

مقدمه

کیان و بقای هر مذهب و آیینی بسته به استواری و استحکام مبانی اعتقادی آن مذهب و آیین است، و در این میان کلام شیعه به عنوان تنها مذهب حق و جاوید جهان برترین علمی است که در دسترس بشر می‌باشد، لذا باید با تمام توان در راه تحکیم مبانی آن کوشید که هر چه در انجام رسالت کلامی خویش - یعنی استخراج براهین عقاید و معارف خود - به خالق عقل و اولیای او که عقل محض و به دور از هر گونه خطا و آمیختن احکام عقل با اوهام می‌باشند نزدیک تر و دقیق تر باشیم در ارائه عقلانیت خود موفق تر خواهیم بود و اما جای تأسف است که هر چه بر عمر کلام ما افزوده شده، فاصله ما از حقایق کلامی نیز بیشتر شده، تا جایی که مکاتبی که کلام ما در حقیقت برای مقابله با آنها شکل یافته است اینک خود بر کرسی بیان معارف ما تکیه زده، و در زیر پوشش ادعای تهی از واقعیت عقلانیت، اصول و مبانی خود را جای گزین معارف کاملاً عقلی و برهانی ما نموده‌اند. و این امر تا بدانجا پیش رفته است که اینک از بیانات و نوشته‌ها و تحقیقات اعلام کلام ما همچون زرارها و هشام‌ها و فضل بن شاذان‌ها و شیخ مفیدها و شیخ طوسی‌ها و سید مرتضی‌ها و... قدس الله اسرارهم جز نامی در میان نمانده و حتی غالب اساتید و مدرسین و مؤلفین معارف و عقاید ما نه تنها از تحقیقات ایشان بی‌خبرند، بلکه مبانی کاملاً مخالف و مابین با تحقیقات متین آنان را پذیرفته و به دیگران ارائه می‌دهند، و در این راه نه خودشان اقتناع می‌شوند و نه متعلمین را به نقطه روشنی هدایت می‌کنند، بلکه استاد و شاگرد پیوسته از این امر ناراضی بوده، و اکثر صاحبان درد در مسیر چاره جویی برای رهایی از این مشکل در بن بست مانده‌اند.

ما در این جهت سعی بر این داشته‌ایم که به بیان اشکال بسنده نکرده، بلکه با بضاعت مزجاء خود در مقام حل مشکل نیز گامی برداریم و در این نوشته نیز بر آن شدیم انحراف کلی کتب و تحقیقات مرسوم و معمول در اکثر حوزه‌های درس و بحث، از حقیقت معارف برهانی مکتب را نشان دهیم، و به همین منظور کتاب "نهایه الحکمه" و "بدایه الحکمه" را که در نزد کثیری جایگاهی مقبول و موجه یافته، و نمای کاملی از مبانی فلسفی و عرفانی مرسوم می‌باشد مورد نقد و بررسی مختصری قرار داده‌ایم. در صورت لزوم محققان ارجمند تفصیل مباحث را در نوشته‌های مفصل تر مورد عنایت قرار خواهند داد.

قم، حسن میلانی

خلاصه برخی مطالب کتاب:

✓ مقدمه دو کتاب مورد اشاره بر اساس ادعای اثبات واقعیت و رد سفسطه آغاز می‌شود، ولی با توجه به مبانی آن دو در مورد معرفت حقیقت علم، و تقسیم انحصاری آن به حصولی و حضوری، و بازگشت علم حصولی به حضوری، و اتحاد ماهوی وجود ذهنی و خارجی، و وحدت وجود و ماهیت در متن واقع عینیت، عاقبت امر فلسفه نیز به سفسطه منتهی می‌شود.

✓ فلسفه بر این پندار است که وجود یا متناهی است یا نامتناهی، لذا به وحدت وجود، و انکار مخلوقیت عالم، و جبر و... رسیده است. در حالی که اساس این تقسیم باطل است، و تقسیم حقیقی این است که وجود و موجود یا دارای اجزا است، یا متعالی از داشتن جزء و کل. و شأنیست اتصاف به تناهی و عدم تناهی مخصوص قسم دوم است نه به طور مطلق. مضافاً بر اینکه تناهی و عدم تناهی از ملکات مقادیر و اشیای دارای جزء و کل بوده، و وجود نامتناهی در عالم مقدار و عدد نیز ثبوتاً محال است.

✓ فلسفه، در پی اشتباه خود در تقسیم فوق، خود را کلی‌ترین علوم و عمومی‌ترین آنها می‌داند، در حالی که با توجه به آن چه گفتیم باید این امتیاز را از آن علم کلام دانست نه فلسفه.

✓ فلسفه تعریف سلبی را مفید ندانسته، علم به حقیقت اشیا را نیز متعذر می‌داند، لذا در راه شناخت خداوند - بلکه هر چیز دیگری - به بن بست رسیده و شناخت خداوند بلکه هر چیزی را بر اساس وحدت علم و عالم و معلوم می‌پذیرد، و البته این مذهب، جز مذهب و مسلک سوفسطائیان چیز دیگری نیست.

✓ فلسفه، در تفسیر غیریت خالق و مخلوق و علت و معلول به پناه تشکیک در آمده است در حالی که حقیقت تشکیک جز معنای جزء و کل هیچ تحلیل دیگری ندارد.

✓ طرح مسأله اصالت وجود یا ماهیت از اساس موهوم بوده، و جز پلی برای ارائه وحدت وجود محض چیز دیگری نیست.

✓ فلسفه وجود خداوند را نامتناهی بلکه بی‌نهایت فراتر از نامتناهی می‌داند در حالی که معلوم نیست برای نامتناهی چه معنایی در نظر گرفته‌اند که بی‌نهایت فراتر از آن هم پیدا شده است!

✓ فلسفه دلیل وحدت خداوند را نامتناهی بودن او می‌شمارد در حالی که گذشته از اشکالاتی که اشاره کردیم این مطلب دلیل وحدت وجود، و انکار وجود مخلوقات است نه دلیل توحید.

✓ فلسفه برای اثبات وجود خداوند به برهان وجوب و امکان استدلال می‌کند در حالی که این برهان - مخصوصا با توجه به مبانی آن - در حقیقت دلیل انکار وجود خالق متعال در لفافه اثبات وجود او می‌باشد.

فلسفه در مورد علت و معلول معتقد است که معلول مرتبه و جزئی از ذات علت می باشد و وجودی خارج از آن ندارد و علت بین خالق و مخلوق را نیز اینچنین تفسیر می نماید در حالی که این مطلب در حقیقت همان وحدت وجود و انکار وجود خالق متعال است. +

نقد اشتراك وجود:

مرحله اول، فصل یکم کتاب "نهایه الحکمه" و مرحله اول فصل دوم از کتاب "نهایه الحکمه" از "اشترک معنوی وجود" سخن می گوید در حالی که باید در فصلی مقدم بر آن از "وحدت یا کثرت مصادیق"، و "حقیقی یا اعتباری بودن آن دو" بحث کرد، و البته از آنجا که مبنای کتاب بر وحدت حقیقی وجود و کثرت اعتباری آن می باشد البته جایی برای بحث از اشتراک لفظی یا معنوی وجود باقی نمی ماند. به عبارت دیگر تنها کسی می تواند از اشتراک معنوی وجود سخن بگوید که مصداق آن را واقعاً متعدد و متکثر بداند، در حالی که فلسفه مصداق وجود را در واحد می داند و کثرت را تنها بر مبنای اعتبارات، اوهام و... می پذیرد.

نقد اصالة الوجود و اصالة الماهیه:

در فصل دوم، از کتاب "نهایه الحکمه" و فصل چهارم از کتاب "بدایه الحکمه" سخن از "اصالت و اعتباریت" وجود در میان است در این فصل تقریر محل نزاع کاملاً غیر منقح می باشد، اکثر ادله ایشان در مورد اعتباریت "ماهیت من حیث هی" می باشد، و البته این مطلب خروج از محل نزاع است. چه اینکه اصالة الماهوی ها هم ماهیت من حیث هی را اصیل نمی دانند. وجودی هم که بر اصالت آن اصرار می شود عیناً همان ماهیتی است که دیگران آن را عینیت خارجی می دانند.

بسیاری از محققین بحث اصالت وجود را چنین فهمیده اند که آنچه واقعاً و حقیقتاً جعل شده است، و متن عینیت و خارجیت را تشکیل داده، و دارای آثار واقعی می باشد وجود اشیا است نه ماهیت آن ها. باید دانست که این سخن عیناً مدعای همان کسی است که ایشان آن ها را اصالت ماهوی می دانند، و البته کسی که به اصالت "ماهیت من حیث هی" معتقد باشد اصلاً وجود ندارد.

تقریر واقعی اصالت وجود و اعتباریت ماهیت این است که آنچه متن عینیت و واقعیت را تشکیل می دهد، و منشا آثار می باشد، واقعیتی عاری از ماهیت و محدودیت، و حقیقتی محض و مطلق و مرسل و بی نهایت است که نه قابل جعل و خلق و آفرینش می باشد و نه قابل رفع و عدم و از میان بردن. تعددها و تکرراتی هم که به نظر می رسد تنها حدود و تجلیات و اطوار همان حقیقت واحد و اصیل (حقیقت وجود = خدا) می باشد که آن ها هم به صرف اعتبارات و لحاظ ها، یا اوهام و خیالات پدید می آیند.

و یا این که اشیائی واقعی و مخلوق خداوند متعالند که وجود و عدم آنها وابسته به اراده و مشیت الهی می باشد.

بنابراین می بینید اصالت وجودی که چنین مصرانه از آن دفاع می شود عینا همان عقیده وحدت وجود است که غالبا با ابهامات فراوان - چه در مقام تقریر نزاع و چه در مقام اقامه ادله و براهین - ارائه می شود؛ و در حقیقت، محل نزاع اصلی بین منکران مخلوقیت جهان و تباین وجود خالق و مخلوق، با معتقدین به "مخلوقیت ما سوای خالق متعال" و تباین ذاتی "خالق و مخلوق" می باشد. به عبارت دیگر تمامی موحدین، در مورد واقعیت جهان هستی اصل را بر عدم گذاشته، لذا از علت وجود آن جست و جو کرده و وجود خالق متعال را اثبات می نمایند اما دهریان در مورد جهان هستی قائل به اصالت وجود می باشند، لذا هرگز از علت و آفریننده آن جست و جو نمی کنند، و خود آن را حقیقتی ازلی و ابدی و ضروری الوجود می شمارند.

یکی از بدیهیات پذیرفته شده در تمامی علوم، وجود حقایق مثل هم، یا ضد هم، و نیز دارای اجزا و ابعاد می باشد که البته در نتیجه مباحث فصل مذکور، به انکار این امور بدیهی نیز خواهیم رسید چرا که از دیدگاه کتاب "نهایه الحکمه" ماهیت صرفا اعتباری بوده، متن واقعیت جز وجود نیست، و وجود هم نه مثل دارد و نه ضد و نه جزء.

نقد تشکیک وجود:

فصل سوم از کتاب "نهایه الحکمه"، و فصل پنجم از کتاب "بدایه الحکمه"، در اثبات "تشکیک وجود" است. بزرگان و اعلام معارف و عقاید، بر اساس ادله و براهین قطعی و روشن، ذات باری تعالی را غیر از مخلوقات دانسته، و ما سوای خداوند متعال را مخلوق و آفریده او می دانند، لذا در تفسیر تباین خالق و مخلوق و نیز تعدد و تکرر و تجزیه مخلوقات او اصلا مشکلی ندارند. ایشان تباین ذات خالق و مخلوق را از این حیث می دانند که مخلوقات وی موجوداتی عددی و متجزی و قابل زیاده و نقصان می باشند، و جدایی آنها از یکدیگر به نفس جدایی اجزا و ابعاد وجودی و عینی آنها بوده، و در نظر ایشان تباین ذاتی خالق و مخلوق نیز از همین جهت است که مخلوقات، دارای اجزا و ابعاد وجودی اند؛ و خالق آنها متعالی از داشتن جزء و کل و زمان و مکان، و ذات او+ فراتر از قابلیت تصور و توهم و معرفت و ادراک می باشد. اما فلاسفه و عرفا، وجود و موجود را دارای مصداقی واحد و بی نهایت می دانند که باید حقیقت وجود خالق و مخلوق را نیز درون همان حقیقت واحد نامتناهی جست و جو کرد، لذا خالق و مخلوق را عینا یک چیز دانسته، تفاوت آنها را به "محدودیت و عدم محدودیت" یا "اطلاق و تقيید" یا "سعه و ضیق حصه های وجودی" یا "اختلاف رتبی" (تشکیک وجود) و امثال آن دانسته اند که البته بازگشت همه آنها به تفاوت جزء و کل می باشد.

اعاده معدوم:

در فصل پنجم از کتاب "نهایه الحکمه"، و فصل دوازدهم از کتاب "بدایه الحکمه"، سخن از امتناع اعاده معدوم است. این مسأله در واقع یک مسأله کلامی، و متوقف بر این است که امر خلقت و جعل وجود را امری ممکن بدانیم ولی از آنجا که در فلسفه، خلق لا من شیء، و جعل وجود ذاتاً محال شمرده می‌شود، جز در صورت غفلت از مبانی، بحث از جواز یا امتناع اعاده معلوم جایی ندارد. به عبارت دیگر یک فیلسوف هرگز نمی‌تواند از جواز یا امتناع اعاده معدوم سخن بگوید، زیرا از نظر فلسفه وجود اصلاً قابل وضع و رفع نیست که بتوان از جواز یا عدم جواز اعاده آن سخن به میان آورد.

وجود مستقل و رابط:

در مرحله ثانیه از کتاب "نهایه الحکمه" و مرحله ثالثه از کتاب "بدایه الحکمه"، بحث در مورد وجود "مستقل و رابط" است. با توجه به مقدماتی که در مورد تشکیک وجود بیان داشتیم خلاصه مدعای این فصل نیز چیزی جز تشکیک وجود نیست که البته چنانکه گفتیم تشکیک وجود هم جز معنای جزء و کل چیز دیگری نیست.

وجود ذهنی و خارجی:

در مرحله ثالثه از کتاب "نهایه الحکمه" و مرحله ثانیه از کتاب "بدایه الحکمه"، بحث از وجود ذهنی و خارجی است.

در این فصل از یک طرف ادعا می‌شود که در تعریف علم قول به شیخ باطل است بلکه نفس ماهیت خارجی در اذهان حاضر است، و از طرف دیگر ادعا می‌شود که ماهیات ذهنیه دارای آثار خارجی نیستند. تناقض این دو مدعا آشکار است چرا که ماهیت خارجی، حد وجود خارجی بوده، و مانند وجود اعراض - که غیر قابل انفکاک از جواهر بوده و محال است در موطنی غیر از موطن معروض خود موجود باشند - ماهیت خارجی هم محال است که هم در خارج نباشد و هم عین ماهیت خارجی باشد؛ لذا پذیرش مدعای دو+، عیناً انکار معلومیت ماهیت خارجی بوده، و عیناً پذیرش قول به شیخ می‌باشد. مضافاً بر اینکه بر اساس مبانی پذیرفته شده در کتاب، ماهیت اصلاً در خارج نیست که بخواهد به عین وجود خارجی‌اش در ذهن حاضر شود بلکه وجود آن به تبع و به عرض وجود است و چنانچه بخواهد در ذهن حاضر شود باید وجود خارجی اشیا در ذهن حاضر باشد تا ماهیت آن‌ها هم به تبع و عرض وجود آن‌ها در ذهن موجود شود.

مدعای اصلی در این فصل این است که قول به شیخ مستلزم مغایرت معلوم بالذات با خارج است، لذا قول به شیخ باطل است و عقیده صحیح این است که بگوییم: بین وجود حقیقی معلوم، و آنچه در ذهن حاضر است اصلاً مغایرتی

نبوده، و معلوم حقیقی اصلاً موجودیتی ورای حضور در ذهن ندارد. این سخن - چنانچه قبلاً توضیح دادیم - دقیقاً همان عقیده سوفسطائیان بوده، بلکه قدمی هم از آن جلوتر است چه اینکه شخص سوفسطایی، معلوم حقیقی را نفس حاضر فی النفس می‌داند و می‌گوید ماورای آن یا اصلاً چیزی نیست و یا اینکه اگر هم چیزی باشد من راهی به ادراک آن ندارم؛ ولی در این فصل، وجود حقیقی معلوم عیناً همان حاضر عند النفس دانسته شده، و موجودیت معلوم حقیقی ورای حضور آن در ذهن نفی شده و حتی به عنوان شیء مشکوک هم پذیرفته نشده است.

در تأیید آنچه گفتیم می‌بینیم که در فلسفه - مخصوصاً در کتاب "نهایه الحکمه" و "بدایه الحکمه" + - هر گونه علم حصولی به علم حضوری برگردانده شده است، و البته منظور از این بازگشت این نیست که برای فرار از لزوم تسلسل در صور علم حصولی باید صورت بلاواسطه در نفس حاضر باشد، بلکه منظور این است که در علم حصولی هم ذات معلوم (ذی الصوره) در نفس حاضر است، چنانچه صورتی فرض شود باید از ذی صورتی گرفته شود که خارج از نفس نیست.

برای تکمیل مطلب این نکته را هم از کتاب "نهایه الحکمه" باید افزود که بر این باور است که + چنانچه قرار باشد صورت علمیه از موجود خارجی گرفته شود لازم می‌آید که آن موجود خارجی در مرحله‌ای سابق بر اخذ صورت، برای ما معلوم و حاضر در نفس باشد تا بتوان از آن صورت گرفت و چون این امر محال است پس باید معتقد شد که وجود حقیقی اشیا چیزی جز همان حاضر در نفس نیست (برگشت علم حصولی به حضوری).

"نهایه الحکمه" در این باره می‌نویسد:

و لو كان الموجود في الذهن شبيهاً للامر الخارجي، نسبت به الیه نسبیه التمثال، ارتفعت العینیه من حیث الماهیه، ولزمت السفسطه لعود، علومنا جهالات؛ علی ان فعلیه الانتقال من الحاکي الی المحکی تتوقف علی سبق علم بالمحکی والمفروض توقف العلم بالمحکی علی الحکایه. ص ۴۷

و البته چنان که گفتیم آنچه در این باره گفته‌اند هرگز نفی سفسطه نبوده بلکه تأیید و تحکیم آن است.

وجوب و امکان و امتناع:

در مرحله رابعه از کتاب "نهایه الحکمه" و مرحله رابعه از کتاب "بدایه الحکمه"، بحث از مواد قضایا (وجوب و امکان و امتناع) است. در نظر اعلام متکلمین و نیز بر اساس عقل و برهان قطعی و روشن معنای امکان در مورد ممکنات این است که حقیقت وجود عینی و خارجی آن‌ها قابل وجود و عدم بوده، به ایجاد و اعدام و مشیت و ابقای الهی وجود و عدم می‌پذیرند، در حالی که در فلسفه و با توجه به مبنای اصالت وجود و امتناع جعل و رفع وجود، حقیقت معنی امکان کاملاً مورد انکار و تحریف قرار گرفته است و به معنایی اعتباری و دور از حقیقت خود - مانند معنای حرفی، یا مرتبه‌ای، یا حصه‌ای، یا جزئی از غیر بودن - تأویل و تحریف شده است.

در کتاب "نهایه الحکمه" و "بدایه الحکمه" امکان، وصف ماهیت شمرده می‌شود و چنانکه می‌دانیم بر اساس مبانی دو کتاب ماهیت امری اعتباری بوده و آنچه اصالت و عینیت و خارجیت دارد وجود است نه ماهیت نتیجه اینکه اصلاً امکانی در کار نمی‌ماند و همه چیز دارای ضرورت و وجوب می‌باشد نه امکان.

"نهایه الحکمه" می‌نویسد:

الوجود الامکانی ایضا وان کان مناقضا للعدم مطاراً له، الا انه لما کان رابطاً بالنسبه الی علته التی هی الواجب بالذات بلا واسطه او معها، وهو قائم بها غیر مستقل عنها بوجه لم یکن محکوماً بحکم فی نفسه الا بانضمام علته الیه. فهو واجب بایجاب علته التی هی الواجب بالذات یابی العدم ویطرده بانضمامها الیه. ص ۷۳-۷۴.

توضیح اینکه از نظر عقل و برهان و اعلام و اعیان متکلمین وجود باری تعالی حقیقتی است غیر از هستی و ذوات ممکنات، و ملاک این تباین و تغایر هم همان عددی و متجزی بودن یکی (مخلوق)، و فراتری از داشتن جزء و کل دیگری (خالق) است. اما از نظر فلسفه، وجود واجب و سایر ممکنات در عینیت و مصداق عیناً یکی بوده، غیریت آن‌ها صرفاً اعتباری و لحاظی می‌باشد، به گونه‌ای که همان مصداق واحد به اعتبار اینکه مطلق و بی‌نهایت و کل الوجود است، واجب الوجود می‌باشد. و از حیث محدودیت‌ها و حصه‌ها و مراتب و اجزای خود، ممکن الوجود است.

