا می شوند. اینها را باید بعدا اثبات کرد اما اینجا فعلا فرض می گیریم. اولین مرحله که به عقل اول رسید اینگونه می شود. نسبت به کمالات تعیین پیدا می کند اینجا.

بعد این ماهیات ها به تبع تنزل وجود ها بسط و تفصیل پیدا می کنند و تبدیل به شرط لا ها می شوند. این سبکی می شود. کمالات بروز می کند اما احکام همچنان احکام می مانند. مانند وحدت فعل قوه علیت حادث قدیم ثابت متغیر و ... این ها هیچ وقت از معقول ثانی در نمی آورند. یعنی هیچ وقت تبدیل به شرط لا نمی شوند

و همیشه مندمج در متن وجود اند مانند وحدت. این تصویر مساله است که حضور ماهیات و احکام و کمالات درپهنه تشکیک وجود باید چنین تصویری داشته باشد.

صدرا در همین بحث تشکیک ادبیات تفرقی جمعی را مطرح کرده است. وجود های جمعی یعنی وجود هایی که تمام کمالات مادون به نحو جمعی اندماجی در آن حاضر است یعنی او قابلیت بسط دادن آن وجود ها را دارد. قابلیت بخش مهم آن است.

[نکته سوم: نکته ای صحیح از مشا: طبیعت واحد از آن جهت که واحد است، تشکیک

برنمی دارد]

نکته سوم، مهم می باشد. در این نکته می خواهیم بگوییم از یک منظر ما در پهنه تشکیکی وجود یعنی از حیث متن اصیل واقع ساز، فقط وجود را می بینیم و چیزی غیر آن نیست. یعنی اگر از زاویه متن اصیل وارد بشویم و به آن دقت کنیم، بعد می بینیم این وجود به خودش تنوعاتی داده. در این نگاه تمام تنوعات را ببینید اینجا فقط وجود است که دارد. در جنبه بعدی اگر ما در فصل قبلی اعتباریت ماهیت و غیر وجود را تثبیت نمی کردیم به گونه ای که واقعی هستند اما متن واقع نیستند این را بدانید که فرصتی برای تشکیک در وجود نبود.

چرا وجودی که متن اصیل است فرصت تشکیک پیدا میکند؟ به دلیل پذیرش امور اعتباری. اگر کسی امور اعتباری را بگونه ای که ذهنی صرف می دانند تلقی بکند، فرصتی برای تشکیک حاصل نمی شود. اگر این حالات واقعی نباشند و به یک وجه غیر از وجود نباشند، فرصت تشکیک حاصل نمی شود. اگر فصل قبل اصالت وجود بود که اثر در تشکیک داشت، اعتباریت ماهیت نیز بستر را برای تشکیک آماده کرده است. اگر اعتباری ماهیت نباشد وجود ظرفیتی برای بحث تشکیک پیدا نمیکرد.

با توجه به این نگاه چرا از تکثر وجود به لحاظ ماهیت تفکیک می کنیم؟ از یک منظر مساله یکسان است. اگر از یک منظر توجه بشود دغدغه حکما مشا در نفی تشکیک از یک جهت درست بود. طبیعت واحد از ان جهت که واحد است واقعا نمی شود در آن تشکیک روی بدهد. چیزی که می افزاییم چیزی نیست که مشا می گفت. از یک منظر خود وجود است که دارد این کار را می کند. با توجه به این بحث تمام کثرات را وجود به حسب حالات خودش پدید می آورد چه کثرات طولی و چه عرضی. اگر دقت بشود این که می گویند ما به الاشتراک و ما به الامتیاز عین هم هستند، هم در کثرت طولی است و هم در عرضی . یعنی وجود است که به خودش تکثر می دهد.

انظر شخصی، که ظاهرا استاد هم همین را گفتند: پس اینکه علامه قبلا آمدند و گفتند یک کثرت ماهوی داریم و یک کثرت وجودی خیلی صحیح نبود یعنی چه دلیلی دارد که ما ماهیت را از بقیه معقولات ثانی فلسفی جدا کنیم؟ بهتر این بود که علامه می آمد و می گفت کثرت برای حالات وجود است و این اعتبارات واقعی وجود یعنی همین معقولات ثانی فلسفی هستند که ریشه تکثر هستند.

نکته چهارم: اثبات کثرت عرضی]

نکته چهارم این است که ما یک بحثی اول داشتیم به نام کثرت طولی و عرضی که هر کدام را تعریف کردیم.

اگر ما دو طرف ماجرا را برای خود تثبیت کنیم، یعنی یکی در راس وجود واجب الوجود را با ویژگی هایش و یکی هم اینکه در کف عالم ماده بگوییم کثرات غیر علیّ و معلولی که در عرض هم هستند داریم^{۱۷}. در این کف عالم ممکن است شدت و ضعیف باشند اما علیّ و معلولی نیستند مانند انسان و سنگ و اگر راس اثبات شده

۱۷ به ادله مختلف می شود این را اثبات کرد مثلا ادله وجدانی یکی از آنهاست.

بدانیم و این کف را در نظر بگیریم، با لحاظ پاره ای از قواعد فلسفی مانند قاعده الواحد و سخیت و قواعد دیگری که در حوزه علیت وجود دارد، شما به یک نظام مخروط وار می رسید که راس آن خداوند است. در این صورت معنایش این است که هم کثرت طولی به هر دو معنا اثبات می شود و هم کثرت عرضی به هر دو صورتش. ناخودگاه موجودات در عرض هم را نیز باید پذیرفت که وجود واحد داشته باشند در کثرات مختلف. این ریزه کاری هایی دارد اما با نظام مخروط وار کثرت عرضی اثبات می شود.

7-3-1 فروعات بحث تشکیک

در مباحثی که گذشت علامه تقریباً همه قسمت های لازم در تثبیت بحث تشکیک را مطرح کردند و می شود از دل آن صغری و کبری ها را بیرون کشید. بعد از تقریر و تثبیت مدعای تشکیک در وجود، علامه به فروعات بحث می رسند.

و یتفرّع علی ما تقدّم امور:

فرع اول: برگشت «ما به الاشتراک» و «ما به الامتیاز» به نفس وجود^{۱۸}

الأمر الأول: أنّ التمايز بين مرتبة من مراتب الوجود و مرتبة أخرى إنّما هو بنفس ذاتها البسيطة التي ما به الاشتراک فيها عين ما به الامتیاز^{۱۹}. و لا ینافیہ مع ذلك أنّ ینسب العقل التمايز الوجودی^[تعدد] إلى جهة الكثرة فی الوجود دون جهة الوحدة، و لا أنّ ینسب الاشتراک و السنخیة إلى جهة الوحدة.

