

تبیین رابطه وجودی خداوند با مخلوقات با بررسی و نقد ادله تشکیک در حکمت صدرایی

احمد سعیدی^۱
یاسر حسین پور^۲
مهدی ایمانی مقدم^۳

چکیده

صدرالمتألهین متناسب با نگاه اصالت وجودی خود، تشکیک در مراتب وجود را بنا نهاد و آن را تشکیک خاصی نامید، اما در این که منظور او از تشکیک در وجود چه بوده، تفاسیر مختلفی ارائه شده است. برخی وحدت تشکیکی وجود را یک آموزه متوسط از حکمت متعالیه برای نزدیک کردن ذهن متعلمان فلسفه به سوی رأی نهایی ملاصدرا(ره) یعنی وحدت شخصی وجود دانسته‌اند. برخی دیگر تشکیک وجود را نسخه فلسفی و تفسیر صحیح از وحدت شهود عارفان دانسته‌اند. اما برخی معتقدند که وحدت وجود عرفانی به معنای موجودیت همه موجودات به عین وجود واجب تعالی است و تشکیک صدرایی نیز دقیقاً به همین معناست. بر این اساس، تشکیک بدان معناست که تنها یک وجود بسیط و اطلاقی محقق است و کثرات به‌رغم موجود بودن، وجودی غیر از آن وجود بسیط و مطلق و واحد ندارند. به عبارت دیگر، به اعتقاد طرفداران این تفسیر، صدرالمتألهین(ره) در صدد اثبات موجودیت همه موجودات به وجود خداوند، و یا به بیان دیگر، اثبات وجود بودن وجود خداوند برای همه موجودات بوده است. در این مقاله، تفسیر اخیر را دیدگاه نهایی ملاصدرا فرض کرده و با این اصل موضوع، برخی ادله او را برای اثبات این تفسیر، تقریر و بررسی نموده‌ایم.

واژگان کلیدی

خالقیت خداوند، وجود، وحدت، تشکیک، صدرالمتألهین.

۱. عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).

Email: ahmadsaeidi67@yahoo.com

۲. دانش‌پژوه دکتری مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)

Email: hoseinpour.yaser@gmail.com

Email: imanimoghdam@yahoo.com

۳. عضو هیئت علمی دانشگاه اراک(ره).

پذیرش نهایی: ۱۳۹۸/۳/۱۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۱۵

طرح مسأله

هرچند تشکیک به معنای وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت، پیش از حکمت متعالیه نیز مطرح بوده، ولی تشکیک وجود - تشکیک خاصی - دست کم در فلسفه از نوآوری‌های صدرالمتألهین است. برخی دیدگاه‌هایی صدرالمتألهین را وحدت شخصی وجود عارفان دانسته‌اند و تشکیک را سخنی ابتدایی و مقدماتی یا دیدگاهی متوسط برای جا انداختن وحدت وجود، برای متعلمان فلسفه دانسته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ص ۵۰۰). برخی دیگر وحدت تشکیکی وجود را سخن‌هایی حکمت متعالیه و نسخه فلسفی از وحدت شهود عارفان و تفسیر معقول و صحیح آن دانسته‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۱، درس سی ام) اما برخی معتقدند که تشکیک وجود صدراپی همان وحدت شخصی وجود عارفان است و بدان معناست که وجود خداوند وجود همه اشیاء و موجودات به عین وجود خداوند موجودند. روشن است که این تفسیر نیز به معنای انکار وجود ممکنات است نه انکار موجود بودن آنها و موجودیت آنها بدیهی تلقی شده و پذیرفته می‌شود. به عبارت دیگر، بر اساس این تفسیر، وجود واحد است و تنها از آن خداوند می‌باشد اما موجودات متکثرند.

با وجود این که طرفداران این تقریر، شواهد متعددی از انتساب آن به ملاصدرا ارائه کرده‌اند، طبیعی است که برخی شارحان حکمت متعالیه تفسیر ایشان از تشکیک را دیدگاه حکمت متعالیه درباره تشکیک ندانند (عبودیت، ۱۳۸۷، فصل اول) یا برخی طرفداران عرفان، تفسیر مزبور را دیدگاه مورد قبول عرفا از آموزه وحدت شخصی وجود تلقی نکنند. سخن این است که اولاً تشکیک صدراپی غیر از وحدت شخصی وجود عرفانی است ثانیاً ملاصدرا نیز تشکیک را غیر از وحدت وجود عرفانی می‌دانسته، ثالثاً ملاصدرا به وحدت وجود عرفا معتقد بوده و رابعاً تقریر مزبور از وحدت وجود، تفسیر همه عارفان به‌ویژه عارفان محقق نیست.

در مقاله حاضر، فرض ما بر آن است که تقریر مزبور از تشکیک و وحدت وجود، همان دیدگاه صدرالمتألهین (ره) و همان وحدت شخصی وجود عرفاست و استدلال‌های صدرالمتألهین نیز برای اثبات همین ادعا هستند. با در نظر گرفتن این اصول موضوعه، ادله

ملاصدرا بر تشکیک و وحدت وجود را تقریر و سپس نقد و بررسی نموده‌ایم.

دلیل اول: اثبات وجود رابط معلول

علت‌ها به حقیقی (بالذات) و اعدادی (بالعرض)، و علت‌های حقیقی (بالذات) به فاعلی و غیرفاعلی، و علت‌های حقیقی فاعلی، به وجودبخش و محرک تقسیم می‌شوند. صدرالمآلهین (ره) با تحلیل فرایند وجودبخشی علت‌های وجودبخش به این نتیجه می‌رسد که ایجادِ فاعلِ عین وجودِ فاعل است. یعنی در علت هستی‌بخش، دو موجود به یک وجود موجودند: موجود اول، موجِد (علت وجودبخش) و موجود دوم، ایجادِ موجِد است که هر چند وجودی غیر از موجِد ندارد، اما موجودی غیر از او به شمار می‌رود. صدرالمآلهین (ره) از این «وجود رابط معلول»، برای اثبات تشکیک وجود و این که «وجود خداوند وجود همه اشیاست» استفاده کرده است:

صغری: همه ممکنات موجود (یا وجودهای امکانی) عین الربط به وجود واجب تعالی هستند؛

کبری: آنچه عین الربط است، هر چند موجود است اما وجودی غیر از وجود طرف ربط خود ندارد و به عین وجود او موجود است.

نتیجه: همه وجودهای امکانی به عین وجود واجب تعالی موجود هستند.

صورت تفصیلی استدلال او چنین است:

۱. همه موجودات خاصه (ممکنات)، معلول وجود قاهر سابق بر خود هستند.
۲. معلولیت همان احتیاج است.
۳. موجودی که معلول وجود دیگری است، فقیر و محتاج به آن علت هم است.
۴. فقر و احتیاج معلول، زائد بر ذات آن نیست بلکه عین ذات آن است؛ در حقیقت، تمام هویت معلول، «فعلِ علت بودن» و «افاضه او بودن» است.
۵. ذاتِ عینِ فقرِ معلول، عین «نسبت با وجود علت» است.
۶. «عین نسبت بودن» یعنی «وجود رابط بودن».
۷. پس معلول وجود رابط است.
۸. وجود رابط از خود ذاتی ندارد، زیرا:

- ۱-۸. وجود رابط، موجود فی‌غیره است نه موجود فی‌نفسه، و:
- ۲-۸. هر آنچه موجود فی‌غیره یا معنای حرفی و غیرمستقل باشد، فاقد ماهیت است.
۹. پس معلول، ذات ندارد.
۱۰. وجودی که از خود ذات ندارد به ذات و فقر تحلیل نمی‌شود.
۱۱. وجودی که امکان تحلیل آن به ذات و فقر وجودی نیست، ذاتی مباین با وجود قاهری که علت آن است ندارد.
۱۲. هر چیزی که ذاتی مباین با علت خود نداشته باشد شأنی از شؤون آن و مستهلک در آن بوده و موجود به عین وجود آن است.
- پس همه موجودات خاصه (ممکنات)، مستهلک در وجود علت نهایی یعنی وجود خداوند متعال و موجود به عین وجود او هستند.
- ان جميع الوجودات الإمكانية و الإنیات الارتباطية التعلقية اعتبارات و شؤون للوجود الواجبي و أشعة و ظلال للنور القيومي لا استقلال لها بحسب الهوية و لا يمكن ملاحظتها ذواتا منفصلة و إنیات مستقلة لأن التابعية و التعلق بالغير و الفقر و الحاجة عين حقائقها لا أن لها حقائق على حياها عرض لها التعلق بالغير و الفقر و الحاجة إليه بل هي في ذواتها محض الفاقة و التعلق فلا حقائق لها إلا كونها توابع لحقيقة واحدة فالحقيقة واحدة و ليس غيرها إلا شؤونها و فونها و حیثياتها و أطوارها و لمعات نورها و ضلال ضوئها و تجليات ذاتها (صدرالمثلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۷)

بررسی

اشکال اول

اگر مقدمه پنجم این دلیل صحیح باشد و «ذاتِ عینِ فقرِ معلول»، عین «نسبت با وجود علت» باشد، باید بگوئیم وجود خداوند نیز عین الربط به وجود معلول است. چون «وجود معلول، چیزی جز فقر و حاجت او به علت نیست» پس «ذاتِ عینِ فقرِ معلول، عین نسبت با وجود علت است» که در این صورت باید بتوان گفت: «چون وجود علت چیزی جز قیومیت او نسبت به معلول نیست، پس ذات عین قیومیت خداوند عین نسبت با وجود معلول است». و با توجه به مقدمه ششم عین نسبت بودن یعنی وجود رابط بودن پس وجود خداوند وجود

رابط است!

پاسخ اشکال اول

این اشکال مبتنی بر آن است که همه نسبت‌ها دو طرفه هستند و اگر یک طرف نسبت، حکمی داشت طرف دیگر نیز همان حکم را خواهد داشت، در حالی که تنها برخی نسبت‌ها چنین هستند. در واقع، در این اشکال، تفاوت نسبت یا اضافه مقولی با نسبت یا اضافه اشراقی نادیده گرفته شده است. اضافه مقولی نسبتی طرفینی است در حالی که اضافه اشراقی یک نسبت یک طرفه است. در اضافه مقولی، با دو طرف نسبت و یک نسبت روبرو هستیم در حالی که در اضافه اشراقی، تنها یک طرف نسبت و یک نسبت داریم. حال سخن صدر المتألهین (ره) این است که نسبت علت هستی بخش با معلول خود از سنخ اضافه اشراقی است. بنابراین در اضافه اشراقی علت و معلول، حکم معلول با علت متفاوت است. آیا وقتی خداوند می‌فرماید «وَهُوَ مَعَكُمْ أَهِنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید ۴/۵۷) می‌توانیم بگوییم معیت طرفینی است پس نحن ایضا معه این ما کان (ما نیز با او هستیم هر کجا باشد)؟!

پاسخ دوم یا بیان دیگری از پاسخ اول این است که عینیت و تمایز نیز همیشه دو طرفه نیستند. در تمایز احاطی عینیت و تمایز یکطرفه و موجود محیط در مرتبه محاط حضور دارد و عین آن است ولی موجود محاط در مرتبه محیط حاضر نیست. (اصطلاح‌نامه عرفان نظری، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۱۲۶).

الامتیاز تارة تكون بحسب التقابل و التضادّ و تارة بحسب الاحاطة و الشمول (ابن‌ترکه،

۱۳۶۰، ص ۱۲۵).

برای فهم دقیق‌تر اضافه اشراقی و تمایز احاطی، در درون ذهن خود یک تصور بدیع (مثلاً یک اسب شش پا) خلق کنید. تصور مزبور که معلول شماسست و نسبت به نفس شما اضافه اشراقی دارد، به یک لحاظ عین شما و به یک لحاظ غیر شماسست چنان که شما به یک لحاظ، عین آن تصورید و به لحاظ دیگر، غیر آن هستید؛ اگر تصور مزبور را با حد و حدود آن در نظر بگیرید، آن تصور غیر شما و شما غیر از آن هستید. یعنی تمایزی طرفینی و تقابلی میان شما برقرار است. اما اگر حد و حدود و اعدام آن تصور را نادیده بگیرید و توجه خود را فقط معطوف به کمالات و دارایی‌های آن تصور نمایید، فقط شما ممتاز از آن

تصورید و آن تصور هیچ امتیازی از شما ندارد. یعنی در این صورت تمایزی یک سویه میان شما و آن تصور برقرار است .

به عبارت دیگر، در مرتبه آن تصور که معلول و مخلوق شماست، اگر به حد و حدود عدمی آن توجه نکنید، شما عین آن تصور و آن تصور عین شماست ولی با توجه به این که هر چه آن تصور دارد از شماست و شما در مرتبه آن حاضرید ولی آن تصور در مرتبه شما نیست و شما چیزهای زیادی دارید که آن تصور ندارد، شما از آن تصور ممتازید ولی آن تصور از شما ممتاز نیست (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۲۲۹-۲۳۵).

اشکال دوم

حاجت و نیاز همان نسبت نیست بلکه صفت‌هایی برای طرفین نسبت هستند . مثلاً ابوت و بنوت، خود نسبت بین پدر و فرزند نیستند بلکه صفت‌هایی برای طرفین نسبت هستند .

العلة علة لوجود المعلول، و إذا وجد المعلول صار علة لوجود العلاقة بينهما (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۳۳).

پاسخ اشکال دوم

مقایسه رابطه ابوت و بنوت با رابطه علت هستی بخش و معلول آن، قیاس مع الفارق است. اولی اضافه مقولی است و دومی از سنخ اضافه اشراقی .

توضیح آن که در مورد پدر و پسر (فرزند)، دو موجود مستقل از یکدیگر، مثلاً به نام‌های الف و ب داریم که بین آنها نسبت «پدر - فرزندی» برقرار است و به واسطه این نسبت که آن را ج می‌نامیم، به یک طرف نسبت (الف)، «پدر» و به طرف دیگر (ب)، «پسر» یا «فرزند» گفته می‌شود. در چنین اضافه‌هایی نسبت و رابطه یک چیز است و طرفین نسبت، دو چیز دیگر. البته نسبت به گونه‌ای به دو طرف نسبت وابسته است که با نابودی هر کدام از آنها نابود می‌شود. ولی در مورد علت هستی بخش که می‌خواهد چیزی را ایجاد کند که اکنون نیست نمی‌شود رابطه‌ای میان طرفین نسبت در نظر گرفت و گفت رابطه میان علت هستی بخش و معلول آنها در بین آنهاست و غیر از معلول است. یعنی اگر علت، الف و معلول، ب باشد، نمی‌توان گفت که علیت (رابطه الف و ب)، ج است. بلکه رابطه «الف» با

«ب»، همان «ب» است.

قبل از ایجاد معلول (ب)، غیر از علت هستی بخش (الف)، چیزی نیست که با علت رابطه داشته باشد. پس از ایجاد معلول نیز فقط معلول (ب) اضافه شده است نه یک معلول و یک رابطه میان معلول و علت. اگر علت با خلق معلول، یک رابطه هم خلق کرده باشد، در واقع، آن رابطه، مخلوق و معلول اول آن علت است و می توانیم کلام را متوجه آن کنیم: آیا خود آن رابطه (مثلا ج) نیز با رابطه ای دیگر (مثلا د) با علت مرتبط است و...؟ پس حاجت و نیاز و رابطه معلول با علت هستی بخش، عین مخلوق و معلول است نه امری در میان دو موجود مستقل به نام های علت و معلول.