نهایه الحکمه می‌نویسد:

ان الوجود الواجبی وجود صرف لا ماهیه له ولا عدم معه، فله کل کمال فی الوجود و... انه واحد وحده الصرافه...
بمعنی ان کل ما فرضته ثانیاً له امتاز عنه بالضروره بشیء من الکمال لیس فیهِ فترکت الذات من وجود وعدم، وخرجت عن محوضه الوجود وصرافته، وقد فرض صرفاً هذا خلف. ص ۷۳

علت و معلول:

مرحله ثامن کتاب "نهایه الحکمه" و مرحله سابعه کتاب "بدایه الحکمه" در مورد بحث از علت و معلول است. در فلسفه معنای علیت و معلولیت منحصر به تطور شی به اطوار مختلف، و تشکیک و ربطی بودن وجود معلول نسبت به علت است که بازگشت تمامی این اصطلاحات به حقیقت معنای جزء و کل می‌باشد. با پذیرش این معانی در مورد معنای علیت و معلولیت، اعتقاد و التزام به سنخیت و تشابه کامل، بلکه عینیت و وحدت تام خالق و مخلوق امری اجتناب ناپذیر خواهد بود. در حالی که از دیدگاه برهان و عقل و ضرورت علوم آسمانی و وحیانی، تفسیر فلسفه در مورد معنای علیت، تفسیری ناقص و نا تمام می‌باشد.

از نظر عقل و برهان، معنای حقیقی علیت و معلولیت گسترده‌تر از پذیرفته‌های فلسفی، و شامل موارد ذیل است:
الف) تطور و تبدل یک شیء به اطوار و صورت‌های مختلف، مانند ترکیب اکسیژن و ئیدروژن که علت است برای وجود آب.

فلسفه معنای علیت را منحصر به همین مورد می‌داند و منکر موارد دیگر است. گرچه در تسمیه این مورد به علت و معلول باید دیدگاهی مسامحی داشت اما بدیهی است اختلاف در اصطلاحات، مادام که منجر به اشتباهات دیگر نشود - که البته متأسفانه در این مورد چنین نیست - امر مهمی نمی‌باشد.

(ب) علیت و معلولیت به معنای خالقیت و مخلوقیت، مانند ذات باری تعالی که متعالی از داشتن جزء و کل، و فراتر از قابلیت هرگونه تطور به اطوار مختلف است، و همه چیز را بدون سابقه وجودی آن‌ها (لا من شی)، ایجاد فرموده، تصور هرگونه رابطه ذاتی اعم از تطور، یا تشکیک، یا تشابه و سنخیت ذاتی بین خالق و مخلوق، خلاف مقتضای عقل و برهان، و ناشی از عدم شناخت معنای علیت و خالقیت ذات باری تعالی نسبت به ما سوای او بوده، و از خلط بین معانی مختلف علیت و معلولیت، و قیاس نابجای رابطه علیت میان مخلوقات، با خالقیت ذات متعالی خالق عزوجل سرچشمه می‌گیرد.

(ج) علیت ذات فاعل مختار نسبت به افعال اختیاری خود که نه به نحو خلق لا من شی ذوات اشیا باشد، و نه به گونه تطور و تبدل حقیقت وجود فاعل به صورت مفعول. معنای سوم، معنایی مستقل، و در عرض دو معنای سابق بر خود می‌باشد و بحث تفصیلی آن در جای خود مذکور و مدون است.

فلسفه و معرفت بشری به طور کلی از معنای دوم و سوم غافل، بلکه شدیداً منکر آن‌ها بوده، یا آن‌ها را به معنای دور از واقعیت خود تاویل می‌کند، لذا به نتایجی کاملاً مباین و مخالف با معارف مکاتب تابع عقل و برهان و وحی ملتزم می‌گردد.

"نهایه الحکمه" می‌نویسد:

ذات الوجود المعلوم عین الحاجه، ای انه غیر مستقل فی ذاته قائم بعلة التی هی المفوضیه له. ویتحصل من ذلک ان وجود المعلوم بقیاسه الی علتیه وجود رابط موجود فی غیره.

و می‌نویسد:

ان نشاء الوجود لا تتضمن الا وجودا واحد مستقلا هو الواجب (غزاسمه) والباقی روابط ونسب واضافات. ص ۴۰

می‌نویسد:

فرض وجود المعلوم فی وعاء وعلته التامه معدومه فی فرض تحقق الوجود الرابط ولا مستقل معه یقومه وذلک خلف ظاهر. وفرض وجود العله التامه ولا وجود لمعلولها بعد وفرض وجود مستقل مقوم بالفعل ولا ربط له یقومه بعد وذلک خلف ظاهر. ص ۲۰۶

و می‌نویسد: ان المبدأ الذی یصدر عنه وجود المعلوم هو وجود العله الذی هو نفس ذات العله، فالعله هی نفس الوجود الذی یصدر عنه وجود المعلوم وان قطع النظر عن کل شی. ومن الواجب ان یکون بین المعلوم وعلته سنخیه ذاتیه هی المخصصه لصدوره عنها.

واحد و کثیر:

مرحله سابعه از کتاب "نهایه الحکمه"، و مرحله ثامنیه از کتاب "بدایه الحکمه"، تحت عنوان "واحد و کثیر" مطرح می‌شود.

در این مورد نیز تفاوتی اساسی بین نظریات کلامی و پیروان عقل و برهان، با رهروان راه فلسفه و عرفان وجود دارد. در کتاب مورد بحث، تقابل واحد (خدا) و کثیر (خلق)، تقابل و تفاوت و غیریتی صرفاً اعتباری، در عین وحدت و یگانگی در مصداق حقیقی، با عنوان تقابل تشکیکی دانسته شده است. در حالی که به مقتضای عقل و برهان و ضرورت ادیان، تقابل و غیریت وجود خالق واحد، با خلق کثیر متجزی، امری حقیقی و واقعی و عینی می‌باشد. تقسیم فلسفه در مورد مطلق وجود چنین است:+

اما بر اساس عقل و برهان و ضرورت تعالیم برهانی علوم آسمانی، تقسیم حقیقی چنین است:+

نتیجه بدیهی تقسیم فلسفی، انکار معنای خلقت و آفرینش اشیا بدون سابقه وجودی آنها، وحدت و عینیت وجود خالق و مخلوق، دارای اجزای مقداری بودن خالق متعال و... می‌باشد که البته رهروان راه فلسفی به تمامی این مطالب ملتزمند، گر چه گاهی به مقتضای عقل و فطرت، و التزامشان به عقاید و معارف ادیان به نقیض این مطالب هم تصریح می‌کنند.

ولی از آن جا که در تقسیم بندی دوم، واقعیت امر همان گونه که هست مورد تحلیل و تصدیق قرار گرفته است، لذا در تفسیر معنای حقیقی خلقت و آفرینش، و غیرت واقعی وجود خالق و مخلوق، و تعالی ذاتی باری تعالی از داشتن اجزای مقداری و اتصاف به تناهی و عدم تناهی - که همانند ملکه و عدم از اوصاف اختصاصی مخلوقات و اشیای دارای جزء و کل است - و... هیچ مشکلی وجود ندارد.

فلسفه از یک طرف در تقسیم موجودات می‌گوید:+

و از طرف دیگر غفلت نموده و خدا را دارای اوصاف و ویژگی‌های اشیای مقداری و متجزی مانند بی‌نهایت بودن، عین کل شیء بودن، همه جا را پر کردن، جایی برای غیر باقی نگذاشتن، اشد و واجد تمامی مراتب وجود بودن، متطور به اطوار مختلفه و متصور به صور گوناگون شدن و... می‌دانند.

و باز از دیگر طرف در عین التزام و تصریح به همه این مطالب می‌گویند خداوند متعال جزء ندارد، زمان ندارد، مکان ندارد، مجرد است و...

البته گاهی همین مطالب را هم تاویل کرده می‌گویند: "خداوند جزء ندارد" یعنی جزء عدمی ندارد و هیچ وجودی از خداوند خارج نیست.

"خداوند مرکب نیست" یعنی مرکب از وجود و عدم نیست، وگرنه به طور نامتناهی واجد تمامی وجودها می‌باشد.

"خداوند زمان و مکان ندارد" یعنی وجود او مقید به زمان و مکان خاصی نیست بلکه همه زمان‌ها و مکان‌ها را پر کرده است.

"خداوند مجرد است" یعنی حد و حدودی ندارد و سعه وجود او بی‌نهایت بوده، شامل و جامع همه چیز می‌باشد.

و ...

"نهایه الحکمه" در مورد تقابل واحد و کثیر می‌نویسد:

الواحد والكثير كل منهما مصداق الواحد - ای ان ما به الاختلاف بين الواحد والكثير راجع الى ما به الاتحاد - وهذا شان التشكيك دون التقابل فالوحده والكثرة من شؤون تشكيك الوجود، ينقسم الوجود بذلك الى الواحد والكثير مع مساوقه الواحد للموجود المطلق. ص ۱۹۸

و می‌نویسد:

وهاهنا نوع ثالث من الحمل يستعمله الحكيم، مسمى بحمل الحقيقة والرقيقه، مبني على اتحاد الموضوع والمحمول في اصل الوجود واختلافهما بالكمال والنقص، يفيد وجود الناقص في الكامل بنحو اعلى واشرف واشتمال المرتبه العاليه الوجود على كمال ما دونها من المراتب. ص ۱۸۵

و می‌نویسد:

العله هي تمام المعلول

و تمام الشيء هو الشيء وما يفضل عليه.

المراد بالواحد ما تقابل الكثير الذي له اجزاء او آحاد متباينه لا ترجع الى جهة واحده. ص ۲۱۴

بررسی براهین فلسفی اثبات واجب الوجود:

در مرحله دوازدهم از کتاب نهایه الحکمه و بدایه الحکمه، مباحث مربوط به واجب الوجود فلسفی مطرح می‌شود. مقدمتا باید دانست که در مکتب عقل و وحی و برهان اثبات می‌شود که حقایق ملموس و مشهود و غیر قابل انکار ما دارای آیت و نشان مخلوقیت و مصنوعیت بوده، و دلالت می‌کنند بر اینکه خالق ماورای آن‌ها هست که همه آن حقایق و واقعیت‌ها به ایجاد و آفرینش و مشیت او موجود و باقی‌اند، و اعدام و از بین بردن همه آن‌ها نیز در حیطه قدرت و سلطنت و حاکمیت او جل و علا می‌باشد.

اما نتیجه‌ای که براهین فلسفی در مبحث معنون به اثبات واجب الوجود به دنبال آنند این است که تمام جهان هستی، و همه حقایق ملموس و مشهود ما، و آنچه نام وجود و موجود بر آن صادق است، واقعیتی مطلق و مرسل و محض و بی‌نهایت است که به خودی خود واجب الوجود و ضروری الوجود و ممتنع العدم بوده، و هرگز خالق متعالی از وجود مجموعه آن‌ها در کار نیست.

البته ملا صدرا به بطلان اعتقاد به وجود مظاهر وجود، بدون فعلیت مرتبه اطلاق + تصریح می‌کند و می‌گوید:

إن بعض الجهلة من المتصوفين المقلدين الذين لم يحصلوا طريق العلماء العرفاء، ولم يبلغوا مقام العرفان، توهّموا لضعف عقولهم ووهن عقيدتهم وغلبة سلطان الوهم على نفوسهم، أن لا تحقق بالفعل للذات الاحدية المنعوتة بألسنة

العرفاء بمقام الاحدية وغيب الهوية وغيب الغيوب مجردة عن المظاهر والمجالي، بل المتحقق هو عالم الصورة وقواها الروحانية والحسية، والله هو الظاهر المجموع لا بدونه وحقيقة الانسان الكبير والكتاب المبين الذي هذا الانسان الصغير أنموذج ونسخة مختصرة عنه.

وذلك القول كفر فضيح وزندقة صرفة، لا يتفوه به من له أدنى مرتبة من العلم، ونسبة هذا الامر إلى أكابر الصوفية ورؤسائهم افتراء محض وإفك عظيم، يتحاشى عنها أسرارهم وضمايرهم، ولا يبعد أن يكون سبب ظن الجهالة بهؤلاء الاكابر إطلاق الوجود تارة على ذات الحق، وتارة على المطلق الشامل، وتارة على المعنى العام العقلي، فانهم كثيرا ما يطلقون الوجود على المعنى الظلي الكوني، فيحملونه على مراتب التعينات والوجودات الخاصة، فيجری عليه أحكامها.^۱

برخی از کسانی که ادعای تصوف دارند ولی نادان و کورند و روش عالمان عارف را به دست نیاورده و به مقام عرفان نرسیده‌اند، از روی ضعف عقول و سستی عقیده و غلبه پادشاه و هم بر نفوس خویش، گمان کرده‌اند: ذات احدیت - که در زبان اهل عرفان موصوف به مقام احدیت و نهانی هویت و نهانی در نهان است - دارای وجود فعلی بر کنار از مظهرها و جلوه‌ها نبوده، و آنچه که متحقق است همان عالم صورتها و قوای روحانی وحسی آن می‌باشد، و خداوند همان مجموعه ظاهر است و جز آن وجودی ندارد، و او همان حقیقت انسان کبیر^۲ و کتاب مبینی است که این انسان کوچک، نمونه و نسخه مختصری از آن می‌باشد.

این گفتار کفر رسوا و زندقه صرف است، کسی که دارای پست‌ترین مرتبه علم باشد دهان خود را به آن آلوده نمی‌کند، و نسبت دادن این امر به بزرگان و رؤسای صوفیان افترای محض و تهمت بزرگی است که باطن وجود ایشان از آن برکنار است.

بعید نیست که سبب این گمان نادانان درباره بزرگان این باشد که اطلاق وجود گاهی بر ذات حق می‌شود، و گاهی بر مطلق که شامل همه چیز است، و گاهی دیگر بر معنای عام عقلی؛ زیرا ایشان بسیار می‌شود که وجود را بر معنای سایه‌ای وجودی اطلاق کرده، پس آن را بر مراتب تعینات و وجودات مخصوص حمل می‌کنند، لذا احکام آن‌ها بر آن جاری می‌شود.

در این جا قسمتی از متن "نهایه الحکمه" را می آوریم، سپس طبق شماره هایی که متن را با آن ها نشان کرده ایم به نقد مطالب می پردازیم.

المرحلة الثانية عشر في ما يتعلق بالواجب الوجود عز اسمه من المباحث، وهي في الحقيقة مسائل متعلقة بمرحلة الوجوب والامكان أفردوا للكلام فيها مرحلة مستقلة اهتماما بها واعتناء بشرافه موضوعها وفيها أربعة وعشرون فصلا

الفصل الاول في إثبات الوجود الواجب

البراهين الدالة على وجوده تعالى كثيرة متكاثره وأوثقها وأمتنها هو البرهان المتضمن للسلوك إليه من ناحيه الوجود وقد سموه برهان الصديقين لما أنهم يعرفونه تعالى به لا بغيره وهو كما ستقف عليه برهان إني يسلك فيه من لازم من لوازم الوجود إلى لازم آخر.

و قد قرر بغير واحد من التقرير وأوجز ما قيل إن حقيقة الوجود إما واجبه وإما تستلزمها فإذا الواجب بالذات موجود وهو المطلوب.(۱)

۱. رساله "لقاء الله"، صفحه ۵۵، به نقل از ملاصدرا.

۲. کتاب "نور علی نور، در ذکر و ذاکر و مذکور" می‌نویسد: و چون به سرایت ذکر در جمیع عبد آگاهی یافتی بر آن باش که یکپارچه ذکر باشی، و به ذکر ذاکر که خودت ذکر و ذاکر و مذکور خودی. "نور علی نور، در ذکر و ذاکر و مذکور" ۴۸.

و کتاب "لقاء الله" از قیصری نقل می‌کند: ومرتبة الإنسان الكامل عبارة عن جمع جميع المراتب الإلهية والكونية من العقول والنفوس الكلية والجزئية، ومراتب الطبيعة إلى آخر تنزلات الوجود ويسمى بالمرتبة العمائية أيضا، فهي مضاهية للمرتبة الإلهية، ولا فرق بينهما إلا بالربوبية والمربوبية لذلك صار خليفة الله. (صفحه ۸۹ /): مرتبه انسان کامل عبارت از جمع جمیع مراتب الهی وجودی است، از عقول و نفوس کلی و جزئی گرفته تا مراتب طبیعت و تا آخرین تنزلات وجود که با عنوان مرتبه عمائی نیز نامیده می‌شود. پس آن همسنگ مرتبه الهی است و بین آن دو هیچ فرقی نیست مگر به ربوبیت و مربوبیت، به همین جهت است که خلیفه الله شده است.

وفى معناه ما قرر بالبناء على أصله الوجود (٢) أن حقيقه الوجود التى هى عين الاعيان وحقا الواقع (٣) حقيقه مرسله (٤) يمتنع عليها عدم إذ كل مقابل غير قابل لمقابله (٥) والحقيقه المرسله التى يمتنع عليها عدم واجبه الوجود بالذات فحقيقه الوجود الكذائيه واجبه بالذات وهو المطلوب.

فإن قلت امتناع عدم على الوجود لا يوجب كونه واجبا بالذات وإلا كان وجود كل ممكن واجبا بالذات لمناقضته عدمه فكان الممكن واجبا وهو ممكن هذا خلف.

قلت هذا فى الوجودات الممكنه (٦) وهى محدوده بحدود ماهويه لا تتعداها فينتزع عدمها مما وراء حدودها (٧) وهو المراد بقولهم كل ممكن فهو زوج تركيبى (٨) وأما حقيقه الوجود المرسله (٩) التى هى الاصيله لا أصيل غيرها (١٠) فلا حد يحدّها ولا قيد يقيدّها (١١) فهى بسيطه صرفه تمنع عدم وتناقضه بالذات وهو الوجوب بالذات.

و قرر صدر المتألهين قدّه البرهان على وجه آخر (١٢) حيث قال وتقريره أن الوجود كما مر حقيقه عينيه واحده بسيطه لا اختلاف بين أفرادها (١٣) لذاتها إلا بالكمال والنقص والشده والضعف (١٤) أو بأمور زائده (١٥) كما فى أفراد ماهيه نوعيه وغايه كمالها ما لا أتم منه (١٦) وهو الذى لا يكون متعلقا بغيره ولا يتصور ما هو أتم منه إذ كل ناقص متعلق بغيره مفتقر إلى تمامه (١٧) وقد تبين فيما سبق أن التمام قبل النقص (١٨) والفعل قبل القوه (١٩) والوجود قبل عدم (٢٠) وبين أيضا أن تمام الشئ هو الشئ وما يفضل عليه (٢١).

فإذن الوجود إما مستغن عن غيره وإما مفتقر بالذات إلى غيره (٢٢) والاول هو واجب الوجود (٢٣) وهو صرف الوجود الذى لا أتم منه ولا يشوبه عدم ولا نقص والثانى هو ما سواه من أفعاله وآثاره (٢٤) ولا قوام لما سواه إلا به (٢٥) لما مر أن حقيقه الوجود لا نقص لها وإنما يلحقه النقص لاجل المعلوليه (٢٦) وذلك لان المعلول لا يمكن أن يكون فى فضيله الوجود (٢٧) مساويا لعلته فلو لم يكن الوجود مجعولا (٢٨) ذا قاهر يوجده ويحصله كما يقتضيه لا يتصور أن يكون له نحو من القصور (٢٩) لان (٣٠) حقيقه الوجود كما علمت بسيطه لا حد لها ولا تعين إلا محض الفعلية والحصول وإلا لكان فيه تركيب أو له ماهيه غير الوجوديه وقد مر أيضا أن الوجود إذا كان معلولا كان مجعولا بنفسه جعلًا بسيطًا (٣١) وكان ذاته بذاته مفتقرا إلى جاعل وهو متعلق الجوهر والذات بجاعله.

فإذن قد ثبت واتضح أن الوجود إما تام الحقيقه واجب الهويه وإما مفتقر الذات إليه متعلق الجوهر به (٣٢)

و على أى القسمين يثبت ويتبين أن وجود واجب الوجود غنى الهويه عما سواه وهذا هو ما أردناه انتهى الاسفار ج ٦ ص ١٦.

الفصل الثانى فى بعض آخر مما أقيم على وجود الواجب تعالى من البراهين

من البراهين عليه أنه لا ريب أن هناك موجودا ما (٣٣)

فإن كان هو أو شئ منه واجبا بالذات فهو المطلوب وإن لم يكن واجبا بالذات وهو موجود فهو ممكن بالذات بالضروره فرجح وجوده على عدمه بأمر خارج من ذاته وهو العله وإلا كان مرجحا بنفسه فكان واجبا بالذات وقد فرض ممكننا هذا خلف وعلته إما ممكنه مثله أو واجبه بالذات وعلى الثانى يثبت المطلوب وعلى الاول ينقل الكلام إلى علته وهلم جرا فإما أن يدور (٣٤)

أو يتسلسل وهما محالان (٣٧)

أو ينتهى إلى عله غير معلوله هى الواجب بالذات وهو المطلوب. (٣٨)

واعترض عليه بأنه ليس بيانا برهانيا مفيدا لليقين فإن البرهان إنما يفيد اليقين إذا كان السلوك فيه من العله إلى المعلول وهو البرهان اللمى وأما البرهان الانى المسلوك فيه من المعلول إلى العله فلا يفيد يقينا كما بين فى المنطق (٣٩) ولما كان الواجب تعالى عله (٤٠)

لكل ما سواه غير معلول لشئ بوجه كان السلوك إلى إثبات وجوده من أى شئ كان سلوكا من المعلول إلى العله غير مفيد لليقين وقد سلك فى هذا البيان من الموجود الممكن الذى هو معلوله إلى إثبات وجوده.

