

## موضوع حکمت متعالیه: وجود لابشرط مقسمی

مرتضی صفدری نیاک\*

### چکیده

صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی (ملاصدرا) در «حکمت متعالیه» خود، سعی کرده است در موارد زیادی به عرفان نزدیک گردد. یکی از آن موارد را شاید بتوان در بحث «موضوع فلسفه» دید که با مطرح کردن «وجود لابشرط مقسمی» به عنوان موضوع حکمت متعالیه، نوعی هماهنگی و قرابت با موضوع عرفان نظری مطرح کرده است، هرچند رهیافت‌های هر یک از این دو علم متفاوت بوده، در یکی استدلال عقلی غالب است و در دیگری، شهود و رؤیت قلبی. نوشتار حاضر در حدّ خود، سعی کرده است به تبیین تقابلی که مطرح گردید، بپردازد.

کلیدواژه‌ها: اعتبارات وجود، ماهیت مهمله، بشرط شیء، بشرط لا، لابشرط.

### مقدمه

در توضیح علت و انگیزه جداسازی علوم از یکدیگر، می توان گفت: مسائل قابل شناخت طیفی گسترده اند؛ در حالی که برخی مسائل در ارتباط تنگاتنگ با بعضی دیگر قرار می گیرند و برخی دیگر به طور کلی، از یکدیگر بیگانه هستند، اما از سوی دیگر، فرا گرفتن بعضی از معلومات متوقف بر بعضی دیگر است. از این رو، از دیرباز، دانشمندان در صدد برآمده اند که مسائل مرتبط و متناسب را دسته بندی کنند و نیاز هر علمی را به علم دیگر، و در نتیجه، تقدّم یکی را بر دیگری، روشن نمایند تا اولاً، متعلم بتواند دانش مورد نظر خود را بیابد و راه رسیدن به هدفش را بشناسد. ثانیاً، متعلم بداند از کجا فراگرفتن آن علم را آغاز کند و سیر علمی او در آن رشته خاص چگونه است.

معمولاً در علوم برهانی - به معنای صحیح منطقی - ملاک تمایز علوم را به موضوعات آنها می دانند، اگرچه در این زمینه، نقض و ابرام هایی نیز صورت گرفته است. بنابر اینکه تمایز مسائل فلسفی از دیگر مسائل به موضوع باشد، اصولاً این بحث مطرح می شود که موضوع فلسفه چیست؟ آنچه در اینجا محور توجه است جست و جو در آثار مآخذ را و تعیین و بررسی موضوع فلسفه از دیدگاه «حکمت متعالیه» است.

### تعریف «فلسفه»

برای آنکه موضوع فلسفه در «حکمت متعالیه» مورد بررسی قرار گیرد، ابتدا باید به تعریف «فلسفه» از دیدگاه حکمت متعالیه اشاره کرد. از جمله تعاریفی که مآخذ را برای «فلسفه» ذکر کرده است این تعریف است:

استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها والحكم  
بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظن والتقليد، بقدر الوسع الانساني.<sup>(۱)</sup>

تعریف، خواه مفهومی و خواه ماهوی، از یک سلسله عناوین و قیود تشکیل شده که برخی از

آنها جنس یا به منزله جنس هستند و بعضی از آنها فصل یا به منزله فصل. عناوین عام و خاصی که در تعریف مزبور اخذ شده، عبارتند از:

۱. استکمال نفس انسانی؛

۲. شناخت حقیقت موجودات آنچنان که هستند؛ یعنی تصور صحیح اشیا؛

۳. تصدیق به وجود حقایقی که درست تصور شده‌اند.

۴. تحقیقی بودن تصدیق و تقلیدی نبودن آن؛

۵. قطعی بودن تصدیق و ظنی نبودن آن؛

۶. محدود بودن شناخت به قدر توان بشری.

جزء اولی که در این تعریف ذکر شده در واقع، جزء حقیقت فلسفه نیست، بلکه علت غایی آن است؛ زیرا فلسفه از سنخ علم است و استکمال نفسانی غایت مترتب بر علم. البته تعریف به علت غایی به نوبه خود، تعریف متقنی است، اما اصل «استکمال» غایت همه علوم برهانی است و اختصاصی به فلسفه ندارد. این عنوان عام به منزله جنس بعید تعریف به شمار می‌آید و مانع اغیار نیست، مگر آنکه منظور از «استکمال» همان باشد که به عنوان غایت خاص فلسفه بازگو می‌شود: «صیرورة النفس عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی»؛ زیرا در این حال، غایت مزبور مخصوص فلسفه خواهد بود.

با صرف نظر از جزء اول، «فلسفه» را می‌توان به «هستی‌شناسی قطعی» تعریف کرد؛ زیرا هستی‌شناسی مشتمل بر شناخت تصویری و تصدیق برهانی بر وجود اشیاست. عنوان برهانی بودن فلسفه، ظنی و تقلیدی نبودن تصدیقات آن را نیز تأمین می‌نماید. چون شناخت کُنه اشیا مخصوص خداوند است، فلسفه قادر به اکتنا بر حقایق موجودات نیست، بلکه شناخت آنها محدود به وسع و توان بشر است. بنابراین، بشری بودن فلسفه و محدود بودن شناخت فلسفی به اندازه قدرت و توان انسان نیز وصف ضروری و زوال‌ناپذیر آن است؛ چنان که تمام دانش‌های بشری این‌گونه‌اند.

تعریف دومی که ملاًصدرا برای فلسفه ذکر کرده است عبارت است از:

نظم العالم نظاماً عقلياً على حسب الطاقه البشرية ليحصل التشبه بالباري

تعالی. (۲)

یعنی: جهان، اعم از بخش معقول و یا محسوس آن، دارای یک نظام عِلّی و نظم عینی است و فلسفه عبارت است از: نظم علمی آن. بنابراین، فیلسوف کسی است که نظم خارجی جهان را در ظرف فهم خود ادراک نماید؛ یعنی خطوط کلی هستی عینی در جان او ترسیم شده باشد.

بنابراین، تعریف «فلسفه» همان استکمال نفس به نظم عقلی جهان هستی است، نه به معرفتِ نظمِ عقلیِ عالم. تقید فلسفه به طاقت بشری در این تعریف، بیان همان لازمه انسانی بودن فلسفه است که در تعریف قبل نیز ذکر شده. اما تحصیل تشبّه به باری تعالی علت غایی فلسفه است و ذکر آن از باب حرمت بخشیدن به فلسفه، وگرنه به همان دلیل که در ذیل تعریف گذشته بیان شد، جزء تعریف ماهوی فلسفه نیست. گرچه همه این تعاریف در محور مفهوم دور می‌زنند و در قلمرو تحدید مصطلح نیستند، ولی ذکر علت غایی همانند ذکر علت مادی یا صوری شیء محدود نیست؛ زیرا جنس و فصل مأخوذ از ماده و صورت در قوام محدود دخیلند، ولی علت غایی نظیر علت فاعلی، سبب وجود محدود است، بدون آنکه در معنای آن مأخوذ باشد. البته اخذ علل چهارگانه مایه کمال آن خواهد بود. منظور از «تشبّه به خدا» همان مظهر تام بودن و آیت کبرا شدن است که از آن به «تخلّق به اخلاق الهی» یاد می‌شود. (۳)

به نظر ملاًصدرا، چون فیلسوف از همه موجودات بحث می‌کند، از مبدأ المبادی تا آخرین سیر نزولی، که هیولای اولی باشد، به ناچار موضوع علم خود را باید (موجود مطلق) قرار دهد و احوالی را که بر موجود مطلق عارض می‌شوند و از عوارض ذاتی موجود مطلق هستند، از مسائل این علم بنامد. از این رو، فرموده‌اند: احوالی که بر موجود مطلق عارض می‌شوند بدون آنکه موجود مطلق را مقید کنند و آن را به تخصیص طبیعی یا ریاضی مخصّص نمایند، از مسائل این علم محسوب می‌شوند. (۴) بدین روی، می‌توان چنین گفت: فلسفه علمی است که در آن، از

عوارضی بحث می‌شود که بر موجود حمل می‌گردند از آن جهت که موجود است، بدون آنکه نیازمند قیدی زاید باشد.

