

درباره فلسفه عرفان بنیان

چکیده:

مقاله‌ای که در پیش رو دارید توضیحی است اجمالی در باره «فلسفه عرفان بنیان» که در سه زمینه مبانی، مؤلفه‌های درونی و نتایج مترتب بر این فلسفه مطالبی را ارائه خواهد کرد. تقریباً چهار قرن از فلسفه صدرائی گذشته؛ و فلسفه ما، در حدود و ثغور این فلسفه گرفتار رکود و درجائی است؛ با این که زمینه شکوفائی نوبه‌نو فلسفه همواره باقی است؛ زیرا «حقیقت»، حد و مرزی ندارد؛ و ازین رو برای کشف «حقیقت» نیز پایانی نیست؛ پس اینک بسیار لازم است که کاروان فلسفه اسلامی- ایرانی یک گام به جلو برده شود.

فلسفه نوینی که نگارنده بعد از بیش چهار دهه ممارست با مباحث فلسفی و عرفانی به آن دست‌یافته‌ام عبارت است از «فلسفه عرفان بنیان»، که بر اساس وحدت شخصی وجود شکل گرفته است؛ در شکل‌گیری مجموعه مرتبط با این فلسفه، گام‌هایی طی شده است؛ این گامها عبارتند از گام مبانی، گام امور عامه، گام مبانی الهیات خاص، گام الهیات خاص و گام آفرینش.

درگام مبانی به این نکته پرداخته‌ایم که مبنای اصلی این فلسفه نفی هر گونه کثرت از حقیقت «وجود» است؛ که از گزاره‌های اصلی عرفان نظری است؛ و این مبنا ما را به پذیرش حکم ناپذیری «وجود» و بالتبع نشانیدن «وجود متجلی» بجای «وجود بما هو وجود» در جایگاه موضوع فلسفه و تبدیل مسائل آن و انعقاد یک فلسفه نوین هدایت می‌کند.

در گام بعدی به امور عامه «وجود متجلی» که موضوع این فلسفه است پرداخته‌ایم؛ و در گام سوم مبانی الهیات خاص این فلسفه مورد بررسی قرار گرفته است؛ و در گام چهارم به خود الهیات خاص این فلسفه ورود می‌شود؛ و الهیات خاص نوینی تقریر گشته است؛ و در گام پنجم به تأثیرات این فلسفه در سایر علوم یا در مسائل علوم دیگر، به‌عنوان نتایج مترتب بر این فلسفه خواهیم پرداخت.

تکواژه‌ها:

فلسفه برین، امور عامه، موضوع فلسفه، وجود و فلسفه، وجود متجلی، الهیات عام، الهیات خاص، فلسفه و علوم.

الف: شرح کلمات کلیدی عنوان مقاله

فلسفه: منظور فلسفه اولی است که بر اساس دیدگاه عموم فلاسفه، علمی است که از احکام «وجود بما هو وجود» بحث می‌کند؛ اما بر اساس دیدگاه برگزیده ما، فلسفه اولی علمی است که از احکام «وجود متجلی» بحث می‌کند.

عرفان بنیان: منظور از عرفان، عرفان نظری است؛ و چون فلسفه ما مبتنی بر دیدگاه «وحدت شخصی وجود» و لوازم آن، مثل حکم ناپذیری «وجود» است که از اصلی‌ترین دعاوی عرفان نظری هستند؛ لذا ما این فلسفه را فلسفه عرفان بنیان نامگذاری کردیم.

ب: تعریف فلسفه عرفان بنیان

بر اساس مطالب پیشین، فلسفه عرفان بنیان عبارت است از فلسفه اولائی مبتنی بر مهم‌ترین دیدگاه‌های عرفان نظری، که از احکام عام «وجود متجلی» بحث می‌کند.

ج: جایگاه تمحض در رشته‌های حوزوی و دانشگاهی

فلسفه اولی زیربنای تمام علوم است؛ زیرا در فلسفه اولی است که هم موضوع هر علمی اثبات می‌گردد و هم نحوه شیئیت و تحققش روشن می‌گردد؛ و همچنین در فلسفه اولی است که باید مشخص شود ثبوت محمولات گزاره‌های علمی نسبت به موضوعش چه معنایی دارد و حقیقت این نحوه ثبوت چیست؛ بنابراین تحلیل معنای هر گزاره علمی در علوم مختلف وابسته به موضعی است که در گزاره‌هایی فلسفه اولی در باره امور عامه صورت می‌گیرد طبعاً بر اساس فلسفه عرفان بنیان نیز این مسئله نیز صادق است و گزاره‌های مربوط به امور عامه این فلسفه نقش خاص خود را در سایر گزاره‌های علوم خواهد داشت.

د: پرسشهای اصلی و فرعی در فلسفه عرفان بنیان

پرسشهای اصلی و فرعی «فلسفه عرفان بنیان» موارد زیر است.

پرسش اصلی:

فلسفه اولای عرفان بنیان چیست؟ و چه شاخصه‌هایی دارد؟

پرسشهای فرعی:

۱- با توجه به این که «هستی» هیچگونه کثرتی ندارد و این ملازم است با اینکه «هستی» به‌خودی خود، هیچ حکمی نداشته باشد؛ موضوع فلسفه اولای عرفان بنیان، چیست؟

۲- با توجه به این که روال معمول این است که فلسفه اولی را بر اساس موضوعش تعریف می‌کنند؛ تعریف فلسفه اولای عرفان بنیان، بر اساس موضوعش چیست؟

۳- مبانی این فلسفه چیستند؟

۴- امور عامه این فلسفه چیستند؟

۵- فلسفه عرفان بنیان چه تأثیرات بنیادینی را در سایر علوم موجب می‌گردد؟

ه: ضرورت، قلمرو، پیش‌نیاز، هم‌نیاز و پس‌نیاز «فلسفه عرفان بنیان»

در باره خصوصیات فلسفه عرفان بنیان نکات زیر قابل ارائه‌اند.

قلمرو این فلسفه:

در حقیقت، فلسفهٔ اولی پاسخی است به یک نیاز فطری انسان در مورد فهم زیربنائی‌ترین افکار انسانی و عام‌ترین حقائق قابل فهم، انسان با کشف این حقائق، و درک این افکار، نقیصهٔ نادانی نفسش را نسبت به عام‌ترین حقائق و زیربنائی‌ترین افکار، برطرف می‌کند، و به کمال لائق خود در این زمینه خواهد رسید.

ضرورت پرداختن به این فلسفه و پیشینه آن:

اما همانگونه که فهم درست این گونه حقائق، نقیصهٔ بزرگی را از انسان برطرف می‌کند؛ به همان اندازه نادانی یا نادرستی فهم انسان هم از آن حقائق، بسیار گمراه‌کننده و خطرآفرین و موجب سقوط انسان در ورطهٔ پوچی و در درهٔ گمراهی است؛ زیرا انحراف از جادهٔ حقیقت، در مورد عام‌ترین حقائق و زیربنائی‌ترین افکار، با انحراف از جادهٔ حقیقت در مسائل جزئی و رو بنائی ملازم است؛ چنانکه صحت این دعوا را می‌توان به وضوح از آثار سوء فلسفه‌های الحادی به وضوح مشاهده کرد؛ از این رو لازم است انسان همواره به این خطر توجه نموده و افزون بر این که با یافتن یک فلسفه درخور تصدیق، خود را از نقیصهٔ نادانی نسبت به عام‌ترین حقائق و زیربنائی‌ترین افکار می‌رهاند، باید پیوسته در صدد بررسی و تحقیق بیشتر در مسائل به ظاهر کشف شده، یا ناقص کشف شده، باشد تا گرفتار جهل مرکب که بدتر از جهل بسیط است، نگردد.