۱۸ به تعبیر دیگر می شود این فرع را عنوان زد به «انتزاع مفاهیم متعدد از جهات متعدد یک متن»

۱۹ اینجا تلقی ما از بساطت با تلقی مشا متفاوت است. آنها می گفتند بساطت وجود بگونه ای است که اگر کثرت آمد وحدت خواهد رفت. همین تلقی آنها بود که باعث شد مشا به نظریه اشتراک لفظی نزدیک بشود. اگر اینگونه جلو بیایند یا به اشتراک لفظی

[علامه در اینجا دو زاویه نگاه را طرح می کنند که تعارض ذاتی بودن وحدت و کثرت وجود را حل می

کند ۲۰:]

[زاویه نگاه اول:] علامه نکات مهمی را در این فرع اول دارند. تلقی ما از بساطت وجود با تلقی حکما مشا

از بساطت خیلی فرق می کند لذا با تقریر ما از موضوع بساطت، هیچ اشکالی ندارد که پای امور دیگری را نیز به میان بکشیم مانند وحدت و کثرت و... . علامه در ابتدای این امر می گوید اگر ما ذهن خود را به اصالت وجود متمرکز کنیم، آنگاه تمام مراتبی که در بستر نظام هستی شناختی شکل می گیرد، با توجه به بساطت وجود، به این می رسم که ما به الامتیاز عین ما به الاختلاف است. اگر ما بپذیریم که در خارج چیزی غیر از وجود متن واقع را پر نکرده، آنگاه درخواهیم یافت که در نظام تشکیک چیزی که عامل وحدت و کثرت است همان وجود است. لذا می گوییم کثرت به وحدت بر می گردد و وحدت در کثرت سریان دارد.

[اینجا ما بسیط را به معنای این می دانیم که یک متن اصیل داریم و دو متن اصیل نداریم لذا مشکل

ترکیب در این بحث پیش نمی آید چون یک متن اصیل داریم که از یک جهت یعنی از جهت متن بودن وحدت دارد و از جهت امور اعتباری مانند وحدت و ... کثیر است.]

[زاویه نگاه دوم:] در ادامه علامه تمرکز بر امور اعتباری واقعیت دار در پهنه تشکیک می کنند، در واقع

تکثر را به یک چیز نسبت می دهد و وحدت را به وجود نسبت می دهد. می گوید واقعیت امر اجازه به عقل می دهد که عقل بگوید ما به الامتیاز غیر از مابه الاشتراک است. اشکالی ندارد که تمایزات به وجه کثرت وجود نسبت

وجود می رسند یا به اصالت الماهیت بودن می رسند. اما مراد ما از بساطت این است که غیر از وجود، متن واقع دیگری نداریم لذا تنها وجود است که چنین نقشی پیاده کرده است.

۲۰ به نظر می آید اینجا دو زاویه وجود دارد: از یک زاویه عامل کثرت خود وجود است اما از زاویه دیگر عامل کثرت می شوند همان امور اعتباری واقعی. عامل وحدت هم در هر دو زاویه خود وجود است. مانند همان مثال شن که در ادامه می آید.

داده بشود و وحدت به خود وجود. این خیلی بحث مهمی است. یعنی جانب کثرت وجودی به وجود بر نمی گردد بلکه به این بر می گردد که یکی قدیم و دیگری حادث و دیگری علت و دیگری معلول و دیگری شدید و دیگری ضعیف است. این به جانب وحدت بر نمی گردد که اصل وجود جانب وجود را تامین می کند. لذا تمایزات وجود را به این بخش نسبت می دهیم. علامه می گوید این بحث اول با بحث دوم تنافی ندارد.

به عنوان تمثیل این مطلب: فرض کنید به شما گفته اند فقط با ماسه مجسمه بسازید. بعد به شما می گویند شما از زاویه ماسه بودن چه می بینید؟ می گوئید همه چیز ماسه است و غیر ماسه چیز دیگری نیست. اما اگر به شما بگویند آیا غیر از ماسه چیز دیگری هم می بینید؟ شما در نگاه دیگر می آید و به جنبه های دیگری غیر از اصل ماسه بودن توجه میکنید مانند شکل و قیافه ها و... این همان چیزی است که علامه در فرع اول دارد می گوید.

[به بیان دیگر:]

در این بحث از سویی می گوئیم وجود بسیط است و از سویی می گوئیم که کثرت، ذاتی این وجود است و از سویی نیز می گوئیم وحدت، ذاتی این وجود است. چگونه می شود که از واحد بسیط مفاهیم متعددی انتزاع کرد؟ در جواب می گوئیم که بساطت وجود به این معنا نیست که هیچ نوع تفاوت جهاتی در این متن نباشد. جهاتی که تكثر متن بیاورد و ترکیب در متن بیاورد اینجا وجود ندارد. اگر در این وجود سریان یافته دقت کنید خواهید دید که جهت وحدت یک چیز است و جهت کثرت یک چیز دیگر. گرچه یک متن بسیط است اما جهات متعدد در این متن باعث می شود که ما هم از این متن کثرت بفهمیم هم وحدت.

وقتی به آن یگانگی و بهم پیوستگی این وجود نگاه می کنیم وحدت می بینیم و وقتی به جنبه ی شدت و ضعف و تقدم و تاخر و امثال اینها نگاه می کنیم، تكثر می بینیم. نمی شود به جهت شدت و ضعف وجود نگریست و بگوئید دارم جنبه وحدت را نگاه میکنم و یا به جنبه یگانگی آن نگاه کنید و بگوئید دارم تكثر می بینیم.

فرع دوم: مقایسه مراتب تشکیکی وجود با یکدیگر [اطلاق و تقييد مراتب وجود]

الأمر الثاني: أنّ بين مراتب الوجود إطلاقاً و تقييداً بقياس^{٢١} بعضها إلى بعض، لمكان ما فيها من الاختلاف بالشدة و الضعف و نحو ذلك. و ذلك أنّا إذا فرضنا مرتبتين من الوجود ضعيفة و شديدة، وقع بينهما قياس و إضافة بالضرورة، و كان من شأن المرتبة الضعيفة أنّها لا تشتمل على بعض ما للمرتبة الشديدة من الكمال، لكن ليس شيء من الكمال الذي في المرتبة الضعيفة إلّا و المرتبة الشديدة واجدة له. فالمرتبة الضعيفة كالمؤلفة من وجدان و فقدان، فذاتها مقيدة بعدم بعض ما في المرتبة الشديدة من الكمال. و إن شئت فقل: «محدودة[يا مقيدة]». و أمّا المرتبة الشديدة فذاتها مطلقة غير محدودة بالنسبة إلى المرتبة الضعيفة.

و إذا فرضنا مرتبة اخرى فوق الشديدة كانت نسبة الشديدة إلى هذه التي فرضنا فوقها كنسبة التي دونها إليها، و صارت الشديدة محدودة بالنسبة إلى ما فوقها كما كانت مطلقة بالنسبة إلى ما دونها. و على هذا القياس في المراتب الذاهبه إلى فوق حتّى تقف في مرتبة ليست فوقها مرتبة، فهي المطلقة من غير أن تكون محدودة إلّا بأنّها لا حدّ لها [١].