والجواب عنه أن برهان الان لا ينحصر فيما يسلك فيه من المعلول إلى العله

و هو لا يفيد اليقين بل ربما يسلك فيه من بعض اللوازم العامه التي للموجودات المطلقة إلى بعض آخر وهو يفيد اليقين كما بينه الشيخ في كتاب البرهان من منطق الشفاء.

وقد سلك في البرهان السابق من حال لازمه لمفهوم موجود ما وهو مساوق للموجود من حيث هو موجود إلى حال لازمه أخرى له وهو أن من مصاديقه وجود عله غير معلوله يجب وجودها لذاتها.

فقد تبين بذلك أن البيان المذكور برهان إني مفيد لليقين كسائر البراهين الموضوعه في الفلسفه لبيان خواص الموجود من حيث هو موجود المساويه للموجود العام. (۴۱)

اینک به نقد و بررسی مباحث این مرحله، به ترتیب شماره‌هایی که متن را با آن نشان کرده‌ایم می‌پردازیم.

متن نه‌ایه الحکمه:

المرحلة الثانية عشر في ما يتعلق بالواجب الوجود عز اسمه من المباحث

وهي في الحقيقة مسائل متعلقة بمرحلة الوجوب والامكان أفردوا للكلام فيها مرحلة مستقلة اهتماما بها واعتناء بشرافه موضوعها وفيها أربعة وعشرون فصلا

الفصل الاول في إثبات الوجود الواجب

البراهين الداله على وجوده تعالى كثيره متكاثره وأوثقها وأمتنها هو البرهان المتضمن للسلوك إليه من ناحيه الوجود وقد سموه برهان الصديقين لما أنهم يعرفونه تعالى به لا بغيره وهو كما ستقف عليه برهان إني يسلك فيه من لازم من لوازم الوجود إلى لازم آخر.

وقد قرر بغير واحد من التقرير وأوجز ما قيل إن حقيقه الوجود إما واجبه وإما تستلزمها فإذن الواجب بالذات موجود وهو المطلوب. (۱)

نقد و اشکال:

توضیح این دو استدلال این است:

چنانکه حقیقت سفیدی باید به نفس خود، سفید باشد و گر نه خلاف فرض لازم می‌آید. به عبارت دیگر حقیقت وجود نیز باید موجود باشد و گر نه خلاف فرض لازم می‌آید، نفس فرض حقیقت وجود بودن متن هستی، مستلزم این است که وجود آن واجب، و عدم آن ممتنع باشد، چه اینکه هیچ مقابلی مقابل خود را نمی‌پذیرد، یعنی همان طور که حقیقت سفیدی، هرگز غیر سفیدی را نمی‌پذیرد و گر نه حقیقت سفیدی نخواهد بود، حقیقت وجود هم هرگز معنا ندارد که مقابل خود را که عدم باشد بپذیرد، پس حقیقت وجود باید واجب الوجود بالذات باشد.

و خلاصه مفاد این دو برهان به عبارت مختصر این است که حقیقت وجود، بالضروره موجود است، و گر نه حقیقت وجود نخواهد بود.

نقد و اشکال

اشکال اول، آیا حقیقت سفیدی چیست؟! و چگونه می‌توان برای سفیدی حقیقت و واقعیتی فرض کرد تا در مرحله بعد بتوان از سلب سفیدی از آن سخن گفت؟! آیا مصداق واقعی و عینی و حقیقی سفیدی را جز در سفیدهای خارجی و عینی می‌توان یافت؟!

موجودات ملموس و مشهود ما چطور؟! آیا مصداق عینی وجود را جز در واقعیت خارجی آن‌ها - که قطعاً به کنه وجودشان قابل عدم می‌باشند - می‌توان یافت؟!

آیا کسی که این حرف‌ها را بر زبان می‌راند فکر نمی‌کند که خودش در مرحله بعدی مجبور می‌شود حقیقت سفیدی را خود سفیدها، و حقیقت وجود را کل وجودها و موجودها بداند و صریحاً اعتراف کند که: واجب الوجود هو کل الاشياء!! آن‌هم اشیایی که بالضروره ملموس و مشهود مایند و بالبداهه به کنه وجودشان قابل وجود و عدم حقیقی؟! +

آیا همین حکم قطعی عقلی روشن تر از خورشید - یعنی حکم عقل به مخلوقیت و مصنوعیت و قابل عدم بودن اشیا - کافی نیست که این بت موهوم (حقیقت وجود) شکسته شود؟! چرا که اگر عینیت و اصالت از حقیقت وجود بوده، و آنچه متن خارجیت را تشکیل می‌دهد حقیقت وجود باشد باید به صراحت حکم خودتان موجودات خارجی نه مخلوق باشند، و نه قابل عدم!

آنچه گفتیم راجع به مقام ثبوت است، و اما در مقام اثبات نیز جز به صرف ادعا و مصادره به مطلوب، با هیچ دلیل و برهانی وجود چنین حقیقتی اثبات نشده است جز اینکه بگویند: "وجود مراتب محدود ممکن نیست مگر اینکه مرتبه نامتناهی و محض و مطلق آن موجود باشد." و این همان دلیل بعدی ایشان است که تناقضات آن را روشن خواهیم کرد.

متن "نهایه الحکمه":

وفی معناه ما قرر بالبناء علی أصله الوجود. (۲)

نقد و اشکال:

در مورد اثبات اصالت وجود می‌گویند: سفیدی هر چیزی به حقیقت سفیدی است بنابراین حقیقت سفیدی از هر چیز سفیدی اولی به این است که سفید باشد، موجودیت هر چیزی نیز به حقیقت وجود است پس حقیقت وجود هم از هر چیزی اولی به موجودیت و دارای حقیقت بودن است. (رجوع شود به اسفار، +). بطلان این سخن واضحتر از آن است که نیازی به بیان داشته باشد زیرا چنان که گفتیم فرض حقیقت داشتن سفیدی و حقیقت وجود، و رای سفیدی چیزهای سفید و و رای موجودیت موجودات کاملاً موهوم و بی اساس بوده بلکه مستلزم تسلسل است.

این استدلال درست مانند این است که کسی بگوید: "شور بودن هر چیز شوری، به حقیقت شوری است پس خود حقیقت شوری اولی به این است که شور باشد"، یا اینکه بگوید: "حقیقت گرم بودن هر چیز به حقیقت گرما است، پس خود گرما اولی به این است که گرم باشد"؛ یا اینکه بگوید: "عجیب بودن هر استدلال عجیبی به عجیب بودن آن است، پس حقیقت عجیب بودن اولی به این است که عجیب و غریب باشد."

متن "نهایه الحکمه":

أن حقیقه الوجود التی هی عین الاعیان و حاق الواقع (۳)

نقد و اشکال:

عقل هر عاقلی به وضوح شهادت می دهد نیز مبنای تمامی معارف مکتب انبیا و معلمان الهی بر این است که عین اعیان و حاق واقع اشیا ملموس و محسوس ما موجوداتی اند که بالبداهه قابل عدم می باشند و خداوند متعال که آفریننده همه اشیا می باشد قادر است همه آنچه را که پس از عدم و نیستی مطلقشان خلق و ایجاد فرموده از میان ببرد و نیست و نابود و معدوم صرف نماید، انکار این مطلب، و اعتقاد به امتناع عدم و نیست شدن اشیا انکار یک امر کاملاً بدیهی و ضروری نزد مکتب عقل و وحی بوده، و اساس اختلاف و جدایی روش اهل عقل و وحی و برهان با دیگران است.

متن "نهایه الحکمه":

حقیقه مرسله (۴)

نقد و اشکال:

اشکال دوم) اطلاق و ارسال را تفاسیر مختلف است:

الف) اطلاق و ارسال در اعتبار عقل و حکم عاقل و شخص حکم کننده، مانند اینکه کسی را امر کنند کتابی بیاورد و شخص امر کننده اصلاً موضوع حکم خود را مقید به این نکند که کتاب کوچک باشد یا بزرگ، یا علمی باشد یا ادبی، فارسی باشد یا عربی و...

ب) اطلاق و ارسال در حقیقت وجود خارجی شی مانند اینکه کتابی در خارج فرض شود که هیچ گونه قید و خصوصیت وجودی نداشته باشد.

ج) اطلاق و ارسال به معنای نامتناهی و غیر محدود بودن یک شیء.

بدیهی است معنای اول صرفاً یک لحاظ عقلی بیش نیست و هرگز وجود خارجی واقعی ندارد در حالی که خداوند متعال یک موجود حقیقی و واقعی است نه یک لحاظ عقلی یا یک اعتبار و همی و خیالی؛ معنای دوم و سوم نیز محال ذاتی بوده و اعتقاد به وجود چنین موجودی موهوم و باطل است. گذشته از آنچه بیان داشتیم با صرف نظر از استحاله ذاتی اطلاق و ارسال و عدم تناهی وجود عینی اشیا از این نکته نیز نباید غفلت نمود که "اطلاق و تقييد" و "تناهی و عدم تناهی" از شئون و ملکات مخلوقات و موجودات دارای مقدار و اجزا می باشد و ذات مقدس باری تعالی نه متناهی است و نه نامتناهی، و نه مقید است و نه مطلق، و نه کوچک است و نه بزرگ.

متن "نهایه الحکمه":

یمتنع علیها العدم إذ کل مقابل غیر قابل لمقابله (۵)

نقد و اشکال:

تمام آنچه گفتیم در صورتی است که منظور ایشان از اثبات ضرورت وجود، ضرورت ذاتی باشد که البته مراد ایشان همین است. اما اگر منظور ایشان از ضرورت وجود حقیقت وجود - که در نظر ایشان غیر از کل اشیا چیزی نیست - و امتناع عدم از باب ضرورت به شرط محمول باشد هرگز وجوب ذاتی را نمی‌توان از آن نتیجه گرفته، و به واجب الوجود لذاته بودن آن حکم کرد.

به دیگر سخن هنگامی که گفته می‌شود: "عین اعیان و حاق واقع هرگز مقابل خود را که عدم باشد نمی‌پذیرد" اگر منظور این باشد که "عین اعیان و واقعیت عینی" به شرط وجود و واقعیت و عینیت داشتن، مقابل خود را که عدم باشد نمی‌پذیرد یعنی در حال موجودیت خود معدوم نیست" اصل این سخن درست است ولی چنین حکمی از باب ضرورت به شرط محمول بوده و هرگز نمی‌توان از آن وجوب ذاتی را نتیجه گرفت و واجب الوجود لذاته را اثبات کرد. و اگر مراد از آن این باشد که "بدون شرط وجود، باز هم اشیا و اعیان و حقایق موجود قابل عدم نیستند" اصل این سخن باطل و بر خلاف ضرورت حکم عقل و وحی می‌باشد چه اینکه عقل حکم می‌کند که اجتماع وجود و عدم برای اشیا و اعیان محال است، ولی هرگز حکم نمی‌کند که معدوم شدن موجودات یا موجود شدن معدومات هم محال و ممتنع است، و اساس معارف ادیان و انبیا و پیروان ایشان نیز بر این است که خداوند متعال تمامی ما سوای خود را به کنه وجودشان ایجاد فرموده و کاملاً قادر است که تمامی آن‌ها را نیست و نابود و معدوم فرماید.

متن "نهایه الحکمه":

و الحقیقه المرسله التي یمتنع علیها العدم واجبه الوجود بالذات فحقیقه الوجود الکذائیه واجبه بالذات وهو المطلوب.
فإن قلت امتناع العدم علی الوجود لا یوجب کونه واجبا بالذات وإلا کان وجود کل ممکن واجبا بالذات لمناقضته
عدمه فکان الممكن واجبا وهو ممکن هذا خلف.
قلت هذا فی الوجودات الممكنه (۶)

نقد و اشکال:

اشکال و ایراد در مورد وجود ممکنات بود نه عدم آن‌ها در ورای حد وجودیشان، لذا ارتباطی بین این قسمت از پاسخ با اشکالی که بیان شده است به نظر نمی‌رسد.

و هی محدوده بحدود ماهویه لا تتعداها فیتتزع عدمها مما وراء حدودها (۷)

نقد و اشکال:

در این پاسخ دو نارسایی به نظر می‌رسد:

الف) معنای "عدم ممکن" تحریف شده است، چه اینکه بدیهی است معنای "عدم" که در مورد ممکنات و ما سوای خداوند متعال محل بحث و نظر الهیین است "معدوم و نیست شدن ذات و هستی آن‌ها" می‌باشد نه "عدم آن‌ها در ورای حد وجودشان".

ب) در واقع به ورود اشکال اعتراف شده، و در مورد لزوم وجوب وجود ممکنات نسبت به حصه وجودی آنها هیچ پاسخی داده نشده است.

متن "نهایه الحکمه":

و هو المراد بقولهم کل ممکن فهو زوج ترکیبی (۸)

نقد و اشکال:

معنای واضح پاسخ بیان شده این است که: "هر ممکن الوجودی مرکب از وجود و عدم می‌باشد" و البته چنین سخنی که کسی عدم را مایه و ملاک ترکیب موجودات بداند بسی مایه شگفتی است.

متن "نهایه الحکمه":

و أما حقیقه الوجود المرسله (۹)

نقد و اشکال:

قبلا اشاره کردیم که وجود چنین حقیقتی ذاتا محال و موهوم است.

متن "نهایه الحکمه":

التي هي الاصيله لا أصل غيرها (۱۰)

نقد و اشکال:

توجه شود که غیر از این حقیقت مرسل نامتناهی، هیچ چیز دیگری وجود ندارد مگر مراتب یا حصه‌های وجود خود آن حقیقت به گونه‌ای که این دو در واقع عین یکدیگرند و ایشان اولی را واجب الوجود و دومی را ممکن الوجود انگاشته‌اند لذا جای این سؤال باقی می‌ماند که چگونه ممکن است دو چیزی که عین یکدیگرند یکی اصیل، و دیگری غیر اصیل باشد؟!

متن "نهایه الحکمه":

فلا حد یحدها ولا قید یقیدها (۱۱)

نقد و اشکال:

این سخن بر خلاف حکم بدیهی عقل بوده، و مخالف با تصریحات اهل بحث است که می‌گویند: فهو المحدود بکل حد والمقید بکل قید.

و البته چنانچه بتوان اطلاق یا ارسالی فرض کرد، هرگز واقعیتی خارج از لحاظ عقلی یا اوهام و اعتبارات ناظرین نخواهد داشت، و این در حالی است که الهیین اثبات خداوندی را در نظر دارند که خالق و آفریننده کل اشیای محدود و مقید بوده، و وجودی واقعی و حقیقی دارد نه اعتباری و لحاظی یا وهمی و خیالی.

متن "نهایه الحکمه":

فهی بسیطه صرفه تمنع العدم وتناقضه بالذات وهو الوجوب بالذات.
و قرر صدر المتألهين قده البرهان على وجه آخر (۱۲)

نقد و اشکال:

بین تقریرات مختلف بیان شده هیچ گونه تفاوت و اختلاف اساسی وجود نداشته، و تنها به تغییر الفاظ و عبارات، و اجمال و تفصیل بسنده شده است، لذا غالب اشکالاتی که بیان داشتیم به همه تقاریر وارد است، و نیازی به بحث مستقل در مورد هر یک از آنها نمی بینیم.

متن "نهایه الحکمه":

حيث قال وتقريره أن الوجود كما مر حقيقة عينيه واحده بسیطه (۱۳)

نقد و اشکال:

خلاصه این برهان این است که وجود، حقیقی دارای مراتب است، و وجود هیچ مرتبه‌ای از مراتب آن ممکن نیست مگر اینکه محاط مرتبه فراتر از خود بوده، و وجود همه مراتب مستند و متکی به مرتبه نامتناهی وجود باشد، پس مرتبه نامتناهی وجود واجب الوجود است.

و به عبارت دیگر خلاصه برهان چنین می شود: وجود، حقیقی نامتناهی و دارای مراتب است، وجود مراتب ضعیف و پایین تر آن هرگز ممکن نیست مگر اینکه سلسله مراتب به نحو نامتناهی واجب الوجود باشد؛ و گر نه لازم می آید که سلسله مراتب وجود، متناهی بوده و نامتناهی نباشند.

و اشکالات این استدلالات ایشان عبارت است از:

اشکال اول) چنانکه گفتیم در مکتب الهیین مطلوب این است که وجود خداوندی اثبات شود که خالق و آفریدگار سایر اشیا باشد و سایر اشیا نیز مخلوق و آفریده او باشند نه عین وجود او، یا حصه‌ای و مرتبه‌ای و جزئی از ذات وی. برهان‌های مذکور، در واقع برای اثبات ازلیت و وجوب برای خود جهان پایه‌ریزی شده، و نتیجه واضح آن‌ها جز انکار وجود خداوند در لفافه اثبات وجود او چیزی نیست.

اشکال دوم) پایه این برهان بر این است که وجود هر مرتبه محدودی معلل به ما فوق خود است، و چنانچه این سلسله نامتناهی باشد و به جایی ختم نشود تسلسل در علل لازم می آید، و از آنجا که تسلسل در علل محال است باید پذیرفت که سلسله مذکور به مرتبه‌ای ختم می شود که آن مرتبه، نامتناهی و عین همه مراتب بوده، واجب الوجود و خدا می باشد.

این سخن دارای اشکالات زیادی است از جمله اینکه:

الف) این برهان مبتنی بر این است که تسلسل در سلسله علی و معلولی محال نباشد، در حالی که بطلان و استحاله تسلسل در سلسله علی و معلولی (که دو شرط ترتب و اجتماع وجود افراد در آن جمع است) از مسائل ضروری و قطعی حتی نزد خود اهل فلسفه و عرفان است.

بلکه این برهان در نفس خود متناقض است چه اینکه در ضمن آن از یک طرف ادعا می‌شود که سلسله وجود به جهت بطلان تسلسل در علل، باید محدود و منتهای باشد؛ و از طرف دیگر نتیجه گرفته می‌شود که سلسله وجود باید نامحدود و نامتنهائی و واجب الوجود باشد! به عبارت دیگر از یک طرف ادعا می‌شود که عدم تنهائی سلسله وجود ممتنع الوجود است، و از طرف دیگر ادعا می‌شود که عدم تنهائی آن واجب الوجود است!!

از این نکته غفلت نشود که وجود مرتبه نامتنهائی، متوقف بر این است که بی‌نهایت مراتب قبل از آن محقق باشد.

ب) در این برهان، حقیقت هستی نامحدود و نامتنهائی، علت وجود خودش شمرده شده است! و این مطلب، عبارت دیگری از این است که جهان ازلی و ابدی به خودی خود وجود داشته و مستغنی و بی‌نیاز از وجود علت و آفریننده و خالق می‌باشد. لذا با تامل مختصری معلوم می‌شود که نتیجه برهان مذکور در واقع نفی وجود خداوند در لفافه اثبات وجود او می‌باشد.

اشکال سوم) وجود نامتنهائی ذاتا محال و موهوم است.^۱

اشکال چهارم) بر اساس این برهان، وجود خداوند متعال دارای بی‌نهایت اجزا و مراتب وجودی خواهد شد، و بطلان آن واضح و آشکار است.

اشکال پنجم) در مفروض برهان، که حقیقت وجود، نامتنهائی و شامل همه چیز انگاشته شده است اصلا جایی برای موجود دیگری باقی نمی‌ماند که بتوانیم دو شق داشته باشیم و اثبات واجب الوجود را یا از طریق عینیت بیان داریم و یا استلزام، بلکه بر اساس این استدلال جز مفروض واحدی که حکم به وجوبش شده است چیز دیگری در کار نیست. بله، این نکته در این برهان هست که گاهی کل را لحاظ کرده‌ایم و دیگر بار مرتبه و حصه و جزء را؛ و به جای استدلال بر واقعیت فقط از اعتباری از اعتبارات یک واقعیت بر اعتباری دیگر از اعتبارات آن دلالت کرده‌ایم، آنهم واقعیتی که هرگز اصل آن را اثبات نکرده‌ایم. درست مانند اینکه بگوییم: شما یا کل را قبول دارید، و یا اینکه به صرف قبول داشتن جزئی از کل باید به طریق اولی کل را هم پذیرفته باشید، و این‌ها همه در صورتی است که ما هیچ دلیلی هم برای اثبات کل نداشته باشیم! و یا اینکه بگوییم شما یا این است که مطلق را قبول دارید و یا اینکه با پذیرش مقید مطلق را هم

۱. رجوع شود به کتاب فراتر از عرفان.

پذیرفته‌اید چه اینکه فرض مقید بدون مطلق محال است، و این در صورتی است که ما در مقام اثبات هنوز هیچ دلیلی هم بر اثبات مطلق یا مقید نیاورده باشیم.

اشکال ششم) در مورد وجود محیط و محاط هرگز صحیح نیست که افتقار و نیازمندی و استلزام را یک طرفه دانست، بلکه همانطور که می‌توان گفت وجود محاط مفتقر و نیازمند به محیط بوده و مستلزم آن است، بر عکس نیز می‌توان گفت که وجود محیط نیازمند و مفتقر به وجود محاط بوده و مستلزم وجود آن است.