از سوئی به نظر نگارنده فلسفه‌های رایج و پررونق همه بر دو پایهٔ موهوم و دو اندیشهٔ باطل پی‌ریزی شده‌اند که هر کدام بدون هر تأمل درخوری، و بی‌هیچ برهانی، دیدگاهی مسلم و نظریه‌ای قطعی‌الصدق پنداشته شده؛ و سپس بر اساس آن دو پایهٔ موهوم اما مسلم‌الصدق و غیرقابل منافشه، تفلسف و به ظاهر فلسفه‌هایی ساخته شده‌اند؛ این دو دیدگاه عبارتند از:

یکی بحث تکثر «هستی» (به معنای مطلق واقعیت) است که در همهٔ فلسفه‌های رایج و پررونق به گونه‌ای اصل آن، مسلم و غیرقابل منافشه گرفته شده؛ و اگر اختلافی هست در مقدار و چگونگی آن است؛ و دیگر قضیهٔ حکم‌پذیری «هستی» است که این نیز اصلی مسلم‌الصدق پنداشته شده است؛ حال آن که بر این دو اندیشه نه تنها برهانی نیست، بلکه بر نفی آنها برهینی می‌توان ارائه کرد؛ مثلاً «هستی» هیچ‌گونه کثرتی ندارد؛ چون بر اساس اصل امتناع ذاتی تناقض، «هستی» بدون هیچ شرط و قیدی طارد نیستی و مناقض عدم است؛ بنابراین او بدون هر شرط و قیدی، نامعدوم، و بنابراین موجود است (زیرا هر گونه شرط و قیدی، به این منجر می‌شود که مطارده بین وجود و عدم، ذاتی نباشد بلکه به قید و شرطی وابسته باشد؛ که بالنتیجه امتناع تناقض، امتناع بالغیر خواهد شد؛ و این به معنی انکار این بدیهی‌ترین اصل معرفت است)؛ و بنابراین «هستی» به خودی خود، موجود و واجب الوجود بالذات است؛ و روشن است که واجب الوجود بالذات هیچ گونه کثرتی ندارد؛ پس «هستی» هیچ کثرتی ندارد؛ و از این رو او هیچ حکمی نیز ندارد؛ چون هر گونه حکمی برای «هستی» ملازم با نوعی تغایر بین موضوع و محمول و بالتبع ملازم با

نوعی کثرت در هستی است (و گرنه حکم بودن حکم، و موضوع بودن «هستی»، بلا مرجع خواهد بود)؛ اما مفروض، بطلان هر گونه کثرت در «هستی» است؛ پس «هستی» نیز هیچ حکمی ندارد.

پذیرش این دو پایه موهوم و بی‌اساس در فلسفه‌های رایج و پررونق شکاف عمیقی را بین این شبه‌فلسفه‌ها و فلسفه واقعی ایجاد کرده است؛ زیرا بر مبنای این دو دیدگاه، «هستی» موضوع فلسفه اولی پنداشته شده و بدنبالش مسائلی را به‌عنوان احکام این موضوع ارائه کرده‌اند؛ حال آن که خود «هستی»، موضوع فلسفه نیست و حکمی ندارد تا از احکام آن بحث و جستجو شود، و سپس احکامی برای آن ارائه گردد؛ بنابراین ضرورت دارد این فلسفه‌ها هم به‌لحاظ این دو دیدگاه که پایه همه آنها است، و هم به‌لحاظ مسائلی که بر اساس این دو دیدگاه در آنها شکل گرفته مورد نقد واقع گردند؛ و سپس فلسفه‌ای بر پایه نفی هر گونه کثرتی در خود «هستی» پی‌ریزی و بازسازی و ارائه گردد؛ و این همان «فلسفه عرفان بنیان» است. از سوئی انسان از عهد باستان تا کنون همواره مواجه با فلسفه‌ها و فلسفه‌سازی‌های گوناگون بوده و هست؛ این فلسفه‌ها بر اساس عوامل مختلف، با رویکردهای گوناگون و با شیوه‌های متفاوت بوجود آمده‌اند؛ برخی الهی‌اند و برخی الحادی؛ برخی مادی‌گرایانه‌اند، و برخی متافیزیکی؛ برخی وحدت‌گرا هستند و برخی کثرت‌گرا؛ و نیز به‌لحاظ شیوه اکتساب، برخی اصالت را به فکر و نظر می‌دهند، و برخی به ریاضت و شهود؛ و برخی سعی در جمع هر دو راه دارند.

و در این میان، توجه به وحدت یا کثرت «وجود» (یا «موجود») نقش قابل توجهی در انعقاد مکاتب فلسفی وحدت‌گرا یا کثرت‌گرا داشته است؛ زیرا بر اساس میزان قوت و وضعی که در کثرت «وجود» مورد قبول صاحب نظران بوده، سه مکتب معروف مشائی، اشرافی و متعالی شکل گرفته است؛ بدین توضیح که «وجود» در نزد مشائیان متکثر بوده به‌گونه‌ای که برای آن، حقائق متباینه‌ای قائل شده‌اند؛ بنابراین موضوع فلسفه برای آنها، حقائقی است متکثر و متباین که جامع ذاتی مشترکی بین آنها نیست؛ و فقط آنها در یک مفهوم عامی که بالعرض بر آنها حمل می‌گردد، اشتراک دارند؛ طبعاً فلسفه‌ای با چنین موضوعی، از فلسفه‌هایی که موضوعش وجودی است که فقط یک حقیقت واحد دارد، یا چند حقیقت معدود دارد، متفاوت است، و اینجا بود که مکتب فلسفی مشائی بر اساس موضوعی چنین متکثر شکل گرفت.

در فلسفه اشرافی نیز موجود متکثر و متباین بود؛ ولی تباین آن فقط به دو حقیقت نور و ظلمت منحصر بود؛ بنابراین فلسفه‌ای که آنها برای چنین موضوعی با چنین تکثری ساختند از فلسفه‌های دیگر متمایز بود؛ و اینجا بود که مکتب خاصی در فلسفه شکل گرفت.

بعد نوبت به حکمت متعالیه صدرائی رسید؛ صدرالمتألهین موضوع فلسفه را «وجود» با حقیقتی یک‌گونه و موجودیتی یگانه، اما دارای مراتب متعدد قرار داد؛ و طبعاً فلسفه‌ای متناسب با چنین موضوعی که به‌صورت تشکیکی، واحد و متکثر بود، شکل گرفت، و مکتب جدیدی در فلسفه به ظهور رسید.