٢١ گاهی مساله اینگونه است که شما واقعیتهای در خارج ندارید و فقط از باب مقایسه دو امر با یک دیگر دو مفهوم در ذهن شما می نشیند که به این قیاسی محض می گویند اما بسیاری از امور هستند که از باب قیاس و مقایسه کشف می شوند یعنی تا شما مقایسه نکنید متوجه این حقیقت در آنجا نمی شوید. این اینکه آن حقیقت وابست هبه مقایسه باشد. نسبت شما مولد آن ساحت نیست. مانند بحث ما که شدت و ضعف هست در مراتب چه ما مقایسه بکنیم چه نکنیم. در واقع ما در مقایسه آن معنا را کشف می کنیم و شدت و ضعف را می فهمیم. پس کشف آن حقیقت مرهون مقایسه است. اینگونه نیست که مقایسه همیشه یک هویت ذهنی صرف داشته باشد. یعنی ما برای فهمیدن آن حقیقت به مقایسه نیاز داریم.

و الأمر بالعكس ممّا ذكر إذا أخذنا مرتبةً ضعيفةً و اعتبرناها مقيسةً إلى ما هي أضعف منها، و هكذا حتى ننتهي إلى مرتبة من الكمال و الفعلية ليس لها من الفعلية إلّا فعلية لها.^{٢٢}

فرع دوم مقایسه مراتب تشکیکی وجود با یکدیگر است. می گوید اگر مراتب تشکیکی وجود را با یکدیگر مقایسه بکنیم به دلیل اختلاف شدت و ضعف میان آنها، حالت اطلاق و تقيیدی میان آنها حاکم می شود. اما این یک وقتی حالت اطلاق و تقيید قیاسی و نسبی است اما یک وقتی نیز غیر از این است.

گاهی می آییم مرتبه ۵۰ را با مرتبه ۴۰ مقایسه می کنیم. اینجا می بینیم مرتبه پایین تر نسبت به مرتبه بالاتر مقید تر است. مرتبه بالاتر نسبت به ویژگی های مرتبه ۴۰ مطلق است. از آن قیدها آزاد است. انگار در مرتبه های ضعیف تر با فقدان ها و عدم هایی ممزوج شده اما این فقدان حقیقی نیست. پس اگر ما دو مرتبه را با هم مقایسه بکنیم: یک شدید و ضعیف داریم. حالت شدید حالت اطلاق دارد و حالت ضعیف تقيید دارد نسبت به او. باز می شود همان مطلق را با مرتبه بالاتر از خودش در نظر گرفت که اینجا تقيید می شود و بالاتری می شود مطلق. این همینگونه ادامه پیدا می کند تا جایی که ما با مطلق و تقيید غیر نسبی مواجه هستیم. در چنین سطحی می گوییم آن مطلق است نسبت به جمیع مراتب. یعنی از منظر درجه وجودی کمالات وجودی ممزوج با نداری هایی نیست و مطلق است و هیچگونه تقيیدی ندارد. جز این که حدش این است که هیچ حدی ندارد. این نفی نفی می شود و حالت ثبوتی آن را شدید تر نشان می دهد.

۲۲ ما یک فعلیت اطلاقی داریم که با وجود پیش می رود و هر جا وجود باشد آن هم هست اما یک فعلیت در مقابل قوه داریم. در فعلیت در مقابل قوه در نهایت به جایی می رسیم که به قوه محض می رسیم که فعلیت آن چیزی نیست جز قوه محض. هیچ فعلیتی ندارد جز در قوه بودن. علامه هم می خواهد همین را بگوید که تنها فعلیت آن در قوه بودن آن است. بیان علامه غلط انداز است اما مرادش همین است. یعنی فقط قوه باشد.

علامه می گوید به سمت پایین نیز به جایی می رسیم که مقید حقیقی است و حالت نسبی ندارد. این مرحله محدودترین مرحله وجودی است که داریم و مادون آن می شود عدم محض که به آن هیولای اولی در فلسفه می گویند. نظام ذو مراتب تشکیکی را این گونه باید در مقایسه با هم نگاه کرد.

به بیان دیگر طبق این بحث، ما دو نوع اطلاق و تقييد داریم، حقیقی و نسبی. اطلاق و تقييد حقیقی نسبت به چیزی سنجیده نمی شود (به خلاف نسبی) و ذاتا این صفت را دارد و در مقایسه با هیچ چیز عوض نمی شود. اطلاق و تقييدی که در دو طرف این سلسله هست حقیقی است. اما اطلاق و تقييدی که در بین این دو طرف است نسبی هست.

فرع سوم: مخلوط شدن وجود با عدم در مراتب وجود [ترکیب مراتب وجود از وجدان و

فقدان]

الأمر الثالث: تبين من جميع^{٢٣} ما مرّ أنّ للمراتب المترتبة^{٢٤} من الوجود حدودا غير أعلى المراتب^{٢٥}، فإنّها محدودة بأنّها لا حدّ لها. و ظاهر أنّ هذه الحدود الملازمة للسلوب و الأعدام و الفقدانات التي نثبتها في

^{٢٣} یعنی حتی از دو فرع قبلی نیز استفاده شده.

^{٢٤} ارزش این مترتبه در حوزه علیت مشخص می شود که معلول مترتب بر علت است. مترتبه یعنی متوقفه.

^{٢٥} یک بحث مهمی مطرح است که متفق علیه همه اندیشمندان اسلامی می باشد، چه متکلمین چه فلاسفه چه عرفا چه فقها و... که می گویند خداوند حقیقتی غیر محدود است. این بیان لوازمی دارد. الان ما استدلالی بر این بیان نکردیم اما باید به دنبال استدلال برای آن بود در هر علم. کانه این مسلم همه است که خداوند هیچ نقصی ندارد یعنی کامل مطلق است و هیچ حد و مرزی ندارد. خب این معنا را چگونه باید ترسیم کرد. بعضی اساتید ما می گویند اگر ما یک مرحله داشتیم به اسم تقسیم وجود به محدود و غیر محدود، آنجا معانی متعدد غیر متناهی را بحث می کردیم، همچنین بحث های زیادی اینجا طرح می شد. این بحث خاص ما در اینجا نیز، جایش آنجا بود. تلاش هایی شده توسط اندیشمندان ما که این غیر متناهی بودن خداوند را در کنار وجود های محدود تصویر کنند. یکی از تلاش ها، کار صدرا است که به خوبی انجام تصویر را شکل می دهد. البته این نظر نهایی صدرا نیست و نظر متوسط اوست که بعضی همین نظر متوسط را تلقی به قبول کرده و نظر نهایی او را رد کرده اند. صدرا در این تلاشش کاری کرده به

مراتب الوجود، و هی أصیلة و بسیطة^{۲۶} إنما هی^{۲۷} من ضیق التعبير^{۲۸}، و إلّا فالعدم نقیض الوجود^{۲۹} و من المستحیل أن یتخلّل^{۳۰} فی مراتب نقیضه.