متن "نهایه الحکمه":

لا اختلاف بین أفرادها (۱۳)

نقد و اشکال:

اعتقاد به وحدت وجود از یک طرف، و اعتقاد به تعدد افراد آن از طرف دیگر تناقض آشکار است؛ و تعدد حاصل از فرض تشکیک، یا ملاحظه حصص و امثال آن‌ها صرفاً به اعتبارات و لحاظ‌ها بستگی داشته، بلکه بنابر تصریحات اهل بحث جز خواب و خیال و وهم و سراب و دو بینی شخص احوال هیچ چیز دیگری نیستند.

متن "نهایه الحکمه":

لذاتها إلا بالكمال والنقص والشد والضعف (۱۴)

نقد و اشکال:

اختلاف معنای "شدت و ضعف" با "زیاده و نقصان" صرفاً در نام گذاری است و تا به حال کسی را نیافته‌ایم که بتواند شدت و ضعف را به گونه‌ای تفسیر کند که با زیاده و نقصان تفاوت و اختلافی واقعی داشته باشد. بنابراین نتیجه بیان و استدلال مذکور تنها همین می‌شود که تفاوت خالق و مخلوق به بزرگی و سعه وجودی یکی (خالق)، و کوچکی و محدودیت وجود دیگری (مخلوق) باشد.

متن "نهایه الحکمه":

أو بأمور زائدة (۱۵)

نقد و اشکال:

با توجه به اینکه برهان مذکور مبتنی بر اصالت وجود است، و هیچ حقیقت عینی دیگری غیر از حقیقت وجود مشکک قبول ندارد اعتقاد به این امور زائد کاملاً غیر معقول و غیر قابل پذیرش است. بدیهی است چنانچه امور زائد مذکور از سنخ وجود باشند مصداق شدت و ضعفی که گفته شد می‌باشند، و چنانچه از سنخ وجود نباشند صرفاً اعتباری بوده و اصلاً واقعیت و عینیتی ندارند که بتوان آن‌ها را در عرض شدت و ضعف، ملاک تعدد افراد دانست.

با تامل در آنچه گفتیم روشن می‌شود که بر اساس عقیده فوق هیچ تفسیر معقولی برای تعدد افراد ماهیت نوعی نمی‌توان ارائه داد، و باید بر خلاف ضرورت و بدهات ملتزم شد که وجود هر نوعی منحصر به فرد می‌باشد و در عالم وجود جز یک انسان یا یک سنگ یا یک اسب وجود ندارد!!

متن "نهایه الحکمه":

كما فی أفراد ماهیه نوعیه و غایه کمالها ما لا أتم منه (۱۶)

نقد و اشکال:

بدیهی است چنانچه حقیقتی ذاتا قابل فرض کمال و نقص و شدت و ضعف باشد محال است که دارای مرتبه‌ای باشد که اتم و اکمل و اشد از آن قابل فرض نباشد، بلکه هر مرتبه مفروض آن ذاتا قابل این است که مرتبه‌ای اشد و اکمل و اتم از آن فرض شود، و گر نه خلاف ذات و خلاف فرض و خلاف بدهات لازم خواهد آمد لذا در این برهان "غایت کمال" به موضوعی نسبت داده شده است که وجود آن ذاتا محال می‌باشد!

متن "نهایه الحکمه":

و هو الذی لا یکون متعلقا بغیره ولا یتصور ما هو أتم منه إذ کل ناقص متعلق بغیره مفتقر إلی تمامه (۱۷)

نقد و اشکال:

چنانچه این قاعده پذیرفته شود باید ملتزم شد که هیچ چیزی موجود نیست، چه اینکه توضیح دادیم که حقیقت دارای مراتب و افراد (حقیقت عددی)، هرگز فرد تام و کامل ندارد، و چنانچه وجود هر مرتبه‌ای متوقف بر وجود اکمل از آن باشد، وجود آن مرتبه اکمل نیز متوقف بر وجود مرتبه اکمل از خود خواهد بود و همین طور، لذا شرط وجود همه چیز از میان رفته و هیچ چیزی موجود نخواهد بود.

آنچه گفتیم عینا برهان استحاله تسلسل است؛ و مخالف، عینا ملتزم به تسلسل شده است در حالی که خود او نیز - حتی در نفس همین برهان - تسلسل را محال دانسته و به بطلان آن تمسک می‌کند!

متن "نهایه الحکمه":

و قد تبین فی ما سبق أن التمام قبل النقص (۱۸)

نقد و اشکال:

چنانکه گفتیم با پذیرش این قاعده باید پذیرفت که وجود هر چیزی محال و ممتنع است.

متن "نهایه الحکمه":

و الفعل قبل القوه (۱۹)

نقد و اشکال:

"قوه"، یک واقعیت عینی نیست که سخن از تقدم یا تاخر آن نسبت به "فعل" به عنوان یک واقعیت ثابت جایی داشته باشد. بلکه هر واقعیتهایی که در نظر گرفته شود نسبت به گذشته خود فعلیت متاخر، و نسبت به آینده خود قوه متقدم است.

متن "نهایه الحکمه":

و الوجود قبل العدم (۲۰)

نقد و اشکال:

این قاعده نیز به عنوان واقعیتهایی ثابت و ورای موضوع خاص خود بی معنا می‌باشد بلکه حق این است که موجودی که آفریده غیر باشد دارای وجود لاحق می‌باشد، و موجودی که مخلوق و آفریده غیر خود نباشد اصلاً قبل و بعد ندارد، و تصور عدم آن ذاتاً محال است، و فرض سبق یا لحوق وجود یا عدم برای آن ناشی از عدم توجه به حقیقت معرفت اوست فخذ واغتنم.

متن "نهایه الحکمه":

و بین أیضاً أن تمام الشیء هو الشیء وما یفضل علیه (۲۱).

نقد و اشکال:

تأمل در این جمله نشان می‌دهد که:

الف) معنای تمامیت و کمال و شدت وجود فلسفی، چیزی غیر از زیاده و نقصان نیست.

ب) مطلوب و نتیجه این براهین با همه تقریرهایش این است که واجب الوجودی را اثبات کند که عین هر یک از همین موجودات، به اضافه چیزهای دیگر باشد؛ در حالی که مطلوب و نتیجه براهین الاهیین در مسأله اثبات وجود باری تعالی، اثبات ذاتی است که متعالی از وجود همه مخلوقات، و آفریننده و وجود دهنده همه آنها باشد.

متن "نهایه الحکمه":

فإذن الوجود إما مستغن عن غیره وإما مفتقر بالذات إلی غیره (۲۲)

نقد و اشکال:

"استغنا" و "افتقار" هر موجود به دیگری را دو گونه تفسیر کرده‌اند:

الف) افتقار موجود محاط به محیط، مانند افتقار و نیازمندی اجزای وجود یک شیء به کل آن. چنانکه مثلاً گفته می‌شود: کلیه یا معده یک انسان در حیطه کل وجود انسان بوده، نیازمند به وجود خود انسان است یعنی اگر انسان با جمیع اعضایش موجود نباشد کلیه یا معده او هم موجود نیست. در همین صورت گفته می‌شود: "وجود انسان، همان کلیه است و ما یفضل علیه".

ب) افتقار و نیازمندی وجود مخلوق به خالق به گونه‌ای که تا خالق متعال اشیا را نیافریند و آنها را موجود نفرماید هرگز موجود نخواهند شد.

بدیهی است براهینی که در کتاب ذکر شد مبتنی بر تفسیر اول در مورد رابطه واجب و ممکن است، ولی براهین الهیین در مسأله اثبات وجود خداوند متعال و رابطه خدا و خلق، مبتنی بر تفسیر دوم است.

متن "نهایه الحکمه":

و الاول هو واجب الوجود (۲۳)

نقد و اشکال:

با تامل در تقریرات مختلف براهین مذکور، روشن است که تفاوت "واجب و ممکن" و "خالق و مخلوق" در نظر اهل فلسفه و عرفان، صرفاً امری اعتباری و غیر حقیقی بوده، و وجود عینی آن دو در نظر ایشان عیناً یکی است، و حکم به استغنا یا افتقار، در مورد آنها نیز به معانی حقیقی و واقعی خود نمی‌باشد.

متن "نهایه الحکمه":

و هو صرف الوجود الذی لا أتم منه ولا یشوبه عدم ولا نقص والثانی هو ما سواه من أفعاله وآثاره (۲۴)

نقد و اشکال:

در مورد معنای "ماسوا" و "افعال و آثار" باری تعالی نیز دو تفسیر ارائه شده است:

الف) ما سواى باری تعالی همان مخلوقات او هستند که بدون سابقه وجودی آنها (لا من شی)، به آفرینش الهی موجود شده‌اند؛ و فعل الهی نیز همان ایجاد و آفرینش و ابقای باری تعالی نسبت به آنهاست که اثر آفرینش و خلقت او جل و علا همان وجود مخلوقات در خارج و عینیت است.

ب) منظور از ماسواى خداوند و افعال و آثار او عیناً همان مراتب وجود او و تجلیات ذات او به صور اشیای گوناگون و مخلوقات مختلف و تعینات و شکل‌پذیری‌های او به اشکال و صورت‌های اشیا است که گاهی نام آنها "فعل" و گاهی "صفت" و گاهی "اثر" او گذاشته می‌شود، ولی هیچیک از آنها در حقیقت غیر از ذات خداوند متعال چیزی نیستند. در این صورت روشن است که "فعل" و "صورت" و "ماسوا" به معنای حقیقی و واقعی خود به کار نرفته است.

تفسیر اول مبنای براهین و عقاید الهیین بوده، و تفسیر دوم همان چیزی است که براهین مذکور در کتاب مبتنی بر آن می‌باشد.

متن "نهایه الحکمه":

و لا قوام لما سواه إلا به (۲۵)

نقد و اشکال:

معنای قائم بودن اشیا به خداوند، بر اساس مبانی پذیرفته شده در کتاب، و تقریرات متعدد براهین مورد اشاره این است که: هستی مطلق بی‌نهایت (= خدا) عیناً همان مجموعه مراتب یا حصه‌ها یا اجزای وجودی است که نام آن‌ها "ماسوا" و "افعال" و "آثار" الهی نهاده شده است، و حقیقت هستی اشیا قائم و بسته به ذات و هستی و وجود همان هستی بی‌نهایت است به گونه‌ای که فرض انتفای هر یک از اشیا، مستلزم انتفای همان اندازه از وجود نامتناهی خدا در همان مرتبه (بنابر تعبیر فلسفی)، یا حصه (بنابر تعبیر عرفانی)، یا جزء (بنابر حقیقت و واقعیت مطلب) خواهد بود.

اما در مذهب الهیین، قوام و وابستگی وجود اشیا به آفرینش و ایجاد و ابقای الهی نسبت به آن‌هاست، لذا چنانچه خداوند متعال همه مخلوقات را معدوم صرف نماید هیچ ربطی به از بین رفتن ذات و هستی خود او ندارد، چرا که او همه اشیا را لا من شیء، و بدون سابقه وجودی آن‌ها آفریده است، نه اینکه ذات و هستی خود را به صورت و شکل آن‌ها به نمایش گذاشته، و هر چیزی حصه‌ای یا مرتبه‌ای یا جزئی از ذات مقدس او باشد.

متن "نهایه الحکمه":

لما مر أن حقیقه الوجود لا نقص لها وإنما يلحقه النقص لاجل المعلولیه (۲۶)

نقد و اشکال:

معنا و تفسیر معلولیت، بر اساس مبانی کتاب و براهین مذکور، همان مرتبه یا حصه یا جزئی از وجود غیر بودن است؛ ولی بر اساس مبانی الهیین معنای معلولیت اشیا نسبت به ذات باری تعالی همان مخلوقیت آن‌هاست نه تخصص یا تجزی یا تجلی ذات باری تعالی به صورت مخلوقات. بنابراین روشن است که معنای معلولیت نیز در این کتاب به معنای حقیقی خود بکار نرفته بلکه به معنای دیگری تأویل شده است.

جزء و کل +

اصولاً چنانچه کسی خیال کند: "برخی موجودات، دارای حدود وجودی‌ای هستند که آن حدود موجب محدودیت برخی، و سعه وجود برخی دیگر از آن‌ها نسبت به دیگری می‌باشد، ولی هیچ‌کدام از این موجودات دارای کمیت واجزا و مقدار نیست". باید دانست که چنین شخصی به معنای کمیت و مقدار توجه ندارد، بلکه اصل معنای کمیت و مقدار را پذیرفته است، و تنها از آوردن نام آن پرهیز دارد، چنانکه "نهایه الحکمه" می‌نویسد:

من الواجب فی التشکیک أن يشمل الشدید علی الضعیف و زیاده.^۱

در تشکیک لازم است که "شدید" مشتمل بر "ضعیف" باشد و زیادت بر آن نیز داشته باشد.

و "تعلیقات کشف المراد" می‌نویسد:

... وهذا الاطلاق الحقيقي الاحاطى حائز للجميع، ولا يشذ عن حيطته شئ.^۱
اطلاق حقیقی فراگیر، همه چیز را در بر دارد، و هیچ چیز از دایره وجود آن بیرون نیست.

"سبزواری" نیز در مورد معنای شدت و نورانیت وجود می‌گوید:

إن الكثرة التي من حيث الشدة والضعف والتقدم والتأخر وغيرهما في أصل الحقيقة الوجودية، كاشفه عن الاشتمالية والواسعية وفقد السلب بما هو سلب الوجود.^۲

کثرت و بیشتری‌ای که در اصل حقیقت وجودی، از حیث شدت و ضعف و پیشی و پسی - و غیر آن دو - وجود دارد، بیان‌کننده شمول و وسعت بیشتر، و نداشتن کمبود - از حیث اینکه کمبود وجود است - می‌باشد.

و در "تعلیق‌نامه حکمه" آمده است:

وأما علم العله بالمعلوم علما حضوريا فيمكن تعلقه بالموجود المادي بما أنه موجود مادي. والاشكال بأنه: لا حضور للموجود المادي لنفسه فكيف يكون حاضرا للعالم؟ مندفع بأن غيبوبه أجزائه بعضها عن بعض لا تنافي حضورها للفاعل المفيض.^۳

علم حضوری علّت به معلوم، ممکن است که حتّی به موجود مادی هم در عین مادی بودنش تعلّق بگیرد. و این اشکال که گفته شود: موجود مادی حتّی برای خودش هم حضور ندارد پس چگونه ممکن است که برای عالم حاضر باشد، پاسخ آن این است که: غایب بودن بعضی از اجزای موجود مادی از بعضی دیگر، منافات با حضور آن برای فاعل مفیض ندارد.

"وحدت از دیدگاه عارف و حکیم" می‌نویسد:

تشكيك در مرآی عارف و مشهد شهود او به معنی سعه و ضيق مجالی و مظاهر حقیقت واحده است.^۴

یکی از شواهد روشن استحاله وجود مجردات این است که خود فلسفه به ناچار معنای تجرد و بساطت را از حقیقت آن برگردانده، و به معنای "احاطه ذاتی و وسعت وجودی" که به صراحت مستلزم "ترکیب حقیقی" و "داشتن اجزای مقداری" و "عدم بساطت و تجرد" است تأویل می‌کند.

متن "نهایه حکمه":

و ذلك لان المعلول لا يمكن أن يكون في فضيله الوجود(۲۷)

نقد و اشکال:

در فلسفه موارد فراوانی "وجود" به وصف فضیلت، یا نورانیت، یا خیریت، و امثال آن‌ها وصف می‌گردد، ولی با تأمل در معنای اوصاف مذکور روشن است که همه آن‌ها در غیر مورد مناسب خود به کار رفته، و دارای مفهوم معقول قابل تصدیق و پذیرش نمی‌باشند.

مکفر +

۱. حسن‌زاده آملی، حسن، تعلیقات کشف المراد، ۵۰۲

۲. حاشیه اسفار، ۲۲/۶

۳. مصباح یزدی، محمد تقی، تعلیقۀ علی نهایۀ الحکمۀ: ۳۵۲

۴. حسن‌زاده، حسن: وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، ۶۱

(باید دانست اعتقاد به اینکه خداوند "حقیقت وجود" است در اصل از پندارهای نادرست اهل سنت و مخالفان مکتب عصمت علیهم السلام بوده است که توسط عرفای سنی مذهب به اندیشه برخی پیروان تفکر عرفانی و فلسفی راه یافته است، علامه حلی "قدس سره" در "نهج الحق" در مورد بطلان اعتقاد به وحدت خالق و خلق، و این که خداوند تعالی همان وجود است، می نویسد:

... وخالف فی ذلک جماعه من الصوفیه من الجمهور، فحكموا بأنه تعالى يتحد مع أبدان العارفين، حتى أن بعضهم قال: إنه تعالى نفس الوجود، وكل موجود هو الله تعالى! وهذا عين الكفر والالحاد. والحمد لله الذي فضلنا باتباع أهل البيت دون أهل الأهواء الباطله.^۱

و "قواعد المرام" می نویسد:

البحث التاسع: حقیقه الله تعالی غیر معلومه لغیره بالکنه، خلافا لجمهور المعتزله والاشعرى... احتج الخصم: بأن حقیقه الله تعالی عین وجوده، ووجوده معلوم، فحقیقته معلومه. والمقدمتان قد سبق بیانهما. جوابه: إن الاوسط فی هذه الحجه غیر متحد فی المقدمتين، فإن وجوده الذی هو عین حقیقته هو وجوده الخارجی الخاص، ووجوده المعلوم هو المحمول علیه وعلى غیره... وحينئذ لا تتم الحجه.^۲

قیصری می گوید:

فانظر إلى شمول نور الوجود وعموم فیضه كيف يقع على جميع المفهومات والمعاني حتى على الاشياء والعدم المطلق والممتنع الوجود بما هي مفهومات متمثلات ذهنيه لا بما هي سلوب وأعدام.

و شیخ محمد هادی تهرانی در اشاره به فهوات و پندارهای نامعقول قیصری می فرماید:

إن تسمیه الوجود بالنور متاع الغرور فإنه يتبع معروضه بل هو عينه، وكون الممكنات بأسرها باعتبار تحققه أنوارا غلط صرف وإلا لكان هذا الغاوى مع أنه عين الظلمه أيضا من الانوار وليس هذا إلا لتبعیه الصوفیه فی جمیع ما ذهبوا إليه.^۳

متن "نهایه الحکمه":

مساويا لعلته فلو لم يكن الوجود مجعولا (۲۸)

نقد و اشکال:

بر اساس مبانی و تصریحات فلسفی و عرفانی، مجعولیت وجود کاملا انکار شده و اصلا قابل پذیرش نیست.

متن "نهایه الحکمه":

ذا قاهر یوجده ویحصله كما یقتضیه لا یتصور أن یكون له نحو من القصور (۲۹)

نقد و اشکال:

۱. علامه حلی: نهج الحق وکشف الصدق، ۵۷.

۲. بحرانی، ابن میثم: قواعد المرام فی علم الکلام، ۷۵ - ۷۶.

۳. التوحید، ۶۰ - ۶۱.

نیز بر اساس مبانی فلسفی و عرفانی، "وجود"، حقیقتی واحد و مرسل می‌باشد که ایجاد و تحصیل و تصور هرگونه قصور نسبت به آن ذاتا محال بوده - کما اینکه در دنباله کلام نیز به این مطلب تصریح شده است - تعبیرات فوق جز بر اساس اوهام و خیالات و اعتبارات ذکر نمی‌گردد.

متن "نهایه الحکمه":

لان (۳۰)

نقد و اشکال:

این تعلیل کاملاً رد و ابطال مدعا می‌باشد نه دلیل اثبات آن.

متن "نهایه الحکمه":

حقیقه الوجود کما علمت بسیطه لا حد لها ولا تعین إلا محض الفعلیه والحصول وإلا لکان فیہ ترکیب أو له ماهیه غیر الوجودیه وقد مر أيضاً أن الوجود إذا کان معلولاً کان مجعولاً بنفسه جعلاً بسیطاً (۳۱)

نقد و اشکال:

در مورد مجعولیت و مخلوقیت اشیا سؤال مشهوری هست و آن اینکه: اگر قرار باشد حقیقت بودن هر چیزی به وجود باشد، پس خود وجود هم باید قائم به حقیقت وجود باشد و همین طور، پس تسلسل لازم می‌آید.

به عبارت دیگر: هر چیزی که جعل می‌شود مجعولیت آن به وجود آن است، بنابراین باید مجعولیت وجود هم به وجودی دیگر باشد پس تسلسل لازم می‌آید، و از آن جا که تسلسل محال است پس هیچ چیزی قابل وجود و جعل نخواهد بود.

در پاسخ این اشکال گفته شده است: حقیقت داشتن هر چیزی به وجود آن است ولی وجود بودن وجود به خود آن است؛ جاعل و آفریننده، عینیت و واقعیت داشتن هر چیزی را به وجود آن جعل می‌کند ولی وجود آن را به وجود دیگری جعل نمی‌فرماید بلکه وجود بنفسه و به جعل بسیط مجعول است. وجود اشیا نفس ثبوت و تحقق آنهاست که بلاواسطه و به جعل بسیط، متعلق جعل جاعل و آفرینش آفریدگار متعال است، نه واقعیت مستقلی که ثبوت و تحقق اشیا به آن باشد، پس نه تسلسل لازم می‌آید و نه استحاله وجود اشیا و آفرینش آنها. کما اینکه هرگز لازم نمی‌آید که ما خیال کنیم حقیقت وجود، حقیقتی صرف و محض ولذاته است که تحقق و ثبوت و دارای حقیقت بودن اشیا به آن حقیقت باشد.