اشکال سوم

مقدمه هشتم درست نیست؛ زیرا:

اولا وجود رابطه، ماهیت دارد. زیرا هم جنس دارد و هم فصل. جنس آن «نسبت» است که دارای انواع مختلفی است مثل ظرفیت، ابتداء، انتهاء و استعلاء. ثانيا بر فرض که وجود رابطه ماهیت نداشته باشد، ولی «ذات» در اینجا به معنای ماهیت نیست بلکه منظور از ذات در اینجا حقیقت است چه وجود باشد و چه ماهیت چون اساسا صحبت بر سر وجود معلول است که وجود رابطه است و هیچ شکی نیست که وجود معلول وجودی است که صفت حاجت و تعلق دارد.

کثیرا ما يقع الاشتباه من لفظ الذات و الحقیقه و العین و الهویه و غیرها إذ قد يطلق و يراد منه صرف وجود الشیء و قد يطلق و يراد منه ماهیه و عینه الثابته (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۳۷).

لفظ الذات قد يطلق و يراد به الهویه الشخصیه و قد يطلق و يراد به الماهیه النوعیه (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۷۰۹).

پاسخ اشکال سوم

در این اشکال ادعا شده که وجود رابطه، جنس دارد و «نسبت» جنس آن است و حال آنکه بین مفهوم عام و جنس تفکیک نشده است. هر مفهومی که عام تر از مفهوم دیگری باشد، جنس آن نیست، مثلا نمی توان گفت که «واجب الوجود» برای باری تعالی جنس

است زیرا هم باری را شامل می‌شود و هم شریک‌الباری‌های مفروض را. همچنین نمی‌توان ادعا کرد که «ممتنع»، جنس است برای «اجتماع نقیضین» و «دایره مربع» و سایر ممتنعات. البته می‌توان با جعل اصطلاح هر مفهوم عام و مشترک را جنس و هر مفهوم خاص را فصل نامید ولی در اصطلاح فلاسفه، جنس عبارت است از «ماهیتی» که ذاتی و مشترک باشد. اگر «نسبت» از سنخ ماهیات باشد و داخل در ذات وجود رابط باشد و از «وجود رابط» عام‌تر باشد، جنس خواهد بود. اما «نسبت» از سنخ ماهیات نیست یا دست کم محل اختلاف است و بنابراین استناد به این که نسبت از سنخ ماهیات است برای اثبات این که وجود رابط از سنخ ماهیات است، منطقی به نظر نمی‌رسد.

ثانیا بر اساس اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، ماهیت عبارت است از بازتاب وجود خارجی در ذهن. بنابراین اگر وجودی به هر دلیل در ذهن منعکس نشود، طبیعتا ماهیتی نخواهد داشت. اگر درباره بیرون از ذهن سخن بگوییم، بنابر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، اساسا خبری از ماهیت نیست برای هیچ وجودی. اما اگر درباره بازتاب های ذهنی سخن بگوییم، طبیعتا فقط وجودی ماهیت دارد که بتواند در ذهن منعکس شود اما اگر وجودی بی نهایت باشد و در ذهن منعکس نشود یا مانند وجود رابط فقط با عقل اثبات شود و موجودیت آن، به گونه ای باشد که در ذهن منعکس نشود، ماهیت نخواهد داشت و متقابلا اگر وجودی سیال و متحرک باشد و با تغییرات خارجی خود، انعکاس های متنوعی به ذهن بفرستد، ماهیات متنوعی (در زمان های متفاوت) خواهد داشت.

حال با در نظر گرفتن این مقدمه، به بخشی از استدلال صدرالمتألهین □ که مورد اعتراض قرار گرفته است توجه کنید: «وجود رابط از خود ذاتی ندارد، زیرا وجود رابط، موجود فی غیره است و موجود فی غیره (معنای حرفی و غیرمستقل) فاقد ماهیت است». معنای این سخن آن است که تحقق وجود رابطی در خارج، به گونه ای نیست که در ذهن انسان به صورت یک ذات و موجود دارای ماهیت باشد.

برای روشن شدن این مطلب به یک مثال توجه کنید. فرض کنید در اتاقی شخصی به نام علی ایستاده است و تصویر او نیز به صورت واقعیت مجازی در همان اتاق وجود دارد و شما وارد می‌شوید و با تصویر او مواجه می‌شوید و تصویر به گونه ای است که شما حتی

متوجه نمی‌شوید که تصویر علی است نه خود او. حال آیا به اعتقاد شما دو انسان در اتاق هستند؟ آیا تصویر مزبور، ماهیت و انعکاسی متفاوت از ماهیت و انعکاس علی در ذهن شما به وجود می‌آورد آن چنان که مثلا در و دیوار و ... انعکاس‌های متفاوتی با علی دارند.

بله کسی نمی‌تواند منکر نفس الامر برای تصویر شود و آن را هیچ و پوچ بداند ولی در آن اتاق دو انسان نیست. یک انسان هست و یک تصویر انسان. تصویر انسان وقتی تصویر انسان است که انسان را نشان بدهد نه خود را. اگر دست آن تصویر حرکت کند، در واقع دست علی حرکت کرده است. اگر لباس آن تصویر سفید است در واقع لباس علی سفید است. اگر به تصویر بگویید فلان کتاب را به من بده، مخاطب خود را اشتباه گرفته‌اید و تصویر را از تصویر بودن خارج کرده‌اید و یک ذات جداگانه برای آن در نظر گرفته‌اید. تصویر علی، رنگ و قد و حرکات علی را نشان می‌دهد؛ اگر آن تصویر را زشت یا زیبا بخوانید، علی را زشت یا زیبا دانسته‌اید و او از توصیف شما، ناراحت یا خوشحال می‌شود، زیرا گرچه تصویر مزبور، نفس الامر دارد و هیچ و پوچ نیست ولی دقیقا به دلیل این که تصویر علی است یا به تعبیر دیگر، علی نماست نه خودنما، هیچ حکمی در قبال علی ندارد و توصیف آن، توصیف کمالات علی در مرتبه صورت مرآتی علی است. بنابراین همه احکام آن در عین حال که از یک منظر احکام آن تصویر هستند، از منظری برتر، احکام علی به شمار می‌روند. به همین دلیل، وقتی به آن تصویر اشاره می‌کنید و می‌گویید لباس او سفیدرنگ است، معلوم می‌شود که شما تصور کرده‌اید خود آن تصویر، انسانی است (ذاتی است) که لباس سفید بر تن دارد و مسلما این برداشت و این ادعا اشتباه می‌کنید. آن تصویر، ذات ندارد، بلکه تصویر ذات است، آن تصویر حاکی از یک ذات است.

معنای وجود رابط بودن همه ممکنات این است که یک وجود و یک ذات با کمال، در عالم هست که کمالات بی‌شمار و نامحدود او در بی‌شمار آینه و صورت مرآتی و به اصطلاح، واقعیت مجازی تجلی کرده است. حال اگر شما رو به روی یکی از این تصاویر قرار بگیرید و تصور کنید آن تصویر ذاتی دارد و حکمی، سخت در اشتباهید. آن تصویر به اندازه ظرفیت خود، آیه و آینه ذات خداوند به علاوه یکی از کمالات اوست. به اصطلاح

عارفان که اسم را ذات همراه با صفت می‌دانند، آن تصویر یکی از اسمای جزئی خداوند یا جلوه یکی از اسمای کلی خداوند یا به تعبیر سوم، یکی از کلمات خداوند است. روشن است که تنها دارایی‌های جلوه‌ها و آیه‌های خداوند حاکی از وجود خداوند و کمالات او هستند و نقائص آن، اموری عدمی هستند که خالق ندارند، چرا که اساسا نبوده‌اند و نیستند تا نیازی به آفرینش داشته باشند. ما جعل الله المشمشه مشمشه بل اوجدها. وجودها و کمالات مخلوقات، حاکی از وجود و کمالات حق هستند نه ناداری‌ها و نقائص آنها. «ذات نداشتن» وجود رابط به این معناست که وجود رابط، وجودناست نه وجود. و تصویری از ذات اوست. ماهیت نداشتن او هم به همین معناست که وجود رابط، طرف ربط را به ذهن انسان می‌آورد نه خود او را و چیزی که در ذهن انسان انعکاس خاصی ندارد، ماهیت ندارد.