اسم بی نهایی کمالی است که از آن غفلت می شود. صدرا مانند همان بحثی توضیح می دهد که گفتیم خداوند همه کمالات قبلی ها را دارد و چیزی بیشتر از آنها دارد و آن را در اینجا تطبیق می دهد. در واقع صدرا مانند همان بحثی که در نکته دوم (از تتمه مباحث قبل و مقدمه فروع که بالا تر گفتیم) استفاده می کند و می گوید که این کمالات خداوند، بی نهایت است. یعنی هیچ کمالی نیست که خداوند در مرتبه اعلی نداشته باشد بلکه برتر از کمالات دیگر اشیا را خداوند دارد. اینجا بحثی که می گویند خداوند ماهیت ندارد، در بستر کمال شکل گرفته است و به لحاظ کمالی او هیچ محدودیتی ندارد و از این منظر باید مساله را دید. ماهیت است که حد و حدود شی را شکل می دهد. ماهیت نفاد مرتبه ای است که خداوند این را ندارد. کسی که می خواهد این بیان را رد کند باید با بیان فلسفی این را رد کند. مثلاً عرفا که این حرف را نمی پذیرند و حرف دیگری دارند، باید استدلال بیاورند که چرا این بیان غلط است. خود صدرا ۵ تحول در اندیشه او بوده که نمی شود اینجا طرح کرد بلکه در جاهای مفصل تر باید مطرح کرد.

۲۶ این بسیط به لحاظ وجود متن اصیل است که با بسیطی که در ادامه می آید متفاوت است.

۲۷ به لحاظ محتوا به سلوب و اعدام (لوازم حدود) می خورد اما به لحاظ عبارتی به حدود می خورد.

۲۸ یعنی کج تابی زبان. مراد از این واژه نه در بخش واقعیت داری اعدام است، بلکه در بخش تخلل و ممزوج شدن اعدام با وجود است.

۲۹ استدلال علامه بر ضیق تعبیر، همین نقیض بودن وجود و عدم است. شما ببینید این استدلال علامه را می پسندید؟ به نظر می آید علامه می خواهد بگوید نه اینکه اینها نقیض هم باشند. این عدم، نقیض وجود نیست. عدمی که در کمالات بالاتر است اینجا مراد است که در کنار وجود است، نه عدمی که نقیض وجود است. اینجا تسامحاتی رخ داده است. اینجا تخلل عدم و وجود یعنی همان ضعیف شدن وجود.

۳۰ این یتخلّل نشان می دهد ضیق تعبیر در کجا بوده است.

و هذا المعنى - أعنى دخول الأعدام فى مراتب الوجود المحدودة و عدم دخولها [١] المؤدى إلى الصرافة- نوع من البساطة^{٣١} و التركيب فى الوجود، غير البساطة و التركيب المصطلح عليها فى موارد اخرى، و هو البساطة و التركيب من جهة الأجزاء الخارجيّة^{٣٢} [٢] أو العقلية^{٣٣} [٣] أو الوهميّة^{٣٤} [٤].

این فرع از مباحث گذشته و خصوصا دو فرع قبل گرفته شده است. ایشان می گوید فقط در یک صورت است که می شود گفت مرتبه ای وجود دارد که هیچ قیدی ندارند، جز اینکه قید آن، این است که هیچ قیدی ندارند. فقط همین مرتبه است که هیچ محدودیتی ندارد که آن هم مرتبه اعلی می باشد یعنی حق تعالی. در بقیه مراتب حد وجود دارد. لازمه حدود نیز سلوب و اعدام است. ایشان بین هویت وجودی و محدودیت آنها و مجموعه سلوب و اعدام و فقدان های آن حد را از هم تفکیک کرده که خیلی خوب است. حالا که این معنا مطرح شد، هرچه مراتب ما را به تنزل می برد، می بینیم آن حدی که برای وجود شکل می گیرد، حد های مضیق تر است و دایره سلوب و اعدام وسیع تر می شود اگر از این منظر بحث را پیگیری کنیم می بینیم سلسله مراتب وجودی با سلسله مراتب عدمی دو فضای معکوس هم را تشکیل می دهند.

مانند دو مخروط معکوس هم میشوند که یک مخروط از جانب وجودی لحاظ می شود بگونه ای که آن نوک مخروط پایین باشد و قاعده اش بالا باشد. یعنی هی وجود ها محدود تر می شود. در همین فضا شما یک

٣١ بساطت با صرافت فرق دارند. صرافت یعنی غیری نیست که با او قاطی بشود اما بساطت به اجزا درونی می خورد. گرچه در نقطه نهایی این دو به هم می رسند.

٣٢ مرادشان از اجزا خارجی ماده و صورت می باشد.

٣٣ مراد از اجزا عقلی، جنس و فصل می باشد.

٣٤ مراد اجزا مقداری است که وهم می آید و تیکه تیکه می کند. مثلا یک خط اجزایش وهمی است یعنی بالفعل نیست.

مخروط معکوس پیدا می کنید. فقط در این دو مخروط معکوس، باید توجه کرد که مخروط وجود بزرگ تر از مخروط عدم است چون مخروط وجود در کل پیکره هستی هست اما مخروط عدم در نقطه اعلی حاضر نیست و از پایین تر از آن شروع می شود در حالی که مخروط وجود از نقطه اعلی شروع می شود و به پایین می آید. یعنی در قوی ترین مرحله وجودی با ضعیف ترین مرحله عدمی تطابق رخ نمی دهد.

بیانی که علامه دارد این گونه است که بحث از مخلوط شدن و ممزوج شدن یا تخلخل عدم از وجود می کند اما این بیان همراه با تسامحات فراوان است. ضیق تعبیر یعنی زبان می خواهد بگوید اما بارهایی همراه دارد که واقع آنگونه نیست لذا راحت نمی تواند بگوید. این کج تابی زبان است. نباید از این بد برداشت کرد. علامه نمی خواهد بگوید در واقع خبری از عدم نیست. ضیق تعبیر و کج تابی زبان جایی است که می گوییم وجود با عدم مرکب می شود. مراد از کج تابی زبان این نیست که حقیقتا این اعدام واقعیت ندارند بلکه واقعیت دارند اما این ضیق تعبیر در مخلوط شدن آنهاست. اینگونه نیست که عدم و وجود هم عرض با هم باشند و بعد ترکیب بشوند.

وقتی می گوییم مرتبه تنزل می کند، فرض کنید مرتبه بالا ۱۰۰ باشد و پایین تر ۹۹ است. این نداشتن یکی واقعا واقعیت دارد. مراد از عدم همین است و مخلوط شدن عدم و وجود نیز همین است. پس نداشتن مرتبه پایین تر، کمالات بالاتر را واقعیت دارد. در انتها و پایان این مخروط نیز، می بینیم که پر از نداری هاست که ما به قوه محض می رسیم که قوه محض غیر از عدم محض است.