باید توجه داشت که صدرالمتهلین و پیروانش گام فراخی را در تدوین یک فلسفه وحدت‌گرا برداشتند که به عنوان «حکمت متعالیه» یا «فلسفه برین» مشهور گشته است؛ ولی به نظر نگارنده این گام فراخ، از گامهای اولیه و پیشین برای رسیدن به یک فلسفه وحدت‌گرای برین است، و در ره‌اندن فلسفه از کثرت‌گرایی در وجود، و رساندن آن به هویت واقعی‌اش کافی نبود؛ زیرا هستی از آن جهت که هستی است، به کلی از هر کثرت مبرا است؛ ولی در فلسفه ایشان یا به‌گونه تشکیک تفاضلی یا غیر تفاضلی در حقیقت «وجود»، کثرت راه می‌یابد؛ و از همین نقطه، زمینه زاویه‌گیری از جاده حقیقت، در فلسفه ایشان شکل گرفته است

فلسفه‌های مدون و رایج، در طول تاریخ عموماً بر اساس کثرت وجود یا موجود شکل گرفته، و تدوین شده‌اند؛ زیرا کثرت وجود یا موجود با محسوسات و مشهودات دانش‌پژوهان سازگارتر بوده؛ بلکه آنها کثرت وجود یا موجود را یک امر بدیهی و غیر قابل بحث تلقی می‌کرده‌اند؛ اما در عین حال، بحث وحدت وجود یا موجود و لوازم آن، همواره مورد توجه فیلسوفان بوده است؛ و از دوره فلسفه‌های کهن^۱ تا به امروز، گفتگوهایی در تأیید آن مطرح بوده است؛ در دوره اسلامی به برکت آیات و روایاتی در این زمینه، این بحث شکوفائی خاصی یافت؛ و ابتداء در عرفان عملی و سپس در عرفان نظری، بزرگانی چون حلاج، ابن عربی، قونوی، مولوی، ابن ترکه، سید حیدر آملی و دیگران از این دیدگاه حمایت کردند؛ بر اساس این دیدگاه، حقیقت «وجود» هیچ‌گونه کثرتی در خودش ندارد، بلکه اگر کثرتی هست، به ظهورات و تجلیات این حقیقت از هر جهت نامتکثر، مربوط است؛ روشن است اگر فلسفه بر اساس این دیدگاه بازسازی شود، که موضوعش نه «وجود بما هو وجود»، بلکه «وجود از جهت تجلی» باشد، باید در کلیت فلسفه‌های رایج تجدید نظر شود؛ بنابراین باید مجموعه‌ای از مباحث شکل گیرد تا مبانی چنین فلسفه‌ای و مسائل آن و نتایج مترتب بر آن را تولید کند؛ و این است قلمرو مباحثی که در انعقاد «فلسفه عرفان بنیان» مورد بحث و تحلیل و ارزیابی قرار می‌گیرد؛ ما این مجموعه حاصل از مبانی و مسائل و نتایج مترتب بر این فلسفه را بنام «گامهای پسین در فلسفه برین» نام نهاده‌ایم.

پیش‌نیاز، هم‌نیاز و پس‌نیاز این فلسفه:

پیش‌نیاز فلسفه عرفان بنیان، اشراف به فلسفه‌های رایج مشائی، اشراقی و متعالی است؛ و هم‌نیاز آن عرفان نظری است؛ و پس‌نیاز آن علوم مختلف کلام، تفسیر و معرفت‌شناسی و فلسفه‌های مضاف می‌باشد.

و: مبانی، موضوع، اهداف «فلسفه عرفان بنیان»

در تبیین فلسفه عرفان بنیان نکات قابل توجه دیگری هست که ذیلاً ارائه می‌شود.

^۱ - به عنوان مثال ر. ک. : مهدی جواهریان / پیام یزدانجو؛ اوپانیس‌ها، جان و جهان، دفتر دوم؛ ص ۸۹ الی ۹۲

مبانی :

گرچه چنانکه در بالا گفته شد مبنای اصلی این فلسفه نفی هر گونه کثرت از وجود است؛ ولی این مبنا، به مبانی دیگری منحل و منجر می‌شود که از میان آنها سه مبنای اصلی‌تر زیر بیشتر اهمیت دارند که عبارتند

۱- در خود هستی (به معنای مطلق واقعیت) هیچ‌گونه تکثری نیست، نه کثرت تباینی، نه کثرت تشکیک تفاضلی، و نه کثرت تشکیک غیرتفاضلی، و نه هر گونه کثرت قابل تصویری دیگری که مربوط به خود هستی باشد.

۲- حقیقت «وجود» بدون هیچ‌گونه تکثری، و بدون هیچ‌گونه تغییری به کاستی و افزونی، یا به تنزل و تقید، به‌گونه نفس‌الامری، در قالب‌های متعدد، بلکه بی‌نهایت، تجلی و ظهور می‌کند.

۳- موضوع فلسفه اولی، وجود متجلی است نه خود وجود

موضوع فلسفه عرفان بنیان:

موضوع فلسفه اولی، عبارت است از حقیقت «وجود» از آن جهت که ظهور دارد، که به اختصار آن را «وجود متجلی» می‌نامیم، نه «موجود» از آن جهت که موجود است، و نه حقیقت «وجود» از آن جهت که وجود یا موجود است، که در فلسفه‌های رایج مطرح می‌کنند.

ما در گام اول از مجموعه «گامهای پسین در فلسفه برین» یعنی در گام مبانی این مجموعه، روی این مبانی به قدر کافی بررسی و گفتگو کردیم؛ و این مبانی و مبانی مرتبط دیگری را اثبات و روشن ساختیم.

بعد از این که در گام اول روشن کردیم که موضوع فلسفه اولی بر اساس دیدگاه انتخابی «وجود متجلی» است، نه «هستی»، به این بحث پرداخته‌ایم که چون موضوع هر علمی موجب تمایز آن علم است از سایر علوم؛ زیرا در مسائل هر علمی از احکام ذاتی آن موضوع سخن گفته می‌شود؛ ازین رو تمایز موضوعات علوم به تمایز مسائل علوم منجر می‌گردد؛ و هر علمی مجموعه‌ای است از مسائل آن علم؛ بنابراین با دگرگونی موضوع یک علم، خود علم، دگرگون خواهد شد؛ پس با روشن شدن این نکته که موضوع فلسفه اولی «وجود متجلی» است، نه «هستی» چنانکه فلاسفه معتقدند، به راحتی می‌توان نتیجه گرفت که امور عامه فلسفه اولی نیز (که احکام عام و فراگیر موضوع فلسفه اولی هستند)، و مسائل آن دگرگونی بنیادین خواهند کرد، و بالتبع با دگرگونی بنیادین مسائل فلسفه اولی، خود فلسفه اولی نیز که مجموعه‌ای از همین مسائل متفاوت است، دگرگونی بنیادین خواهد کرد؛ بر این اساس با قرار گرفتن «وجود متجلی» در جایگاه موضوع فلسفه اولی، لازم و ضروری است که فلسفه اولی را از نو بازسازی کنیم بدین شکل که از تک تک احکام عام و فراگیر این موضوع جدید جستجو کرده و حکم بودن آنها را برای «وجود متجلی» اثبات کنیم؛ و مجموعه جدیدی را از مسائل در این فلسفه سامان دهیم؛ ازین رو امور عامه‌ای که در این تحقیق مورد بحث قرار می‌گیرند، عمدتاً جدیدند و پیشینه‌ای ندارند؛ و از همین رو است که فلسفه حاصل از این موضوع و