اشکال چهارم

مباینیت یک وجود با وجود دیگر دو صورت دارد: اول مباینیت و مغایرت کامل یا بالجمله در وجود به صورتی که هیچ علاقه و ارتباطی بین آنها نباشد، دوم مباینیت و مغایرت فی‌الجمله در وجود (در مقابل اتحاد در وجود). روشن است که وجود علی با وجود عمرو به صورت اول، مباین و مغایر هم به شمار نمی‌روند، زیرا بین آنها انواعی از علاقه و ارتباط وجود دارد مانند این که «علت» وجود هر دو یکی است اما به صورت دوم، مغایر و مباین هستند.

بنابراین بین مقدمه یازدهم و دوازدهم، یکی باطل است. یعنی اگر مباینیت به معنای مباینیت و مغایرت کامل و بالجمله باشد، مقدمه یازدهم صحیح و دوازدهم باطل است و اگر مباینیت به معنای مباینیت و مغایرت بالجمله باشد، برعکس، مقدمه دوازدهم صحیح و یازدهم باطل است. به عبارت دیگر، در مقدمه‌های یازدهم و دوازدهم، مغالطه اشتراک لفظی یا اشتراک اسم، و در نتیجه، عدم تکرر حد وسط رخ داده است، زیرا مراد از مباینیت در مقدمه یازدهم، مغایرت کامل همراه با انقطاع و عدم ارتباط است و در مقدمه دوازدهم، صرف مغایرت در وجود است.

توضیح آن که در مقدمه یازدهم ادعا می‌شود «وجودی که امکان تحلیل آن به ذات

و فقر وجودی نیست، ذاتی مباین با علت خود ندارد». این مقدمه با توجه به دو صورت مابینت به یکی از صورت‌های زیر در می‌آید:

وجودی که امکان تحلیل آن به ذات و فقر نیست، ذاتی که کاملاً مغایر با علت خود باشد ندارد

وجودی که امکان تحلیل آن به ذات و فقر نیست، ذاتی که فی الجمله مغایر با علت خود باشد، ندارد.

از بین این دو ادعا، اولی صحیح است. معلول کاملاً مغایر و بی ارتباط با علت خود نیست، اما دومی صحیح نیست، زیرا حتی اگر نتوان معلول را تحلیل به ذات و فقر کرد، به هر حال به حکم معلول بودن، مغایرت فی الجمله با علت خود دارد.

پس مقدمه یازدهم تنها با مابینت کامل صحیح است. اما مقدمه دوازدهم مدعی است: «هر چیزی که ذاتی مباین با علت خود نداشته باشد... موجود به عین وجود علت است»

این مقدمه را نیز می‌توان با توجه دو صورت مابینت به صورت زیر ترجمه کرد: هر چیزی که ذات آن کاملاً مباین و بی ارتباط با علت خود نباشد، موجود به عین وجود علت خود است؛

هر چیزی که ذات آن حتی فی الجمله مغایر علت خود نباشد، موجود به عین وجود علت خود است.

از بین این دو ادعا، اولی صحیح نیست، زیرا چیزی که ذاتش کاملاً مباین با علت نیست الزاماً موجود به عین وجود علت نیست چرا که ممکن است ذاتش فی الجمله مباین باشد.

اما دومی صحیح است: اگر چیزی کوچکترین مغایرتی با علت خود ندارد، به عین وجود علت خود موجود است و از شؤون وجود علت خود است.

پس مقدمه دوازدهم، برخلاف مقدمه یازدهم، تنها در صورتی صحیح است که منظور از مابینت، مابینت فی الجمله (صورت دوم مابینت) باشد.

پاسخ اشکال چهارم

این اشکال نیز صحیح نیست. مقدمه یازدهم با هر دو صورت مابینت و مغایرت صحیح است. یعنی هر دو صورت زیر صحیح هستند:

صورت اول: معلولی که امکان تحلیل آن به ذات و فقر نیست، ذاتی که کاملاً مغایر با علت خود باشد ندارد.

صورت دوم: معلولی که امکان تحلیل آن به ذات و فقر نیست، ذاتی که فی الجمله مغایر با علت خود باشد، ندارد.

یعنی برخلاف آنچه در اشکال چهارم ادعا شده است، صورت دوم هم صحیح است. توضیح آن که در صورت اول، حتی اگر امکان تحلیل معلول به ذات و فقر باشد، باز هم ذات آن کاملاً مغایر با علت خود نیست و حداقل طبق فرض با علت خود، ارتباط علی - معلولی دارد. اما تمام سخن صدرالمتهین (ره) در صورت دوم، است. ایشان می‌فرماید، معلولی که نتوان آن را به ذات و فقر تحلیل کرد، اساساً ذات ندارد که سخن از تغایر فی الجمله یا بالجمله آن با ذات علت باشد.

به عبارت دیگر، در دو مقدمه یازدهم و دوازدهم سخن بر سر این است که آیا معلول اساساً ذاتی برای خود در قبال ذات علت دارد یا خیر، در حالی که اشکال چهارم بر آن متمرکز شده است که ذاتی که معلول دارد، چه نوع مغایرتی با علت دارد، آیا کاملاً مغایر با ذات علت است یا فی الجمله.

به عبارت سوم، قید مابین در مقدمه های یازدهم و دوازدهم، توضیحی است نه احترازی. قطعاً اگر معلول ذات داشته باشد، ذات آن فی الجمله مغایر ذات علت خواهد بود. اساساً در عالم هیچ وجودی با هیچ وجود دیگر، مابین کامل و بی ارتباط مطلق نیست. بلکه مابینت کامل در ماهیات مصداق دارد و اگر معاذ الله دو واجب الوجود داشتیم، در وجودها نیز چنین نحوی از مابینت مصداق داشت.

اشکال پنجم

مقدمه یازدهم (این که «وجودی که امکان تحلیل به ذات و فقر ندارد (معلول)، ذاتی مابین با علت خود ندارد») مستلزم یک تالی فاسد است، زیرا می‌توان ادعا کرد اگر معلول

وجودی مغایر با علت خود نداشته باشد و عین علت باشد و در عین حال عین حاجت و فقر و تعلق نیز باشد، علت نیز عین معلول و عین حاجت و فقر و تعلق خواهد بود.