باید دقت کرد که بسیط را به چه معنا بکار می بریم. از یک جهت فقط مرتبه اعلی است که بسیط از وجودان و فقدان است و در مراتب پایین تر مرکب از وجدان و فقدان داریم. این بسیطی که الان گفتیم غیر از آن بسیطی است که بالاتر گفتیم. آن بسیط به معنای این بود که در متن اصیل چیزی غیر از وجود نداریم. اینکه بعضی گفته اند واجب تعالی مرکب ترین مرکب هاست را نباید بد فهمید و سریع رد کرد بلکه باید دید دارد چه می گوید. پس تا این جا در این فصل ما بسیط را به ۵ معنا دانستیم:

1. بسیط به معنای مرکب با عدم نبودن

2. بسیط به معنای اینکه هیچ امر اصیل دیگری در متن واقع نیست غیر از وجود، که بخواهد با وجود

ترکیب بشود

3. بسیط در مقابل اجزا خارجی

4. بسیط در مقابل اجزا عقلی

5. بسیط در مقابل اجزا وهمی

به بیان دیگر:

ما تنها یک مرتبه داریم که حقیقتاً مطلق است بقیه مراتب همگی حد دارند و مقید و محدودند. مقید بودن و حد داشتن لازمه اش سلوب و نقایص و اعدام است. یعنی گویا این سلوب و نقایص و اعدام در مراتب سلسله تشکیکی وجود با وجود مخلوط می شود و یک ترکیب سر در می آورد (اما حتماً این حرف را جدی نمی زنیم چرا که اعدام و نقایص نقیض وجودند و ترکیب شدن اعدام با وجود بی معنی است و تسامحاً از بابت ضیق تعبیر گفته می شود). هر چه تنزل بیشتر می شود جنبه های نداری و قیود و ... دارد بیشتر می شود یعنی به عبارت دیگر محدود و محدود تر، ضیق و ضیق تر می شود.

همین نکته هست که ما را می کشاند به ترکیبی خاصی که از آن با این تعبیر یاد می کنیم «کل ممکنِ زوج ترکیبی من وجود و ماهیه». از همین جاست و با همین نگاه است که به این ترکیب خاص می رسیم (ویژگی های این ترکیب را توجه داشته باشید).

فرع چهارم: جایگاه هر مرتبه از وجود، شکل دهنده کمالات و آثار وجود

الأمر الرابع: أن المرتبة كلما تنزلت^{۳۵} زادت حدودها و ضاق وجودها^{۳۶}، و كلما عرجت و زادت قربا من أعلى المراتب قلت حدودها و اتسع وجودها [۵] حتى يبلغ أعلى المراتب، فهي^{۳۷} مشتملة على كل كمال وجودي من غير تحديد، و مطلقة من غير نهاية.

این فرع نکته ی افزوده ای بر نکات قبل ندارد مگر بحث تنزل. اینجا علامه سلسله مراتب را بر اساس ترتیب تنزلی توضیح دهد. علامه می گوید هر چه حدود و تقیداتی که در مراتب تشکیک وجود مطرح است بر اون افزوده بشود، ان وقت هویت وجودی مراتب ضعیف و ضعیف تر و تنزل پیدا می کند و هرچه این حدود و فقدان ها کمتر بشود، ما به مرحله اطلاق نزدیک می شویم. همان توضیحاتی که در جلسات قبل در دو مخروط عکس هم گفتیم در اینجا مورد توجه واقع شده. کانه در کنار نظام تشکیکی وجود یک نظام تشکیکی عدم دارد شکل می گیرد اما

۳۵ این واژه تنزل اینجا اضافه شده که در فضاهای دینی و عرفانی و ... استفاده می شود. یکی از بحث هایی که در فلسفه فلسفه باید مطرح کرد، چگونگی استفاده واژه های دینی در ساختار مباحث فلسفی است، همچنین چگونگی استفاده آیات و روایات در فلسفه می باشد. مسائل مهمی اینجا هست که باید توجه کرد و دسته بندی کرد. گاهی ساده انگاری می شود در این بحث. خود صدرا در اسفار خیلی از آیات استفاده می کند. در فلسفه باید از آیات و روایات استفاده کرد، اما نه آنگونه که در فقه استفاده می کنیم. ما در فقه در واقع کشف احکام می کنیم، نه فهم احکام، کشف قوانین می کنیم نه فهم قانون تکلیف. اصلا دانش فقه ما ذاتا از همین جهت با دانش حقوقی که در دنیا متعارف است متفاوت می شود. انها بر اساس مبانی خود، به خود قانون می رسند اما ما کشف قوانین و احکام تکلیفی که معصومین دارند می کنیم. در فضای فلسفه نیز اگر بخواهیم فلسفه ای درست کنیم که کشف دیدگاه معصوم بکند یعنی پشتوانه اعتبارش نقل از معصوم باشد، این هم برای خود یک فلسفه ای درست می شود اما آن وقت دیگر کشف نظر معصوم کرده ایم. اما فلسفه به عنوان دانش اینگونه با آیات و روایات تعامل نمی کند، ما در دانش فلسفه ای که امروزه مطرح است، به دنبال فهم هستی هستیم، به دنبال فهم قواعد هستیم. در اینجا ما می توانیم از آیات و روایات استفاده کنیم اما نه مانند استفاده فقیه. یعنی بعد از استفاده از آیات و روایات، محصول نهایی باید اعتبارش را به لحاظ استاندارد های عقلی بگیرد نه از باب استناد به دین. برای اینکه تولید علم رخ دهد، آیات و روایات نباید اینجا سر صحنه باشد. پس تنزل در مراتب هستی به معنای ازدیاد جنبه های فقدان و افزایش جنبه های عدمی است.

۳۶ ظاهر همین عبارت آسیب هایی دارد که باید به آن دقت کرد.

۳۷ اگر به اعلی المراتب رسیدیم آنجا دیگر عدمی نیست و بی نهایی کمالی مطرح است که صدرا می گوید.

به عرض وجود، نه مستقل در کنار وجود. که از عدم شدید آغاز میشود و به ضعیف ترین مرحله عدم می رسد. البته ما عدم مطلق در عالم واقع نداریم. امور عدمی از جنس وجود نیستند اما واقعیت دارند و موجود هستند.

شرور را نیز که گفته اند امور عدمی اند، بعضی سطحی نظری کرده اند و فکر کرده اند که انگار شرور معدوم اند، در حالی که اینگونه نیست بلکه موجود اند اما هویت عدمی دارند یعنی دارای فقدان دارایی ها هستند. شر بالذات همان نداری هایی است که در یک شی واقعیت دارد. بحث هایی که در اعتباریت ماهیت کردیم تا همه اینجا ها اثر گذار است. چرا که آنجا گفتیم ما به یک سنخ از تحقق رسیدیم که از جنس وجود و نفی سفته نیست اما به عرض آن، موجود و واقعی است. لذا صدرا در جایی می گوید کسانی که ماهیات را بالکل نفی کنند و بردارند، نمی توانند مساله شرور را حل کنند. اگر دقت بشود آنی که خیر محض است و شری ندارد فقط خداوند سبحان است. بعد از او، همه همراه با شرور هستند. این یک معنا از شر است اما یک معنا از شر نیز فقط در عالم ماده است که فعلا کاری به آن نداریم.