بنابر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، چون موجود حقیقی نفس وجود است و ماهیات منتزع از حدود وجوداتند موضوع این علم (حقیقت وجود بما هو وجود) است، و مراد از «وجود» هم مصداق وجود است و نه مفهوم وجود؛ زیرا در این علم، از وجوب ذاتی و وحدت حقیقت وجود و مباحث علت و معلول و مانند اینها بحث می‌شود. بی‌شک، اینها از عوارض خارجی وجودند و بحث از مفهوم بدون آنکه عبره و مرآت حقیقت خارجی باشد، شأن حکیم و فیلسوف نیست، و اگر مفهوم برای خارج عبره باشد، موضوع و مورد حکم همان خارج است، نه مفهوم؛ و عنوان بحث از ماهیات هم به اعتبار آن است که ماهیات از تعینات اصل حقیقت وجودند. (۵)

### معانی و اعتبارات وجود

وجود به اعتبارات و معانی گوناگون، مورد استعمال واقع شده که بحث و بررسی کامل و استیفای همه جوانب آن مجالی بیش از یک مقاله می‌طلبد. بدین روی، در اینجا، تنها به برخی از آن معانی اشاره می‌کنیم و بیشتر به این مطلب می‌پردازیم که وجود به کدام یک از این معانی، موضوع فلسفه قرار می‌گیرد:

#### ۱. وجود به معنای وجدان (دست یافتن)

در تاج العروس آمده است:

وَجَدَ الْمَطْلُوبَ وَجَدًا (بفتح فسکون) وُجْدًا (بالضم) و وجوداً، کقعود، و وجداناً و إجداناً (بکسرهما): أدرکه. (۶)

و به همین معناست ماده «وجد» در دعای «عرفه» که از امام حسین علیه السلام روایت شده است که

فرمودند: «ماذا وَجَدَ مَنْ فَقدَکَ و ما الذی فَقدَکَ من وجدک.» در این اصطلاح، «وجود» چیزی است که دیگری آن را دریابد؛ مانند معلوم که برای عالم موجود است. به عبارت دیگر، معلوم نزد عالم وجود دارد؛ یعنی عالم معلوم را داراست.

## ۲. وجود به معنای مصدری (وجود اثباتی)

«وجود» در این قسم به معنای «وجود داشتن»، «موجود بودن» و «بودن» است،<sup>(۷)</sup> و همان مفهوم «وجود» منظور است که نسبت به معانی دیگر، حکایت تصویری دارد و هیچ‌یک از آن معانی نیست. از این‌رو، نسبت به معانی دیگر وجود، مطلق است؛ اما همین مطلق یک قید هم دارد و آن اینکه مفهومی و ذهنی است و به مفهومی بودن و ذهنی بودن مقید است. به همین دلیل، از آن به «وجود اثباتی» تعبیر می‌شود که از مفاهیم اعتباری و از معقولات ثانی فلسفی است. نسبت وجود اثباتی با وجود حقیقی خارجی مانند نسبت انسانیت با انسان است. ملاحظه در تعلیق خودش بر شرح حکمة الاشراق درباره وجود اثباتی می‌نویسد:

الامر الانتزاعی النسبی هو عبارة عن موجودية الشيء بالمعنى المصدری و يقال له:  
الوجود الاثباتی، و لا شک أنه من المحمولات العقلية لأنه مشترک بین  
الماهیات.<sup>(۸)</sup>

## ۳. وجود به معنای اسم مصدری

در معنای اسم مصدری، لفظ «وجود» به معنای «بود» و «هستی» است. نکته: ملاحظه پس از اینکه اصالت وجود را اثبات کرد، می‌نویسد: وجود معقول ثانی نیست؛ زیرا وقتی وجود اصیل شد دیگر کلام شیخ اشراق، که گفت: وجود معقول ثانی است، درست نیست؛ یعنی وجود مابازا و مصداق دارد و مفهومی است که مابازایش امری عینی است. اصولاً بحث معقول ثانی فلسفی در تاریخ فلسفه اسلامی، زادگاهش در فلسفه شیخ اشراق

است و تعریف آن این است که «مابازای خارجی ندارد، ولی منشأ انتزاع خارجی دارد.» البته گاهی هم در کلمات ملأصدرا آمده که وجود معقول ثانی است.<sup>(۹)</sup> به همین دلیل، مرحوم سبزواری در پاورقی می‌فرماید: قول به اصالت وجود و معقول ثانی بودن وجود، تهافت است؛ زیرا اگر وجود اصیل است؛ یعنی تمام واقعیت خارجی به وجود است و ماهیت به حیثیت تقییدی وجود موجود است، و اگر قرار باشد وجود معقول ثانی فلسفی باشد مابازای خارجی ندارد و فقط منشأ انتزاع آن در خارج است.

در رفع این تهافت، می‌توان گفت: وجود به معنای مصدری آن، معقول ثانی است و نه به معنای اسم مصدری آن. توضیح آنکه هر مصدری به دو گونه به کار می‌رود؛ مثلاً، می‌گوییم: «علم» یعنی: دانا شدن یا دانستن و گاهی به معنای «دانش» است. فرق مصدر و اسم مصدر در انتساب و عدم انتساب به فاعل است. مصدر نیازمند فاعل بوده و در صورت متعدی بودن، نیازمند مفعول هم هست؛ مثلاً، وقتی گفتیم: «زدن»، یعنی «زدن زید»، ولی اسم مصدر مانند اسم جامد، نسبتی در آن نیست؛ مثلاً، دانش محصول دانستن است؛ یعنی حاصل کار پس از زحمت کشیدن در راه فهمیدن علوم گوناگون را «دانش» می‌نامند، با قطع نظر از اینکه فاعل آن چه کسی است؛ یعنی نفس چیزی که در خارج محقق می‌شود، با قطع نظر از فاعل و ایجاد او نامش «دانش» است. «وجود» یک معنای مصدری دارد به معنای «وجود داشتن، موجود بودن، و بودن» و یک معنای اسم مصدری دارد به معنای «بود» و نه «بودن»، به معنای «هستی» و نه «هست بودن». معنای مصدری وجود یقیناً اعتباری است؛ چون «هست بودن» یک هستی است به اضافه نسبت که قهراً موصوفی دارد و آن عبارت است از: ماهیت، از این باب که ذات در مشتق، مأخوذ نیست. اما اگر ذات در مشتق معتبر باشد ماهیت باید جزو معنای مشتق باشد، و هستی به اضافه نسبت در خارج نیست، بلکه در خارج فقط هستی وجود دارد.

در صورتی نسبت در خارج موجود می‌شود که ماهیت هم در کنار وجود، چیزی اصیل باشد. در آن صورت، نسبت عینیت پیدا می‌کند؛ زیرا طرفین آن عینیت دارند. اما اگر یک طرف اصیل و

عینی باشد و طرف دیگر عینی نباشد، نسبت آن دو به هم عینیتی نخواهد داشت؛ زیرا تحقق نسبت وابسته به تحقق طرفین آن است. از این رو، معنای مصدری که نسبت در آن است در خارج وجود ندارد و صرفاً امری ذهنی است. اما «وجود» به معنای اسم مصدری آن، که همان «هستی» است، چون اصیل است، مابازای خارجی دارد و معقول اول است، نه معقول ثانی. به بیان دیگر، وجود از حیث مقام اثبات، معقول ثانی فلسفی است؛ زیرا اولاً، مفاهیم فلسفی به حس در نمی آیند و حواس عَرَضِیَاب هستند و ماهیات را می یابند. ثانیاً، ذهن ماهیت یاب است و ابتدا حدود را درک می کند. از این رو، ابتدا ماهیت را اصل قرار می دهد و مابقی را فرع آن اصل می داند. اما وجود از حیث ثبوت، یعنی بدون در نظر گرفتن ذهن و مُدَرِّک، خارج را پر کرده و غیر وجود به تبع او موجود است. بدین روی، می توان گفت: از حیث ثبوت، وجود معقول اولی است؛ یعنی هم ظرف عروض و هم ظرف اتصاف در خارج است. این احتمال هم مطرح است که وقتی صدرالمتألهین می فرماید: «فی أنّ الوجود علی ایّ وجه یقال أنّه من المعقولات الثانیة»،<sup>(۱۰)</sup> ابتدا می خواهد نظر قوم را مطرح کند تا بعدها نسبت به نظر نهایی او، خوانندگان کمتر استبعاد داشته باشند؛ چنان که خودش هم در ابتدای اسفار بیان داشته است.<sup>(۱۱)</sup>

#### ۴. وجود لا بشرط مقسمی

که ذات و حقیقت هر شیء به آن است و این معنای وجود طردکننده عدم است و وجودهای مطلق قسمی و مقید نیز به واسطه آن وجود مطلق مقسمی، طرد عدم می کنند و با صرف نظر از وجود مطلق مقسمی، هیچگاه طارد عدم نیستند و همین معنای وجود بر خداوند متعال اطلاق می شود.

#### ۵. وجود لا بشرط قسمی

که همان فیض منبسط و نفس رحمانی است که از آن به «وجود مطلق» یاد می کنند که «اطلاق» قید آن است.



## ۶. وجود بشرط لا

یعنی: فقط به وجود صرف و محض نظر داشتن و با آن هیچ چیز دیگری در نظر نگرفتن، که بر اساس تشکیکی بودن وجود، وجود واجب همان وجود بشرط لا خواهد بود و بنابر آنچه قیصری در مقدمه خودش بر شرح *فصوص الحکم* بیان می‌کند، مقام «احدیت» همان وجود بشرط لا است. (۱۲)

## ۷. وجود به شرط شیء

همان وجودات مقید و مضاف به ماهیات هستند؛ مانند وجود انسان.