پاسخ اشکال پنجم

اشکال پنجم مبتنی بر چند تصور نادرست است، از جمله این که در این اشکال، تصور بر این است که هر چه به خداوند نسبت داده می شود، مربوط به ذات اوست و اگر در آیات و روایات، نسیان و مریضی و... به خداوند نسبت داده شوند صحیح نیست و بنابراین باید آنها را توجیه و تأویل کرد یا درباره آنها سکوت کرد. در حالی که در هر قضیه حمله، مدار و ملاک حمل، محمول قضیه است نه موضوع آن. یعنی باید دید که محمول قضیه برای ذات موضوع است یا برای مراتب مادون آن. در مورد انسان نیز چنین نیست. وقتی می گویم «من راه می روم» منظور از «من»، «من در مرتبه بدن» است نه «من در مرتبه عاقله». بر اساس نظام تشکیکی صدرایی (ره)، وجود واحد است اما همین وجود واحد (یا اگر دقیق تر بگوییم، تجلی این وجود واحد) دارای مراتب فراوان است و از این جهت به لحاظ مراتب مادون خود می تواند احکامی را بپذیرد که متناسب با مراتب عالی نیستند و برای آن مراتب، نقص به شمار می روند. به عبارت دیگر، وقتی نظریه عین الربط پذیرفته می شود، احکام و صفات و افعال همه ماسوی الله، احکام خداوند هستند اما احکام خداوند در مرتبه مخلوق، نه در مرتبه ذات خالق. به عبارت دقیق تر، احکام جلوه های خدا هستند نه احکام ذات خداوند. خداوند در مرتبه ذات مطلق خود مبری از هرگونه نقص است، ولی در مرتبه مخلوق، گاهی فراموش می کند:

فَالْيَوْمَ نَسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا... (اعراف (۷) / ۵۱)؛ پس همان گونه که آنان دیدار امروز خود را از یاد بردند... ما [هم] امروز آنان را از یاد می بریم.

گاهی به خشم می آید و غضب می کند (نساء (۴) / ۹۳؛ فتح (۴۸) / ۶) یا متأسف می شود و انتقام می گیرد:

فَلَمَّا آسَفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ (زخرف (۴۳) / ۵۵)؛ چون ما را به خشم درآوردند، از آنان انتقام گرفتیم.

گاهی تردید می کند:

قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: مَا تَزِدُّتُ فِي شَيْءٍ أَنَا فَأَعْلُهُ كَثَرُ دُودِي فِي مَوْتِ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ
(کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۶۲۲؛ ج ۴، ص ۷۳ و ۷۴ و ۷۶؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۹، ص ۲۹۷)
گاهی شیاطین را می‌فرستد تا کافران را (به گناه) تحریک کنند:
أَنَا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تُوَزُّهُمْ أَزًّا (مریم (۱۹)/۸۳)؛ ما شیطان‌ها را بر کافران
گماشته‌ایم تا آنان را (به گناهان) تحریک کنند؟ (ترجمه مرحوم فولادوند)
گاهی مرفهان و مترفان را به فسق وامی‌دارد:
وَ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَوْمًا أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَا تَدْمِيرًا
(اسراء (۱۷)/۱۶)؛ و چون بخواهیم شهری را هلاک کنیم، خوشگذرانانش را وامی‌داریم تا
در آن به انحراف (و فساد) بپردازند، و در نتیجه عذاب بر آن (شهر) لازم گردد، پس آن را
(یکسره) زیر و زیر کنیم.
و گاهی ستمکاران را گمراه می‌کند (ابراهیم (۱۴)/۲۷)؛ (رعد (۱۳)/۲۷) (نحل
(۱۶)/۹۳)

حتی مریضی بندگان را به خود نسبت می‌دهد و (در روز قیامت) می‌فرماید: مریض
شدم ولی تو به عیادت نیامدی. (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۶۳۰؛ شعیری، بی‌تا، ص ۱۶۲-۱۶۳؛
ابن طاووس، ۱۴۰۰ق، ج ۲، ص ۳۲۳؛ حلی، ۱۹۸۲م، ص ۳۷۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۱،
ص ۳۶۸ و ج ۷۸، ص ۲۲۰؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۴۱۸)

دلیل دوم از راه «امتناع امکان خاص در حق واجب بالذات»

حق تعالی بر طبق قاعده «انَّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات»
(میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۵؛ صدرالمتهلین، ۱۳۵۴، ص ۹۶؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۳۵)،
فاقد هرگونه جهت امکانی به امکان خاص است، به عبارت دیگر، هر آن چه برای آن ذات
اقدس امکان عام داشته باشد ضرورتاً برای او ثابت است (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ص ۱۲۲؛
همو، ۱۴۲۲ق، ص ۳۴۷). به اعتقاد ملاصدرا یکی از فروع این قاعده عبارت است از این
که: «وجود واجب الوجود وجود همه اشیاست» و اگر همه ممکنات به عین وجود
واجب الوجود بالذات موجود نباشند، در وجود واجب تعالی جهت امکانی پدید خواهد آمد.
بنابراین واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جميع الجهات نخواهد بود. پس می‌توان

گفت که یکی از استدلال‌های حکمت متعالیه بر تشکیک از راه قاعده «واجب بودن همه جهات واجب بالذات» و فروع آن است.

ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات و الحیثیات و لیست فی ذاته المحیطة بالکل جهة إمكانية فهو مع کل موجود بکل جهة من غیر تقييد و لا تکثر فهو فی کل شيء و لیست فی شيء و فی کل زمان و لیست فی زمان و فی کل مکان و لیست فی مکان بل هو کل الأشياء و لیست هو الأشياء (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۳۳۲).

تقریر استدلال

أ. اگر واجب الوجود نسبت به یک صفت کمالی، جهت امکانی داشته باشد، ذات او فاقد آن صفت کمالی خواهد بود.

ب. در این صورت، ذات واجب الوجود، مرکب از جهات وجودی و عدمی خواهد بود.

ت. لازمه ترکیب از جهات وجودی و عدمی محدودیت است.

ث. هر محدودی ممکن است.

ج. بنابراین اگر واجب نسبت به یک صفت کمالی، جهت امکانی داشته باشد، ممکن خواهد بود.

ح. لکن تالی باطل است.

پس: واجب الوجود نمی‌تواند جهت امکانی داشته باشد و به عبارت دیگر، واجب الوجود باید از هر جهت واجب باشد.

اکنون صورت منطقی دلیل دوم ملاصدرا(ره) چنین است:

۱. اگر وجود واجب وجود همه اشیا نباشد، سلب وجود اشیا از وجود او ممکن خواهد بود.

۲. اگر سلب وجود اشیا از او ممکن باشد، در او جهت امکانی پدید خواهد آمد.

۳. اگر در واجب بالذات جهت امکانی پدید آید، از هر جهت واجب نخواهد بود.

۴. لکن تالی باطل است، زیرا - همان‌طور که در بالا گذشت - قاعده «واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات» ضرورتاً صادق است.

بنابراین: وجود خداوند وجود همه اشیا است. (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، ص ۳۵)

بررسی

بر این استدلال نیز در نگاه اول دو اشکال وارد است:

اشکال اول

مقدمه‌های دوم و سوم باطل هستند؛ زیرا مضمون قاعده این است که در واجب‌الوجود به هیچ وجه امکان خاص راه ندارد و هر چیزی با واجب‌تعالی سنجیده شود، یا برای او ضروری و واجب است و یا محال و ممتنع است. حال اگر امری (مانند علم و قدرت) نسبت به خداوند، یا ضرورت دارد یا امکان خاص، طبق قاعده امتناع امکان خاص در حق واجب، حکم می‌کنیم که برای خداوند ضرورت دارد (زیرا امکان خاص در حق واجب‌تعالی منتفی است) و متقابلاً اگر امری (مانند جسمانیت و ظلم) نسبت به خداوند، یا امتناع دارد یا امکان خاص، طبق قاعده مزبور، حکم می‌کنیم که در حق خداوند ممتنع و محال است.

پس حمل امری مانند الف برای خداوند به امکان عام یا سلب امری مانند ب از خداوند به امکان عام محذوری ندارد، یعنی اشکالی ندارد بگوئیم الف برای خداوند به امکان عام ثابت است یا ب به امکان عام از خداوند منتفی است یا بگوئیم خداوند الف را به امکان عام دارد یا ب را به امکان عام ندارد. بله طبق قاعده مورد بحث، آنچه مانند الف به امکان عام برای خداوند ثابت است ضرورتاً برای خداوند ثابت می‌شود و آنچه مانند ب به امکان عام از خداوند سلب می‌شود ضرورتاً از خداوند منتفی است (برای خداوند متعال محال است).