برخی از پاسخ فوق چنین تعبیر کرده‌اند که وجود، مفهومی انتزاعی است نه مفهومی ماهوی که اولاً و بالذات در خارج مصداق داشته باشد، و تسلسل در مفاهیم - انتزاعی و به تعبیر برخی دیگر از ایشان در مفاهیم اعتباری - اشکالی ندارد.

ما گر چه این تعابیر را صحیح و بجا نمی دانیم ولی با توجه به اینکه مقصود ایشان واضح بوده و دارای اشکال نیست از بیان اشکالات آن صرف نظر می کنیم.

شیخ اشراق و تجرید+

جالب این است که ملاصدرا همین جوابی را که در واقع برای نفی حقیقت وجودی که تحقق و ثبوت اشیا به آن باشد اقامه شده است از قائلین آن گرفته و از آن عینا همان نتیجه ای را می گیرد که به نفس همین استدلال باطل است. لذا در نتیجه این غفلت نابجای خود به حقیقت بودن چیزی قائل شده است که به خیال او ذا حقیقت بودن اشیا به آن است، و نام این بحث را بحث "اصالت وجود" نهاده است.

او می گوید:

سفیدی + ابیض

متن "نهایه الحکمه":

وكان ذاته بذاته مفتقرا إلى جاعل وهو متعلق الجوهر والذات بجاعله. فإذا قد ثبت واتضح أن الوجود إما تام الحقيقه واجب الهويه وإما مفتقر الذات إليه متعلق الجوهر به (۳۲)

به دیگر سخن چنین باید گفت که: وجود یا به طور مطلق و نامتناهی و غیر محدود لحاظ می شود و یا اینکه مرتبه یا حصه یا جزئی از آن مورد لحاظ قرار می گیرد، ملحوظ دوم (وجود متناهی و محدود) ذاتا و جوهرها از ملحوظ اول (وجود نامتناهی) خارج نخواهد بود. حقیقت مورد اشاره با لحاظ محدودیت هایش مسمی به ممکن و مخلوق است و با عدم لحاظ محدودیت هایش واجب الوجود و خالق و خدا می باشد، و در عین حال واقعیت و حقیقت هر دوازده حیث مصداق، عینا یکی است.

متن "نهایه الحکمه":

وعلى أى القسمين يثبت ويتبين أن وجود واجب الوجود غنى الهويه عما سواه وهذا هو ما أردناه انتهى الاسفار ج ۶ ص ۱۶.

الفصل الثانی فی بعض آخر مما أقيم على وجود الواجب تعالى من البراهين
من البراهين عليه أنه لا ريب أن هناك موجودا ما (۳۳)

نقد و اشکال:

در این مورد مبانی مختلفی وجود دارد، از جمله:

الف) عالم خارج از حقیقت وجود و ذات ما واقعا وجود دارد و زمین و آسمان و ماه و ستاره و ... واقعا حقایق و موجوداتی عینی و خارجی اند نه اینکه صرف تصور یا توهم یا تعقل ما باشند.

ب) عالم خارج از ذات و تصور و توهم و تعقل ما یا اینکه اصلاً واقعیت ندارد و یا اینکه اگر واقعیت داشته باشد ما هیچ راهی برای درک آن نداریم، بلکه ما تنها با ذات و درون و تصور و توهم و تعقل خودمان سروکار داریم و بس.

ج) عالم، دارای واقعیت است ولی حقیقت آن همان تصور و توهم و تعقل ما، و حضور آن در ذات ما است.

مذهب سوم گرچه در ظاهر چنین می نماید که واقعیت عالم را می پذیرد ولی بدون تأمل روشن است که بازگشت آن صریحاً به مذهب و مسلک دوم است، و البته از آنجا که مبنای مباحث کتاب بر مسلک و مذهب سوم استوار است، لذا با پذیرش مبنای آن هرگز نمی توان به وجود موجودی ماورای وجود انسان قائل شد.

متن "نهایه الحکمه":

فإن كان هو أو شيء منه واجبا بالذات فهو المطلوب وإن لم يكن واجبا بالذات وهو موجود فهو ممكن بالذات بالضرورة فرجح وجوده على عدمه بأمر خارج من ذاته وهو العله وإلا كان مرجحاً بنفسه فكان واجبا بالذات وقد فرض ممكننا هذا خلف وعلته إما ممكنه مثله أو واجبه بالذات وعلى الثاني يثبت المطلوب وعلى الأول ينقل الكلام إلى علته وهلم جرا فإما أن يدور (۳۶)

نقد و اشکال:

علت بطلان دور این است که چنانچه وجود "الف" متوقف بر "ب"، و وجود "ب" هم متوقف بر وجود "الف" باشد، لازم می آید که از یک طرف "ب" معدوم باشد تا "الف" آن را ایجاد نماید، و از طرف دیگر موجود باشد تا علت خود (الف) را ایجاد کند تا آن علت (الف) آن (ب) را ایجاد کند، پس "ب" باید قبل از وجود خود وجود داشته باشد و این محال است.

نیک می دانیم بر اساس مبانی پذیرفته شده در کتاب، توقف وجود معلول بر علت به معنای ایجاد و جعل وجود معلول نبوده، بلکه در حقیقت به معنای توقف وجود کل بر اجزا، و اجزا بر کل است؛ و از آنجا تفاوت وجود کل با اجزای آن امری اعتباری است نه حقیقی، لذا با پذیرش مبانی فلسفی دلیلی بر محال بودن دور باقی نمی ماند.

متن "نهایه الحکمه":

أو يتسلسل وهما محالان (۳۷)

نقد و اشکال:

ادله‌ای که برای ابطال تسلسل اقامه شده است دو قسم است:

الف) ادله‌ای که وجود نامتناهی را به طور مطلق محال و موهوم می داند و بر این اساس تسلسل را مستحیل می شمارد.

ب) ادله‌ای که وجود نامتناهی را به طور مطلق محال نمی‌شمارد، بلکه آن را تنها با دو شرط محال می‌داند یکی اینکه افراد سلسله بر یکدیگر ترتب وجودی داشته باشند مانند وجود هر فرزندی که وجودش مترتب بر وجود پدر وی است، و شرط دیگر اینکه افراد سلسله به طور همزمان موجود باشند.

باید دانست که تمامی ادله ابطال تسلسل که از قسم دوم می‌باشد مشتمل بر سفسطه یا مصادره است، لذا بر اساس مبانی کسانی که تنها با دو شرط مذکور تسلسل را باطل می‌دانند - که مبانی کتاب نیز چنین است - ابطال تسلسل هرگز ممکن نیست.

از همه این‌ها که بگذریم روشن است که در مورد سلسله وجود مشکک و دارای مراتب فلسفی، هر دو شرط موجود است ولی با این حال باز هم می‌بینیم که در این مقام غفلت عجیبی واقع شده و چنین ادعا شده است که سلسله مراتب وجود - که هر مرتبه فراتری از آن نسبت به مراتب پائین‌تر از خود، علت نامیده شده است - متناهی و محدود نمی‌باشد!!

متن "نهایه الحکمه":

أَوْ يَنْتَهِي إِلَى عِلَّةٍ غَيْرِ مَعْلُولَةٍ هِيَ الْوَاجِبُ بِالذَّاتِ وَهُوَ الْمَطْلُوبُ. (۳۸)

نقد و اشکال:

اگر پذیرفته شود که تسلسل باطل، و سلسله وجود محال است که به طور نامتناهی پیش رود، دیگر واقعیت داشتن واجب الوجودی که مرتبه نامتناهی حقیقت وجود باشد موضوعاً منتفی می‌شود. و اگر سلسله وجود پایان نداشته و بی‌نهایت باشد، خود این مطلب عین التزام به تسلسل است، و در این صورت دیگر معنایی ندارد که به بطلان تسلسل و وجوب تناهی سلسله تمسک شود. مضافاً بر اینکه چنانچه سلسله وجود پایان نداشته باشد هیچگاه به مرتبه‌ای نخواهد رسید که بتوان از وجوب یا غیر وجوب آن سخن گفت.

متن "نهایه الحکمه":

و اعترض عليه بأنه ليس بيانا برهانيا مفيدا لليقين فإن البرهان إنما يفيد اليقين إذا كان السلوك فيه من العلة إلى المعلول وهو البرهان اللمّي وأما البرهان الانّي المسلوك فيه من المعلول إلى العلة فلا يفيد يقينا كما بين في المنطق (۳۹)

نقد و اشکال:

با توجه به اینکه در فلسفه + علت و معلول کاملاً تلازم وجودی داشته و به هیچ عنوان انفکاکي ندارند تفصیل مذکور جداً بی‌مورد است، بلکه حق این است که چنانچه علم به وجود هر یک از دو فرد علت یا معلول کامل باشد علم به دیگری نیز کامل خواهد بود؛ و چنانچه علم به علت یا معلول کامل نباشد علم به دیگری نیز کامل به دیگری نیست؛ و در این مورد هیچ تفاوتی نمی‌کند که از علت به معلول، یا از معلول به علت سلوک شود.

مخصوصاً باید توجه داشت که بر اساس مبانی و تعاریف و مثال‌های پذیرفته شده در دیدگاه فلسفی، اصولاً علت و معلول دو چیز نیستند، بلکه دو مرتبه یا دو حالت از یک شیء - مانند سرکه و آب انگور، یا ابر و باران، یا آجر و خشت خام - می‌باشند.

متن "نهایه الحکمه":

و لما كان الواجب تعالى عله (۴۰)

نقد و اشکال:

تفسیر این سخن بر اساس مبانی مختلف، کاملاً دگرگون می‌شود. بر اساس مبانی پذیرفته شده در کتاب باید چنین گفت که مجموعه ممکنات که عیناً همان مراتب وجود خداوندند معلول وی نامیده می‌شوند، و واجب الوجود نیز جز همان مجموعه - که نام علت بر آن نهاده شده است - چیزی نیست.

"ابن عربی" صریحاً می‌گوید:

إن الأشياء لم تفارق خزائنها، وخزائن الأشياء لم تفارق عندية الحق تعالى، وعندية الحق تعالى لم تفارق ذات الحق تعالى، فمن شهد واحده من هذه الأمور الثلاثة فقد شهد المجموع، وما في الكون أحديه إلا أحديه المجموع.^۱
اشیا، از خزائن خود جدا نشده‌اند، و خزائن اشیا نزد حق تعالی بودن را وانگذاشته‌اند. و نزد حق تعالی بودن، از ذات حق تعالی مفارقت نخسته است. پس هر کس یکی از این امور سه گانه را مشاهده کند، هر سه را مشاهده کرده است. و در صحنه وجود هیچ احدیتی جز احدیت مجموع وجود ندارد.

و می‌گوید:

كل ذلك من عين واحدة لا، بل هو العين الواحدة، وهو العيون الكثيره.^۲
همه آن‌ها از يك عين است، نه، بلکه او خودش عين واحد است، و او خودش عيون كثير است.

و "قیصری" در شرح آن گوید:

أى كل ذلك الوجود الخلقى، صادر من الذات الواحدة، ثم أُضرب عنه لانه مشعر بالمغايره، فقال: بل ذلك الوجود الخلقى هو عين تلك العين الواحدة الظاهره فى مراتب متعدده، وذلك العين الواحدة التى هى الوجود المطلق، هى العيون الكثيره باعتبار المظاهر المتكثره. كما قال:

سبحان من أظهر ناسوته

سر سنا لاهوته الثاقب

ثم بدا فى خلقه ظاهرا

فى صوره الاكل والشارب

فانظر ما ذا ترى.^۳

۱. کتاب المعرفة، ۳۶.

۲. رساله "لقاء الله" (حسن زاده، حسن) ۷۸.

۳. رساله "لقاء الله" (حسن زاده، حسن) ۷۸ - ۷۹.

یعنی: همه آن وجودهای خلقی، صادر از همان ذات واحد است، و چون از این سخن بوی مغایرت می‌آید، از آن برگشته و می‌گوید: بلکه آن وجود خلقی، عین همان واحدی است که در مراتب متعدد ظاهر است. و آن ذات واحدی که همان وجود مطلق است به اعتبار مظاهر فراوانش، خود همان عیون کثیر و فراوان می‌باشد.

ولی بر اساس مبانی عقلی و برهانی و وحیانی گفته می‌شود که آفرینش و خلقت خداوند متعال - که فعل او تبارک و تعالی است نه ذات او - علت وجود اشیا و ممکنات می‌باشد، لذا هیچگونه وحدت یا اتحاد یا عینیت و ربط ذاتی - چه به نحو جزء و کل باشد، و چه به نحو تجلی و نمایان شدن ذات خداوند به صورت اشیا - بین وجود باری تعالی با آفریده‌های او وجود ندارد.

متن "نهایه الحکمه":

لکل ما سواه غیر معلول لشیء بوجه کان السلوک إلى إثبات وجوده من أى شیء کان سلوکا من المعلول إلى العله غیر مفید للیقین وقد سلک فی هذا البیان من الموجود الممكن الذی هو معلوله إلى إثبات وجوده.

و الجواب عنه أن برهان الان لا ینحصر فیما یسلک فیہ من المعلول إلى العله

و هو لا یفید الیقین بل ربما یسلک فیہ من بعض اللوازم العامه التي للموجودات المطلقه إلى بعض آخر وهو یفید الیقین كما بینہ الشیخ فی کتاب البرهان من منطق الشفاء.

و قد سلک فی البرهان السابق من حال لازمه لمفهوم موجود ما وهو مساق للموجود من حیث هو موجود إلى حال لازمه أخرى له وهو أن من مصادیقه وجود عله غیر معلوله یجب وجودها لذاتها.

فقد تبین بذلك أن البیان المذكور برهان إنی مفید للیقین کسائر البراهین الموضوعه فی الفلسفه لبیان خواص الموجود من حیث هو موجود المساویه للموجود العام. (۴۱)

نقد و اشکال:

بلکه بر اساس مبانی پذیرفته شده در کتاب، پاسخ صحیح این است که تعدد و تفاوت و غیریت بین علت و معلول صرفا اعتباری بوده، وجود علت (= کل) عینا وجود مجموعه مراتب یا حصص یا اجزا (= ممکنات) می‌باشد، و علم به هر یک عینا علم به دیگری است. لذا در این مورد هیچ تفاوتی نمی‌کند که از علت به معلول یا از معلول به علت سلوک شده باشد.

و اما بر اساس مبانی دیگران + باید گفت:

اولا: هیچ گونه عینیت یا تلازم وجودی بین خداوند متعال با ماسوای او وجود ندارد که علم به ذاتیات یا لوازم عام یا خاص یکی مستلزم علم به دیگری باشد، بلکه ذات باری تعالی اصلا به گونه ای نیست که دارای لوازم وجودی بوده، یا عالم به ذات او ممکن باشد.

ثانیا: ادعای حصول هر گونه علم به ذات یا لوازم ذات الهی دور از حقیقت معرفت توحید است.

ثالثا: وجود ممکنات و آفریده‌های الهی دلیلی آشکار و قطعی و یقینی است بر وجود خالق و آفریدگار متعال؛ و

هرگونه شک و تردیدی در این حکم تحت هر عنوانی که باشد از بارزترین مصادیق سفسطه و انکار بدیهیات است.

اساس فلسفه؟!!

فلسفه می گوید:

اصل "امتناع تناقض" و اصل "اثبات واقعیت" دو "اصل متعارف" عمده‌ای است که مورد استفاده استدلال‌ات و براهین فلسفی قرار می‌گیرد. در حقیقت این دو اصل به منزله دو بال اصلی است که سیر و پرواز فلسفی قوه عاقله را در صحنه پهناور هستی میسر می‌سازد.

و می گوید:

و اولى البديهيات بالقبول قضيه "امتناع النقيضين وارتفاعهما" ... لا تستغنى عنها فى افاده العلم قضيه نظريه ولا بديهيه حتى الاوليات ... فهى اول قضيه يتعلق بها التصديق واليهما ينتهى جميع العلوم النظرية والبديهيه ... فلو فرض فيها شك سرى ذلك فى جميع القضايا وبطل العلم من اصله . ص ۳۱۱

گر چه اصل امتناع تناقض به هیچ وجه قابل تردید نیست، اما فلسفه بر اساس مبانی خودش هرگز نمی‌تواند آن را بپذیرد و اساس برهان و استدلال خود قرار دهد، بلکه باید اعتراف کند که تجزیه و تحلیلش در مورد حقیقت فکر و اندیشه و علم انسانی و تقسیم علم به حصولی و حضوری نادرست بوده، و حتی قطعی‌ترین اصول و احکام عقلی را از دست آن می‌گیرد.

اینک جای این پرسش هست که آیا این دو اصل از معلومات فلسفی‌اند یا مجهولات آن؟! اگر مجهولند پس مبنای هیچ استدلال و برهانی نتوانند بود، و اگر معلومند آیا معلوم حضوری‌اند یا معلوم حصولی، اگر حصولی باشند باید طبق مبانی - بلکه تصریحات شما - منشای حضوری داشته باشند؛ و اگر حضوری باشند معنای حضور جز اتحاد وجود و یکی بودن عالم و معلوم چیزی نیست و شما خود نیز تصریح می‌کنید که: "علم یعنی وجود+"; اینک با توجه به این مبانی هر دو اصل شما - اصل واقعیت و اصل امتناع تناقض - از دستتان گرفته می‌شود، در نتیجه شما اصلاً در فلسفه علم و برهان و استدلالی نخواهید داشت+.

توضیح اینکه در مورد "اصل واقعیت" بیان داشتیم که اگر منظور شما از اصل واقعیت، همان حضور و واقعیت داشتن اشیا در نفس باشد - که البته همین را می‌گویید، چرا که معنای حضوری بودن واقعیات (= معلومیت آن‌ها) چیزی جز این نیست که واقعیت آن‌ها چیزی جز واقعیت اندیشه و عقل انسان نباشد+ - این سخن عین اعتقاد سوفسطائیان و منکران اصل واقعیت می‌باشد، زیرا ایشان نیز واقعیت اندیشه خود را انکار نمی‌کنند و تنها وجود واقعیاتی خارج از اندیشه و عقل انسانی را مورد انکار یا تردید قرار می‌دهند؛ و اگر منظورتان از اصل واقعیت، واقعیت داشتن اشیا در خارج از ذهن و اندیشه و عقل انسانی باشد، اولاً نمی‌توانید آن‌ها را حاضر در ذهن و متحد با آن بدانید، و ثانیاً بر

اساس مبانی خودتان - که علم را منحصر به دو قسم حصولی و حضوری دانسته، و منشا علم حصولی را هم علم حضوری می دانید - هیچ راهی به اثبات عالمی خارج از ذهن و اندیشه انسان ندارید.

در مورد امتناع اصل تناقض نیز می‌گوییم:

فلسفه هرگز نمی‌تواند چنین اصلی داشته باشد زیرا "امتناع تناقض" یعنی: "امتناع اجتماع وجود و عدم"، و چنین چیزی اصلاً معنی ندارد که حاضر در ذهن بوده و با آن اتحاد وجودی داشته باشد. البته فراموش نشود مبنای اشکال بر این است که شما علم را جز حضور و وجود چیز دیگری نمی‌دانید - چرا که لااقل یک پایه "امتناع تناقض" و "امتناع اجتماع وجود و عدم" بر عدم استوار است و اصلاً معنایی ندارد که "عدم" حضور و وجود داشته باشد. و البته این حرف در مورد "امتناع" و "اجتماع" و "اجتماع وجود و عدم" نیز جاری است چه اینکه این معانی اصلاً چیزهایی نیستند که بتوان آنها را حاضر و موجود و متحد با ذهن دانست یا نه.

بررسی مباحث وجود ذهنی، و حقیقت علم، و اتحاد عقل و عاقل و معقول:

فلسفه بر اساس ادعای اثبات واقعیت و رد سفسطه آغاز می‌شود و نقطه مرکزی و محور اصلی بحث آن از این جا شروع می‌شود که فلسفه می‌گوید:

علم بر دو گونه است:

اول: علم حضوری، مانند علم انسان به خودش و قوای درونی و نفسانی‌اش چون اراده و کراهت و غم و اندوه و خوشحالی او، که در این موارد قوای نفسانی خارج از وجود او نیستند، و همین «خود بودن خود هر چیز» معنای حضور خودش در خودش می‌باشد، و با نام علم حضوری شناسانده می‌شود. در این مورد این معنا (خود بودن خود هر چیز) غفلت و تذکر و نسیان اصلاً موضوعیت ندارد، زیرا هر چیزی در هر صورت خودش خودش است و محال است که خودش چیزی غیر از خودش باشد. ما گاهی از خودمان و اراده و کراهت و حالات نفسانی مان برای خودمان صورتی درست می‌کنیم و متذکر آن شده، یا از آن غافل می‌شویم، که البته این صورت‌ها - با صرف نظر از اینکه بلا واسطه در نفس حضور دارند - ربطی به علم حضوری نداشته و از اقسام علم حصولی (که توضیح آن در قسم دوم خواهد آمد) می‌باشد.

برخی در این جا گفته‌اند که علم حضوری اختصاص به موجودات مجرد دارد و مادیات و اجسام، نه عالم می‌باشند و نه معلوم می‌شوند. دلیل ایشان در این مورد این است که مادیات، وجود جمعی ندارند یعنی هر جزء از وجود آنها در جزء دیگر وجود و حضور نداشته و از آن غایب می‌باشد.