## وجود به معنای لاشروط مقسمی موضوع فلسفه در حکمت متعالیه

برای آنکه تصویر درستی از وجود به معنای «لاشروط مقسمی» ارائه شود، ابتدا کیفیت طرح این بحث در فلسفه در مبحث «ماهیت» ارائه می‌گردد، هرچند در مبحث «ماهیت» بیشتر این بحث جنبه ذهنی دارد؛ اما اطلاق مقسمی وجود به معنای وجود نامتناهی در خارج است، نه اینکه ذهنی باشد.

## اعتبارات ماهیت

«اعتبارات» یعنی ملاحظات و توجه ذهن ما به ماهیت، که ذهن ما می‌تواند ماهیت را چندین نحوه لحاظ کند و مورد توجه و مطالعه قرار دهد و سپس برای او احکامی صادر کند. به طور کلی، به ماهیت، دو گونه نظر می‌شود:

**نوع اول:** ماهیت را من حیث هی هی ملاحظه می‌کنند که از آن به «ماهیت مهمله» تعبیر می‌شود؛ مانند اینکه به ذات و ذاتیات انسان نگاه کنیم با قطع نظر از علم و جهل، کوچکی و بزرگی، سفیدی و سیاهی و یا دیگر خصوصیات خارجی. به همین دلیل، گفته‌اند: «الماهیه من حیث هی

لیست اَلّا هی»، و به گفته حاجی سبزواری:

و لیست اَلّا هی من حیث هی مرتبَةً نقائض منتفیة<sup>(۱۳)</sup>

از این نوع ماهیت هم به ماهیت «لا بشرط» تعبیر می‌شود. مراد از «لا بشرط» در اینجا، عبارت است از: لا بشرط از جمیع قیدها و خصوصیات خارجی؛ یعنی این ماهیت نسبت به تمام امور خارجی لا بشرط است و از تمام آنها قطع نظر شده و تمام نظر به ذات و ذاتیات دوخته شده است؛ یعنی این ماهیت از آن جهت که خودش خودش است، صددرصد مبهم بوده و هیچ‌گونه تعین و تشخص در او لحاظ نشده و مهمل است. به عبارت دیگر، ویژگی‌های در آن اهمال گردیده است و این قسم می‌تواند به دو بخش تقسیم گردد و آن اینکه همین ماهیت مهمله، یا مقید به قید اهمال است و یا حتی همین خصوصیت مهمل بودن و من حیث هی می‌بودن نیز در آن منظور نشده، بلکه نفس ماهیت و صرف طبیعت موضوع له است.

**نوع دوم:** گاهی ذهن ما ماهیت من حیث هی را در مقایسه با امور خارجی و به لحاظ مصادیق خودش ملاحظه می‌کند که از آن به «ماهیت لا بشرط مقسمی» تعبیر می‌شود؛ یعنی ماهیت از آن حیث که برای اقسام خودش مقسم قرار گرفته و در اقسام سربان دارد مورد نظر است، که ماهیت با این لحاظ؛ یعنی به هنگامی که آن را با عوارض خارجی مقایسه می‌کنیم، یا مشروط و مقید مورد لحاظ قرار می‌گیرد و یا مقید مورد لحاظ واقع نمی‌شود و در صورتی که مشروط مورد لحاظ واقع شود، یا مشروط به وجود عوارض و لواحق است و یا مقید به عدم وجود عوارض و لواحق است. از این رو، ماهیت لا بشرط مقسمی به سه قسم منقسم می‌شود و - چنان‌که معلوم شد - این انقسام ماهیت به سه قسم، حصر عقلی است که از دو قضیه منفصله حقیقیه به دست می‌آید. اما توضیح هر یک از اقسام:

الف. گاهی وقتی این ماهیت را با امور خارج از ذات مقایسه می‌کنیم مشروط و مقید به وجود آن قید است؛ یعنی این حکم بر این ماهیت بار می‌شود، به شرط آنکه این قید و خصوصیت در آن باشد؛ مانند «انسان عالم» که انسان با قید «عالم بودن» لحاظ گردیده است. این قسم را «ماهیت

مخلوط یا مقید و یا بشرط شیء» می‌گویند.

ب. گاهی این ماهیت را با امر خارج از ذات ملاحظه می‌کنیم و حکمی برای او ثابت می‌کنیم. این نوع ماهیت مشروط است به نبود امر خارجی؛ یعنی این ماهیت به شرط نبودن هیچ‌گونه امر خارجی حکم را می‌پذیرد. به عبارت دیگر، نبود امر خارجی در ثبوت آن حکم نقش دارد. این قسم را «ماهیت مجرد یا ماهیت بشرط لا» می‌گویند. ماهیت بشرط لا در هیچ موطنی ثبوت و وجود ندارد، نه در خارج و نه در ذهن؛ زیرا ماهیت در هر موطنی بخواهد تحقق یابد باید همراه وجود باشد، یا وجود ذهنی یا خارجی. از این رو، نمی‌توان آن را مجرد از هر آنچه بیرون از ذات آن است در خارج تصور کرد؛ حتی همان هنگام که ذهن ماهیت را بشرط لا اعتبار می‌کند ماهیت بشرط لا مقارن با وجود ذهنی است. ذهن این قدرت را دارد که در همان حال که ماهیت همراه وجود است، آن را از وجود تجرید کند و بشرط لا اعتبار نماید؛ مانند اینکه تنها به ذات و ماهیت انسان نظر بدوزیم و آن را مشروط کنیم به اینکه عاری باشد از هر آنچه غیر انسان است، حتی از وجود.

ج. گاهی ما این ماهیت را که با امر خارجی مقایسه می‌کنیم نه مشروط است به وجود آن امر خارجی در ثبوت حکم و نه مشروط است به عدم آن امر خارجی در ثبوت حکم. به همین دلیل، نسبت این ماهیت با آن امر خارجی لاشروط است. از این رو، به آن ماهیت «ماهیت مطلق یا لاشروط قسمی» گفته می‌شود؛ مانند جسم، اعم از اینکه سفیدی داشته باشد یا نداشته باشد. به این دلیل، بدان «لا بشرط قسمی» گفته می‌شود که این نوع ماهیت، قسمی از اقسام سه‌گانه ماهیت لا بشرط مقسمی است.

برای سهولت درک مطلب، می‌توانیم از تعبیرات عرفی نیز کمک بگیریم. در تعبیرات عرفی، گاه به یک امر بشرط لا نظر می‌شود؛ مانند وقتی که طبیب با نظر به داروهای گوناگون، قرص خاصی برای بیمار تجویز می‌کند؛ زیرا معنای این سخن آن است که تنها همان قرص مصرف گردد و داروهای دیگر مصرف نگردند؛ و گاه لاشروط مورد توجه قرار می‌گیرد، مانند وقتی که

ظرف آب طلب می‌شود. این تقاضا مشروط به نبودن در سینی یا بشقاب نیست و کسی که آب را می‌آورد آن را با هر نوع ظرفی بیاورد یا ظرف را در هر نوع وسیله‌ای بگذارد به تقاضای طالب آب پاسخ گفته است. گاهی هم شیء مورد نظر همراه امر دیگر و مشروط به آن - یعنی بشرط شیء - لحاظ می‌شود؛ مانند وقتی که پزشک مصرف دو دارو را با یکدیگر تجویز می‌کند.

ناگفته نماند که واژه «بشرط لا» اصطلاح دیگری نیز دارد، هرچند صاحب *شوارق* این اصطلاح را انکار کرده است.<sup>(۱۴)</sup> اما در بحث جنس و فصل و تفاوت آن دو با ماده و صورت، این معنای «بشرط لا» مطرح می‌گردد، و مقصود از اعتبار بشرط لا در این اصطلاح، آن است که ماهیت به تنهایی لحاظ شده، به گونه‌ای که هرچه مقارن با اوست بیرون از آن باشد. بازگشت این اعتبار به آن است که ماهیت مورد نظر تام و کامل باشد، به گونه‌ای که برای متمیم ذاتش، به امر دیگری نیاز نداشته باشد که در این صورت، اگر امر دیگری به چنین ماهیتی ضمیمه گردد و با آن ترکیب شود از مجموع آنها، ماهیت جدیدی به وجود خواهد آمد که مغایر ماهیت نخستین است؛ همان‌گونه که آن ماهیت مغایر با جزئی است که با آن مقارن شده و بر آن حمل نمی‌گردد، بلکه ماده آن جزء مقارن خواهد بود؛ مثلاً، ماهیت حیوان اگر تام باشد، به گونه‌ای که برای متمیم ذاتش نیازمند ضمیمه شدن فصولی مانند «ناطق» و «صاهل» نباشد در این صورت، حیوان بشرط لا اعتبار شده است، و اگر اموری مانند «ناطق» بدان ضمیمه گردد آن امور زاید بر ذات حیوان بوده و از ترکیب آنها، ماهیت جدیدی که انسان است، به دست می‌آید که مغایر حیوان است؛ همان‌گونه که «حیوان» و «ناطق» در این اعتبار، مغایر یکدیگرند. از این رو، نمی‌توان حیوان را بر «ناطق» حمل کرد؛ زیرا در این اعتبار، «حیوان» و «ناطق» هر کدام یک جزء انسان را تشکیل می‌دهند و هرگز اجزای یک کل بر یکدیگر و نیز بر کل حمل نمی‌شوند. در این اعتبار، «حیوان» ماده ناطق و علت مادی انسان به شمار می‌رود. «حیوان» را در صورتی می‌توان بر ناطق و بر انسان حمل کرد که آن را به صورت ماهیتی ناقص در نظر بگیریم که در تمامیت خود، نیازمند فصل است؛ یعنی به صورت لا بشرط.