حال به مقدمه دوم توجه کنید: «اگر سلب وجود اشیا از واجب ممکن باشد، در واجب جهت امکانی پدید خواهد آمد» این مقدمه به شرطی درست است که منظور از جهت امکانی، امکان عام باشد، نه امکان خاص. زیرا مخالفان تشکیک (وحدت وجود)، سلب وجود اشیا را همچون اجسام از خداوند را ممکن به امکان خاص نمی‌دانند بلکه ضروری می‌دانند. بنابراین مقدمه دوم تنها در صورتی مورد قبول است و می‌تواند در روند استدلال قرار بگیرد که به یکی از دو صورت زیر باشد:

یک. سلب وجود اشیا از واجب، ضروری است (حمل وجود اشیا بر واجب ممتنع

است)؛

دو. سلب وجود اشیا از واجب، ممکن به امکان عام است. مثلا اگر جسمانیت را از خداوند نفی کنیم، جسمانیت به امکان عام از خداوند نفی شده است. اما اگر در مقدمه دوم، امکان عام مورد نظر باشد، هر چند این مقدمه از نظر مخالف تشکیک (وحدت وجود) صحیح خواهد بود ولی دیگر نمی توان آن، مقدمات سوم را نتیجه گرفت و گفت «اگر در واجب بالذات جهت امکانی پدید آید، از هر جهت واجب نخواهد بود» زیرا حمل امکان عام و سلب امکان عام هیچکدام سبب نمی شوند که واجب از جمیع جهات واجب نباشد.

حاصل آن که امکانی که بر اساس قاعده مذکور، راهی به واجب بالذات ندارد، «امکان خاص» است که قسیم «وجوب» است، در حالی که «جهت امکانی» ای که در صورت سلب وجودات از وجود واجب، در واجب حاصل می شود، «امکان عام» است که منافاتی با «وجوب» ندارد و با آن قابل جمع است.

ان الواجب الوجود لیس فیہ جهة إمکانیة؛ فإنّ کلّ ما یمكن له بالإمكان العام فهو واجب له (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۲۲)

خلاصه آن که برخلاف آن چه در مقدمه سوم آمده، حصول امکان عام در خداوند منافاتی با قاعده مذکور ندارد. بله اگر چیزی برای خداوند امکان عام داشته باشد، برای او واجب است و اگر سلب چیزی از خداوند امکان عام داشته باشد، آن سلب برای خداوند واجب بوده و متقابلا اثبات آن چیز برای خداوند ممتنع خواهد بود.

پاسخ اشکال اول

به نظر می رسد در این اشکال، بین ماهیت بشرط لا و ماهیت لاشرط و بین وجود خاص ماهیت و وجود برتر ماهیت تفاوتی گذاشته نشده است. توضیح آن که ملاصدرا □ به خوبی نشان داده است که ماهیات (یا همان اشیا) دو نوع لحاظ بشرط لا و لاشرط و دو نوع وجود خاص و وجود برتر دارند. بر این اساس، یک ماهیت مثل درخت می تواند با وجود خاص ماهیت درخت موجود شود که در این صورت، در خارج یک موجود مانند الف داریم که می توانیم بگوییم «الف درخت است و هیچ چیز دیگری نیست» و همین

ماهیت درخت می تواند در ضمن یک وجود برتر مانند ب موجود شود که در این صورت، نمی توان گفت که «ب درخت است» بلکه می توان گفت که «ب درخت نیست ولی کمال درخت را هم دارد»، درست مانند حیوان و انسان که کمالات درخت (رشد و تغذیه) را دارند ولی درخت نیستند. وقتی یک وجود مانند الف، فقط ماهیت درخت را دارد، اصطلاحاً گفته می شود که الف ماهیت درخت را به نحو بشرط لا دارد و الف وجود خاص درخت است؛ و وقتی وجودی مانند ب ماهیت درخت را دارد و امور دیگری هم دارد گفته می شود که ب ماهیت درخت را به نحو لا بشرط دارد و ب وجود برتر درخت است.

حال برگردیم به اشکالی که به استدلال مرحوم صدر المتألهین (ره) شده است. در این اشکال تأکید بر این است که سلب جسمانیت مثلاً نه برای خداوند ممتنع است و نه ممکن به امکان خاص است بلکه واجب است و متقابلاً حمل جسمانیت بر خداوند نه واجب است و نه ممکن به امکان خاص است، بلکه ممتنع است.

در پاسخ خواهیم گفت که اگر جسم به صورت بشرط لا در نظر گرفته شده باشد حمل آن بر خداوند محال و سلب آن از خداوند واجب است، چنان که حمل آن بر انسان و حیوان نیز محال و سلب آن از این موجودات نیز واجب است.

اما اگر جسم را لا بشرط در نظر بگیریم، یعنی اگر کمال جسم را در نظر داشته باشیم نه حدود آن را، حمل آن بر حیوان و انسان و خداوند محال نیست بلکه یا واجب است یا ممکن به امکان خاص است و از آنجا که امکان خاص در حق واجب الوجود امکان ندارد باید حکم به وجوب حمل آن بر خداوند کنیم (خداوند کمالات همه چیز را در مرتبه خود به نحو کاملتر دارد).

اشکال دوم

مقدمه چهارم (این که تالی باطل است به دلیل این که قاعده «واجب الوجود بالذات واجب من جمیع الجهات» ضرورتاً صادق است) نیز ممنوع است، زیرا در این مقدمه، قاعده مزبور در مورد وجودهای اشیا (که افعال واجب الوجود هستند) استفاده شده و به وسیله آن، واجب بودن وجود همه افعال واجب نتیجه گرفته شده است، در حالی که این قاعده صرفاً در مورد صفات ذاتی واجب الوجود صحیح است و شامل وجود اشیا (افعال واجب الوجود)

نمی‌شود. به عبارت دیگر، هر چند قاعده مزبور صحیح است ولی نمی‌توان از آن برای اثبات اینکه «وجود خداوند وجود همه اشیاست» استفاده کرد.

پاسخ اشکال دوم

این اشکال نیز وارد نیست. مسلماً قاعده مزبور شامل افعال واجب نیز می‌شود. صفات ذاتی نسبت به افعال خداوند، در حکم علت هستند و وقتی علت تامه باشد، معلول نیز ضروری و واجب خواهد بود. البته باید توجه داشت که افعال خداوند واجب بر او نیستند بلکه واجب از او هستند به اصطلاح *يجب عن الله* هستند نه *يجب على الله*. بنابراین اگر از سمت خداوند به عالم نگاه کنیم، هیچ چیز جدیدی برای او اتفاق نمی‌افتد که بتوان برای خداوند دو وضعیت قبل از آن حادثه و بعد از آن حادثه در نظر گرفت.

بله اگر عالم را با ملاحظه اجزا با یکدیگر در نظر بگیریم، حدوث و قبل و بعد در آنها معنا دارد ولی نسبت به خداوندی که محیط بر عالم و مکان و زمان است و محدود به هیچ زمانی نیست، نه حدوث و نه قبل و بعد معنا ندارد. معنا ندارد خداوندی که زمان را خلق کرده است، محدود به یک زمان خاص باشد و نسبت به زمان‌های گذشته، خاطره داشته باشد! معنا ندارد افعال خداوند مانند راست گفتن و دروغ گفتن، عمل به وعده و عمل نکردن به وعده، ظلم کردن و ظلم نکردن، امر کردن به قبیح و امر نکردن به قبیح را ممکن به امکان خاص تلقی کرد و گفت ممکن است خداوند راست بگوید و ممکن است دروغ بگوید! ممکن است خداوند به وعده خود عمل کند و مثلاً قیامت را بر پا کند و ممکن است به وعده خود عمل نکند و از بر پا کردن قیامت پشیمان شود! ممکن است ظلم کند و ممکن است ظلم نکند! ممکن است امر به قبیح کند و ممکن است امر به قبیح نکند! دروغ‌گویی برای خداوند ممکن بالذات است. نسبت به خداوندِ قادر مختار حکیم، دروغ‌گویی امتناع بالقیاس و راست‌گویی واجب یا ضرورت بالقیاس دارند.