احکام ذاتی آن، فلسفه جدیدی خواهد بود که پیشینه‌ای ندارد؛ بله این که می‌گوئیم امور عامه مورد بحث ما جدیدند و پیشینه‌ای ندارند، بدین معنا نیست که با امور عامه موجود در فلسفه‌های رایج هیچ اشتراکاتی ندارند، بلکه به‌عکس بسیاری از امور عامه مورد بحث ما در این فلسفه به‌لحاظ ظاهری همان احکام هستند که قبلاً در فلسفه‌های رایج مورد بحث بوده‌اند؛ ولی باید توجه داشت که در مورد این گونه احکام عام مشترک، تحلیل‌های فلسفی متفاوتی برای خود عارض، و برای عروض آن بر موضوع هست، و نباید اشتراک لفظی یک حکم عارض را، به‌معنی یکسانی آن حکم در دو فلسفه دانست؛ زیرا هم حقیقت این حکم عارض و هم موضوعی که بر آن عارض می‌گردد، و هم تحلیل فلسفی خاصی که عروض آن را توجیه می‌کند، از حقیقت همین حکم و موضوع آن و تحلیل فلسفی خاصی که در فلسفه‌های رایج برای آن حکم هست، متمایز و متفاوت است.

اهداف اصلی و فرعی:

هدف اصلی از این تحقیق ارائه یک فلسفه درست است از فلسفه که بر مبنای موضوع درست یعنی «وجود متجلی» شکل می‌گیرد.

اهداف فرعی عبارتند از

الف: بیرون آوردن فلسفه اسلامی از یک رکون تقریباً ۴ قرنه.

ب: نزدیک سازی فلسفه به عرفان.

ج: رهایی از اشکالاتی که بر مبنای فلسفه‌های رایج با موضوع «وجود» بر خود فلسفه و بر سایر علوم شکل گرفته است.

ز: مراحل اجرا

اجرای این طرح تحقیقی شامل چند مرحله است که عبارتند از گام مبانی، گام امور عامه، گام مبانی الهیات خاص، گام الهیات خاص، گام نتایج.

در گام مبانی به این نکته پرداخته‌ایم که مبنای اصلی این فلسفه نفی هر گونه کثرت از حقیقت «وجود» است؛ که از گزاره‌های اصلی عرفان نظری است؛ و این مبنا ما را به پذیرش حکم ناپذیری «وجود» و بالتبع نشانادن «وجود متجلی» بجای «وجود بما هو وجود» در جایگاه موضوع فلسفه و تبدیل مسائل آن و انعقاد یک فلسفه نوین هدایت می‌کند.

در گام بعدی به امور عامه «وجود متجلی» که موضوع این فلسفه است پرداخته‌ایم؛ و در گام سوم مبانی الهیات خاص این فلسفه مورد بررسی قرار گرفته است؛ و در گام چهارم به خود الهیات خاص این فلسفه ورود می‌شود؛ و الهیات خاص نوینی تقریر گشته است؛ و نهایت به تأثیرات این فلسفه در سایر علوم یا در مسائل علوم دیگر، به‌عنوان نتایج مترتب بر این فلسفه خواهیم پرداخت.

بر اساس مباحث پیشین موضوعی که معروض «امور عامه» است، عبارت است از حقیقت «وجود» از آن جهت که ظهور می‌کند که مختصراً از آن با عنوان «وجود متجلی» یا «وجود ظاهر» یاد می‌کنیم، نه خود «هستی»؛ و بر این اساس خواهیم داشت

۱- «امور عامه» عبارتند از احکام عام و فراگیری که بر «وجود متجلی» با رابطه تساوی عارض می‌گردند.

۲- هر یک از «امور عامه» با موضوعش که همان «وجود متجلی» است، همواره رابطه تساوی دارد، نه رابطه اخص و اعم.

۳- بر مبنای فلسفه برگزیده، مراد از ذاتی بودن عروض حکم، نسبت به موضوع، عبارت است از ملازمت ظهور حکم، نسبت به موضوع، نه ملازمت وجود حکم نسبت به موضوع؛ بدین معنی که هر گاه حقیقت «وجود» تجلی کند، اصل این تجلی (با صرف نظر از خصوصیت تجلی) ملازم است با ظهور و تجلی هر یک از احکام «وجود متجلی»، نه این که ملازم باشد با وجود هر یک از آن احکام.

۴- در مورد احکامی که به ظاهر از موضوع فلسفه، اخص هستند، توجیه درست این است که در این گونه گزاره‌ها در حقیقت، محمول گزاره فلسفی عبارت است از عنوان «منقسم به... و...»؛ و بحث‌هایی که به عنوان احکام خاصه هر یک از اقسام موضوع فلسفه اولی می‌شوند، گرچه خود از مسائل فلسفه اولی نیستند؛ زیرا موضوع و محمول این گزاره، اخص از موضوع فلسفه اولی هستند، ولی می‌توان وجهه فلسفی به این گونه گزاره‌ها داد؛ به این بیان که احکام خاصه هر یک از اقسام موضوع فلسفه اولی در شناسائی دقیق و بهتر خود اقسام، مؤثرند؛ و با شناخت بهتر قسم، انقسام نیز روشن‌تر و گویاتر خواهد شد؛ و بنابراین وقتی گفته می‌شود که «وجود متجلی»، منقسم می‌شود به «الف» و «ب»، اگر احکام هر یک از «الف» و «ب» روشن شده باشند، محمول گزاره اصلی روشن‌تر و بنابراین کل گزاره اصلی واضح‌تر بیان شده و اثبات می‌گردد؛ از این رو بیان احکام اقسام «وجودات متجلی» در طریق اثبات فلسفی قرار می‌گیرند، و رنگ و بوی فلسفه را پیدا می‌کنند؛ گرچه خود آن گزاره‌ها از مسائل فلسفی نیستند.

۵- دیدگاه‌های مخالف در بند (۴) درست نیستند؛ زیرا با مشخصات فوق الذکر سازگاری ندارند.

۶- مصادیقی را که ما برای امور عامه عارض بر موضوع فلسفه اولی یعنی «وجود متجلی» یافتیم عبارتند از (۱) انقسام به ظاهره موجود و ظاهره معدوم (۲) اعتباریت (۳) انقسام به ظاهره‌های متقابل‌ها (۴) انقسام به ظاهره واجب و ظاهره ممتنع و ظاهره ممکن (۵) انقسام به ظاهره واحد و ظاهره متکثر (۶) مشککیت (۷) انقسام به ظاهره خارجی و ظاهره ذهنی (۸) کلیت (۹) انقسام به ظاهره

حادث و ظاهره قدیم (۱۰) انقسام به ظاهره مستقل و ظاهره رابط (۱۱) انقسام به ظاهره واجب بالذات و ظاهره واجب بالغیر (۱۲) انقسام به ظاهره علت و ظاهره معلول (۱۳) ظاهره ماهیات.