واژه «تنزلت» نکته ای می تواند داشته باشد و آن اینکه: ما یک بحث شدت و ضعف داریم و یک بحث اشتداد و تضعف داریم که این ها با هم فرق می کند. بحث اشتداد و تضعف گرچه بر اساس پایه شدت و ضعف است اما در مساله حرکت جریان دارد. اشتداد یعنی مراحل نیست و دارد محقق می شود، به نحو استکمالی یا اگر تضعف را مطرح کنیم یعنی سقوط مراحل نیست و دارد آن معانی شکل میگیرد. واژه اشتداد و تضعف اصلا در جایی است که مراحل نیست و می خواهد بشود و تازه شکل بگیرد.

در بحث شدت و ضعف مهمترین نکته این است که از جهت فلسفه الهی و فلسفه اسلامی هستی از یک منظر کیپ کیپ پُر است^{۳۸}. عالم واقع اینگونه نیست که هر چه بالاتر برویم به چیز هایی جدید برسیم که قبلاً نبوده. ما داریم به مراتب بالا توجه می کنیم، نه اینکه می خواهیم بالا و پایین را درست کنیم، بلکه به عبارت دیگر ما داریم کشف می کنیم. نمی خواهیم بگوییم این مراتب دارد شکل می گیرد بلکه اینها شکل گرفته است و کیپ کیپ پُر است و خلأ اصلاً نداریم. در چنین فضایی باید مساله تشکیک در وجود را معنا کرد. یعنی اضعف مراتب را داریم تا بیاید بالا تا اعلی مراتب.

فقط در عالم ماده یک طبقه ای است که این طبقه در درون خودش تحول دارد و تمام حرکات در این طبقه هستی دارانجام می شود و الا کل این طبقه و طبقات دیگر اینگونه نیست که خلا وجودی داشته باشد. این بحث در مسائل علیت و دیگر مباحث به شدت اثر گذار است. نظام علیت و خلقت که از طرف خدوند است اینگونه نیست که خالی بوده و بعد خداوند بیکار بوده و بعد در این فضای خالی چیز هایی را انداخته. این تصور غلط است. پس اینگونه نیست که مراتبی برای ما بخواهد شکل بگیرد. در نگاه عموم مردم و مباحث علمی امروزی مانند فیزیک و شیمی، تماماً عالم را در سطح افق دنبال می کنند و اصلاً به نوع نگاه الهی و فیلسوفانه که جهان را طبقاتی نگاه نمی کنند، توجه ندارند. لذا می گویند تسلسل چه عیبی دارد؟ آنها تسلسل را در بستر زمانهای گذشته می بینند که فیلسوف می گوید این اصلاً اشکالی ندارد. ما دنبال خدا در بستر زمان نیستیم. مسائل به نحو دیگری است. این نکته ای که گفتیم در امر خامس نیز اهمیت دارد.

به عبارت دیگر:

۳۸ مثال مخروط های دوگانه شاید رهنی هایی داشته باشد که نباید گرفتار آن رهنی ها بشویم و باید به این نکته ای که می خواهیم بگوییم دقت کرد و درست تصور کرد.

هرچه مراتب وجودی، به طرف اعلی می رود وسعت وجودی پیدا می کند(این کمالی است و فقط مکانی و ... معنا نشود) و هرچه که به طرف پایین حرکت می کند تنزل وجودی پیدا می کند و ضیق وجودی بیشتر می شود. هر چه به طرف اعلی می رویم کمالات بیشتر، آثار هم بیشتر و هر چه به طرف پایین می آییم کمالات و آثار کم و کم تر می شود.

فرع پنجم: دو حاشیه وجود(بی نهایت شدید و بی نهایت ضعیف)

الأمر الخامس: أن للوجود [هستی و واقع] حاشيتين من حيث الشدة والضعف^{۳۹}، وهذا ما يقضى به القول بكون الوجود حقيقة مشككة.

فرع پنجم گرچه صدرا در آثارش^{۴۰} به آن اشاره کرده اما ممتاز کردن این بحث از ابتکارات علامه است در دل بحث تشکیک. این بحث علامه در یکی از مواضع استفاده اش که ابطال دور و تسلسل می باشد، استفاده نکرده است اما اینجا آورده است. بسیاری از براهینی که برای اثبات واجب تعالی می آید، یکی از مقدماتش همین ابطال دور و تسلسل است. اینجا علامه می گوید تشکیک و توجه به آن، خودش مبطل دور و تسلسل است و مثبت واجب

۳۹ یعنی یک جنبه آن بی نهایت شدید و یک جنبه آن بی نهایت ضعیف است. البته شاید گفتن بی نهایت ضعیف خیلی دقیق نباشد و با تسامح بشود گفت اما در جنبه بی نهایت شدید صحیح می باشد و دقیقاً باید همینگونه گفت. [طبق بحث اصالت وجود و نفی سفسطه ما می دانیم که عالم خلا ندارد و کیپ کیپ پر است لذا در نظام تشکیک بالاخره در سر و ته آن به بی نهایت شدید و بی نهایت ضعیف خواهیم رسید، نه اینکه شدید تا بی نهایت ادامه یابد یا ضعیف تا بی نهایت ادامه یابد. اصلاً طبق همین دیدگاه است که می گوئیم تمام صفات کمالی برای خداوند اثبات می شود. در واقع به غیر از استدلال هایی که بر کمال مطلق بودن خداوند اقامه شده می شود این بیان را اضافه کرد و گفت: همه کمالات باید در عالم واقع باشند و موجود باشند و گرنه در عالم خلل و فرج پیش می آید و چون نفی سفسطه کرده ایم و می دانیم که عالم کیپ کیپ پر است لذا همه کمالات در عالم موجودند. این کمالات به نحو اتم در موجود شدید بی نهایت حاضر است لذا اینگونه کمال مطلق و همه صفات کمالی برای خداوند اثبات می شود.]

تعالی است. این روش اثبات واجب تعالی در اینجا مبتنی بر رد دور و تسلسل نیست و مستقلا با نظام تشکیک می شود واجب تعالی را اثبات کرد.

بیان علامه این است که شما اگر به سیستم تشکیک توجه کنید، طبیعت آن اقتضای دو حاشیه می کند یعنی طبیعت سیستم تشکیکی نمی گوید از دو جانب ضعف و شدت، تا بی نهایت باید پیش رفت. این سیستم تشکیکی نمی تواند در جانب تنزل و ترفع، تا بی نهایت پیش برود. در جانب ضعیف به صفر خواهد رسید و به اضعف مراتب می رسید و تا بی نهایت ادامه پیدا نمی کند، چنانچه در ناحیه ترفع و شدید شدن نیز نمی شود گفت تا بی نهایت مراحلش شدیدتر می شود و همینگونه تا بی نهایت ادامه پیدا میکند بلکه به بی نهایت شدید می رسید، همانگونه که در جانب پایین نیز به بی نهایت ضعیف می رسید. البته شاید در جانب ضعیف نشود گفت به بی نهایت ضعیف می رسیدیم و به نظر می آید در این تعبیر مقداری تسامح رخ داده است.