دلیل سوم از راه بساطت حقیقت وجود

صدرالمتألهین (ره) بر اساس بساطت حقیقت وجود و با استفاده از قاعده «بسیط الحقیقه کل الأشياء» نیز بر تشکیک استدلال کرده است. طبق این استدلال، هر گونه وجود ثانی در طول و یا در عرض وجود خداوند موجب پدید آمدن ترکیب در وجود بسیط او

می‌شود و هر ترکیبی با وجود ذاتی خداوند متعال و بساطت او منافات دارد.
(صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۶۸-۳۶۹)

صورت منطقی استدلال چهارم چنین است:

۱. اگر وجود خداوند وجود همه اشیا نباشد، وجود اشیا از وجود او خارج خواهند بود.

۲. اگر وجود چیزی خارج از وجود خداوند باشد، آن چیز از خداوند سلب می‌شود.

۳. اگر وجود چیزی از خداوند سلب شود، ذات خداوند مصداق سلب آن چیز می‌شود.

۴. اگر ذات خداوند مصداق سلب آن چیز باشد، ذات او مرکب از وجود خود و عدم آن چیز خواهد شد.

۵. هر مرکب از وجود و عدم محتاج است.

۶. لکن تالی باطل است، زیرا با واجب بودن او منافات دارد.

بنابراین: وجود خداوند وجود همه اشیاست.

بررسی

اشکال به مقدمه پنجم استدلال

ترکیب از وجود و عدم به لحاظ دو قسم و به لحاظ دیگری سه قسم دارد:

الف. ترکیب از وجود و عدم به لحاظ اول:

قسم اول: ترکیب موجود از وجود خود و عدم خود که مجاور وجودش است. این

ترکیب ملازم با هر موجود محدودی است و بر واجب تعالی محال است.

قسم دوم: ترکیب موجود از وجود خود و عدم غیرمقارن با وجود. این ترکیب نه

مخصوص ممکن است و نه مخصوص واجب بلکه ملازم با هر موجودی است چه محدود و چه غیر محدود.

ب. ترکیب از وجود و عدم به لحاظ دوم:

قسم اول: ترکیب از وجود محدود و عدم نامحدود آن وجود محدود. این ترکیب

مختص به ممکنات است.

قسم دوم: ترکیب از وجود محدود و عدم وجودی محدود یا نامحدود دیگر. این ترکیب نیز مختص به ممکنات است و بر واجب تعالی ممتنع هستند .

قسم سوم: ترکیب وجود نامحدود و عدم وجودات محدود. چنین ترکیبی مخصوص واجب تعالی است، زیرا واجب است که وجود خداوند غیر محدود نباشد و همچنین واجب است که همه وجودات محدود نیز از او سلب شوند.

پاسخ

برای پاسخ به این اشکال به دو فرض زیر توجه کنید:

فرض اول: «وجود محدود» محال باشد

در این فرض، وجود محدود مانند دایره مربع است و عدم «وجود محدود» مانند عدم «دایره مربع» است یعنی عدم وجود محدود در حکم عدم نقص یا عدم است. طبیعی است اگر بتوان نام ترکیب را بر اجتماع وجود با عدم به کار برد، همه کسانی که به وحدت شخصی وجود قائل هستند ترکیب از وجود و عدم را می پذیرند، زیرا عدم همان وجود است و هیچ منافاتی با بساطت وجود ندارد. حاصل آن که بر اساس وحدت وجود، وجود محدودی فرض ندارد و زمانی که وجود محدودی نباشد، مفهوم «عدم وجود محدود» هر چند به نظر می رسد یک عدم مضاف باشد ولی در واقع، یک عدم یا عدم نقص است که عبارت دیگری از وجود کمال است. به این ترتیب، زمانی که گفته می شود وجود یک واحد شخصی است و هیچ وجود محدودی وجود ندارد، جمله «هیچ وجود محدودی وجود ندارد» مستلزم ترکیب وجود واحد شخصی از وجود خود و عدم وجودات محدود نیست.

فرض دوم: وجود محدودی باشد

اگر واقعا وجود محدودی باشد، عدم وجود محدود، یک عدم مضاف و یک نقص است. عدم وجود محدود برای الف یعنی چیزی هست که الف آن چیز را ندارد بنابراین الف واقعا مرکب از یک وجود و یک عدم وجود (نه یک عدم عدم) است. دلیل سوم می خواهد بگوید اگر واقعا وجود محدودی باشد، در این صورت، عدم وجود محدود، دیگر عدم عدم (عدم نقص) به شمار نمی رود بلکه واقعا یک عدم و یک نقص است. اگر

خداوند، وجود همه چیز به جز آن وجود محدود باشد، یعنی چیزی هست که خداوند ندارد.

حال مرحوم ملاصدرا(ره) در پاسخ به این اشکال می‌تواند بگوید آنچه در استدلال سوم مقدمه قرار گرفته است، فرض دوم است و آنچه شما آن را ترکیب می‌نامید و مختص خداوند می‌دانید فرض اول است که البته همه قائلان به وحدت شخصی وجود آن را قبول دارند.

دلیل چهارم از راه صرافت حقیقت وجود

استدلال چهارم با تکیه بر صرافت حقیقت وجود اقامه شده است. طبق قاعده فلسفی «صرف الوجود لا یشنی و لا یتکرر» تنها مصداق مطلق صرف الوجود خداوند متعال است و از همین رو، وجود او دومی نمی‌پذیرد و ادعای هرگونه وجود غیر از وجود واحد او، مبطل صرف الوجود بودن او است. (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۲۴۰)

تقریر استدلال:

۱. حقیقت وجود لا بشرط مقسمی است یعنی حتی مقید به قید اطلاق نیز نیست.
۲. پس حقیقت وجود، صرف است.
۳. وجود صرف، تکثربردار و تکرارپذیر نیست («صرف الوجود لا یشنی و لا یتکرر»).
۴. پس حقیقت وجود کثرت‌بردار نیست و به اصطلاح، واحد حقیقی است. به عبارت دیگر،
۵. حقیقت وجود، تنها یک مصداق دارد.
۶. بنابر اصالت وجود، حقیقت وجود اصیل و خارجی است.
۷. بنابراین همه موجودات به حقیقت وجود موجودند.
۸. حقیقت وجود همان واجب تعالی است، یا به تعبیر دیگر، تنها مصداق وجود همان واجب تعالی است.

بنابراین همه موجودات به همان وجود واحد (یعنی وجود واجب تعالی) موجودند.

بررسی

اشکال اول

حقیقت وجود، همان طبیعت کلی وجود است و طبیعت کلی وجود در خارج موجود نیست بلکه این فرد طبیعت وجود است که در خارج موجود و اصیل است. لذا موضوع اصالت وجود، فرد وجود است نه طبیعت کلی وجود. (صدرالمتألهین، بی تا، ص ۳۶)

پس این که گفته شده، «همه موجودات به حقیقت وجود موجود هستند» درست نیست، زیرا هر موجودی، به وجود فرد وجود، موجود است، نه به حقیقت وجود.