سه تفاوت را می‌توان میان دو اصطلاح «بشرط لا» قایل شد:

۱. در اصطلاح نخست، ماهیت از هر آنچه بیرون از ذات آن است مجرد و عاری لحاظ می‌شود، حتی از لوازم ماهیت و حتی از وجود و عدم؛ اما در اصطلاح دوم، ماهیت مجرد از امر خاصی در نظر گرفته می‌شود؛ مجرد از چیزی که اگر با آن همراه شود از انضمامش به ماهیت، یک مجموع مرکب و یک ماهیت جدید به وجود می‌آید.

۲. در اصطلاح نخست، سلب متوجه وجود اموری زاید بر ماهیت است؛ اما در اصطلاح دوم، سلب متوجه صدق ماهیت بر اموری زاید بر ماهیت است و مقصود سلب اتحاد ماهیت با آن در وجود است، اگرچه همراه آن باشد.

۳. ماهیت بشرط لا به معنای نخست، در هیچ موطنی وجود ندارد، برخلاف ماهیت بشرط لا به معنای دوم که وجود و تحقق دارد.<sup>(۱۵)</sup>

لازم به ذکر است که عده‌ای مانند حاجی سبزواری ماهیت مهمله و ماهیت لاشروط مقسمی را مترادف می‌داند.<sup>(۱۶)</sup> نیز آخوند خراسانی به تبع حاجی سبزواری،<sup>(۱۷)</sup> در مقابل عده‌ای، ماهیت مهمله و ماهیت لاشروط مقسمی را متباین دانسته است؛ همان‌گونه که «انسان» و «فرس» از هم متباین هستند و آن دو را قسیم هم می‌داند.<sup>(۱۸)</sup> اما عده‌ای معتقدند: ماهیت لاشروط مهمله مقسم لاشروط مقسمی است و به همین دلیل، بین آن دو عموم و خصوص مطلق برقرار است و نه تباین.<sup>(۱۹)</sup> البته نظریات دیگری هم در این باب از سوی فلاسفه و اصولیان مطرح گردیده که ورود در همه این اقوال، از حدّ این مقاله خارج است. از این‌رو، در اینجا، به توضیح و تبیین دیدگاهی که به نظر می‌رسد از صحت بیشتری برخوردار است، می‌پردازیم:

به نظر می‌رسد ماهیت مهمله با ماهیت لاشروط مقسمی مترادف نیست. برای تبیین این مطلب، ابتدا به این سخن منطقیان اشاره می‌شود که گفته‌اند: قضایا به سه قسم تقسیم می‌گردند: ۱. قضایای خارجی؛ ۲. قضایای حقیقی؛ ۳. قضایای ذهنی.

مقصودشان این است که ما وقتی محمولی را برای موضوعی بیان می‌کنیم این حمل در تقسیم

اولی، بر دو گونه است: یا به این نحو است که می‌خواهیم محمولی را در خارج برای موضوعی ثابت کنیم؛ مثل اینکه می‌گوییم: «هر آتشی سوزاننده است» که می‌خواهیم صفت «سوزانندگی» را به عنوان یک صفت عینی خارجی، برای آتش عینی خارجی بیان کنیم؛ یا به این نحو است که می‌خواهیم یک صفت ذهنی را برای یک شیء ثابت کنیم؛ یعنی این شیء فقط در ظرف ذهن، این صفت را دارد.

قضیه‌ای که محمول آن در خارج برای موضوع ثابت می‌گردد بر دو قسم است: ۱. حقیقی؛ ۲. خارجی. فرق قضایای حقیقی و خارجی - احتمالاً - این است که قضایای خارجی در مواردی به کار می‌روند که انسان برخی موضوعات معین و مشخصی را که دارای محدودیت‌های زمانی و مکانی هستند برای خارج در نظر می‌گیرد و حکمی برای آنها بیان می‌کند؛ مانند این حکم: «در حال حاضر، تمام مردم با اتومبیل سفر می‌کنند.» اما گاهی حکمی را برای یک شیء در خارج بیان می‌کند، به گونه‌ای که محدودیت‌های زمانی و مکانی ندارد، بلکه علم آن را برای ما به صورت خاصیت یک طبیعت کشف کرده است؛ مانند این حکم: «هر آهنی در حرارت منبسط می‌شود.» این حکم محدود به زمان و مکان خاصی نیست و از آن به «قضیه حقیقی» تعبیر می‌شود. اما در «قضایای ذهنی»، احکام در ظرف ذهن برای موضوعات هستند؛ مانند اینکه می‌گوییم: «مفهوم، یا کلی است یا جزئی» که هر دو صفت و صف مفاهیم هستند و نه شیء خارجی؛ زیرا ما در عالم خارج از ذهن، چیزی به عنوان «مفهوم» نداریم.

مطلب دیگر اینکه همان‌گونه که قضایای حملی بر سه نوع خارجی، حقیقی و ذهنی هستند، قضایای شرطی هم بر سه قسم هستند؛ یعنی یا قضیه شرطیه منفصله خارجی هستند؛ مانند «مردم تهران، یا مسلمانند یا غیر مسلمان»، یا منفصله حقیقیه‌اند؛ مانند: «عدد یا زوج است یا فرد»، یا منفصله ذهنیه‌اند که قضیه مورد بحث از این قبیل است؛ یعنی ماهیت در ظرف ذهن، یا لابلشروط است یا بشرط لا یا بشرط شیء، و قسم چهارم هم این است که ماهیت در ذهن، هیچ‌یک از قیود بشرط شیئیت، لابلشروطیت، و بشرط لائیت را نداشته باشد. (۲۰)

پس روشن شد که قضیه مورد بحث از قضایای ذهنی است و نباید با قضایای خارجی یا حقیقی خلط گردد. از این رو، اقسام مذکور به نحوه نگرش و اعتبار ذهن برمی گردند و واضح است که ذهن می تواند یک بار ماهیت را من حیث هی هی و از آن نظر که خودش خودش است بدون توجه به مصادیق لحاظ کند که از آن به «ماهیت مهمله» تعبیر می شود، و بار دیگر می تواند ماهیت من حیث هی هی را در مقایسه با امور خارجی و به لحاظ مصادیق خودش اعتبار کند که از آن به «ماهیت لایشرط مقسمی» تعبیر می گردد. مقسم بودن برای مصادیق با اعتبار من حیث هی هی منافاتی ندارد و به نحوه اعتبار ذهن باز می گردد؛ زیرا همان گونه که ذکر شد، قضیه مورد بحث از قضایای ذهنی است؛ چراکه اگر اعتبار مقسم بودن از سوی ذهن منحل اعتبار من حیث هی هی می بود در آن صورت، دیگر ماهیت صلاحیت مقسم بودن نداشت. از این رو، لازمه مقسم بودن برای اقسام این است که در عین حال، من حیث هی هی باقی بماند تا بتواند در اقسام سریان داشته باشد.

از این رو، در تأیید قول مختار، می توان گفت: ماهیت لایشرط مقسمی ماهیتی است که ذهن ما آن را اعتبار می کند، در حالی که با امور خارجی مقایسه شده است. اما در ماهیت مهمله، ذهن ماهیت را اعتبار می کند، در حالی که از امور خارجی قطع نظر شده است؛ یعنی درست در نقطه مقابل ماهیت لایشرط مقسمی. اصولاً در صورتی به ماهیت «مقسم» اطلاق می شود که دارای اقسام باشد، و اگر قرار باشد که اقسام در کار نباشد، یا ذهن اقسام را در نظر نگیرد، در آن صورت، مقسم بودن بی معنا خواهد بود. از سوی دیگر، مقسم باید در کل اقسام جاری و ساری باشد. پس نمی توان آن را بدون اقسام در نظر گرفت و این نگرش ذهن غیر نگرشی است که ماهیت را بدون در نظر گرفتن هر امر خارجی دیگر لحاظ می کند.

مطلب دیگر اینکه شاید بتوان میان دیدگاهی که معتقد است ماهیت لایشرط مهمله قسمی ماهیت لایشرط مقسمی است، با دیدگاهی که می گوید: ماهیت لایشرط مهمله اعم از ماهیت لایشرط مقسمی است، نوعی توافق ایجاد کرد، بدین صورت که ماهیت - یعنی: طبیعت آن بماهی

هی - منقسم می‌شود به: ماهیتی که با غیر خودش ملاحظه می‌گردد که آن «لابشرط مقسمی» است، و ماهیتی که با غیر خودش ملاحظه نگشته و مهمل گذاشته شده است، به گونه‌ای که همین اهمال هم قید آن است، و منظور کسانی که ماهیت مهمله را قسیم ماهیت لابشرط مقسمی می‌دانند همین قسم است. اما کسانی که ماهیت مهمله را اعم از ماهیت لابشرط مقسمی می‌دانند مقصودشان همان طبیعت ماهیت بما هی است که از قید اهمال هم مهمل گردیده است.