اما برخی دیگر دقت بیشتری نموده و بر طبق مبنا کاملاً پذیرفته‌اند که حتی مادیات و اجسام نیز عین عالم و علم و معلوم می‌باشند، چرا که غیبت هر جزء از موجود مادی از جزء دیگر موجب نمی‌شود که آن جزء در خودش نیز حاضر نباشد+.

دوم: علم حصولی، و آن همان صوری است که از اشیا گرفته شده در ذات ما حاضر می‌باشد و به واسطه این صورت‌ها که معلوم حضوری ما می‌باشند واقعیت‌های خارجی برای ما معلوم می‌شوند. برخی در این جا می‌افزایند که واقعیت‌های خارجی که صورت‌ها از آن‌ها گرفته می‌شود نیز باید خارج از ذات ما نباشند، بلکه این صورت‌ها نشان‌گر چیزهایی می‌باشند که آن‌ها را به علم حضوری یافته‌ایم، و از حقایق گرفته می‌شوند که وجود آن‌ها معلوم حضوری ماست، یعنی در ذات ما وجود داشته، بلکه عین حقیقت ذات ما بوده، و جز وجود خود ما هیچ چیز دیگری نمی‌باشند. مبنای سخن این است که ایشان علم حصولی را به معنای صورتی که از شی دیگر گرفته و در نفس حاضر می‌شود دانسته‌اند لذا به این اشکال رسیده‌اند که نفس محال است آن صورت را از چیزی بگیرد که از نفس غایب باشد، بلکه باید آن صورت از چیزی گرفته شود که در نفس حاضر و موجود باشد.

لذا برای چاره جویی در مقابل این اشکال گفته‌اند که هر علم حصولی‌ای باید منشا در ذات ما داشته باشد و هر صورتی باید از چیزی گرفته شود که ما حضوراً به آن رسیده، و آن را در ذات خود داشته باشیم از همین جاست که گفته می‌شود: هر علم حصولی‌ای مسبوق به علم حضوری است؛ یعنی هر صورتی که ما از چیزی می‌گیریم باید خود آن چیز را در خود حاضر داشته باشیم، و حضور آن در ما به این معناست که آن چیز خود ما باشد نه چیزی دیگر، چه اینکه معنای علم حضوری چیزی جز این نیست که هر چیزی خودش خودش باشد،^۱ و وجودی جدا و خارج از خود نداشته باشد.

مثال: ما هنگامی که صورتی از آتش سوزان یا آب شفاف و درخشان می‌گیریم قطعاً این صورت را از آتش و آبی گرفته‌ایم که وجود واقعی و عینی آن در ما حضور دارد، یعنی چیزی جز خود ما نیست.

سوفسطائیان در اینجا می‌گویند: معلوم حقیقی ما، صرفاً همان چیزی است که در ذات ماست، و هرگز نمی‌توان اثبات کرد که ماورای آن صور، حقیقت و واقعیتی وجود داشته باشد. اما فلاسفه در همین مورد می‌گویند: عالم و وجود حقیقی اشیا صرف تصورات و صورت‌های موجود در نفس ما نیست، بلکه در ورای این صورت‌ها حقایقی وجود دارند که این صورت‌ها (که بلا واسطه معلوم حضوری مایند) از آن حقایق و واقعیت‌ها (که آن‌ها نیز معلوم حضوری مایند، و

۱. گاهی در مورد علم حضوری، علم علت به معلول نیز به عنوان فرد دیگری از علم حضوری افزوده می‌شود. این تفصیل هیچ حقیقتی ندارد زیرا از نظر فلسفه وجود معلولات نیز جز وجود علت چیز دیگری نیست، لذا مبنای تفصیل مذکور جز یک امر اعتباری چیز دیگری نبوده، اصلاً واقعیت و حقیقتی ندارد.

واقعیتی‌اند که در ذات ما حضور دارند، یعنی: وجود آن‌ها عیناً وجود خود ما است) گرفته شده‌اند، بنابراین هرگز نمی‌توان سخن سوفسطائیان را پذیرفته و گفت که در ورای این تصورات اصلاً وجودی حقیقی و واقعی قابل اثبات نیست، بلکه باید گفت که اشیا و موجودات واقعاً هستند، و صورت‌های ذهنی و علوم حصولی ما از واقعیات و حقایق گرفته شده‌اند، اما آن واقعیات و حقایق، خارج از نفس ما نیستند و در ذات ما حضور دارند.

به وضوح می‌بینید که در این عقیده فیلسوفان، اصلاً سخنی از آتش سوزان و آب درخشانی - که واقعیت وجود آن در خارج از وجود انسان موجود باشد - در کار نیست، بلکه بر اساس نظر ایشان واقعیت اشیا و وجود حقیقی آن‌ها عیناً همان چیزی است که به گفته ایشان در ذات انسان حاضر است و اصلاً وجودی خارج از وجود او ندارد.^۱

در فلسفه اهل شک گفته می‌شود که ما در وجود حقیقی عالم خارج از تصورات و توهّمات خود شک داریم، و هیچ راهی به اثبات یا نفی آن حقایق نداریم، ولی در این مسلک فلسفی، وجود همان حقایق مورد شک شکاکان هم به داخل وجود انسان برده شده است، و جایی برای فرض حقیقت داشتن آنها در خارج - حتی به عنوان مشکوک - باقی گذاشته نشده است.

ابن عربی می‌گوید:

فالحضرة الوجودية إنما هي حضرة الخيال ثم تقسم ما تراه من الصور إلى محسوس و متخیل و الكل متخیل وهذا لا قائل به إلا من أشهد هذا المشهد فالفیلسوف يرمى به وأصحاب أدله العقول كلهم يرمون به وأهل الظاهر لا يقولون به نعم ولا بالمعاني التي جاءت له هذه الصور ولا يقرب من هذا المشهد إلا السوفسطائية غير أن الفرق بيننا وبينهم إنهم يقولون إن هذا كله لا حقيقه له ونحن لا نقول بذلك بل نقول إنه حقيقه ففارقنا جميع الطوائف ووافقنا الله ورسوله بما أعلمناه مما هو وراء ما أشهدناه فعلمنا ما نشهد والشهود عنايه من الله أعطاه إيانا نور الايمان الذي أنار الله به بصائرنا ومن علم ما قررناه علم علم الارض المخلوقه من بقيه خميره طينه آدم ع وعلم إن العالم بأسره لا بل الموجودات هم عمار تلك الارض وما خلص منها إلا الحق تعالى خالقها ومنشئها من حيث هويته إذ كان له الوجود ولا هي ولو لا ما هو الامر على ما ذكرناه ما صحت المنازله بيننا وبين الحق ولا صح نزول الحق إلى السماء الدنيا ولا الاستواء على العرش ولا العماء الذي كان فيه ربنا قبل أن يخلق خلقه.^۲

^۱ نمونه دیگر چنین بحثی آن جاست که اهل فلسفه و عرفان در مقام دفاع از عقیده الهی و رد عقیده دهریان و منکران وجود خداوند گفته‌اند: خداوند موجود است ولی وجود او عین همین موجوداتی است که از لا و ابداً به صورت‌های گوناگون در می‌آید. و البته ایشان با این عقیده آن چنان زمینه بحث را عوض کرده‌اند که اصلاً جایی برای اثبات وجود خالق متعال باقی نگذاشته‌اند.

بررسی مبانی مسأله علم در فلسفه و عرفان:

فلسفه از یک طرف رابطه صورت معقوله را با خارج - بلکه حتی با صور منطبع در درون انسان - کاملاً قطع کرده و هر یک را حقیقتی مستقل می‌داند - چرا که در نظر اهل فلسفه نفس مجرد است و ارتباط وجودی مجرد با مادی امری محال است.^۱ - و می‌گوید:

هذه الصور المنطبعة ليست هي المعلومة بالذات، وانما هي امور مادية معدة للنفس تهيئها لحضور الماهيات الخارجية عندها بصور مثالية مجردة غير مادية بناء على ما ستبين من تجرد العلم مطلقاً. ص ۵۲

و از طرف دیگر صریحاً اعتراف می‌کند که قول به مغایرت بین صورت معقول و ذوات خارجی مستلزم سفسطه است، چنانکه می‌گوید:

وقد عرفت ايضا ان القول بمغايرة الصور عند الحس والتخيل لذوات الصور التي في الخارج لا ينفك عن السفسطة. ص ۵۲

و در مورد مغایرت وجود ذهنی و وجود خارجی می‌نویسد:

المعروف من مذهب الحكماء ان لهذه الماهيات الموجودة في الخارج المترتبة عليها آثارها وجوداً آخر لا ترتب عليها فيه آثارها الخارجية بعينها، وان ترتبت آثار اخر غير آثارها الخارجية. وهذا النحو من الوجود هو الذي نسميه الوجود الذهني، وهو علمنا بماهيات الاشياء. ص ۴۵

۱) نقد علم حصولی و حضوری و ذهن گرایی

به طور کلی به نظریه فلسفی فوق در مورد حقیقت علم و وجود ذهنی این اشکالات وارد است:

اشکال اول: بنابر مبانی پذیرفته شده در فلسفه، ماهیات وجودشان به عرض وجود است و ماورای آن هرگز وجودی ندارند، لذا هرگز ممکن نیست موطن ماهیت از موطن وجود منفک شود - چنانکه البته محال است جوهری در خارج باشد و عرضی از اعراض آن بعینه در موطنی دیگر موجود باشد - در نتیجه، چنانچه ماهیتی در ذهن پیدا شود به اتحاد با وجودی خواهد بود که لزوماً باید در ذهن باشد، پس ممکن نیست وجود در خارج باشد و ماهیت آن بعینه در ذهن محقق شود. و در این صورت وجود و ماهیت خارجی - که هرگز جدا از هم نیستند - قطعاً غیر از وجود و ماهیت ذهنی - که این دو نیز هرگز از هم جدا نیستند - خواهد بود، و در نتیجه باید به ناچار سفسطه را پذیرفت چرا که عینیت از میان رفته است، و در صورت ارتفاع عینیت فلسفه می‌گوید:

ولو كان الموجود في الذهن شبهاً للامر الخارجي، نسبت به الیه نسبت به التمثال الى ذی التمثال، ارتفعت العینیه من حیث الماهیه، ولزمت السفسطه، لعود علومنا جهالات. ص ۴۷

و هم نقل کردیم که:

۱. البته فلسفه مدعی است که معلومات و صور ذهنی، دارای علل مادی معد می‌باشند، ولی به هر حال ارتباط و اتصال صورت علمی با خارج محال است.

وقد عرفت ايضا ان القول بمغايرة الصور عند الحس والتخيل لذوات الصور التي في الخارج لا ينفك عن السفسطة.

ص ۵۲

روشن است که لزوم سفسطه حاصل ارتفاع عینیت ماهیت و وجود خارجی با ماهیت و وجود ذهنی است و در این مورد هیچ تفاوتی نمی‌کند که نام آن را شبیح و ذی شبیح بگذارند^۱ یا چیز دیگر. فلسفه خود کاملاً معترف است که اعتقاد به عینیت ماهیت، در مورد دو وجود که در دو موطن متفاوت باشند کاملاً غیر معقول، و مستلزم تعدد واحد است.

چنانکه "نهایه الحکمه" می‌نویسد:

لو كان الحاضر لذواتنا عند علمنا بها هو ماهية ذواتنا دون وجودها والحال ان لوجودنا ماهية قائمة به كان لوجود واحد ماهيتان موجودتان به، وهو اجتماع المثليين وهو محال فاذن علمنا بذواتنا بحضورها لنا وعدم غيبتها عنا بوجودها الخارجي لا بماهيتها فقط وهذا قسم آخر من العلم ويسمى العلم الحضورى. ص ۲۹۴

پایه و اساس سخن فوق بر این است که چنانچه ماهیت ما بدون وجودمان در ذاتمان حاضر شود لازم می‌آید که وجود و ماهیت واحد دارای دو وجود و دو ماهیت باشد چرا که وجودمان هم باید ماهیتی قائم به خود داشته باشد. روشن است دلیلی که ایشان آورده اند کلیت داشته، وجود ذهنی فلسفی را هم شامل می‌شود لذا اشکالی که بیان داشتیم لا ینحل می‌ماند. یعنی در هر موردی که ماهیتی حاصل شود و قائم به وجود خود نبوده بلکه قائم به وجودی باشد که در موطنی دیگر (خارج از ذهن) محقق است لازم می‌آید که وجود واحد، دو ماهیت داشته باشد. لذا همین امر فلسفه را به آنجا می‌کشاند که به دامن سوفسطائیان گریخته، منشأ علم حصولی را حضور ذی صورت در ذات عالم دانسته، و حقیقت وجود اشیا را جز آنچه قائم به نفس خود ماست (= سفسطه بلکه فراتر از آن) چیز دیگری نداند، و از همین جاست که پس از اینکه علم را به حصولی و حضوری تقسیم کرده و گفته‌اند:

وانقسام العلم الى القسمين قسمه حاصره. فحضور المعلوم للعالم بماهيته وهو العلم الحصولي، او بوجوده وهو العلم الحضورى. ص ۲۹۴

از این تقسیم برگشته، تقسیم علم به حصولی و حضوری را امری ابتدایی شمرده، و می‌گویند:

هذا ما يودى اليه النظر البدوى من انقسام العلم الى الحضورى والحضورى، والذي يهدى اليه النظر العميق ان الحضورى منه ايضا ينتهى الى علم حضورى. ص ۲۹۴

بلکه اعتقاد به علم حصولی را مستلزم دور محال دانسته و می‌گویند:

على ان فعلية الانتقال من الحاكي الى المحكى تتوقف على سبق علم بالمحكى، والمفروض توقف العلم بالمحكى على الحكاية. ص ۴۷

۱. به عبارت دیگر اعتقاد فلسفه در این مورد، عین نظریه شبیح است، که فقط از آوردن نام آن پرهیز شده است.

و در این جاست که اجبارا دست از اعتقاد به عالم خارج و وجود مادیات و جسمانیات شسته، معلوم را موجود مجردی می دانند که او مبدا فاعلی آن امر بوده و جست و جوی حقیقتی ماورای آن موجود مجرد حاضر را امری حاصل وهم، یا اضطراری عقلی می شمارند و می گویند:

وانما هو الوهم يوهم للمدرک ان الحاضر عنده حال الادراک هو الصورة المتعلقة بالمادة خارجا... فالمعلوم عند العلم الحسولی بامر له نوع تعلق بالمادة، هو موجود مجرد هو مبدا فاعلی لذلك الامر، واجد لما هو کماله، يحضر بوجودها الخارجی للمدرک وهو علم حضوری... وبتعبير آخر العلم الحسولی اعتبار عقلی يضطر اليه العقل، ماخوذ من معلوم حضوری هو موجود مثالی او عقلی حاضر بوجوده الخارجی للمدرک وان کان مدرکا من بعيد.^۱ ص ۲۹۷

و در قدمی بعد از آن همگام با تمامی سوفسطائیان، وجود حقیقی و عینی خارجی اشیا را حضور و وجود آن ها در ذات عالم دانسته، و براساس اتحاد علم و عالم و معلوم، به طور کلی می گویند:

فالعالم... حضور شیء لشیء. ص ۲۹۷

و می گویند:

علم الشيء بالشيء هو حصول المعلوم... وحصول الشيء وجوده، ووجوده نفسه، فاعلم هو عين المعلوم بالذات، ولازم حصول المعلوم للعالم وحضوره عنده اتحاد العالم به. ص ۲۹۹

(با توجه به توضیحاتی که داده ایم باید التفات داشت که در موارد فوق، فرق گذاشتن بین معنای "علم" و "وجود" و نیز فرق گذاشتن بین "علم حصولی" و "حضوری"، و توهم تفاوت احکام آن ها، به طور کلی ناشی از عدم تامل در مبانی فلسفی و عرفانی، و بی خبری از اصول معارف بشری می باشد).

و باز هم چند قدم دیگر که جلو می روند تمام آنچه را که بنا کرده اند باطل می نمایند و اعتراف می کنند که اتحاد عقل و عاقل و معقول، و انشای صور علمیه توسط خود نفس امر محالی است چنان که می گویند:

ان هذه الصور العلمیه... مفاضه للنفس فلها مفيض... واما كون النفس هي المفيضه لها الفاعله لها فمحال، لاستلزام كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا وقد تقدم بطلانه. ص ۳۰۷

اشکال دوم: اگر ماهیت ذهنی عین ماهیت خارجی باشد هرگز معقول نیست که آثار متفاوتی در کار باشد. و اگر غیر از ماهیت خارجی باشد اولاً: این سخن عیناً همان اعتقاد به شبیح خواهد بود. ثانیاً: راه برای اثبات مماثلت و مطابقت بسته شده - بلکه راه اثبات عالم خارج هم بسته می شود، تا چه رسد به اثبات مطابقت - و سفسطه لازم می آید. ثالثاً: دور لازم می آید چنانکه در متن کتاب نیز آمده است:

على ان فعلیه الانتقال من الحاکی الى المحکی تتوقف على سبق علم بالمحکی، والمفروض توقف العلم بالمحکی على الحکایه. ص ۴۷

۱. چنانچه به معنای علم حضوری التفات شود روشن خواهد شد که فرض بعد در آن تناقضی واضح و غفلتی آشکار است.

پاسخ نادرست فلسفه به سوفسطائیان:

"نهایه الحکمه" در رد سوفسطایی‌ای که می‌گوید: "جز من و ادراکات من، وجود همه چیز مشکوک است" می‌گوید:^۱

۱. گاهی انسان در ادراکات خود - مانند دیدن و لمس کردن و... - خطا می‌کند، در حالی که اگر حقایق خارج از انسان وجود نداشت خطا و مطابقت و عدم مطابقت ادراک با خارج معنایی نداشت.

۲. اعتراف به علم به ادراک نفس و ادراکات آن از یک طرف و شک در ادراکات ماورای آن از طرف دیگر، گزافه‌گویی‌ای آشکار است.

پاسخ ما این است که گر چه مدعای سوفسطائیان قابل دفاع نیست ولی پاسخ شما به سوفسطائیان هم نادرست می‌باشد چرا که اولاً سوفسطایی اصلاً به وجود خطا در ادراک، و عدم مطابقت با واقع اعتراف نمی‌کند بلکه او اصلاً واقعیتی ورای ادراکات خود را قابل اثبات نمی‌داند، و تنها در مقام نقض به دیگران می‌گوید: "اگر علم، چنان که شما ادعا می‌کنید ارتباط با واقع باشد خطا محال است در حالی که شما بعضی از ادراکاتتان را مطابق واقع، و برخی دیگر را خطا و خلاف واقع می‌شمارید". ثانیاً نه تنها گزاف بودن سخن او را با پذیرش مبانی فلسفی در مورد تقسیم علم به حصولی و حضوری نمی‌توان اثبات کرد، بلکه با توجه به مبانی پذیرفته شده در فلسفه باید عیناً همان گزافه‌گویی او را پذیرفت!^۲ اما چرا؟! ما علت این امر را به اندازه کافی بیان داشتیم، ولی باز هم به جهت اهمیت بحث توضیح می‌دهیم که:

فلسفه یا سفسطه؟!

انسان گاهی نسبت به یک واقعیت غافل و جاهل است، سپس به آن توجه و التفات پیدا می‌کند، مثلاً به حقیقت آتش یا آب یا ماه یا خورشید یا... توجه و التفات پیدا می‌کند.

اگر از فلسفه پرسیم: حقیقت این توجه و التفات چیست؟

می‌گوید: صورتی است که از یک واقعیت گرفته شده است، و این صورت عیناً و بدون واسطه در ذهن حضور دارد، یعنی عیناً با ذهن یکی است.

اگر پرسیم: آیا آن واقعیتی که این صورت از آن گرفته شده است یک واقعیت و حقیقتی است که در خارج از ذهن وجود دارد، یا اینکه آن هم حاضر در ذهن است و وجود آن با وجود عقل و نفس و ذهن یکی است؟!

می‌گوید: منشأ هر علم حصولی ای علم حضوری است، و صورت را باید از چیزی گرفت که عقل و نفس و ذهن به آن واقعیت رسیده باشند، به عبارت دیگر باید آن را در خود یافته و در خود حاضر داشته باشند، و معنای حضور آن

۱ ... ویدفعه أن الانسان ربما يخطأ في إدراكاته، كخطأ الباصره واللامسه وغيرها من أغلاط الفكر، ولو لا أن هناك حقائق خارجيه يطابقها الإدراك أو لا يطابقها لم يستقم ذلك؛ على أن كون إدراك النفس وإدراك إدراكاتها إدراكا علميا، وكون ما وراء ذلك من الإدراكات شكوكا مجازفةً بينة. ص ۳۱۳.

۲. کما اینکه به حاضر بودن حاضر نمی‌توان اشکال کرد - الا اینکه این معنا را علم نامیدن تحریف معنای واضح آن است - بلکه بر اساس مبانی فلاسفه و سوفسطائیان، تنها حاکمی بودن آنها از ماورای خودشان قابل اثبات نیست.

واقعیات در ذهن و عقل و نفس چیزی جز این نیست که واقعیت آن‌ها عین واقعیت نفس و عقل و ذهن و اندیشه باشد، و علم و معلوم عینا یک چیز باشند نه دو چیز متفاوت و جدا و متعدد (اتحاد عقل و عاقل و معقول).

با توجه به این سؤال و جواب روشن می‌شود که فلسفه عین سفسطه شد چرا که سفسطه می‌گوید: ما اصلا واقعیتی خارج از ذهن و اندیشه انسان نداریم، یا اگر داشته باشیم راهی به اثبات آن نداریم، (و البته باید در نظر داشت که سوفسطی واقعیت داشتن خود ذهن و اندیشه را انکار نمی‌کند)، ولی فلسفه می‌گوید: ما واقعیت و حقیقت داریم ولی آن واقعیت و حقیقت همان اندیشه است نه چیزی دیگر!! بلکه در این جا فلسفه کار را از سفسطه هم آشفته‌تر کرد زیرا سفسطه مدعی است اگر واقعیتی خارج از ذهن باشد ما راه به اثبات و انکار آن نداریم، ولی فلسفه واقعیت را عین اندیشه دانست، و جایی برای فرض وجود عالم خارج از ذهن - حتی به طور مشکوک و مجهول - هم باقی نگذاشت.

معنای جدید و مرموز وحدت و جود:

با توجه به اعتقاد فلاسفه در مورد حقیقت معنای علم و ادراک روشن می‌شود که معنای وحدت وجود این نیست که هر یک از موجودات و حقایق خارج از ذهن مانند زمین و آسمان و... وجودی محدود دارند، و وجود بی‌نهایتی که متشکل از همه اشیا بوده و بدون هیچ حد و حدودی همه آن‌ها را در بر داشته باشد، همان "وجود واحد" و "خدا" است؛ بلکه معنای آن این می‌شود که:

ما اصلا در خارج از ذهن و اندیشه و وجود انسان واقعیت و زمین و آسمان و خدایی نداریم که از حد و حدود آن سخن بگوییم یا نگوییم، بلکه آن وجود نامتناهی، همان حقیقت نفس انسان است که همه چیز را به طور نامتناهی در خود حاضر دارد و خارج از وجود او هیچ چیزی در کار نیست. به عبارت دیگر: مطلب این نیست که ما و سایر اشیای خارج از ما، وجودی واحد و نامتناهی را تشکیل دهیم، بلکه ما همان وجود نامتناهی هستیم که همه چیز در ماست.

حقیقت علم و ادراک بر اساس مبانی فلسفی و عرفانی:

برگردیم به تحلیل مبانی فلسفی و عرفانی در مورد حقیقت علم و ادراک و از راهی دیگر بپرسیم:

آیا صورتی که از اشیا در ذهن حاصل می‌شود امری وجودی است یا عدمی؟ اگر عدمی است پس حضور آن یعنی چه؟! مگر نه این است که حضور عین وجود است؟! و اگر امری وجودی است، آیا این صورت عین همان چیز است که از آن گرفته شده است یا غیر آن؟! اگر عین آن است چگونه می‌توان چیزی را از خودش تحصیل کرد؟! مگر نه این است که حاصل شدن چیزی از خودش محال بدیهی است؟! و اگر این صورت وجودی، غیر از آن چیزی است که از آن گرفته شده است، اولاً چه دلیلی دارید که این صورت مطابق با آن چیزی است که این صورت از آن گرفته شده است؟! و البته باید چنین باشد زیرا هر دو عین نفس اند، پس محال است که خودشان عین هم نباشند.

(و البته این عین همان اشکالی است که خود ایشان در مورد مطابقت صورت ذهنی با موجودات خارجی به دیگران داشتند و بر اساس آن به پناه سفسطه و تشکیک در وجود عالم خارجی گریختند). ثانیاً آیا این صورت، بدون سابقه وجودی (لا من شیء) خلق شد، یا قبلاً هم موجود بود؟! اگر لا من شیء خلق شده باشد - مضافاً بر اشکالی که گذشت (عدم دلیل بر مطابقت این صورت با ذی الصوره) - شما اصلاً خلق لا من شیء و بدون سابقه وجودی را قبول ندارید، لذا هرگز زیر بار پذیرش معنای حقیقی خلقت و آفرینش خداوند نرفته‌اید؛ و اگر این صورت حاصل شده قبلاً موجود بوده است پس فرق آن با سایر اشیا‌یی که آنها را موجود و حاضر در ذهن و عقل می‌شمارید و آنها را معلوم حضوری می‌نامید در چیست؟ و ملاک فرق علم حصولی و حضوری چه چیزی می‌باشد؟! وثالثاً با اشکال لزوم قیام دو ماهیت به وجود واحد چه خواهید کرد؟

البته در این جا نیز فلسفه هیچ چیزی ندارد که بگوید، و ناچار است اعتراف کند که اعتقاد به علم حصولی نیز هیچ اساسی نداشته بلکه اعتقاد به آن مستلزم تناقض است.

اعتقاد به انشای صور علمیه توسط نفس، و اتحاد عقل و عاقل و معقول و... دقیقاً انکار قانون بدیهی علیت بوده و درست مانند این است که کسی بگوید: شخصی بدون اینکه غذایی بخورد یا از ماده و عنصری استفاده کند ده کیلو چاق شده است! اگر صور علمیه واقعاً موجودند چگونه ممکن است که توسط خود نفس، و در خود آن انشا و ایجاد شوند، و اگر موجود حقیقی نیستند پس انشای آنها چه معنایی دارد؟! مضافاً بر اینکه اگر آن صور مجردند در موطن نفس بودن، و حدوث و انشای آنها چه معنایی دارد؟! بدیهی است هر چیزی که در موطنی خاص موجود شود دارای مکان است، و هر چیزی که پذیرای حدوث و انشا گردد دارای زمان است، و چیزی که هم زمان دارد و هم مکان هرگز مجرد نخواهد بود.

تقسیم صحیح وجود و علم در مقابل خطاهای معرفت بخشی

پایه و اساس اشتباهات فلاسفه و عرفا در باب خداشناسی این است که به طور مطلق وجود را به ملاک تناهی و عدم تناهی به دو قسم تقسیم کرده، دومی را خدا و اولی را غیر او نامیده‌اند؛ درحالی که تقسیم بندی کامل و دارای ملاک واقعی موجود چنین است:

۱. موجود دارای مقدار و اجزا و قابل پذیرش کمی و زیادی (ماهیت عددی)

۲. موجود متعالی از داشتن جزء و کل و مقدار و عدد و پذیرش زیاده و نقصان

توضیح اینکه جواهر و اعراض همه داخل در قسم اول بوده، ملاک امکان وجود آن‌ها همان مقداری بودن آن‌ها، و آیت و نشانه مقداری بودن آن‌ها پذیرش زیاده و نقصان آن‌ها است. نیز تمامی اعراض و صفات و احوال قابل تصور و توهّم، از ملکات و خصوصیات همین قسم است و به قسم دوم ذاتا و ثبوتا نسبت داده نمی‌شود.

موجود متعالی از داشتن جزء و کل و مقدار و فراتر از قابلیت اتصاف به تناهی و عدم تناهی - که جز او خدای واقعی نتواند بود - هیچ جایگاهی در اندیشه فلسفی ندارد.

اشتباه اساسی دوم ایشان این است که حقیقت علم را حصول و حضور پنداشته، و آن را منقسم به دو قسم حصولی و حضوری دانسته‌اند.

در مقابل این تقسیم اشتباه نیز باید گفت:

هر چیزی یا مورد التفات هست یا نه (مجهول مطلق)، آن چه مورد التفات است یا ذاتش قابل شناخت هست (موجود متجزی و قابل انقسام) یا نه (موجود متعالی از داشتن شکل و شبیح و اجزا)، آن چه ذاتش قابل شناخت است یا شناخته شده است (معلوم به نفس خود) یا نه (مجهول)، آن چه ذاتش شناخته شده است یا به طور کامل شناخته شده است (معلوم به تفصیل) یا نه (معلوم به اجمال)، و آن چه ذاتش قابل شناخت نیست تنها از وجود اثرش شناخته می‌شود و بس

بر این اساس ذات خداوند سبحانه که متعالی از داشتن شکل و شبیح و اجزا و ابعاض است نه مجهول مطلق است و نه مورد معرفت اجمالی قرار می‌گیرد و نه تفصیلی، و نه مفهومی از آن انتزاع می‌شود، و نه از جهتی خاص مورد معرفت و شناخت قرار می‌گیرد، و نه قابل تصور و توهّم و شناخت به حد و رسم تام یا ناقص است؛ چه اینکه در تمامی این صور، شما ذات را - و لو به طور ناقص - مورد شناخت و توجه مستقیم قرار داده‌اید، و البته چنین توجهی مستلزم مقداری و متجزی و عددی و مخلوق دانستن اوست. لذا خداوند متعال تنها با عنوان "چیزی بر خلاف همه چیزها"، و "ذاتی که هرگز شناخته نمی‌شود و هر چه در تصور آید غیر او خواهد بود"، و امثال آن مورد اثبات و اقرار قرار می‌گیرد.

ارزش تعریف سلبی و نقصان منطق ارسطویی

منطق ارسطویی تعریف سلبی را معرف نمی‌داند، و این نیز یکی از اشتباهات آن است چه اینکه معرف آن است که جامع و مانع باشد، و ذات معرف را به گونه‌ای معین سازد که با غیر خود اشتباه نشود، بنابراین در مورد تعاریف سلبی باید این تفصیل را بیان داشت:

تعاریف سلبی دو نوعند (البته تعاریف ایجابی نیز چنینند):

الف) آنها که معرف خود را معین و مشخص نمی‌کنند، مانند اینکه در تعریف چیزی گفته شود: "سنگ نیست"، که البته با این تعریف معلوم نمی‌شود که شیء تعریف شده چیست، چه اینکه ممکن است آن چیز کتاب یا دفتر یا انسان یا ماه یا خورشید یا چیز دیگری باشد.

ب) تعریفی که در عین سلبی بودن، معرف خود را معین و مشخص می‌کند مانند: "چیزی بر خلاف همه چیزها"، یعنی: "چیزی که هیچ یک از اشیای دارای مقدار و اجزا و قابل تعدد و تکرر و زیاده و نقصان نیست". چنین تعریفی دارای هیچ گونه اشکال فنی نیست و جامع و مانع بوده، موضوع حقیقی خود را کاملاً معین و از غیر خود ممتاز می‌سازد.

مهم‌تر اینکه در مورد معرفت و معرفی خداوند متعال هیچ راهی جز ارائه همین تعریف نداریم^۱، و آوردن هر تعریفی که غیر از این بوده و در مقام ارائه تصویر و تصور و شناخت مستقیم ذات متعالی خداوند باشد، یا او را در محدوده مخلوقات و اشیای دارای مقدار و اجزا و شکل و شبیح و تصویر داخل خواهد نمود، و یا این که طالب بیچاره را به ظلمتکده علم حضوری و وحدت وجود و ... فرو خواهد کشاند.

در منطق ارسطویی و نیز در فلسفه اسلامی شده که بر مبنای آن استوار است هیچ جایی برای نشان دادن چنین موجودی وجود ندارد، لذا برای چنین منطق و فلسفه‌ای هیچ گونه حقی برای مداخله در بحث پیرامون خدایی که لایق خدایی بوده، و غیر از واجب الوجود فلسفه مسلکان - یعنی کل اشیا - باشد وجود ندارد.

شاید بگویید چگونه می‌توان منطق را مردود و باطل دانست؟ مگر نه این است که ما تمامی مطالب خود را بر اساس استدلال ارائه می‌دهیم، و حتی مخالفین منطق نیز بر اساس نفس استدلالات منطقی به رد و ابطال آن می‌پردازند؟! پاسخ این است که: هرگز نمی‌توان با اقامه دلیل و استدلال مخالفت کرد اما سخن در این است که منطق ارسطو، منطق کامل و صحیحی نیست و بیش از آن که منطق باشد فلسفه است، و پایه‌های فلسفه او هم بسی سست‌تر از آن است که کسی آن را قابل مطرح کردن بداند؛ آیا بحث از حقیقت و ماهیت علم و تقسیم آن به حصولی و حضوری و تقسیمات وجود و موجود مباحثی منطقی است یا فلسفی؟!

پس چه باید کرد؟!

اینک ما در راه شناخت و معرفت سه راه داریم:

۱. برخی خواسته‌اند اشاره به وجود متعالی خداوند را از راه معرفت اجمالی، یا معرفت بالوجه، یا دخول آن در تحت مفاهیم عامه منتزع از اشیا تصحیح کنند، ولی با اندک تاملی واضح می‌شود که هیچ یک از این راه‌ها ربطی به خداشناسی و معرفت صحیح خداوند متعال ندارد، و جز آنچه بیان داشتیم هیچ راه دیگری در این مورد قابل پذیرش نیست.

اول: تسلط و احاطه بر تمامی فعل و انفعالاتی که به هنگام حصول علم برای ما حاصل می‌شود، و شناخت کاملی از حقیقت عقل و نفس و حس و وهم و ساختمان بدن و مغز و اسرار وجود انسان... داشته باشیم، و در هنگام تجزیه و تحلیل افکار و علوم خود هر راه و بی‌راهه‌ای را با تمام ریزه‌کاری‌های خاص آن به خوبی ببینیم، و البته در این صورت هیچ مشکلی نخواهیم داشت، و شأنیت مداخله در تبیین منطقی مبتنی بر تشریح حقیقت فکر و علم خواهیم داشت. مانند اینکه مثلاً سیستم علمی و ساختار فنی یک اتومبیل یا کامپیوتر را کاملاً بدانیم و سپس بر اساس مطالعه و بررسی ساختار وجودی آنها روش استفاده صحیح از آنها را تدوین کنیم، اما آیا جز خداوند عزوجل و اولیای او کیست که احاطه بر تمامی جهات جسم و جان بشر داشته باشد؟!

راه دوم: اینکه در عین محدودیت و قصور خود از مطالعه دستگاه‌های مورد اشاره، یا ساختمان پیچیده و مرموز بدن و فکر انسانی، بر اساس توهمات و خیالات و بررسی‌های ناقص خود، دست به ترکیب آنها زده، ساختمان فنی دستگاه‌های مورد اشاره را به هم ریخته، و به جای اصلاح آنها را از کار بیندازیم، و مانند افلاطونیان و ارسطوئیان در میدان مبارزه با سوفیسم جلوتر از تمام سوفسطائیان سفسطه را با نام فلسفه زنده کنیم.

راه سوم این است که بدون مداخله در جهات فنی و پیچیده دستگاه‌هایی که حقیقت آن را نمی‌دانیم، و نسبت معلومات ما به مجهولاتمان درباره آنها مانند قطره‌ایست به دریا، و بدون تشریح خیالی و توهمی جهات پوشیده و مرموز جسمی و روحی انسان، تنها به احکام قطعی عقل تمسک کرده، و استدلالات خویش را بر اساس آن بیان داریم، و در چنین محدوده‌ای به تدوین منطقی عاری از فلسفه بافی و خیال پردازی بپردازیم. و البته تدوین چنین منطقی از جهات عملی دارای فایده‌چندانی نخواهد بود، و نبودن آن نیز ضرر قابل توجهی در پی نخواهد داشت، بلکه باز هم پیوسته این خطر بر سر راه ما هست که اگر در تدوین قواعد آن خطایی کرده باشیم - زائد بر خطاهایی که در مقام استدلال ممکن است مرتکب شویم - آن خطا و اشتباه به تمامی استدلالاتی که به اتکای آنها انجام شده است سرایت خواهد کرد.

راه اول از دسترس ما خارج است، راه دوم همان راه اهل فلسفه و منطق است و موجب ضلالت‌های بی‌شمار ایشان، و راه سومی که بیان داشتیم دارای هیچ اشکال و ایرادی نخواهد بود. لذا می‌بینیم با اینکه کار اولیای الهی اقامه برهان و استدلال بر اثبات حقایق معرفتی بوده است، هرگز پیروان خود را به تدوین و تعلیم و تعلم مباحث منطقی فرمان نداده و فهم علوم و معارف خویش را مبتنی بر فراگرفتن علم منطق ندانسته‌اند.

می‌گویند: خوب اولیای الهی به تدوین و تدریس علم صرف و نحو هم نپرداخته، و به آن امر هم نفرموده‌اند، ولی در عین حال برای امت‌هایی که با ایشان هم زبان نیستند، تعلیم و تعلم چنین علومی ضروری است.

و می‌گوییم: این مقایسه درست نیست چرا که زبان، فارسی و عربی و انگلیسی و ... دارد، اما اصول عقلی و استدلالی چنان نبوده بلکه اهل هر زبانی در دانستن آنها مساوی و یکسانند. بنابراین همان طور که برای کسی که بر

زبان مادری خود تسلط داشته و به نحوه کاربردی آن آگاهی درستی داشته باشد آموختن اصطلاحات دستور زبان هیچ فایده عملی ندارد، و ندانستن آن نیز به او هیچ ضرری نمی زند، تدوین و تعلم علم منطق - حتی منطق عاری از فلسفه آن - نیز برای اهل هر زبانی از نظر کاربردی و در راه هدف درست فکر کردن کاملاً بی اثر بوده، و جز تلخیص پاره‌ای از مطالب در ضمن اصطلاحاتی خاص، و خارج کردن بسیاری از علوم از دسترس فهم عموم مردم بدون اینکه هیچ ضرورتی آن را ایجاب کند هیچ فایده دیگری ندارد.

روشن است برای هر شخصی، ارجاع امور نظری خود به اصول قطعی و قابل قبول برای خودش، بسیار آسان‌تر از ارجاع آن‌ها به قواعد منطقی، و تطبیق آن‌ها بر اصطلاحات آن است، و انسان دائماً مکلف به استدلال کردن بر اساس قطعیات شخص خویش است نه چیز دیگر، و منطقی هم که پیروی از آن بر هر کسی لازم است منطقی است که مبتنی بر قطعیات خود او باشد نه کس دیگر، ولو اینکه آن قطع جهل مرکب باشد، بنابراین هر منطقی که تدوین شود، در حقیقت حجتی است برای خود شخص تدین کننده، آن هم مادام که بر یقین بر آنچه تدوین کرده است باقی باشد نه غیر آن.

فلسفه تا کجا؟!

کلیت و عدم کلیت فلسفه:

اهل فلسفه مدعی‌اند که فلسفه کلی ترین علوم است، به این معنی که هر علمی از موضوعی خاص بحث می‌کند مثلاً شیمی تنها از کیفیت تجزیه و ترکیب مواد، و پزشکی از بیماری و سلامت، ولی فلسفه از وجود و موجود به طور مطلق بحث می‌کند به گونه‌ای که هیچ چیزی از موضوع آن خارج نبوده، و خدا و خلق و جن و ملک و زمین و زمان و همه اجسام و مادیات را در بر می‌گیرد.

"نهایه الحکمه" می‌نویسد:

ان الفلسفه اعم العلوم جميعا لان موضوعها اعم الموضوعات وهو الموجود الشامل لكل شیء. ص ۹

و می‌نویسد:

ان هذا الفن... کان اعم الفنون موضوعا ولا یشذ عن موضوعه ومحمولاتها الراجعه اليه شیء من الاشياء. ص ۱۰

ولی تأمل در خور نشان می‌دهد که ایشان در این پندار خویش دو اشتباه بزرگ دارند:

اول اینکه هرگز مطلق موجودات را در نظر نداشته، بلکه تنها قسمتی خاص و محدوده‌ای معین از آن‌ها (موجودات دارای امتداد و اجزاء و قابل اتصاف به تنهایی و عدم تنهایی که منحصر به عالم طبیعت و اجسام است) را مورد مطالعه

قرار داده‌اند. مجرداتی هم که در فلسفه از آن‌ها نام برده می‌شود به گونه‌ای تعریف می‌شوند که جز اجسام و مادیات چیز دیگری نیستند.

دوم اینکه از خود همین نکته هم غافل شده‌اند و خیال کرده‌اند که وجود و موجود را به طور مطلق مورد بررسی و مطالعه قرار داده‌اند؛ و در نتیجه، احکام موجودات مورد مطالعه خود (اجسام و مخلوقات) را به ماورای آن‌ها (وجود خداوند متعال) سرایت داده، و صفات و احوال ممکنات و مخلوقات را به خالق و آفریدگار جهان منتسب دانسته، بلکه وجود آن دو را عین یکدیگر انگاشته‌اند.

فلسفه دهریان

ارسطو که خود بنیانگذار منطق و فلسفه‌ای شمرده می‌شود که بعدها مبنای افکار و اندیشه‌ها و مطالعات و اعتقادات فلسفیون مسلمان قرار گرفت و آن را فلسفه اسلامی معرفی کردند، اصلاً به موجودی ماورای عالم طبیعت و اجسام، به عنوان خالق و آفریننده جهان که ذات و وصف و فعل او مبائن با عالم طبیعت و اجسام بوده، و دارای صفات و احوال و احکام وجودی آن‌ها نباشد اعتقاد نداشته و چنین موجودی را در هیچ جای فلسفه و منطق او نمی‌توان جای داد، مگر اینکه اول خداوند متعال مانند یکی - یا عین همه - موجودات عالم طبیعت بدانیم تا اینکه جای پای آن در منطق و فلسفه اسلامی شده یونانی باز شود.

تقسیم موجودات بر اساس اندیشه ایشان (البته پس از اسلامی شدن آن) چنین است:+

چنانکه می‌بینید در این تقسیم فریبده وجود واجب - که در اندیشه ایشان همان وجود خداوند است) در عرض وجود ممکن، و قسیم آن و جدا و خارج از آن معرفی شده است، ولی از آن جا که تفاوت وجود ممکن و واجب در اندیشه ایشان تنها بر اساس یک تعریف ظاهری بیان می‌شود، و هیچگونه ملاک واقعی که بر اساس آن حقیقت وجود خالق و مخلوق از یکدیگر متمایز و جدا گردد ارائه نمی‌گردد، نتیجه تکامل فلسفه به آن جا می‌رسد که مدرن‌ترین صورت آن، اعتقاد به تشکیک وجود، و ربطی بودن وجود معلول نسبت به علت، و در نتیجه التزام به وحدت وجود، و یکی بودن خالق و مخلوق، و واجب و ممکن است!

البته در این جا برخی فلسفیون یافت می‌شوند که از التزام به این نتایج می‌گریزند، و با وجود پذیرش نحوه تفکر و تقسیم فوق باز هم اصرار دارند که خداوند را غیر از مخلوقات او بدانند، اما بدیهی است که این افراد تنها تا نیمه راه آمده‌اند و بر اساس فطرت عقلی پاک و روشن خود حکم کرده‌اند، نه بر اساس پذیرفته‌های خود در مورد نظریات و بینش‌های فلسفی.

فلسفه می‌گوید: "واجب الوجود آن است که وجود آن ضروری و از خود اوست، نه اینکه دیگری به او وجود داده باشد؛ و ممکن الوجود آن است که بودن و نبودن (وجود وعدم) برای آن مساوی بوده و وجود آن، از غیر اوست." اگر برسید: به چه ملاکی وجود یک موجود ضروری است و دیگری ممکن و غیر ضروری؟! و به چه ملاکی باید مثلا یک مورچه را ممکن الوجود دانست نه واجب الوجود؟! و به چه ملاکی واجب الوجود در عرض ممکن الوجود و قسیم آن بوده نه جوهر است و نه عرض؟! و نه کم دارد و نه کیف و نه این و نه قوه و فعل و نه... .

این جا دیگر هیچ چیزی ندارد که بگوید. جز اینکه آخرین حرف فلسفه در این جا این است که می‌گوید: "ملاک ضرورت داشتن وجود برای یک چیز این است که نامتناهی است و هیچ گونه حد و مرز وجودی ندارد، و ملاک نیازمندی ممکن الوجود به غیر آن این است که وجودی محدود و متناهی دارد."

اگر برسید: نسبت بین این دو موجود - یعنی: واجب الوجود و ممکن الوجود، یا خالق و مخلوق، و خداوند و سایر اشیا - چیست؟!

می‌گوید: "نسبت بین وجود متناهی و نامتناهی احاطه وجودی است، یعنی اینکه شما هر موجودی را که در نظر بگیرید و بر آن چیزی بیفزایید قطعا آن مفروض اولی در احاطه وجودی دومی است، زیرا دومی همان اولی است و چیزی که بر آن افزوده‌ایم، و همین طور ادامه بدهید تا برسد به مرحله نامتناهی که دیگر هیچ چیزی فوق آن قابل تصور نباشد."

البته در مورد این نظریه ایشان سخن بسیار است. ولی سوال مورد نظر ما در این جا این است که:

اگر کسی خداوند متعال را مجموعه همین اشیا و کل آنها نداند، بلکه او را موجودی مبائن با خلق و فراتر از وجود و دارا بودن صفات و احوال آنها و آفریدگار همه اشیا و جواهر و اعراض بداند، در کجای فلسفه و منطق شما می‌تواند چنین موجودی را نشان کند، تا پس از آن بتواند بحث اثبات یا انکار وجود آن را پیش کشد، و از واجب الوجود یا ممکن الوجود بودن آن دم بزند؟!

چنان که گفتیم در منطق ارسطویی تعریف سلبی تعریف محسوب نمی‌شود، در اندیشه او معرف یا بسیط است و یا مرکب، مرکبات به حد یا رسم تعریف می‌شوند، و بسائط به خواص و لوازم وجود، بدون شک خدای واقعی و آفریدگار حقیقی نه مرکب است و جنس و فصل دارد، و نه دارای لوازم و خواص وجودی می‌باشد، اینک با چنین منطقی چگونه می‌توان خداوند متعال را از غیر او جدا کرد تا در مرحله بعد بتوان به اثبات وجود او پرداخت؟!

آیا جز این است که هر کس بخواهد بر اساس مبانی ایشان وجود خداوند را اثبات کند باید حتما قیلا او را داخل در جواهر و اعراض بداند و تنها با نام واجب الوجود و قسیم قرار دادن توخالی و فریبده آن در کنار ممکن الوجود، خود و دیگران را بفریبد؟!

آیا فلسفه و منطقی که تنها یک چشم دارد، و با آن چشم فقط جواهر و اعراض را می‌بیند، - و اگر چه در ابتدا وجود واجب و ممکن را قسیم هم، و جدا از هم، در تقسیم خود جای می‌دهد، ولی در انتهای کار، وجود هر دو را یکی می‌کند - به چه جراتی به خود حق می‌دهد که خود را اعم علوم دانسته، و در کار خداشناسی مداخله کند، و ذاتی را که از همان اول در تیر رس التفات او نیست، و در حقیقت در هیچ جای تقسیمات او وجود ندارد، در محدوده تقسیمات خود داخل کند، و مدعی باشد که مقسم تقسیمات او، و موضوع بحث او عام‌ترین موضوعات است؟!

آیا منطقی که سیر در مسیر آن به صراحت گواهی می‌دهد که تنها و تنها تبیین صورت استدلال دهریین است، و در ماورای محدوده افکار ایشان هیچگونه کاربردی ندارد، در مباحث الهی و خداشناسی دارای چه ارزش و بهایی می‌باشد؟!

مداخله اهل فلسفه در مسأله خداشناسی درست مانند این است که گروهی جغرافی دان به یک بیمارستان مداوا و معالجه بیماران قلبی هجوم برده و به خیال اینکه علم جغرافی عام‌ترین علوم بوده و شامل همه چیز است، یک بیمار قلبی را روی میز کار و تجزیه و تحلیل خود بگذارند و بگویند:

"حدود شرقی و غربی و جنوبی و شمالی این شخص بیمار منتهی به این جا و آن جاست"؛ سپس مدعی شوند که: "شخص بیمار را معالجه کرده و به او حیاتی نو و تازه بخشیده، و مشکل بیماری او را از اساس حل کردیم، چرا که ما بر قله علوم نشسته‌ایم، و با در دست داشتن کامل‌ترین و عمومی‌ترین علوم هر واقعیتی را تجزیه و تحلیل می‌کنیم، و اساس هر مشکل و مجهولی را در حد توانایی بشر از بیخ و بن می‌زنیم".

البته در این جا این را هم باید پرسید که:

اگر فلسفه عمومی‌ترین علوم است، و واقعیت و حقیقت داشتن، همان حضور در اندیشه و ذهن است، دیگر قید: "در حد توانایی بشر"، به چه منظوری بیان می‌شود، و کدامین واقعیت باقی می‌ماند که خارج از حیطه توانایی چنین فلسفه مطلق و پر قدرت و توانایی باشد؟!

فلسفه و منطق در تقسیمی دیگر می‌گوید: +

در فلسفه گفته می‌شود: "اجناس و فصول واقعی اشیا هرگز برای ما قابل شناخت نیست، بلکه ما تنها برخی خواص و آثار و لوازم اشیا را می‌شناسیم".

بنابراین براساس این تعریف نیز به این اشکال می‌رسیم که هیچ تفاوتی بین تعریف مرکبات (تعریف حقیقی) و تعریف بسائط باقی نمی‌ماند.

اشکال دومی نیز هست و آن اینکه برای وجود خداوند متعال در این تقسیم بندی هیچ جایی نمی‌توان یافت چه اینکه او تبارک و تعالی نه جنس و فصل دارد، و نه خواص و لوازم وجودی.

اشکال سوم اینکه:

فلسفه در اینجا به ناچار به اینجا می‌رسد که هر معلوم حصولی‌ای دارای منشاء حضوری است، چه اینکه اخذ صورت تنها از چیزی ممکن است که کنه و واقعیت آن، حضوراً یافته شده باشد، بنابراین با پذیرش این تقسیم شما یا باید خداوند متعال را مجهول مطلق بدانید به گونه‌ای که نه به اثبات وجود آن راه داشته باشید، و نه انکار آن؛ و نه هیچ حکم دیگری در مورد آن؛ و یا اینکه باید او را معلوم به علم حضوری بدانید، و معلوم به علم حضوری چیزی است که با وجود خود شما عیناً یکی است و هیچ تعدد و تغایری بین وجود شما و او در کار نیست، نتیجه اینکه بر اساس پذیرش این تقسیم شما اگر بخواهید وجود خداوند را اثبات کنید باید او را عین ذات و وجود و هستی خودتان بدانید و صریحاً بگویید: لا اله الا انا، لیس فی جبتی سوی الله انا الحق، انا ربکم الاعلی.

خلاصه اینکه بر اساس مبانی فلسفی و منطقی هرگز نمی‌توان خدای واقعی - که آفریدگار جهان و جهانیان باشد، نه حقیقتی که حقیقت بودن او تنها در اندیشه است و بس - را یک موجود حقیقی و واقعی دانست، زیرا علم بر اساس مبانی ایشان مساوی است با حضور، و حضور مساوی است با اتحاد وجود عاقل (انسان اندیشه گر)، و معقول (خدا یا هر چیز معلوم دیگر)، و عقل (اندیشه و ذهن)؛ نتیجه اینکه الان صورتی از من، بر صورتی از کاغذ در ذهن من، برای مخاطبانی که در ذهن منند، به اندیشه نوشتن مشغول است!! و شما نیز الان صورتی از کتابی در ذهن دارید و به اندیشه خواندن آن مشغولید، و صورتی از خدا در اندیشه‌تان حاضر داشته، و به اندیشه انکار، یا اثبات، یا عبادت او مشغولید، این صورت‌ها همه در ذهن انسان بلاواسطه حاضرند، و معنای اثبات حقیقت، و واقعیت داشتن آن‌ها (و نفی سفسطه!!) جز حضور ذهنی آن‌ها در اندیشه انسان چیز دیگری نیست.

علم به اشیا؟!

فلسفه می‌گوید تحصیل علم به کنه و واقعیت اشیا محال است و ما تنها حدود و خواص و لوازم وجودی اشیا را می‌فهمیم و بس.

پاسخ این است که: منظور شما از اینکه کنه و واقعیت اشیا را نمی‌فهمیم چیست؟! اگر منظور تان این است که مثلاً وقتی که ما می‌فهمیم: "کله قند مخروطه است" حقیقت وجود ما با آن یکی نشده است. ما اصلاً قبول نداریم که علم به معنای حضور، و یکی شدن، یا یکی بودن دو واقعیت، یا یک واقعیت با خودش باشد، بلکه این معنی را اصلاً معقول ندانسته اساس آن را باطل می‌دانیم.

و اگر منظورتان این است که وقتی ما می‌فهمیم مثلاً کله قند مخروط است، علم به ترکیبات و سایر خواص و لوازم آن پیدا نکرده‌ایم این هم خروج از بحث است زیرا علم به کنه مخروط بودن کله قند تنها این است که بدانیم آن مخروط است نه چیز دیگر، و البته علم به ترکیبات و سایر مسائل مربوط به آن چیز دیگری است که اگر به آن جهات هم علم پیدا کردیم، معنای عالم بودن به کنه آن جهات، همین معلومیت آن جهات است نه چیز دیگر.

خلاصه اینکه اگر منظور شما این است که علم ما به اشیا حقیقتاً علم به خود آنها نیست بلکه علم به حدود و خواص و لوازم و ... آنهاست پاسخ این است که اتفاقاً کشف خصوصیات و حالات و کیفیات اشیا برای ما دقیقاً معنای علم به آنهاست.

و اگر می‌گویید که کنه وجود اشیا در ما حاضر نیست پاسخ این است که اولاً این معنی تحریف معنای علم بوده و معنایی غیر معقول و بی اساس است. ثانیاً فلسفه و سفسطه که در حقیقت هر دو واقعیت اشیا را همان حضور ذهنی آنها می‌دانند باید بپذیرند که ما جز علم به کنه اشیا و حضور آنها در ذاتمان چیزی نداریم، نه اینکه بگویند: "ما علم به کنه اشیا نداریم، بلکه تنها خواص و فصول آنها را می‌شناسیم."

گاهی گفته می‌شود:

بسائط، قابل تعریف به حد و رسم نبوده، و جز به وسیله بعضی از خواص و لوازم خارج از ذات خود تعریف نمی‌شوند.

اشکال: این تفصیل جایی ندارد زیرا در مورد غیر بسائط نیز گفته‌اند که شناخت جنس و فصل حقیقی آنها محال بوده، و جز به برخی از خواص و آثار خارج از ذاتشان تعریف و شناخته نمی‌شوند.

راه حلی که فلسفه در این مورد ارائه می‌دهد این است که: اولاً علم به اشیا را حضوری دانسته است و ثانیاً حضور و معلولیت و معلومیت را به یک معنی، و هر سه را به معنای وجود ربطی و احاطی، و اتحاد عقل و عاقل و معقول می‌داند که با توجه به آنچه در مواضع مختلف بیان داشته‌ایم بطلان این چاره جویی‌ها - چه از جهت ثبوت و چه از جهت اثبات - کاملاً واضح و روشن است.

+

وجود ذهنی و خارجی:

در مرحله ثالثه از کتاب "نهایه الحکمه" و مرحله ثانیه از کتاب "بدایه الحکمه"، بحث از وجود ذهنی و خارجی است.

در این فصل از یک طرف ادعا می‌شود که در تعریف علم قول به شبح باطل است بلکه نفس ماهیت خارجی در اذهان حاضر است، و از طرف دیگر ادعا می‌شود که ماهیات ذهنیه دارای آثار خارجی نیستند. تناقض این دو مدعا آشکار است چرا که ماهیت خارجی، حد وجود خارجی بوده، و مانند وجود اعراض - که غیر قابل انفکاک از جواهر بوده و محال است در موطنی غیر از موطن معروض خود موجود باشند - ماهیت خارجی هم محال است که هم در خارج نباشد و هم عین ماهیت خارجی باشد؛ لذا پذیرش مدعای دو، عیناً انکار معلومیت ماهیت خارجی بوده، و عیناً پذیرش قول به شبح می‌باشد. مضافاً بر اینکه بر اساس مبانی پذیرفته شده در کتاب، ماهیت اصلاً در خارج نیست که بخواهد به عین وجود خارجی‌اش در ذهن حاضر شود بلکه وجود آن به تبع و به عرض وجود است و چنانچه بخواهد در ذهن حاضر شود باید وجود خارجی اشیا در ذهن حاضر باشد تا ماهیت آن‌ها هم به تبع و عرض وجود آن‌ها در ذهن موجود شود.

مدعای اصلی در این فصل این است که قول به شبح مستلزم مغایرت معلوم بالذات با خارج است، لذا قول به شبح باطل است و عقیده صحیح این است که بگوییم: بین وجود حقیقی معلوم، و آنچه در ذهن حاضر است اصلاً مغایرتی نبوده، و معلوم حقیقی اصلاً موجودیتی ورای حضور در ذهن ندارد. این سخن - چنانچه قبلاً توضیح دادیم - دقیقاً همان عقیده سوفسطائیان بوده، بلکه قدمی هم از آن جلوتر است چه اینکه شخص سوفسطایی، معلوم حقیقی را نفس حاضر فی النفس می‌داند و می‌گوید ماورای آن یا اصلاً چیزی نیست و یا اینکه اگر هم چیزی باشد من راهی به ادراک آن ندارم؛ ولی در این فصل، وجود حقیقی معلوم عیناً همان حاضر عند النفس دانسته شده، و موجودیت معلوم حقیقی ورای حضور آن در ذهن نفی شده و حتی به عنوان شیء مشکوک هم پذیرفته نشده است.

در تأیید آنچه گفتیم می‌بینیم که فلسفه - مخصوصاً در کتاب "نهایه الحکمه" و "بدایه الحکمه" + - هر گونه علم حصولی به علم حضوری برگردانده شده است، و البته منظور از این بازگشت این نیست که برای فراز از لزوم تسلسل در صور علم حصولی باید صورت بلاواسطه در نفس حاضر باشد، بلکه منظور این است که در علم حصولی هم ذات معلوم (ذی الصوره) در نفس حاضر است، چنانچه صورتی فرض شود باید از ذی صورتی گرفته شود که خارج از نفس نیست.

برای تکمیل مطلب این نکته را هم از کتاب "نهایه الحکمه" باید افزود که چنانچه قرار باشد صورت علمیه از موجود خارجی گرفته شود لازم می‌آید که آن موجود خارجی در مرحله‌ای سابق بر اخذ صورت، برای ما معلوم و حاضر در نفس باشد تا بتوان از آن صورت گرفت و چون این امر محال است پس باید معتقد شد که وجود حقیقی اشیا چیزی جز همان حاضر در نفس نیست (برگشت علم حصولی به حضوری).

"نهایه الحکمه" در این باره می‌نویسد:

و لو كان الموجود في الذهن شبها للامر الخارجى، نسبتة اليه نسبة التمثال، ارتفعت العينيه من حيث الماهيه، ولزمت السفسطه لعود، علومنا جهالات؛ على ان فعلية الانتقال من الحاكي الى المحكى تتوقف على سبق علم بالمحكى والمفروض توقف العلم بالمحكى على الحكايه. ص ۴۷

و البته چنان که گفتیم آنچه در این باره گفته‌اند هرگز نفی سفسطه نبوده بلکه تایید و تحکیم آن است.

+++++

شناخت ذهن و علم

فلسفه می‌گوید:

ما تا ذهن را شناسیم نمی‌توانیم فلسفه داشته باشیم.

پاسخ این است که اصول بدیهی عقلی که هر کسی بر اساس آن‌ها به استدلال می‌پردازد (مانند امتناع اجتماع نقیضین، و بزرگتر بودن کل از جزء و □) چیزهایی است که هر کس آن‌ها را انکار کند هیچ استدلال و علم نخواهد داشت، و در این راه تفاوتی نمی‌کند که ما حقیقت علم و ذهن و کیفیت حصول علم و □ را بشناسیم یا نشناسیم، لذا می‌بینیم با تمام اختلافات فاحشی که در شناخت حقیقت علم و ذهن و ... میان فلاسفه قرار دارد اما این مطلب بدیهی است که هر کس اصول مذکور را انکار کند اساس علمش به سفسطه و جهالت مطلق خواهد انجامید.

گذشته از اینکه حقیقت نفس انسانی و علم و □ چیزهایی است که تا به حال ندیده‌ایم کسی بر اساس دلیل متقنی توانسته باشد در مورد آن‌ها به نتیجه‌ای رسیده باشد فلسفه نیز که خود در این مورد پیشقدم شده و خیال کرده است تا ذهن را شناسیم فلسفه نخواهیم داشت، در مورد شناخت حقیقت علم و ذهن و نفس انسانی سر سلسله گمراهان شده، و چنانکه دیدیم علم را به حصولی و حضوری تقسیم کرده، علم حصولی را هم به حضوری برگردانده، حقیقت وجود و عینیت را عین حضور در عقل و ذهن دانسته و سفسطه واقعی را به جای مبارزه با سفسطه ارائه داده است.

بنابر این چنانچه مدعای اهل فلسفه که می‌گویند: "ما تا ذهن را شناسیم نمی‌توانیم فلسفه داشته باشیم" درست باشد، لازم می‌آید که هر فلسفه‌ای باطل باشد. و البته بر آگاهان به خوبی آشکار است که حقیقت هم جز این نیست و باید تمامی متفکرین بشر دست از فلسفه سازی برداشته و تسلیم تعالیم کسانی باشند که حقیقت علم و ذهن و روح و نفس انسانی و هر چیز دیگری را به خوبی شناخته‌اند، و ایشان جز انبیا و اولیای الهی هیچ کس دیگری نیستند.

امام باقر علیه السلام می‌فرمایند:

انا لو حدثنا...

و در مورد نامه امام صادق (علیه السلام) به فلسفه سازان می‌خوانیم که:

فی رساله الصادق (علیه السلام) الی اهل الراى ...

می‌گویند: تعریف سلبی فایده‌ای ندارد زیرا مثلاً وقتی که می‌گوییم: "انسان درخت نیست" معنای انسان معلوم نمی‌شود و باز هم ممکن است که مثلاً کسی خیال کند انسان سنگ است."

در پاسخ می‌گوییم: "تعریف باید جامع و مانع بوده، شیء تعریف شده را از غیر خود کاملاً جدا کند و در این مورد هیچ تفاوتی نمی‌کند که معرف سلبی باشد یا غیر سلبی. بنابراین بر خلاف مثال مذکور، وقتی که می‌گوییم جز خداوند متعال همه اشیا دارای شکل و شبح و اجزا و زمان و مکان می‌باشند ولی خداوند متعال بر خلاف همه اشیا می‌باشد و نه شکل دارد و نه شبح و نه جزء و نه کل، و البته چنین موجودی هرگز ممکن نیست که چند تا باشد." درست است که این تعریف سلبی است ولی کاملاً جامع و مانع بوده و وجود خداوند متعال را از غیر آن جدا می‌سازد، لذا در این مورد هیچ اشکالی پیش نمی‌آید.