الماهیة بالوجود موجودة و بالوحدة واحدة و بالكثرة كثيرة فالأصل في الموجودية و المجعولية هو الأشخاص و الهویات الفردية فإنه ما لم یصدر عن الفاعل وجود لم یتحقق ماهیة أصلا (صدرالمتألهین، بی تا، ص ۱۸۷)

پاسخ

در این اشکال بین «حقیقت وجود که کلی سعی یا به اصطلاح، وجود منبسط می باشد» با «طبیعت وجود که کلی مفهومی صادق بر افراد می باشد» خلط شده است. به عبارت دیگر، بین سخن ملاصدرا درباره وجود خارجی با سخنی دیگر از ملاصدرا درباره مفهوم وجود، تفاوتی گذاشته نشده است. وجود خارجی، اصیل و کلی سعی است در حالی که مفهوم وجود، اعتباری است و کلیت مفهومی دارد. ملاصدرا در عبارتی که استدلال از روی آن تقریر شده است می نویسد: «فالنظر إلى حقيقة الوجود المنبسط على كل موجود»، اما همو در عبارتی که اشکال به آن مستند شده است می نویسد: «الوجود المطلق مفهوم كلي و الكلي لا تحقق له في الخارج بما هو كلي»

اشکال دوم دلیل چهارم: ماهیت نداشتن واجب

در این استدلال، فرض گرفته شده که خداوند ماهیت ندارد و صرف الوجود است، در حالی که:

اولا خداوند ماهیت دارد.

ثانیا حتی بر فرض که خداوند ماهیت نداشته باشد لازمه اش آن نیست که وجود

صرف باشد، زیرا:

۱. وجود صرف، همان طبیعت لابشرط کلی است.
۲. کلی در خارج موجود نیست مگر به وجود فردش.
۳. هیچ موجودی نیست مگر آنکه تعین و تشخیصی دارد به طوری که گفته می‌شود که وجود مساوق با تشخیص است.
۴. بنابراین خداوند نیز صرف الوجود نیست و خصوصیتی مثل وجوب، استقلال و غنی دارد.

پاسخ اشکال دوم

اولا این اشکال مبتنی بر این است که ماهیت، حد وجود نیست، در حالی که در استدلال چهارم ماهیتی که برای اثبات صرف الوجود بودن واجب نفی می‌شود، ماهیت به معنای حد وجود است. فلاسفه تصریح کرده‌اند که ماهیت اگر به معنای دیگری مانند «ینیت» باشد، بر واجب حمل می‌شود و منافاتی با وجوب او ندارد. (میرداماد، ۱۳۷۶، ص ۲۵۳؛ صدرالمتهلین، ۱۳۵۴، ص ۲۴ و ص ۳۶)

الواجب تعالی لیس له ذات و وجود زائد علیها لأن ماهیته اینته (تعلیقه سبزواری در: صدرالمتهلین، ۱۳۶۰، ص ۴۱۲؛ نیز ر.ک: سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۲، ص ۹۶ و ص ۲۳۲)

ثانیا در این اشکال، خصوصیتی مانند وجوب، استقلال، منافی صرافت وجود خداوند ذکر شده‌اند که از معقولات ثانیة فلسفی هستند نه ماهوی. این صفات با وجوب وجود تنافی ندارد و نقض به این صفات مانند این است که کسی بگوید صرف بودن، بسیط بودن، واحد بودن، واجب بودن و... برای وجود واجب، منافی صرف بودن واجب هستند. درست است که مفاهیم این صفات غیر از مفهوم وجود است ولی عقل حکم می‌کند که هیچ یک از این صفات در خارج افزایشی بر متن واقع نیستند. بلکه ادعای ملاصدرا بیش از این است و وجود همه اشیا (ماهیات لابشرط) در وجود واحد شخصی را منافی وجوب و بساطت و صرافت وجود او نمی‌داند.

خداوند در مرتبه ذات خود همه کمالاتی را که هر کس و هر چیز دارد، واجد است؛ ولی این دارایی به نحوی نیست که ذات او را متکثر کند. او چیزی دارد یا چیزی هست که

همه کارهای جزئی و خرد ما از آن برمی آید. بنابراین او همه چیز است ولی نه این که حاصل جمع همه چیز باشد.

خالق در عین بساطت، کمالات همه چیز را دارد بلکه منشأ همه کمالات است یا به تعبیر دیگر، همه کمال اوست که نسبت به امور جزئی، جلوه‌های متکثر پیدا کرده است. نتیجه‌گیری

۱. برخی معتقدند که تشکیک صدرایی همان وحدت وجود عرفانی است.

۲. ملاصدرا ادله متنوعی برای اثبات تشکیک اقامه کرده است. گاهی از رابط بودن وجود معلول نسبت به علت هستی بخش استفاده کرده است، گاهی از راه امتناع امکان خاص.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن ترکه، صائن‌الدین علی، ۱۳۶۰، تمهید القواعد، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مكتبة الأعلام الإسلامی.
۳. ابن طاووس، علی بن موسی، ۱۴۰۰ق، الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف، محقق / مصحح: علی عاشور، قم، خیام.
۴. حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، وسائل الشیعة، تصحیح مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، مؤسسة آل البيت س.
۵. حلی، حسن بن یوسف، ۱۹۸۲م، نهج الحق و كشف الصدق، بیروت، دار الكتاب اللبناني.
۶. جوادی آملی، عبدالله، رحيق مختوم، ۱۳۷۶، قم، مرکز نشر اسراء، ج ۲
۷. سبزواری، ملاهادی، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، شرح المنظومة، تصحیح و تعليق آیت الله حسن زاده آملی و تحقیق و تقدیم از مسعود طالبی، تهران، نشر ناب.
۸. شعیری، محمد بن محمد، بی تا، جامع الأخبار، نجف، مطبعة حیدریة.
۹. صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
۱۰. صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، المبدأ و المعاد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۱. صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، اسرار الآیات، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
۱۲. صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، الشواهد الربوبیة (همراه با تعليقات مرحوم سبزواری)، تصحیح و تعليق از سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
۱۳. صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح از محمد خواجه‌جوی، تهران، موسسه تحقیقات فرهنگی.

۱۴. صدرالمآلهین، ۱۳۸۷، سه رسائل فلسفی، مقدمه و تصحیح و تعلیق از سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلام.
۱۵. صدرالمآلهین، بی تا، الحاشیه علی الهیات الشفاء، قم، بیدار.
۱۶. صدرالمآلهین، ۱۴۲۲ق، شرح الهدایة الاثریة، تصحیح محمدمصطفی فولادکار، بیروت، موسسه التاريخ العربی.
۱۷. طباطبائی، محمدحسین، ۱۳۸۵، نهایت الحکمه، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۱۸. طوسی، محمد بن الحسن، ۱۴۱۴ق، الأمالی، قم، دارالثقافة.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، ۱۴۲۹ق، کافی، تصحیح دارالحديث، قم، دارالحديث.
۲۰. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، ۱۴۰۳ق، بحار الأنوار، چاپ دوم، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۲۱. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، ۱۴۰۴ق، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، تحقیق هاشم رسولی محلاتی، چاپ دوم، تهران، دارالکتب الإسلامية.
۲۲. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۹، آموزش فلسفه، چاپ دوم، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۳. میرداماد، محمدباقر، ۱۳۷۶، تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق، شرح سیداحمد علوی و مقدمه و تحقیق از علی اوجب، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
۲۴. میرداماد، محمدباقر، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، مصنفات میرداماد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۵. یزدان پناه، سیدیدالله، ۱۳۸۸، مبانی و اصول عرفان نظری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۶. دایرة المعارف علوم عقلی اسلامی، ۱۳۹۲، اصطلاح‌نامه عرفان نظری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۷. عبودیت، عبدالرسول و مجتبی مصباح، ؟؟؟؟، خدانشناسی فلسفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۸. عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۷، نظام حکمت صدرایی، تشکیک در وجود، چاپ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

Archive of SID