#### انواع لابشرط

بنابر آنچه گذشت، چهار نوع لابشرط داریم:

**نوع اول:** ماهیت مهمله‌ای که از قید اهمال هم مهمل گذاشته شده و مقسم برای ماهیت مهمله با قید اهمال و لابشرط مقسمی قرار گرفته است، که ماهیت در این اعتبار، از قید اهمال یا عدم اهمال مهمل گذاشته شده و نسبت به آن دو، لابشرط است.

**نوع دوم:** ماهیت مهمله‌ای که اهمال قید آن است. مراد از «لابشرط» در اینجا، عبارت است از: لابشرط از جمیع قیدها و خصوصیات خارجی؛ یعنی ماهیت نسبت به تمام امور خارجی لابشرط است و از تمامی آنها قطع نظر شده و تنها به ذات و ذاتیات توجه گردیده است.

لازم به ذکر است که معمولاً در کتاب‌ها، نوع اول و دوم را یکی به شمار آورده و معتقدند: ما سه نوع لابشرط داریم و جداسازی نوع اول از نوع دوم معمول نیست.

**نوع سوم:** ماهیت لابشرط مقسمی است. منظور از «لابشرط» در اینجا، عبارت است از اینکه این ماهیت نسبت به هر یک از اعتبارات سه‌گانه ماهیت لابشرط است؛ یعنی نسبت به شرط شیء و شرط لا و لا به شرط قسمی لابشرط است؛ زیرا هر مقسمی نسبت به خصوصیات اقسامش لابشرط است؛ یعنی نه به وجود هر یک از اقسام مشروط است و نه به عدم آنها، و اصلاً آن خصوصیت در مقسم ملاحظه نشده است، وگرنه چنانچه مقسم نسبت به خصوصیات یک قسم بشرط شیء باشد شامل دیگر اقسام نمی‌شود، و اگر بشرط لا باشد شامل این قسم نمی‌شود و



مقسم باید در همه اقسام باشد. از این رو، مقسم نسبت به خصوصیات اقسام، باید لایبشرط باشد. نوع چهارم: ماهیت لایبشرط قسمی است. منظور از لایبشرط در اینجا، یعنی آنکه ماهیت را با امر خارجی که ملاحظه می‌کنیم، نسبت به آن لایبشرط است و این ماهیت نسبت به آن امر خارجی اطلاق دارد و این اطلاق هم قید آن است، در مقابل بشرط لا و بشرط شیء. به عبارت دیگر، وقتی ماهیت را نسبت به غیر خودش، که بدان ضمیمه می‌شود در نظر می‌گیریم، یا ماهیت را همراه خصوصیات ملحق به آن در نظر می‌گیریم که به این قسم «ماهیت به شرط شیء» گفته می‌شود؛ یا به ماهیت نگاه می‌کنیم با این شرط که عدم عوارض خارجی را در نظر بگیریم که به این قسم، «ماهیت بشرط لا» گفته می‌شود؛ یا اینکه ماهیت به گونه‌ای مطلق نسبت به غیر خودش در نظر گرفته شود؛ یعنی نه مشروط به داشتن آن عوارض است و نه مشروط به نداشتن آن عوارض. به قسم اخیر، «ماهیت لایبشرط قسمی» گفته می‌شود.

### وجود لایبشرط مقسمی

در این مقام، بحث کاملاً ناظر به حقیقت خارجی وجود است و به هیچ وجه، جنبه ذهنی ندارد. این معنای «وجود» طردکننده عدم است و وجودهای مطلق قسمی و مقید هم به واسطه آن وجود مطلق مقسمی طرد عدم می‌کنند و همین معنای «وجود» بر حضرت حق - جل و علا - اطلاق می‌گردد؛ زیرا خداوند متعال مساوق وجود لایبشرط مقسمی است، بلکه عین آن و تنها مصداق آن است. از این رو، برای فهم بهتر وجود لایبشرط مقسمی، به تبیین اطلاق مقسمی واجب می‌پردازیم:

### اطلاق مقسمی واجب

در اینجا دو بیان وجود دارد:

**بیان اول:** خداوند مقید به هیچ قید و تعینی نیست. اگر آن ذات نامتناهی را در نظر بگیریم در مقام

ذات، نباید هیچ تعین و تقیدی مطرح باشد. حق - سبحانه - باید از شائبه هر قیدی مبرا باشد؛ مثلاً، اگر در مقام ذات، اسم ظاهر باشد، پس اسم باطن نباید مطرح باشد، و حال آنکه حق - سبحانه - هم ظاهر است و هم باطن، هم اول است و هم آخر. پس هیچ تعین و تقیدی در مقام ذات مطرح نیست. خداوند متعال دارای همه صفات کمالی است؛ اما هیچ‌یک از آن صفات به عنوان قید و حد برای ذات باری مطرح نیست. پس اگر بخواهد ذات نامتناهی باشد و در هیچ مقامی متوقف نگردد هیچ‌یک از صفات نباید به عنوان تقید برای ذات مطرح گردد. از این‌رو، باید مطلق به اطلاق مقسمی باشد. (۲۱)

**بیان دوم:** اطلاق دو گونه است: اطلاق قسمی و اطلاق مقسمی.

در عرفان، اطلاق قسمی و مقسمی یک بحث خارجی بوده و مراد اطلاق قسمی خارجی و اطلاق مقسمی خارجی است. از این‌رو، سخن از ذهن و امر ذهنی نیست، بلکه در خارج، دو گونه اطلاق داریم: ۱. اطلاق قسمی؛ ۲. اطلاق مقسمی.

«اطلاق قسمی» اطلاق است که به قید سریان و عموم مقید باشد؛ به این معنا که وجود اگر بخواهد در متن خارج باشد هویت وجودی‌اش همان اطلاق است با قید «اطلاق» و «سریان». برای مثال، به یک نمونه از عرفان و یک نمونه از فلسفه توجه کنید:

مثال عرفانی: نفس رحمانی در عرفان، حقیقتی است که تمام تعینات - یعنی تعین اول، تعین ثانی، عالم عقل، عالم مثال، و عالم ماده - را در خود دارد. هویتش در این مراتب سریان و وراى آن تعین، موطن دیگری ندارد. در واقع، به قید «سریان» مقید شده است که از آن به «اطلاق قسمی» تعبیر می‌کنند. (۲۲)

مثال فلسفی: در تشکیک خاصی حقیقت واحد، که در پایین‌ترین مرتبه تا بالاترین مرتبه سریان دارد، هویتش هویتی سریانی است که مقید به قید «سریان» است و ذاتی وراى سریان در مراتب ندارد. به همین دلیل، درباره آن حقیقت واحد می‌گویند: دارای اطلاق قسمی است. (۲۳)

تا اینجا - فی‌الجمله - مشخص گردید که «اطلاق قسمی» به معنای مقید به قید سریان بودن

است و «مطلق قسمی» چیزی است که هویت سریانی دارد که این خود یک نحوه تعیین و تقید است. به همین دلیل، گفته می‌شود: اطلاق قسمی قیدی به نام «قید اطلاق» یا «قید سریان» دارد. اما حق - سبحانه - اطلاق مقسمی دارد؛ یعنی فوق سریان است؛ هم سریان دارد و هم فوق سریان است و به عبارت دیگر، ذاتش در حدّ سریان نیست، بلکه فوق آن است. همین فوقیت و اطلاق مقسمی او موجب شده است در همه ساری باشد. او در همه قیدها، حتی در قید اطلاق هم هست؛ اما خود مقید به قیدی نیست. پس می‌توان گفت: ورای این تعینات و شئون، چیز دیگری هم هست؛ نه اینکه تنها در دل این شئون آن را پیدا کنیم، بلکه حقیقت و ذات بالاتری ورای این شئون هست که مانند اطلاق قسمی سریان دارد، اما مقید به آن نیست. برای مثال، اگر حقیقت نفس تنها در عقل و حس و خیال سریان داشت، بدان «قسمی» اطلاق می‌شد؛ ولی نفس ذاتی ورای آنها هم دارد که در هر سه مرتبه، سریان دارد، در عین اینکه ورای آنها هم هست. از این رو، نفس تنها در حدّ مراتب نیست و مرتبه بالاتری به نام «ذات خود نفس» هم دارد. چنین ذاتی به خاطر همین خصیصه اطلاقش در همه سریان دارد، اما مقید به قید «سریان» هم نیست که قید اطلاق قسمی بود.