وقتی می گوییم تا بی نهایت پیش می رود یعنی همه اش محدود است. یعنی همیشه فضای وجودی به همراهش حوزه عدمی وجود دارد. با توجه به این نگاه که می گوییم تمام هستی پُر و کیپ کیپ است، این بیان ما را به مرتبه بی نهایت می رساند، نه تا بی نهایت مرتبه.

این مراتبی که الان می گوییم با توجه به تذکری که دادیم از یک منظر مانند یک کشش و امتداد است که قابلیت انقسام تا بی نهایت را دارد. این الان محل بحث ما نیست. ما الان یک درگیری که با فضاها و فیزیکی داریم، بحث امتداد است. این خیلی مهم است. اشکالاتی که هم در قدیم و جدید به بحث حرکت مطرح است به دلیل این است که فضای امتداد خوب درک نشده است. مثلا خط یا سطح در فضای فلسفی یک کشش است. وجود های کش دار یعنی در فلسفه وجودها را ما نقطه نقطه نمی فهمیم و به دلیل مباحث فلسفی نقطه را باطل می دانیم، ما می گوییم وجود های کش دار واقعیت دارد، البته نه اینکه همه وجود ها اینگونه باشد بلکه در فضای امتداد اینگونه است.

مشابه همین معنا در نظام تشکیک است. اینجا نیز امتداد وجودی است. یک پارچه است که تا بی نهایت می شود تقسیم کرد. خود این اقایان نیز می گویند این پیکره به چهار عالم تقسیم می شود که بر اساس تفاوت های شفاف این حرف را زده اند و تقسیم کرده اند. اما خود این عوالم پر از عوالم دیگر است. ما سطوحی در اینها داریم. ولی خود ها یک کشش وجودی است. این که بگوییم تا بی نهایت قابل تقسیم است بالقوه است اما بالفعل یک کشش است. مثلاً زمان، یک کشش است. ما این کشش را درک می کنیم. این را باید توضیح داد. پس این فضا را باید اینگونه درک کرد.

علامه می گوید طبیعت تشکیک در دو طرف به دو حاشیه می رسد، نه اینکه هستی تمام می شود بلکه از دو طرف به بی نهایت شدید و ضعیف می رسیم. حواشی نیز اینجا بعضی دارند که می گویند این بیان علامه نمی شود اما به گمان ما این می شود. در این صورت خود نظام تشکیک، اثبات قوه محض می کند و خود نظام تشکیک یک ادله برای اثبات واجب تعالی می شود.

یک مثال نیز می شود زد: این مثال از بحثی الهام گرفته که الان دیگر خیلی نمی پذیرند. بحث در فلسفه مطرح بوده که عالم ماده متناهی است یا نامتناهی؟ از این جهت که عالم ماده به عالم عقل یا عالم مثال منتهی می شود، بحثی نیست بلکه مساله این است که عالم ماده از حیث مادیتش متناهی هست یا نه؟ مثلاً فرض کنید بشر یک ماشین بسازد که همه جا برود، سوال این است که می شود به جایی رسید که عالم ماده تمام بشود؟ خب خیلی بحث کرده اند در فلسفه قدیم. نتیجه ای که آنها گرفته اند گفته اند نمی شود عالم ماده به ما هو ماده نامتناهی باشد بلکه باید متناهی باشد. خب بعد گیر کردند که بعد از آن چی هست؟ لذا بعدش گفتند: نه خالی است و نه پر است. این را بر اساس بعض قواعد ریاضی مطرح می کردند.

برای این بیانشان نیز استدلال هایی می آورده اند که یکی از استدلال هایشان این بوده که عالم ماده اگر بی نهایت باشد، باید بشود فرض کرد که دو خط موازی داشته باشیم که تا بی نهایت برود و بعد گفته اند که این

نمی شود. چون این خط را اگر یک مقدار کج کنیم بالاخره در یک جا با هم برخورد می کنند و در یک نقطه به هم می رسند. این طبیعت تشکیکی است. بعد گفتند در نقطه بالا نیز همین گونه است. وقتی می گوئید بی نهایت یعنی بی نهایت فاصله را تصور کرده اید. اینکه می گویند بی نهایت فاصله است حاصلین است لذا بی نهایت فاصله باید بین محدود باشد. لذا عالم نیز مانند این باید انتها داشته باشد.

در بحث ما روح مساله که آنها استفاده کرده اند بحث اشتداد و تضعف بود یعنی شدید و شدید شدن و ضعف و ضعیف شدن. اگر وجود به نحو تشکیکی قبول کردیم به بی نهایت ضعیف و شدید می رسد. این اشتداد همینگونه پیش می رود. بی نهایت در ناحیه اشتداد جلو رفتن یعنی به بی نهایت رسیدن.

این فرع به عبارت دیگر:

[حقیقت تشکیکی وجود دارای دو حاشیه است. در یک حاشیه که از جانب صعود است می رسیم به مرتبه ی بی نهایت و در جانب نزول هم می رسیم به یک مرتبه ای که پس از او عدم است. یعنی از هر دو طرف به مرتبه ای می رسیم که پس از او مرتبه و نهایی نیست.

اشکال: تا ما ابطال تسلسل و بحث علت و معلول را نکنیم نمی توانیم بگوییم که وجود طرف دارد خصوصاً در طرف اعلی. بعد از ابطال تسلسل این حرف را می توان زد.

صدر المتالهین می گوید که تامل در نفس حقیقت تشکیکی، خود مبطل تسلسل است (البته بر اساس مبانی حکمت متعالیه). تامل در نفس حقیقت تشکیکی که از یک جانب به طرف شدت و از یک جهت به جانب ضعف می رود خود اقتضاء طرفین و ابطال تسلسل می کند. چرا که سوال آن است که آیا این تا بی نهایت می رود یا به بی نهایت می رسد؟ علامه می گویند که به بی نهایت می رسد چرا که نفس تشکیکی بودن اقتضای می کند که این سلسله بالاخره پایان و نهایت داشته باشد نه بی پایان باشد چون براساس اصالت وجود می گوییم همه عالم

کیپ کیپ پر است و خلا نداریم لذا در نهایت باید به یک شدید و ضعیف بی نهایت رسید. (تفصیل این مطلب در بحث تسلسل)[

فرع ششم: تخصص وجود

الأمر السادس: أن للوجود بما لحقيقته^{۴۱} من السعة و الانبساط^{۴۲}:

۱. تخصصا بحقيقته العينيّة البسيطة،^{۴۳}
۲. و تخصصا بمرتبة من مراتبه المختلفة البسيطة^{۴۴} التي يرجع ما به الامتياز فيها إلى ما به الاشتراك،
۳. و تخصصا بالماهيات المنبعثة عنه^{۴۵} المحددة له،

۴۱ یعنی شما در پهنه تشکیک وجود این بحث را نگاه کن.

۴۲ گاهی این را به عنوان کلیت و عموم نگاه می کنند البته کلی خارجی لذا از لفظ سعه و انبساط استفاده می کنند یعنی سعه وجودی.

۴۳ طبق ظاهر عبارت علامه در اینجا باید بگوییم، مراد حقیقت عینی بسیط است. این بسیط از یک جهت به معنای متن اصیل چیز دیگری نیست. از این منظر فقط وجود است که پر کرده. این وجود ممتاز است از غیر خودش یعنی عدم (یا اگر فضاهای ماهوی مطرح باشد) می باشد. البته بیشتر مراد فضای عدمی است، نه ماهوی. بعضی این تخصص را اینگونه گفته اند که مراد از حقیقت عینی یعنی حقیقت وجود فقط در مرتبه اعلی از آن. پس حقیقت وجود چند اصطلاح دارد: گاهی مراد مفهوم وجود است، گاهی مراد باری تعالی است، گاهی مراد حقیقت تشکیکی در مقابل عدم و ماهیات است. لذا به قرینه این حقیقت وجود گفته اند مرتبه اعلی وجود. این بیان با ظاهر بیان علامه نمی سازد و اعلی المراتب مرتبه خاص خود را دارد.

۴۴ این بسیطه و ادامه اش را به خاطر عبارتی که در ادامه می آید آورده است.

۴۵ به لحاظ ارجاع ضمیر به هر مرتبه از مراتب وجود باید زد.

[جمع بندی:] و من المعلوم أنّ التخصّص بأحد الوجهين الأولين ممّا يلحقه بالذات و بالوجه الثالث

أمر يعرضه بعرض الماهيات^{٤٦}.

[جایگاه شناسی:] در بدایه این بحث، یک فصل مستقل در مرحله اول بود و به عنوان فروعات تشکیک

نبود اما اینجا به عنوان فروع تشکیک آمده است. صدرا در اسفار ص ۴۴ ج ۱ نیز از این بحث یعنی تخصص های وجود بحث کرده است. این بحث از همان اول، تحت عنوان بحث تخصص وجود مطرح شده است.

[امراد از واژه تخصص:] ما دو واژه دیگر به عنوان «تَمَيِّز» و «تَشْخُّص» داریم که این ها از هم جدا شده

اند. تشخص وصف شخصی اشیا است. تشخص وصف ذاتی خودش شی است. در فلسفه مشا تشخص به عوارض شخصیه بوده است. تشخص مقابل کلی است. انها می گویند عوارض، شخص ساز است. به تدریج در فضای اشراق به عنوان اولین نفر گفت تشخص شی به هویت عینی خارجی است که ایشان هویت عینی را ماهیت موجوده می دانست. معروف است که اولین شخص صدراست که گفته تشخص هویت عینی خارجی است اما این صحیح نیست و اولین بار شیخ اشراق این بحث را مطرح کرده است. صدرا هم همین را گفته اما در وجود پیاده کرده است. لذا با بیان صدرا، تنها وجود است که شخص ساز است و عوارض شخصیه فقط امارات هستند.

اما تمیز نسبی است یعنی فلان شی امتیاز از فلان شی دارد. تمیز در مشا به سه چیز بود: یا به تمام ذات

یا جز ذات یا عوارض خارج از ذات. بعدا هم یک تمیز درون ذاتی کشف شد.

۴۶ آن نکاتی که یواش در نکته سوم قبل از فروع تشکیک گفتیم اینجا نیز جاری است که یک اشکالکی به علامه بود، اینجا

نیز هست و باید اینجا نیز پیاده کرد. یک نکته دیگر این است که این بحث با فرع اول اصالت وجود نمی سازد. علامه به جز در بحث نفس الامر دیگر آن بیان خود در فرع اول را امتداد نداده اند و آن بیان با بیانشان در اینجا نیز تعارض دارد.

حالا مراد از تخصص که اینجا مطرح شده چیست؟ مراد از تخصص یا تمیز می باشد یا تشخیص اما کدام؟ همه گفته اند باید به یکی از این دو معنا باشد. برخی از بزرگان (مثلا آقای مصباح) وقتی به این بحث رسیده اند گفته اند مراد از تخصص، تشخیص است بعد گفته اند تشخیص به سه نحو است یا به خودش یا به ماهیت یا....

در ادامه خود همین ها متوجه اشکال این تفسیر شده اند اما یکی از اشکالات آن را گفته اند و آن این است که در قسم سوم که تخصص به ماهیت است، اینجا مستلزم دور است. اینها نشان می دهد که اساسا ما نباید تخصص در اینجا را به معنای تشخیص بگیریم. به نظر ما تخصص به معنای تمیز می باشد اما از باب مقایسه با غیر. این بیان با ظاهر عبارت علامه و با اقسام سه گانه تخصص می سازد و در عبارات زیادی از مرحوم نوری و لاهیجی و سبزواری و صدرا و..... آمده که اینها نیز تخصص را به معنای تمیز گرفته اند. (لاهیجی ص ۱۴۰ تصریح دارد. صدرا اسفار ج ۱ ص ۴۶ همین را دارد. سبزواری در حاشیه بر شواهد الربوبیه و حاشیه بر اسفار تصریح می کند که مراد امتیاز است)

[اقسام سه گانه تخصص و تمیز:] اساسا اگر ما تخصص اینجا را به معنای تمیز بگیریم با این سه قسمی که علامه می گوید هماهنگ است. پس مراد از تخصص در این بحث تمیز است. ما می خواهیم بگوییم تشکیک در وجود که طرح شد و ما با پهنه تشکیکی وجود اشنا شدیم حالا در مورد وجود چند جور تمیز وجود از غیر می توانیم مطرح کنیم. وجود چند چور تمیز می تواند داشته باشد. علامه سه گونه تمیز می گوید قابل طرح است:

۱. قسم اول از تمیز، تمیز پهنه تشکیکی وجود به کلیته است که تمیز از عدم و ماهیت دارد. بر اساس اصالت وجود به وجود واحد سریانی که نگاه کنیم این تمیز دارد از اموری مانند عدم و ماهیت. یک تلقی دیگری اینجا هست که در تطبیق می گوییم.

۲. قسم دوم از تمیز، از ناحیه مراتب تشکیکی وجود پیش آمده است. مثلا مرتبه اعلی را می شود گفت از بقیه امور ممتاز است یعنی تمایز از مراتب دیگر یعنی به نفس خود مرتبه اعلی بودنش امتیاز دارد از بقیه مراتب.

مرتبه دوم بعد از مرتبه اعلی نیز هیمنگونه است که از مراتب دیگر تمیز دارد. مراتب تشکیکی وجود بوسیله خود وجود شکل می گیرد و امر دیگری اینجا نیست. وجود به حسب شدت و ضعف و مرتبه سازی یک نوع تمیز در آن مطرح میشود.

۳. قسم سوم از تمیز به حسب ماهیات است. علامه در شروع بحث تشکیک گفتند یک نحوه از تنوعات به حسب تنوعات ماهوی است. در واقع چرا این وجود از آن وجود دیگر ممتاز است؟ چون این وجودها ماهیاتشان متفاوت است.