ط: مبانی الهیات خاص این فلسفه

بر اساس مبانی مشهور در الهیات بالمعنی الاعم و الهیات بالمعنی الاخص، موضوع فلسفه اولی یا الهیات عام، «موجود بما هو موجود» است؛ و موضوع الهیات خاص «واجب الوجود بالذات» است، که نسبتش با «موجود بما هو موجود» نسبت اخص و اعم است؛ اما ما اثبات کرده‌ایم که «وجود بما هو وجود» اصلاً حکم پذیر نیست؛ تا بتواند موضوع فلسفه اولی قرار گیرد؛ از سویی ما اثبات می‌کنیم که «واجب الوجود بالذات» نیز چیزی جز همان حقیقت لایشرطی «وجود» نیست؛ و بنابراین بر مبنای این فروض اثبات شده، «واجب الوجود بالذات» نه تنها نسبت به «وجود بما هو وجود» رابطه خصوص و عموم ندارد؛ بلکه اصلاً چیزی جز همان «وجود بما هو وجود» نیست؛ و بالتبع با توجه به این که در گام مبانی اثبات شده است که «وجود بما هو وجود» (با تعبیرهای گوناگونش) حکم پذیر نیست؛ نتیجه این می‌شود که «واجب الوجود بالذات» نیز حکم پذیر نیست؛ و ما در باره ذات حق، نمی‌توانیم هیچ حکمی (به معنای عارض ذاتی) را حمل کرده و قبول کنیم؛ در این جا است که این پرسش مطرح می‌گردد که اگر چنین است که ما در باره ذات حق نمی‌توانیم هیچ حکمی را قبول کنیم، پس گزاره‌هایی که در فلسفه اولی یا در الهیات بالمعنی الاخص در باره ذات حق نکاتی را مطرح می‌کنند، چیست‌اند؟ و مطالبی که در مورد «واجب الوجود بالذات» در این دو علم اثبات گردیده است را ما باید چگونه تحلیل کنیم؟ آیا آن گزاره همه باطل‌اند؟ یا حقانیت آنها بوجهی قابل قبول است؛ و اگر حقانیت آنها بوجهی قابل قبول است، توجیه عقلانی برای حقانیت این گزاره چیست؟ و این جا است که اهمیت و ضرورت بازنگری و بازسازی گزاره‌هایی که در باره ذات حق‌اند، روشن می‌گردد. در ادامه این بحث‌ها ما در باره توجیه طرح گزاره‌های اثباتی در باره ذات حق چنین گفته‌ایم که :

عناوینی که در کتاب و سنت یا در محاورات اهل نظر بر ذات حق حمل می‌شوند، از احکام ذات حق نیستند؛ زیرا بر طبق مطالبی که گذشت، ذات حق حکمی ندارد، تا محمول مفروض، حکم او باشد؛ بنابراین عناوین حمل شده بر ذات حق، دارای احتمالاتی است.

احتمال اول :

یا حملشان بر ذات حق به اسناد مجازی و بالعرض است؛ و نسبت در آنها، نسبت الی غیرماهوله است؛ و این در صورتی است که مراد از آن محمول در آن گزاره ایجابی، مفهومی متعین و حیثیتی محدود باشد؛ که طبعاً طبق مبنای حکم ناپذیری ذات حق، یا به تعبیر دیگر به اقتضای «و کمال الإخلاص له نفی الصفات عنه» باید از ذات حق، سلب گردد؛ همانگونه که مفهوم مقابل آن محمول هم از ذات حق سلب می‌گردد؛ بنابراین در این فرض (که محمول، مفهومی متعین و حیثیتی محدود باشد)، ذات حق همانگونه که مثلاً کثیر نیست،

واحد هم نیست؛ زیرا هم طبق فرض، و هم به خاطر تقابل واحد و کثیر، هر دو محمول، از نوعی تعیین و حیثیت محدود، حکایت می‌کنند؛ بنابراین ممکن نیست ذات حق که فارغ از هر تحددی و خالی از هر تعیینی است مطابق بالذات، و مصداق حقیقی چنین حیثیت‌های محدودی باشد؛ پس اسناد آنها به ذات حق، اسنادی بالعرض و مجازی و الی غیرماهوله است؛ یعنی موضوع حقیقی آنها خود «ذات حق» نیست بلکه این «ذات متجلی حق» است، که موضوع مثلاً وحدت متعین است؛ ولی با این حال به خاطر این که مطالب در بسیاری از محاورات به لسان عرف، القاء می‌گردد (که معمولاً دقت برهانیات در آن ملحوظ نیست)؛ لذا این محمولات، بالعرض به خود ذات اسناد داده می‌شوند؛ و در عین حال، در سخنان اولیاء حق، یا در بیانات اهل دقت، برای اهل حقیقت، روشن گردیده که در این گزاره‌ها، ذات حق را نباید مصداق حقیقی این عناوین محدود و متعین دانست؛ بلکه به دقت عقلی همه آنها از مقام ذات حق مسلوبند؛ چنانکه در کلام خداوند با آیاتی نظیر «سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ» به آن اشاره شده، و یا در کلام گهربار حضرت مولی‌المومنین امیرالمؤمنین (ع) آمده است که «و کمال الإخلاص له نفی الصفات عنه».

احتمال دوم:

و یا حمل این گونه محمولات بر ذات حق، به منظور نفی مقابلات آنها از ذات حق است؛ نه این که حمل خود آن محمولات، مراد اصلی از قضیه باشد؛ که در این صورت بازگشت این گزاره‌ها به گزاره سلبی است، که مفادش سلب حکم است، نه حکم به سلب؛ مثل محمولاتی که حملشان بر ذات حق ملازم با ترکب یا تحدد ذات حق باشد؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود که «ذات حق، بسیط است» مراد از حمل «بسیط» بر ذات حق، نفی هر گونه ترکب او است از هر نحوه جزء، نه حمل خود مفهوم «بسیط» بر ذات او؛ و گونه نوعی ترکب در ذات حق لازم می‌آید؛ زیرا «بسیط» و «مرکب» دو قسم متقابل برای مطلق «ماهیت» اند؛ و اقسام متقابل، هر یک از مقسم و فصل ممیزه‌ای تشکیل می‌گردند؛ بنابراین «بسیط» هم مثل «مرکب» دارای دو جزء مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز است؛ بنابراین هر بسیطی خود از این دو جزء تشکیل می‌گردد یکی مقسم مشترک و دیگر فصل ممیزه‌ای که مقسم مطلق ماهیت است؛ پس اگر ذات حق به این معنا، بسیط باشد متکی به این دو جزء خواهد شد، و دارای گونه‌ای ترکب می‌گردد؛ حال آن که هر گونه جزء داشتن و ترکب، در مورد ذات حق، منتفی است؛ بنابراین مراد از حمل «بسیط» بر ذات حق، سلب هر گونه ترکب از او است؛ و مفاد گزاره ایجابی، به گزاره سالبه بر می‌گردد.

احتمال سوم:

و یا حمل این گونه محمولات، بر ذات حق، حمل حقیقی و بدون اسناد مجازی است؛ ولی از قبیل حمل شیء بر خودش می‌باشد؛ به گونه‌ای که بین موضوع و محمول گزاره هیچ تفاوتی حتی تفاوت مفهومی برقرار نیست؛ و مثلاً گزاره «ذات حق، واحد است» به معنای «ذات حق، ذات حق است» می‌باشد؛ و ازین رو همه

چنین محمولاتی با ذات حق و با همدیگر هم معنا و هم ماهیت و هم وجود هستند، و فقط تفاوتی لفظی در بین موضوع و محمول برقرار است؛ زیرا اگر بنا باشد که ذات حق با حفظ اطلاق ذاتش مطابق بالذات و مصداق حقیقی این محمولات باشد، باید این محمولات از هر تحددی و تعینی رهائی یابند؛ و گرنه صدق حقیقی این حیثیات محدود، بر ذات حق، با تحدد ذات حق، ملازم خواهد بود؛ چون مصداق حقیقی و مطابق بالذات یک حیثیت محدود، مثل خود آن، محدود است؛ ولی تحدد ذات حق، باطل و نیز خلاف فرض اطلاق ذات حق است؛ بنابراین در فرض حفظ اطلاق ذات، این محمولات در صورتی صدق حقیقی بر ذات حق خواهند داشت که مثل ذات حق، خالی از هر تحدد و تعینی باشند؛ بلکه باید اطلاق به عین اطلاق ذات حق داشته باشند؛ زیرا هر گونه تمایزی بین اطلاق ذات و اطلاق آن حیثیات محمولی نیاز به مابه‌الامتیازی خواهد داشت؛ و منجر به خصوصیتی در آنها خواهد شد که آنها را دو باره به تحدد گرفتار می‌سازد که خلاف فرض است؛ پس برای حفظ اطلاق آنها باید هر گونه تمایزی بین آنها و ذات حق، و نیز بین خود آنها، برداشته شود؛ و در این صورت حتی اختلاف مفهومی هم بین آنها باقی نمی‌ماند؛ زیرا:

اولا اختلاف مفهومی برخاسته از اختلاف محکی مفاهیم است؛ چون مفاهیم در حکایت از محکی، استقلالی ندارند، بلکه تابع محکی‌اند؛ پس تعدد مفاهیم برخاسته از تعدد محکی‌ها است، و مفروض این است که محکی‌ها هیچ تمایزی ندارند؛ بنابراین آن عناوین نیز که منتزع از محکی واحدی هستند، نیز اختلاف مفهومی نخواهند داشت.

ثانیا همانگونه که انتزاع مفهوم واحد از کثیر بما هو کثیر ناممکن است، انتزاع مفاهیم متعدد از محکی واحد از آن جهت که واحد است، نیز ناممکن است؛ زیرا انتزاع هر مفهومی از محکی و مصداقش نیازمند به خصوصیتی است در محکی، که متناسب با آن مفهوم است و سنخیتی بین آن دو، لازم است؛ و گرنه لازم می‌آید که هر مفهومی از هر محکی و مصداقی انتزاع گردد که قطعا چنین لازمه‌ای باطل است؛ پس تعدد مفاهیم، برخاسته از تعدد خصوصیات در محکی و مصداق است؛ و بنابراین تمایز مفاهیم، برخاسته از تمایز محکی حقیقی آن مفاهیم است؛ گرچه آن محکی‌ها حیثیات گوناگونی باشند که در یک مصداق جمع هستند؛ پس اگر طبق فرض، محکی‌ها در ذات حق واقعا هیچ اختلافی نداشته باشند آن محمولات منتزع از محکی هم اختلاف مفهومی نخواهند داشت بلکه همه آنها هم مفهوم با مفهوم ذات حق‌اند.

بنابراین در این گونه گزاره‌ها در صورتی که حملشان حقیقی باشد، باید هر گونه اختلافی و از جمله اختلاف مفهومی بین موضوع و محمول منتفی باشد؛ و در این صورت مثلا گزاره «ذات حق، واحد است» به معنای «ذات حق، ذات حق است» می‌باشد.

نتیجه این شد که این گونه گزاره‌ها یا مفاد سلبی دارند و مقصود اصلی سلب مقابل آن محمول است؛ یا اگر گزاره واقعا مفاد ایجابی دارد محمولات بر ذات حق، یا حملشان بر «ذات حق» مجازی است، به گونه‌ای که آنها در حقیقت، به خود «ذات حق» اسناد ندارند، بلکه اسناد در حقیقت به «ذات متجلی حق» است؛ و یا

اگر حمل، حقیقی و موضوع حقیقتاً خود «ذات حق» باشد، این گونه محمولات هیچ گونه تفاوتی با ذات حق ندارند، نه به حسب وجود، نه به حسب ماهیت، و نه به حسب مفهوم بلکه همه با مفهوم ذات حق و با همدیگر هم معنا هستند.

ی: رابطه ذات حق و ماسوا

ماسوای ذات حق، (یعنی آنچه در نظر بدوی به عنوان اشیاء و موجودات غیر خدا پذیرفته شده‌اند)، نسبت‌شان به ذات حق، چیست؟

عموم فلاسفه نسبت بین ماسوای ذات حق، و ذات حق را نسبت بین شیء و شیء می‌دانند، گرچه بین فلاسفه، در تفسیر «شیء» در مورد ماسوای ذات حق، اختلاف دیدگاه وجود دارد؛ یعنی این که مناط شیء بودن، و معیار موجود بودن در ماسوا چیست، بین فلاسفه مشائی، و فلاسفه اشراقی، و فلاسفه حکمت متعالی اختلاف نظر هست؛ فلاسفه اشراقی به دلیل این که مجعول بالذات را همان ماهیات می‌دانند، در مورد ماسوای ذات حق، «شیء» را همان ماهیت می‌دانند؛ البته ماهیتی که به استناد علت، شیئیت یافته است.^۲

و فلاسفه مشائی به دلیل این که از سوئی اغلب به اصالت وجود در جعل قائل‌اند؛^۳ و از سوئی وجودها را دارای حقائق کاملاً متباین می‌دانند؛ پس «شیء» در دیدگاه آنها در مورد ماسوای ذات حق عبارت است از وجودات مجعوله با حقائق کاملاً متباین؛ و نیز صدرالمتألهین و پیروان او در حکمت متعالیه به دلیل این که از سوئی حقیقت «وجود» را، حقیقتی یگانه می‌دانند؛ و از سوئی وجودات امکانی را وجود رابط قرار می‌دهند؛ پس «شیء» در دیدگاه آنها در مورد ماسوای ذات حق عبارت است از وجودات ربطی.

به نظر نگارنده ممکن نیست که رابطه بین ذات حق و ماسوای آن، رابطه بین دو شیء باشد؛ زیرا فرض شیء بودن و موجود بودن ماسوای ذات حق با اشکالاتی مواجه است که این دیدگاه را در هر سه مکتب فلسفی باطل و پذیرش آن را نامعقول می‌سازد، و به اشکالاتی منجر می‌شود؛ برخی این اشکالات به هر سه مکتب وارد است، و برخی نیز به برخی، یکی از اشکالات مشترک عبارت است از:

اگر افزون بر شیئیت ذات حق، شیء دیگری مثل «ج» (با هر تفسیری برای شیء بودن آن) موجود باشد، و رابطه بین ذات حق و ماسوای آن، رابطه بین دو شیء باشد؛ در این صورت به دلیل تغایر بین ذات حق و «ج»، خواهیم داشت که «ج»، «ذات حق» نیست؛ اما چنانکه قبلاً بیان کردیم «ذات حق» همان حقیقت لابشرطی «وجود» است، و سلب یک حقیقت لابشرطی از موضوعی، به سلب جمیع افراد آن حقیقت، از آن

^۲ - الشهرزوری، شرح حکمة الإشراف، ص ۴۴۶: «لما كان الوجود اعتباراً عقلياً فللشيء من علته الفيضة هويته... اقول: تقدم العلة التامة على المعلول عند جماعة المشائين انما هو بالوجود دون الزمان، فالأشياء عندهم وجوداتها من الفاعل؛ وعند الحكماء الاشراقيين أن الذي من الفاعل انما هو ذات الأشياء و حقايقها دون وجودها. فانك قد عرفت أن الوجود أمر اعتباري عقلي لا هوية له في الأعيان أصلاً ليوجد.»

^۳ - قطب الدين الرازي، شرح الاشارات و التنبهات مع المحاكمات بين شرحي الاشارات، ج ۳ ص ۲۴۵.

^۴ - ابن سينا؛ المباحثات؛ ص ۲۱۸: «الوجود يحمل على ما تحته بالتشكيك فيجب أن يكون تميّز كل واحد من الموجودات عن الآخر بذاته كالسواد عن المقدار، و مثل هذين لا يشتركان في عام مقوم، بل ربما يشتركان في لازم غير مقوم»؛ نیز ر. ک. : بهمنيار؛ التحصيل؛ ص ۲۸۳. ابن کمونه؛ الجديد في الحكمة؛ ص ۷۴. المحقق الطوسي؛ شرح الاشارات و التنبهات؛ ج ۳، ص ۳۴ إلى ۳۷. همان ص ۲۸۳.

موضوع است؛ پس با نفی حقیقت لایشرطی «وجود» از «ج» هیچ فرد واقعی حقیقت «وجود» در «ج» نخواهد بود؛ بر این اساس، اگر درست باشد که «ج»، «وجود» نیست) باید «ج» هیچ گونه وجودی نداشته باشد؛ (و گرنه حقیقت «وجود» نیز در آن فرد صادق خواهد بود؛ و این با فرض سلب حقیقت «وجود» از آن فرد به اجتماع نقیضین منجر می‌شود)؛ پس «ج» باید هیچ گونه وجودی نداشته باشد، حال آن که فرض اولیه این بود که «ج» شیء دیگری است در کنار شیئیت «ذات حق»؛ این خلاف فرض و تناقض و محال است.

و از اشکالات وارد بر خصوص مشائیان این است که در فلسفه مشائی، از سوئی به تباین کامل حقائق وجودیه معتقدند، و از سوئی به اصالت وجود^۵؛ به نظر نگارنده بر اساس این دو مبنای پذیرفته شده در فلسفه مشائی امکان این که نسبت ذات حق با سایر حقائق وجودی، نسبت شیء و شیء باشد، نیست؛ زیرا وقتی هر یک از حقائق وجودی با سایر حقائق وجودی کاملاً متباین بود؛ پس هیچ جامع مشترک ذاتی بین وجودات برقرار نیست؛ از سوئی طبق اصالت وجود، وجود، متحقق بالذات است؛ یعنی «موجود» عین وجود است، و وجود برای این که موجود باشد به واسطه در عروض، یا به تعبیر دیگر به هیچ حیثیت تقییدی نیازمند نیست، بلکه وضع «وجود» بدون نیاز به هر ضمیمه‌ای وضع «موجود» است.

در این جا سؤال می‌کنیم وجودی که وضع او بدون نیاز به هر ضمیمه‌ای وضع «موجود» است چه وجودی است؟ روشن است چنین وجودی بیش از یکی نیست؛ زیرا بنا بر اصالت وجود، موجود بودن معیارش «وجود» است؛ و چون طبق نظر مشائیان، هر حقیقت وجودی، منحصر در یک فرد است؛ پس موجود بالذات و حقیقی در بین حقائق وجودی منحصر در یک فرد است؛ و بقیه حقائق وجودی، واقعا موجود نیستند، چون موجود حقیقی و بالذات، معیارش «وجود» است که چنین حقیقتی فقط در یکی از آن حقائق وجودی هست؛ اما سائر حقائق وجودی چون دارای آن وجودی که معیار موجود بودن است، نیستند پس آنها حقیقتا موجود هم نیستند؛ زیرا اگر آنها موجود حقیقی باشند، باید آن موجودات نیز، آن وجودی که معیار موجود بودن است را داشته باشند که در صورت این وجودها نسبت به هم تباین کلی نخواهند داشت ولی این خلاف فرض تباین کلی وجودها است؛ پس بین حقائق وجودی فقط یک وجود، موجود حقیقی و بالذات است؛ و بقیه چون معیار موجود بودن را ندارند، واقعا موجود نیستند.

و در اینجا می‌گوییم اگر این وجود یگانه، همان وجود واجب الوجودی است؛ پس سایر حقائق وجودی در واقع معدومند؛ و نسبت بین ذات حق و ماسوا نسبت بین شیء و شیء نیست؛ و اگر این وجود، وجود دیگری

^۵ - ر. ک. : ابن سینا؛ المباحثات؛ ص ۲۱۸؛ بهمنیار؛ التحصیل؛ ص ۲۸۳. ابن کمون؛ الجدید فی الحکمة؛ ص ۷۴. المحقق الطوسی؛ شرح الإشارات و التنبیها؛ ج ۳، ص ۳۴ إلى ۳۷. همان ص ۲۸۳

^۶ - بهمنیار؛ التحصیل؛ ص ۲۸۱ : «الوجود الّذی هو الّکون فی الأعیان هو الموجودیة»؛ ابوالبرکات؛ المعترف فی الحکمة، ج ۳ ص ۲۲۴ : «و الوجود موجود بذاته لا بوجود آخر هو صفة له»؛ قطب الدین الرازی؛ المحاکمات، ج ۳ ص ۳۲ : «فقد ظهر أنّ کلّ ما هو غیر الوجود إنّما یکون موجودا بالوجود و الوجود موجود بنفسه».

است پس سایر وجودات و از جمله وجود واجب الوجودی واقعا موجود نیست؛ و این به انکار موجودیت واجب بالذات منجر می‌شود که چنین لازمه‌ای، باطل است؛ پس بنا بر مبانی خاص مشائیان، باید پذیرفت که نسبت بین ذات حق و ماسوا، نسبت بین شیء و شیء نیست؛ و گرنه آنها گرفتار عقب‌نشینی از تباین کلی وجودها خواهند شد.

و از اشکالات وارد بر خصوص حکیمان حکمت متعالی این است که این حکیمان به اصالت وجود در تحقق اعتقاد دارند؛ ولی به نظر نگارنده اصالت وجود در تحقق، با این نظر که نسبت بین ذات حق، و ذوات امکانی، نسبت بین شیء و شیء باشد، منافات دارد، و التزام به دیدگاه اول، نافی التزام به دیدگاه دوم است. توضیح این که طبق اصالت وجود در تحقق، «وجود» به ملاک ذاتش و بدون هر گونه واسطه در عروضی و حیثیت تقییدی، موجود است؛ لازمه این دیدگاه این است که «موجود» عین «وجود» باشد، یعنی وضع «وجود» عینا وضع «موجود» باشد؛ و گرنه موجودیت «وجود» به ملاک ذاتش نخواهد بود، که خلاف فرض اصالت آن است؛ و لازمه عینیت «موجود» و «وجود» این است که هر «وجودی» (افزون بر این که بدون حیثیت تقییدی، موجود است)، بدون نیاز به هر علت جاعلی نیز موجود باشد؛ زیرا اگر موجود بودن «وجودی» وابسته به علت جاعلی باشد، لازمه‌اش این است که آن وجود، موجود باشد، اگر علت جاعل، آن را موجود کند؛ و آن وجود، موجود نباشد، اگر علت جاعل، آن را موجود نکند؛ پس چنین وجودی گاهی موجود است و گاهی موجود نیست؛ و لازمه موجود بودن این وجود، در حالی، و موجود نبود آن در حالی دیگر، این است که «موجود» نسبت به آن وجود، عرضی مفارق و عارض بیرونی باشد؛ زیرا موجودیت گاهی برای آن وجود هست و گاهی نیست، و چیزی که نسبت به موضوعی عرضی مفارق باشد، عین آن نخواهد بود؛ و این بدین معنی است که آن وجود، عین موجود نیست و متحقق بالذات نیست؛ و این خلاف فرض اصالت وجود در تحقق است؛ بنابراین هر چه «وجود» باشد، موجود است، بدون نیاز به حیثیت تقییدی، و بدون نیاز به حیثیت تعلیلی (علت جاعل)؛ یعنی می‌توان گفت «هیچ وجودی، وابسته به علت جاعل نیست»؛ بنابراین بین اصالت «وجود»، و وابستگی به علت، تنافی هست؛ پس ممکن نیست که ذاتی و حقیقی، شیء و وجود باشد، و در عین به علت جاعلی وابسته باشد؛ بنابراین ممکن نیست که ذوات امکانی (که طبق دیدگاه فلسفه صدرائی وابسته به علت، بلکه عین ربط به علت‌اند)، اصلا شیئیت و موجودیتی داشته باشند؛ بنابراین اصالت وجود در تحقق؛ مجالی بر شیء امکانی باقی نمی‌گذارد تا نسبت بین ذات حق و ذوات امکانی نسبت بین شیء و شیء باشد.

ک: الهیات خاص این فلسفه

چنانکه قبلا روشن شد موضوع الهیات خاص، ذات اطلاق حق نیست، اما «ذات الهی»، یکی از تجلیات ذات اطلاق حق است؛ یعنی ذات اطلاق حق در قالب اسم «الله» که جامع اسماء و صفات است، تجلی می‌کند، و چنین ذاتی موضوع الهیات خاص است؛ زیرا موضوع هر علمی و از جمله موضوع الهیات خاص

باید کثرت پذیر باشد، کثرتی که ناشی از تغایر موضوع و حکم است؛ یعنی باید موضوع بگونه‌ای باشد که بر اساس آن بتوان برای آن، محمولاتی داشت، محمولاتی که بوجهی با آن موضوع، مغایرند، ولی در عین حال، عارض ذاتی بر آن موضوعند، و بر آن حمل می‌شوند؛ پس موضوع الهیات خاص در مقامی است که از یک سو بعد از مرتبه ذات حق و بعد از مقام احدیت است؛ و از سوی دیگر قبل از سایر مقامات است؛ اما این که این مقام بعد از مقام ذات و مقام احدیت است؛ زیرا مقام ذات حق، مقام لا اسم و لا رسم له است، و هیچ تعینی نیست تا کثرتی باشد و موضوع و حکمی منعقد گردد؛ و نیز بعد از مقام احدیت است؛ چون مقام احدیت، اولین مقام تعیین است، ولی وحدت چنان غالب است که جایی برای ظهور هیچ گونه کثرتی نیست تا موضوع و حکمی منعقد گردد؛ و اما این که این مقام قبل از سایر مقامات است؛ زیرا سایر مقامات متکثره از این مقام اسماء و صفات حق نشأت می‌گیرند، بنابراین مقامی که موضوع الهیات خاص و احکام ذاتی آن در آن منعقد می‌گردد، اولین مقامی است که کثرت به صورت حداقلی فرصتی برای ظهور می‌یابد؛ و این بر اساس اصطلاحات عرفانی همان مقام واحدیت است؛ و در این مقام است که «ذات الهی» به مثابه موضوعی برای تک تک اسماء و صفات حق تجلی می‌کند و تک تک آن اسماء و صفات بر آن عارض شده و بر آن حمل می‌گردد؛ بنابراین موضوعی که شایستگی موضوع شدن برای الهیات خاص دارد همان «ذات الهی» است که با دو مرتبه متأخر از مرتبه ذات اطلاق حق است؛ و اسماء و صفاتی که به عنوان عوارض ذاتی او بر او عارض می‌گردند احکام او هستند.

پس نقش ذات اطلاق حق، در الهیات خاص این نیست که موضوع این علم باشد، چنانکه در فلسفه‌های رایج عمل می‌شود؛ بلکه نقش آن این است که موضوع حقیقی الهیات خاص که همان ظاهره «ذات الهی» است، با تجلی ذات اطلاق حق، ظاهر می‌گردد؛ و باید چنین ذاتی، موجود باشد تا «ذات الهی» به عنوان تجلی و ظهور او تحقق یابد، پس ذات اطلاق حق از مبانی تحقق موضوع برای الهیات خاص است، نه این که خود موضوع الهیات خاص باشد.

و اسماء و صفاتی که عارض ذاتی چنین ذات الهی هستند احکام آن خواهند بود؛ و مجموعه چنین گزاره‌های است که الهیات به معنایی خاص تشکیل می‌دهد.

ل: تأثیرات فلسفه عرفان بنیان در سایر علوم

بعد از آن که این فلسفه تبیین و تقریر شد؛ نوبت به آن می‌رسد که نقش آن را در سایر علوم بررسی کنیم؛ و این مخصوصاً با توجه به این که بر اساس مسائل فلسفه عرفان بنیان موضوعات سایر علوم از ظهورات حق خواهند بود که موجودیت بالعرض دارند نه از موجودات امکانی که موجودیت بالذات داشته باشند؛ این تأثیر گذاری نقش بسزائی در دگرگونی مسائل سایر علوم خواهد داشت و باید بر مبنای موضوع ظهوری احکام هر موضوع تبیین و روشن گردد.

- ۱- جواهریان مهدی، و پیام یزدانجو (مترجم)؛ اوپانیشادها؛ کتابهای حکمت، تهران، نشر مرکز، چاپ اول، ۱۳۸۷ ش.
- ۲- الشیرازی، صدرالدین؛ الحكمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة؛ بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱ م.
- ۳- الداماد میر محمد باقر، مصنفات میر داماد؛ تهران؛ انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی؛ ۱۳۸۵-۱۳۸۱.
- ۴- الشهرزوری، شمس الدین، رسائل الشجرة الالهیة فی علوم الحقایق الربانیة؛ تهران؛ موسسه حکمت و فلسفه ایران؛ ۱۳۸۳.
- ۵- ابن سینا، المباحثات، قم؛ انتشارات بیدار؛ ۱۳۷۱.
- ۶- قطب الدین الرازی، شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات بین شرحی الإشارات، قم، نشر البلاغة، ۱۳۷۵.
- ۷- بهمنیار؛ التحصیل؛ تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ ه ش.
- ۸- المحقق الطوسی؛ شرح الإشارات و التنبیهات مع المحاکمات بین شرحی الإشارات، قم، نشر البلاغة، ۱۳۷۵.
- ۹- ابن کمونة؛ الجدید فی الحكمة؛ بغداد، جامعة بغداد، ۱۴۰۲ ه ق.
- ۱۰- ابو البركات؛ المعتمر فی الحكمة؛ اصفهان، دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۳ ه ش.