اطلاق مقسمی حق - سبحانه - به این معناست که ذات واجب را تنها نباید در تعینات و شئون یافت، بلکه در عین آنکه در این تعینات هست، ذاتی ورای آنها هم دارد. پس تمام تعیناتی که عرفاً برشمرده‌اند یک چیز است و ذات واجب چیزی دیگر. حال که ذات واجب اطلاق مقسمی خارجی دارد، می‌توان گفت: هم مطلق است و هم مقید، و نه مطلق است و نه مقید. (۲۴) از اینجاست که گفته‌اند: اطلاق مقسمی حق موجب می‌شود که او نسبت به اطلاق و تقیید علی‌السویه باشد. (۲۵) اطلاق که در مقام ذات سلب می‌شود، «اطلاق قسمی» است. هر قیدی نیز نسبت به اطلاق مقسمی، یک تعین است که مقام بدون تعین ذات از آن مبراست. اطلاق که مقابل داشته باشد حتماً قیدی دارد که موجب پیدا شدن مقابل برای آن شده است. اما اطلاق مقسمی، که از هر قیدی مبراست، مقابلی هم ندارد و هاضم همه چیز - هم اطلاق قسمی و هم

تقیّدات - است، که از آن به «وحدت اطلاق» تعبیر می‌شود. چنین اطلاق را «اطلاق مقسمی خارجی» می‌نامند. این سخن «تعالی» را برای ذات حق - سبحانه - اثبات می‌نماید. از این‌رو، مقام اطلاق مقسمی ذات قیدی ندارد و اطلاق مقسمی هم بیان بی‌قیدی آن است، نه اینکه به عنوان قیدی برای آن مطرح باشد. پس این مقام هیچ مقابلی ندارد. از این‌روست که از آن به مقام «بی‌مقامی» تعبیر می‌شود؛ چون در دل هر مقامی است و فوق آن نیز هست.

مطلب دیگر اینکه تقسیم وجود به لا بشرط قسمی و بشرط لا و بشرط شیء و همه آنها را تحت وجود لا بشرط مقسمی مندرج دانستن، از جمله اموری است که از کتب اهل معرفت به حکمت متعالیه وارد شده است. قیصری در مقدمه شرح فصوص الحکم، کوشش فراوانی برای تشریح اقسام و مقسم وجود به کار می‌برد؛ او لا بشرط مقسمی را ذات واجب، لا بشرط قسمی را فیض او، و بشرط لا را مقام احدیت، و بشرط شیء را وجود مقید می‌داند. (۲۶)

ذکر این نکته لازم است که فرق میان واجب تعالی و فیض نخست وی تنها در این نیست که واجب به اطلاق و عموم مقید نیست و فیض عام واجب مقید به عموم است، به گونه‌ای اگر تقید به عموم نبود مانند واجب تعالی می‌بود؛ چنان‌که صدرالدین قونوی در مفتاح غیب الجمع والوجود تعبیری فرموده که زمینه شرح ابن فناری را به این صورت فراهم کرده است که اگر وجود عام، که فیض واجب است، مقید به عموم نبود مانند خود واجب می‌شد. (۲۷) اما این بیان ناتمام است؛ زیرا تقید به عموم برای فیض منبسط، یک وصف زاید بر او نیست که بتوان ذات بدون قید را لحاظ کرد و گفت: اگر این قید نبود معروض آن مانند واجب، مطلق محض بود؛ چراکه تقید به عموم، به منزله ذاتی فیض منبسط است، اما نه ذاتی ماهوی و نه ذاتی هویت به معنای وجود، بلکه «ذاتی» به معنای آیت؛ یعنی عین ظهور و چیزی که نمود بودن عین ذات اوست و هرگز نمی‌تواند مانند واجب باشد که بود محض است. غرض آنکه فرق واجب با فیض او تنها در وصف نیست، بلکه فرق در جوهر و ذات آنهاست؛ یعنی واجب بود محض، و فیض او نمود صرف با تقید به عموم است. و شاید مراد صدرالدین قونوی چیزی نبوده که ابن فناری بدان تصریح نموده است. (۲۸)

خلاصه آنکه فرق فیض منبسط، که مقید به عموم است، با غیر خود در «حکمت متعالیه» و در عرفان، کاملاً متفاوت است؛ زیرا در «حکمت متعالیه»، وجود بشرط لا واجب و وجود بشرط اطلاق فعل او و وجود مقید و بشرط شیء اثر اوست و هر سۀ آنها از حقیقت بهره‌مندند و کثرت آنها مانند وحدتشان تشکیک وجودی است؛ ولی در عرفان، هر سۀ اینها به عنوان تعین‌های گوناگون واجب هستند و هیچ‌یک از آنها از حقیقت وجود بهره‌ای ندارد و کثرت آنها مانند وحدتشان تشکیک ظهوری است و نه وجودی، و آنچه واجب است همان لابشرط مقسمی است که وجود صرف بوده و هیچ کثرتی در آن نیست. بنابراین، فیض منبسط را در عرفان با سایر تعین‌ها که می‌سنجند، همه آنها از سنخ نمود و ظهورند، نه از سنخ بود و وجود. بنابراین، کثرت بشرط لا، لابشرط قسمی، و بشرط شیء همه از سنخ ظهورند و هیچ ارتباطی با لابشرط مقسمی، که عین ذات واجب و وجود است، ندارند، مگر ربط نمود به بود و پیوند آیت به ذی آیت. پس عنوان بشرط لا و لابشرط و بشرط شیء هم محور بحث ماهوی است و هم در مدار بحث وجودی که در «حکمت متعالیه» مطرح است و هم در عرفان. آنچه لازم است دقت تام در این است که هرگز در عرفان، اعتبارهای سه‌گانه مزبور در مدار وجود نیست؛ زیرا در عرفان، وجود واحد شخصی است و در لابشرط مقسمی، محصور است و هیچ سهمی برای غیر واجب از وجود نیست، مگر نمود آن بود. (۲۹)

البته ملاحظه را هم در نهایت، از کثرت تشکیکی وجود جدا شده و وحدت شخصی وجود را بیان کرده است؛ می‌فرماید:

فکذلک هدانی ربی بالبرهان النیر العرشى إلى صراط المستقیم من کون الموجود و الوجود منحصرأ فی حقیقة واحدة شخصیة لا شریک له فی الموجودية الحقیقیة و لا ثانى له فی العین، و لیس فی الدار الوجود غیره دتار، و کلمأ یترائی فی عالم الوجود أنه غیر الواجب المعبود فإتما هو من ظهورات ذاته و تجلیات صفاته التی هی فی الحقیقة عین ذاته کما صرّح به لسان بعض العرفاء. (۳۰)

بر این اساس، می‌توان بر مبنای وحدت شخصی وجود، فقط به ذات واجب «وجود» اطلاق

کرد و غیر آن را «ظهور» نامید و در این حال، ظهور اقسامی دارد: ۱. لا بشرط؛ ۲. بشرط لا؛ ۳. بشرط شیء. البته ناگفته نماند آثاری که در عرفان نظری تدوین شده، از اقامه برهان بر وحدت شخصی وجود، که قابل دفاع و خالی از خلط باشد، ناتوان است؛ زیرا برهانی که عهده‌دار اثبات وحدت شخصی وجود است باید کثرت تشکیکی وجود را نیز ابطال کند. «حکمت متعالیه» تا وقتی بر مدار وحدت تشکیکی وجود مشی نماید ناگزیر به تقسیم سه‌گانه هستی به لا بشرط قسمی، بشرط لا، و بشرط شیء وفادار باقی می‌ماند و به واقعیت وجود لا بشرط مقسمی اذعان نمی‌کند و در این فرض، ذات واجب همان وجود بشرط لا است و وجود لا بشرط قسمی همان فیضی است که از مرتبه «واحدیت» آغاز می‌شود و همه موجودات مقید را زیر پوشش و احاطه خود قرار می‌دهد.<sup>(۳۱)</sup> وجود بشرط شیء نیز همین موجودات مقید و مضاف به ماهیات است؛ مانند وجود زمین، وجود آسمان و امثال آن.

اولین اعتباری که قیصری در مقدمه شرح فصوص الحکم ذکر می‌کند و صدرالمتألهین آن را نقل می‌نماید عبارت از وجود بشرط لا است؛ یعنی حقیقت وجود به شرط آنکه چیزی با آن اخذ نشود و این اعتبار را اهل معرفت «أحدیت» می‌نامند و آن شهودی است که در آن همه مراحل وجودی و جمیع اسما و صفات به نحو بساطت و بدون امتیاز مصداقی و یا مفهومی، حضور و ظهور دارند. این اعتبار را، که همه اسما و صفات در آن مستهلک هستند، «جمع الجمع» و «حقیقة الحقائق» و «عماء» می‌نامند. احدیت در مقابل واحدیت است که «مقام جمع» خوانده می‌شود. در مقام واحدیت و جمع، کثرت مفهومی راه دارد، و در احدیت، کثرت مفهومی نیز رخت برمی‌بندد. حقیقت‌های مترتب در مقام واحدیت حضور دارند و چون احدیت فائق بر واحدیت است، «حقیقة الحقائق» نیز خوانده می‌شود و به لحاظ اینکه احدیت حد فاصل بین ذات واجب و ماسواست از آن به «عماء» نیز یاد می‌گردد.

اگر حقیقت وجود بشرط لا اخذ نشود و بشرط شیء مورد لحاظ قرار گیرد - و البته شرطی که با «وجود» لحاظ می‌شود، بر مبنای وحدت شخصی وجود، وجود دیگری نیست، بلکه ظهور آن است - در این حال، اگر ظهور مورد لحاظ، همه ظهورهای متجلی در اشیا باشد که از لوازم و

مظاهر وجود هستند، در این صورت، وجود بشرط ظهور در جمیع مظاهر کلی و جزئی، یعنی به شرط همه اسماء و صفات خواهد بود و این مرتبه همان مقام «واحدیت» و جمع است؛ زیرا همه حقایق در آن مجتمع هستند. در برابر این مقام، مقام «احدیت» و «جمع الجمع» است و این مرتبه را به لحاظ آنکه مظاهر اسماء و صفات، اعیان و حقایق خارجی را به کمالاتی که مناسب استعداد آنهاست واصل می‌گرداند، مقام «ربوبیت» می‌گویند و از حیث آنکه همه اعیان و مظاهر آنها نظر به آن دارند و آن را می‌پرستند مقام «الوہیت» می‌خوانند.

اگر وجود، بشرط لا و یا بشرط شیء اخذ نشود، بلکه نسبت به آن دو شرط، لابشرط مشاهده شود، یعنی بشرط شیء و بشرط لا شیء نباشد آن را «لابشرط قسمی» می‌نامند و لابشرط قسمی غیر لابشرط مقسمی است؛ زیرا لابشرط مقسمی عین ذات واجب است و ذات از هرگونه لحاظ، اعتبار، شهود و قیدی منزّه است. وجود لابشرط قسمی را، که مشروط به اطلاق است، هویت ساری در جمیع موجودات و نفس رحمانی می‌نامند. (۳۲)

### وجود لابشرط مقسمی؛ موضوع فلسفه در حکمت متعالیه

صدرالمتألهین می‌گوید: «فموضوع العلم الالہی هو الموجود المطلق.» (۳۳) برخی از بزرگان در توضیح آن گفته‌اند: موجود مطلق که از آن به عنوان موضوع فلسفه یاد می‌شود، غیر مطلق وجود است؛ زیرا مطلق وجود حکمی خاص ندارد و شامل موجود مطلق و موجود مقید می‌شود؛ یعنی لابشرط مقسمی است. اما مراد از «موجود مطلق» موجودی است که به تعیین خاص مقید نیست و نسبت به جمیع قیود لابشرط است، و همین «لابشرط بودن» قید آن است (لابشرط قسمی) و به همین دلیل است که در تفسیر موجود مطلق گفته می‌شود: حقیقت موجود بدون آنکه به قید ریاضی یا طبیعی یا منطقی مقید گردد، موضوع فلسفه است. موجود مطلق، که از آن به عنوان «واقعیت مطلق» یاد می‌شود، همان است که اصالة الماهوی آن را مصداق ماهیت و اصالة الوجودی آن را مصداق مفهوم وجود می‌داند. (۳۴) یا در جای دیگر می‌فرماید: عرفان نظری علمی فوق فلسفه است؛ زیرا درباره وجود مطلق، یعنی لابشرط مقسمی مباحثی مطرح

می‌نماید... و فلسفه دربارهٔ وجود بشرط لا؛ یعنی بشرط عدم تخصیص طبیعی، ریاضی، اخلاقی، و منطقی بحث می‌کند. (۳۵)

اما به نظر می‌رسد منظور صدرالمتألهین از «الموجود المطلق» این است که موضوع فلسفه موجود است، اما موجودی که لا بشرط مقسمی باشد؛ یعنی موضوع فلسفه موجودی است که نه مقید به قیود امکانی است تا موجود «بشرط شیء» مقید گردد، و نه مقید به قید «بشرط لا» بودن، و نه مقید به «لا بشرط» بودن، به گونه‌ای که اطلاق و عمومیت به عنوان قید آن اخذ گردد، بلکه در همهٔ این موارد سه گانه، به نحو سریانی و مقسم بودن جریان دارد. اما در عین حال، هیچ‌یک از اینها به گونه‌ای نیست که به عنوان قید در آن اخذ گردد. صفت «المطلق» برای «الموجود» در عبارت صدرالمتألهین هم برای بیان مطلق مقسمی بودن موضوع فلسفه است؛ یعنی موضوع فلسفه نسبت به جمیع قیود لا بشرط است، اما این لا بشرط بودن قید برای موضوع فلسفه نیست. بدین‌روی، از همین لا بشرطیت هم لا بشرط است که در این صورت، موضوع فلسفه «موجود مطلق» است به اطلاق مقسمی. به عبارت دیگر، موضوع فلسفه «موجود من حیث هو موجود» است. و از این بیان، لازم نمی‌آید که بحث از موجود با قیود ریاضی و طبیعی و منطقی را، که همان موجود بشرط شیء است، از مباحث فلسفی بشماریم؛ زیرا همان‌گونه که مقسم باید در اقسام خودش سریانی داشته باشد باید مقسم بودن مقسم هم حفظ شود تا در تمامی اقسام، قابل جریان باشد. اما اگر هر یک از اقسام به عنوان قید در مقسم لحاظ شود در آن صورت، مقسم فقط در آن قسمی خواهد بود که مقید در آن گردیده است و در دیگر اقسام، قابلیت سریانی ندارد. بدین‌روی، موضوع فلسفه «موجود من حیث هو موجود» است و هر مبحثی که از این وادی تنزل کند به واسطهٔ هرگونه قیدی، حتی قید اطلاق، دیگر نمی‌توانیم آن مبحث را جزو مباحث فلسفی بدانیم.

پس خلاصهٔ دلیل اول این است که اگر موضوع فلسفه موجود من حیث هو موجود است و عوارض ذاتی آن در فلسفه مورد بحث قرار می‌گیرد، لازمهٔ آن این است که وجود لا بشرط مقسمی را موضوع فلسفه قرار دهیم؛ زیرا اگر موجود به وسیلهٔ هر قیدی، حتی قید اطلاق، از من



حیث هو بودن خارج شود، صلاحیت موضوع واقع شدن برای فلسفه ندارد. با این بیان، معلوم می‌شود که وجود بشرط لا و وجود بشرط شیء و وجود لای بشرط مقسمی، هیچ‌یک نمی‌تواند به عنوان موضوع فلسفه مطرح باشد؛ چه اینکه اگر قرار بود وجود لای بشرط مقسمی به عنوان موضوع فلسفه مطرح گردد در آن صورت، مباحث مربوط به واجب، که بنابر تشکیک خاصی به عنوان وجودی بشرط لا مطرح است، نمی‌بایست جزو مباحث فلسفی شمرده می‌شد؛ زیرا واضح است که وجود بشرط لا هیچ‌گاه به عنوان عرض ذاتی لای بشرط مقسمی مطرح نمی‌گردد.

خلاصه استدلال دوم این است که چون در هر علمی، بخصوص علوم برهانی، از عوارض ذاتی موضوع بحث می‌شود، اگر وجود لای بشرط مقسمی موضوع فلسفه باشد، مباحث مربوط به واجب تعالی، که بنابر تشکیک خاصی وجودی بشرط لا است، نباید جزو مباحث فلسفی قرار گیرد، در حالی که ملاً صدر را مباحث مربوط به واجب تعالی را به عنوان بحثی فلسفی در «حکمت متعالیه» آورده و این نشان‌دهنده آن است که موضوع «حکمت متعالیه» وجود لای بشرط مقسمی است.

عمده دلیل مخالفان، چنان‌که رحیق مختوم بدان اشاره دارد، شاید این باشد که وجود لای بشرط مقسمی حکمی خاص ندارد.<sup>(۳۶)</sup> اما این سخن قابل‌خنده است و لای بشرط مقسمی، چه در مباحث مربوط به ماهیت و چه در مباحث مربوط به وجود، احکام خاص خود را دارد. علاوه بر آن، در عرفان نظری، وجود لای بشرط مقسمی موضوع قرار گرفته و احکام زیادی بر آن بار شده است.

### نتیجه‌گیری

اولاً، لای بشرط مقسمی که در علم اصول و در مباحث اعتبارات ماهیت در فلسفه مطرح می‌گردد، جنبه مفهومی دارد، نه جنبه خارجی؛ اما بحث از لای بشرط مقسمی در عرفان و در «حکمت متعالیه»، آن‌گاه که به عنوان موضوع «حکمت متعالیه» مطرح می‌گردد، کاملاً جنبه خارجی دارد. البته آنجا که عارف و وحدت شخصی وجود را مطرح می‌کند تقسیم وجود به بشرط لا و لای بشرط و

بشرط شیء به ظهورات وجود برمی‌گردد، نه حقیقت وجود.

ثانیاً، صدرالمتألهین توانست اثبات کند که هستی لابشرط مقسمی، موضوع یک سلسله مسائل است و هستی لابشرط موجودات همان ذات واجب. این هستی لابشرط وحدت ذاتی آن است و اگر چیزی وحدت ذاتی آن بود همه جا حضور دارد؛ اما در هر جا خودش، خودش است. فرق بین «لابشرط مفهومی و ماهوی» و «لابشرط وجودی» آن است که در لابشرط مفهومی، چون وحدت ذاتی آن نیست، با واحد واحد است و با کثیر کثیر؛ یک مفهوم و یک ماهیت در ذهن واحد است و در خارج کثیر. ولی هستی محض، که اطلاق مقسمی دارد، چون وحدت ذاتی آن است، همه جا حضور دارد و در عین حال، همه جا خودش خودش است. به عبارت دیگر، مراد از «مطلق»، حقیقتی است که هویت وجودی اطلاق دارد، به گونه‌ای که همه چیز را فراگرفته و در همه جا، خودش را نشان داده است، در عین اینکه در مقام غیب‌الغیوبی خود، مشاهده هیچ‌کس نیست.

و این هنر صدرالمتألهین است که با اثبات وحدت شخصی وجود، که موضوع عرفان نظری است، فلسفه را کامل کرده است. در حقیقت، می‌توان ادعا کرد: در صورتی که وجود لابشرط مقسمی، که همان ذات واجب تعالی است، موضوع «حکمت متعالیه» باشد، بین موضوع عرفان نظری با موضوع «حکمت متعالیه» نوعی هماهنگی و اتحاد برقرار است - البته در «حکمت متعالیه» با رویکردی عقلانی، و در عرفان، با رویکردی شهودی. نکته درخور تأمل این است که آیا واقعاً تمامی مطالبی که در «حکمت متعالیه» بدان‌ها پرداخته شده حول موضوع مذکور است؟ و آیا صدرالمتألهین به لوازم و پیامدهای قرار گرفتن وجود لابشرط مقسمی به عنوان موضوع فلسفه پایبند بوده است؟

در هر صورت، پیش از ورود در هر مبحثی از مباحث «حکمت متعالیه»، جا دارد انسان با سابقه‌ای ذهنی از موضوع مذکور، وارد آن مبحث گردد تا از حدود موضوع خارج نشود و در دامن مباحث ذهنی صرف نیفتد. و این مشکلی است که احتمال فروافتادن در آن زیاد است؛ چه اینکه بزرگان حکمت در مواردی - که کم هم نیست - ناخواسته در این ورطه فروافتاده‌اند.

پی‌نوشت‌ها .....

- ۱- مآخذرا (محمدین ابراهیم شیرازی)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه* (تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴)، ج ۱، ص ۲۷ و ۲۸.
- ۲- همان، ص ۲۹.
- ۳- عبدالله جوادی آملی، *رحیق مختوم* (قم، اسراء، ۱۳۷۶)، ج ۱، ص ۱۱۹-۱۲۱.
- ۴- سیدجلال‌الدین آشتیانی، *هستی از نظر فلسفه و عرفان* (قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲)، ص ۲۱.
- ۵- همان.
- ۶- مرتضی زبیدی، *تاج العروس* (بیروت، دار مکتبه الحیاة، بی تا)، ج ۲، ص ۵۲۲.
- ۷- مآخذرا، *الحکمة المتعالیه*، ج ۲، ص ۴۱۸.
- ۸- قطب‌الدین شیرازی، *شرح حکمة الاشراق* (قم، بیدار، بی تا)، ص ۱۸۳.
- ۹- مآخذرا، *الاسفار الاربعه*، ج ۱، ص ۳۳۲-۳۳۹.
- ۱۰- همان، ص ۳۳۲.
- ۱۱- همان، ص ۱۰ و ۸۵.
- ۱۲- داود قیصری، *شرح فصوص الحکم* (قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲)، ج ۱، ص ۴۷.
- ۱۳- مآهادی سبزواری، *شرح المنظومه* (تهران، ناب، ۱۳۶۹)، ج ۲، ص ۳۲۹.
- ۱۴- عبدالرزاق لاهیجی، *شوارق الالهام* (اصفهان، مهدوی، بی تا)، ص ۱۴۹.
- ۱۵- ر.ک. محمدتقی آملی، *درالفوائد* (قم، مؤسسه دارالتفسیر، ۱۳۷۴)، ج ۱، ص ۳۰۳.
- ۱۶- ر.ک. مآهادی سبزواری، *شرح المنظومه*، ج ۲، ص ۳۴۰.
- ۱۷- ر.ک. محقق خراسانی، *کفایة الاصول* (قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۳)، ص ۲۸۲.
- ۱۸- ر.ک. محمدرضا مظفر، *اصول الفقه* (قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۷۴)، ج ۱-۲، ص ۱۷۶.
- ۱۹- ر.ک. محمدتقی مصباح، *تعلیقه علی نهایة الحکمة* (قم، مؤسسه فی طریق الحق، ۱۴۰۵)، ص ۱۰۸.
- ۲۰- مرتضی مطهری، *شرح مبسوط منظومه* [مجموعه آثار، ج ۱۰] (تهران، صدرا، ۱۳۷۴)، ص ۵۷۹.
- ۲۱- یدالله یزدان‌پناه، جزوه «سلسله درس‌های عرفان نظری (۲)» (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰)، ص ۴۰.
- ۲۲- همان، ص ۴۱.
- ۲۳- همان.
- ۲۴- همان، ص ۴۲.
- ۲۵- داود قیصری، *شرح فصوص الحکم*، ص ۵ / عبدالرزاق لاهیجی، *اصطلاحات الصوفیه*، تحقیق و تعلیق محمدکمال ابراهیم جعفر (قم، بیدار، ۱۳۷۰)، ص ۴۸.
- ۲۶- عبدالله جوادی آملی، *رحیق مختوم*، بخش پنجم از جلد دوم، ص ۱۰۱.
- ۲۷- ابن فناری، *مصباح الانس*، تعلیقات هاشم اشکوری و حسن حسن‌زاده آملی (تهران، فجر، ۱۳۶۳)، ص ۷۷-۶۹.
- ۲۸- همان، ص ۷۳.

- ۲۹- عبدالله جوادی آملی، *تحریر تمهید القواعد* (قم، الزهراء، ۱۳۷۲)، ص ۵۲-۵۴.  
۳۰- مآصدرا، *الاسفار الاربعة*، ج ۲، ص ۳۶۰.  
۳۱- عبدالله جوادی آملی، *رحیق مختوم*، بخش پنجم از جلد دوم، ص ۱۰۲.  
۳۲- همان، بخش چهارم از جلد دوم، ص ۵۵۱.  
۳۳- مآصدرا، *الاسفار الاربعة*، ج ۱، ص ۳۹.  
۳۴- عبدالله جوادی آملی، *رحیق مختوم*، بخش اول از جلد اول، ص ۲۲۷.  
۳۵- همو، *تحریر تمهید القواعد*، ص ۱۳.  
۳۶- عبدالله جوادی آملی، *رحیق مختوم*، بخش اول از جلد اول، ص ۲۲۷.

#### منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین، *هستی از نظر فلسفه و عرفان*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲.  
- آملی، محمدتقی، *درالفوائد*، قم، مؤسسه دارالتفسیر، ۱۳۷۴.  
- ابن فناری، *مصباح الانس*، تعلیقات هاشم اشکوری و حسن حسن‌زاده آملی، تهران، فجر، ۱۳۶۳.  
- جوادی آملی، عبدالله، *تحریر تمهید القواعد*، قم، الزهراء، ۱۳۷۲.  
- جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم*، قم، اسراء، ۱۳۷۶.  
- زبیدی، مرتضی، *تاج العروس*، بیروت، دارالمکتبة الحیة، بی تا.  
- سبزواری، مآهادی، *شرح المنظومة*، تهران، ناب، ۱۳۶۹.  
- شیرازی، قطب‌الدین، *شرح حکمة الاشراق*، قم، بیدار، بی تا.  
- قیصری، داود، *شرح فصوص الحکم*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲.  
- لاهیجی، عبدالرزاق، *اصطلاحات الصوفیه*، تحقیق و تعلیق محمدکمال ابراهیم جعفری، قم، بیدار، ۱۳۷۰.  
- لاهیجی، عبدالرزاق، *شوارق الالهام*، اصفهان، مهدوی، بی تا.  
- محقق خراسانی، *کفایة الاصول*، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۳.  
- مصباح، محمدتقی، *تعلیقة علی نهاية الحکمة*، قم، مؤسسه فی طریق الحق، ۱۴۰۵.  
- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ۱۳۷۴، ج ۱۰ («شرح مبسوط منظومه».)  
- مظفر، محمدرضا، *اصول الفقه*، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۷۴.  
- مآصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴.  
- یزدان‌پناه، یدالله، جزوه «سلسله درس‌های عرفان نظری (۲)»، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰.