



قسمت فوقانی خانه ملاصدرا

تحریف ملاصدرا و حکمت متعالیه

در کتاب الهیات الهی و الهیات بشری

مرتضی کربلایی‌لو

با کتابی طرفیم که از قرار ستیز گرفته با ملاصدرا و از قرار مدخلی است بر الهیات الهی اما کلمات ملاصدرا را از جای خویش برکنده و جای دیگر گذاشته و به زعم خود سخت کوبیده، به پاسداشت دین یا وحی. و این یعنی تحریف صدرا و هنر نیست. و کتابی که چنین ساخته باشد مقبول طبع نظرورزان نخواهد افتاد. شاید شوری در عوام بیفکند و کف دریا مگر خواهد ماند؟ این کتاب هرچند عنوان مدخل دارد و باید دید ذی‌المدخلش چه خواهد بود اما در همین حالت فعلی‌اش جز گرد آبه‌ای از نقل قول‌ها و جعل اصطلاح‌های برگرفته از روایات و قرآن بی‌پشتوانه نظام منسجمی نیست. نویسنده هر جا خواسته از هر کس که اندک سخنی باب میل وی گفته پاره‌سخن‌هایی قیچی کرده چسبانده و کلاژی فراهم آورده که معلوم نیست قرار است خواننده را کجا ببرد. قصد من در این نوشته فقط نشان‌دادن سه نمونه از خطاهایی است که نویسنده در مورد ملاصدرا به آن دچار شده است. سه نمونه از مواردی که به ملاصدرا بسته شده و صدرا در حکمت متعالیه هرگز چنین نگفت و نکرد. هرچند می‌دانم نویسنده محترم‌ش در ترویج فرهنگ اهل بیت و معارف قرآن رنج‌ها برده ولی نتوانستم چشم بر این تحریفی که در این کتاب نسبت به بزرگ‌ترین فیلسوف عالم اسلام ملاصدرای شیرازی رفته بندم و کلماتی به عنوان تذکر نویسم.



۱. کشف شخصی

از مواردی که جا به جای کتاب تکرار می‌شود همین است که ملاصدرا بر پایه کشف سخن گفته و کشف شخصی است و حجیت ندارد. نویسنده محترم می‌گوید «به این حقیقت علمی باید اشاره کنیم و هشدار دهیم که فلسفه عرفانی صدرایی از اصل و بنیاد فلسفه نیست عرفان است. و نزد مطلعان روشن است. و شالوده اصلی آن که اصالت و وحدت وجود و معرفت آن است موضوعی غیرفلسفی و ماهیتاً عرفانی و شهودی است. و اگر به اصطلاح از حمل شایع صناعی بگذریم به حمل اولی ذاتی عرفان است و شالوده‌های آن همواره مبتنی بر مبانی عقلی و نظام‌های منطقی و عقل‌گرا نیست و علت تفاوت فاحشی که میان کتاب شفا و کتاب اسفار می‌بینیم از همین جاست. شفا فلسفه خالص است مستند به دلایلی دارای صورت منطقی لیکن اسفار فلسفه مستند به کشف شخصی است که برای کسی حجیتی ندارد. و دیگران هرگاه آن مطالب را بازگویند و بنویسند و بخوانند مقلدی برای مدعی کشفند. نه محقق در عقلیات خالص. پس این‌گونه مطالب عقلی محض نیست.» (ص ۱۵۳)

نگارنده معتقد است نه کتاب اسفار گزارش کشف شخصی است نه شفا مستند به «عقل محض». اما اینکه اسفار کشف شخصی نیست آشکارتر از آفتاب است. شخصی بودن کشف را از کجا می‌توان تشخیص داد جز شخصی بودن مکشوف؟ کجای اسفار، ملاصدرا ادعای کشف کرده و یک مکشوف شخصی پیش نهاده است؟ جایی پیدا نمی‌شود ملاصدرا ادعای الهام یا کشف کرده باشد و مفاد کشف وی از سنخ قضیه شخصی باشد. دأب ملاصدرا هرگز این نبوده است. گویا اشتراک لفظی کلمه «کشف» بین ملاصدرا و بزرگان صوفیه همچون ابن عربی نویسنده را به این گمان نادرست کشانده که کشف صدرا بی کشفی شخصی است. غافل از این که آنجا که ملاصدرا از کشف سخن می‌گوید، مفاد کشف یک حقیقت عقلی است و از همین رو می‌توان بر آن «برهان» اقامه کرد. و ملاصدرا همه‌جا ملتزم است برهان بر یافته‌هاش بیاورد. حتی در برخی مواضع آنچه که بر وی الهام می‌شود نه چیزی است که باید بر آن برهان اقامه کرد بلکه «خود برهان» است. و برهان آیا یک امر شخصی است؟ ملاصدرا یک‌جا می‌گوید: «فقد علمت بالبرهان الذی الهمنی الله به ان...»^۱ و در باب اتحاد عاقل و معقول می‌گوید «فافاض علينا فی ساعة تسویدی هذا الفصل من خزائن علمه علما جدیدا و فتح علی قلوبنا من ابواب رحمته فتحا مینا». سپس شروع در بیان مطلب می‌کند از صفحه ۳۱۳ تا ۳۲۱ که تمام گزاره‌ها و مفاهیم به کار رفته در آن کلی است. کجای این قضایا شخصی است؟ و موضوع کدام‌شان جزئی است؟ تازه، سپس به حل شکوک می‌پردازد که از جانب ابن سینا و مشائیان وارد آمده است و روش حلش مبتنی بر استدلال است. انصاف را، اگر مطلب فقط بر کشف شخصی تکیه داشت، ملاصدرا با این روش به حل شکوک می‌پرداخت؟ پیشفرض عمل «حل شک» این است که مفاد کشف امری است که امکان مشارکت دیگران در فهم آن هست. یعنی یک امر کلی است نه شخصی. اگر واقعا مطلب «کشف شخصی» بود طوری که به خود ملاصدرا منحصر بود و حجیتی برای دیگران نمی‌داشت، هرگز بیان برهانی و حل مغالطات دیگران را بر نمی‌تافت. طرفه آنکه نویسنده حتی اصالت وجود را هم موضوعی عرفانی و شهودی می‌داند و این همه استدلال را که در اسفار و مشاعر آمده هیچ انگاشته. چرا؟ شاید چون ملاصدرا بیانش در مورد تغییر مبنایش از اصالت ماهیت به اصالت وجود این‌گونه است «انی قد کنت شدید الذب عنهم فی اعتباریة الوجود و تأصل الماهیات حتی ان هدانی ربی و انکشف لی انکشافا بینا ان الامر بعکس ذلک»^۲ و لابد مراد از «انکشاف بین» در اینجا شهود عرفانی است تا اگر کسی عارف نباشد در نیابد اصالت با وجود است و ماهیات اعتباری‌اند. یعنی لابد هرجا یک انکشاف علمی به خدا نسبت داده شد آنجا سرشت کشف عرفانی است. و این لابد یعنی خدا در دایره علم حصولی دست بسته است و لزوماً در حیطه معرفت شهودی عرفانی می‌تواند القای علم کند. و جالب اینکه ملاصدرا بیانی شبیه بیان اسفار در مشاعر دارد و تصریح به «برهان» کرده است: «حتی هدانی ربی و ارانی برهانه»^۳ (هرچند برهان در لسان ملاصدرا بیانی اعم از قیاس دارد ولی آنجا هم که مراد یک وجود بسیط است که بر وی افزوده می‌شود باز می‌تواند منشأ انتزاع حد وسط یک برهان بلکه شاید چند برهان باشد).

نکته دقیق این‌جاست که کشف مورد نظر ملاصدرا کشف یک حقیقت عقلی است. و اصولاً معرفت‌شناسی ملاصدرا در ادراک کلی بر «مشاهده حقیقت عقلی» (چه از دور چه از نزدیک و با اتحاد) استوار است. مراد از این مشاهده آنچه که در زبان مشهور افتاده که چیزی ویژه عارف با مفاد شخصی باشد نیست. کشف در ملاصدرا یعنی کشف امر کلی. (نه کلی به معنای ماهیت بلکه حقیقتی معقول که کلیت عارض آن می‌شود) شاید در آثار صوفیه مفاد کشف شخصی هم باشد (هرچند باز غلبه با کشف کلی است: «و المکاشفات فی الغالب لا تکون الا فی الکلیات. از نهایت الکشف التوحید الراجع للکثرة»^۴) ولی ملاصدرا از آن جرگه بیرون است. چون فیلسوف است و فیلسوف می‌داند که جزئی نه کاسب است نه مکتسب. و می‌داند که جزئی به کار صناعت برهان نمی‌آید. نشان به این نشان که وقتی در فصل ۱۲ باب سوم سفر نفس آرای طیبیان و طیبی‌دانان را در مورد اولین عضوی از بدن که تکون می‌یابد برمی‌شمارد می‌گوید «دلیل تشریح‌کنندگان مشاهده است چه اقامه‌ی برهان در امثال این مطالب جزئی ممکن نیست»^۵ پس ملاصدرا می‌داند در امور جزئی آوردن برهان ممکن نیست. خودش اعلام می‌کند با برهان سر و کار دارد و نظرش در مورد برهان این است: «الحمد لله الذی اوضح لنا بالبرهان الکاشف لكل حجاب و لكل شبهة سبیل ما أجمع علیه اذواق اهل الله بالوجدان»^۶ یعنی وی برهان را کنار زنده تمام پرده‌ها و زداینده تمام شبهات می‌داند. بنابراین آنچه را که دیگران و خود ملاصدرا با «وجدان» دریافته‌اند، حتی اگر بپذیریم وجدان یک امر شخصی است که باز هم نظر باطلی است، می‌تواند با برهان اثبات شود. و برهان صناعت لنگی نیست که نتواند پا به پای وجدان برود. اگر عارف یا حکیم در یک مقام به مشاهده حقایق عقلانی یا اتحاد با آن‌ها نائل شدند، دستشان از برهان کوتاه نیست. چه، برهان عبارت است از چینی ساختن مفاهیمی فلسفی که «لازم» آن حقایق معقول‌اند. مانند مفهوم وجود که لازم حقیقت وجود است و مانند مفهوم وحدت که لازم واحد حقیقی است. حالا اگر کسی

با کتابی طرفیم که از قرار ستیز گرفته با ملاصدرا و از قرار مدخلی است بر الهیات الهی اما کلمات ملاصدرا را از جای خویش برکنده و جای دیگر گذاشته و به زعم خود سخت کوبیده، به پاسداشت دین یا وحی.

از مواردی که جا به جای کتاب تکرار می‌شود همین است که ملاصدرا بر پایه کشف سخن گفته و کشف شخصی است و حجیت ندارد.



جایی پیدا نمی‌شود
ملاصدرا
ادعای الهام
یا کشف کرده باشد و
مفاد کشف وی
از سخن
قضیه شخصییه باشد.
دأب ملاصدرا
هرگز این
نبوده است.

نپذیرد که برهان می‌تواند پایه‌پای شهود برود یعنی به این فرض معتقد شده است که حقیقتی عقلی وجود دارد به طوری که هیچ مفهومی را نمی‌توان پیدا کرد لازم آن حقیقت باشد. و این فرض هیچ‌وقت قابل اثبات نیست. بنابراین اینکه می‌بینیم ملاصدرا برهان را کاشف هر حجاب و شبهه می‌داند یک عقیده نظری مربوط به فلسفه منطقی نیست که در گوشه‌ای از کتابش از وی صادر شده و مانده. بلکه در کل کتاب وی ساری است.

از همین‌رو ملاصدرا جایی هم که صریح از «رؤیت یک حقیقت عقلی» گزارش می‌دهد بلافاصله سراغ برهان می‌رود و از پس برهان، به حل شکوک می‌پردازد. مثلاً جایی می‌آورد «حتی انار عقولنا بنوره الساطع و کشف عنا بعض الحجب و الموانع فرأینا العالم العقلی موجودا واحدا يتصل به جميع الموجودات فی هذا العالم و منه بدوها و الیه معادها.»^۲ سپس می‌گوید «ولکن موضع اثبات هذا الجوهر و احکامه لیس هاهنا بل سیأتی من ذی قبل»^۳ این «لکن» که این‌جا آورده شده به چه معناست؟ آیا خبر از این نمی‌دهد ملاصدرا کار خودش را پیش‌بردن مطلب با برهان می‌داند و چون این‌جا سخن از «رؤیت عقل» کرده و این برهان نیست تذکر می‌دهد که اثباتش را خواهد آورد. هرچند باز در همان‌جا سه دلیل بر آن می‌آورد. در مورد قاعده بسیط‌الحقیقه که بعد از وحدت شخصی وجود اوج کار فلسفی وی است همین‌طور. چه، در مورد کل الاشیاء بودن واجب می‌گوید «هذا من الغوامض الالهیة التي يستصعب ادراکه الا علی من آتاه الله من لدنه علما و حکمة لکن البرهان قائم علی ان کل بسیط الحقیقة کل الاشیاء... اما بیان الکبری...»^۴ یعنی اگرچه مطلب غامض و دریافتش با علم لدنی بوده است اما باز همین‌جا استدلال مطرح می‌شود و «کبری» بیان می‌گردد. کجای این کشف یا الهام یک قضیه شخصییه است؟ کدام عارف صاحب کشف شخصی از محتوای کشف خود «صغری» و «کبری» بیرون می‌کشد؟ این ادعای گزاف را چگونه می‌توان پذیرفت که «جناب صدرالمتألهین، همه‌جا در مطالب بنیادین خود و در حساس‌ترین مسائل به «کشف» تمسک می‌جوید»^۵؟ یا للعجب! کاش در این نه جلد اسفار یک مورد پیدا می‌شد ملاصدرا به کشف تمسک می‌جست و تمام. که اگر هم می‌جست باز ایرادی نبود که کشف ملاصدرا شخصی نیست. بلکه کشف مرتبه‌ای از وجود است و عوارض ذاتی وجود (چه معقولات اولی و چه معقولات ثانیه) کلیت و ضرورت دارند و در دسترس همه‌اند.

از اینها گذشته ملاصدرا در ابتدای ربویات (الهیات بالمعنی الاخص) شروطی برای متعلم الهیات بالمعنی الاخص برمی‌شمارد از جمله «حدة الذهن» و «جودة الرأی» و «سرعة الفهم»^{۱۱} اگر قرار بود مباحث اسفار فقط بر کشف شخصی مبتنی باشد بالاولویه مباحث الهیات بالمعنی الاخص بیشتر باید بر کشف مبتنی می‌شد. اگر این‌طور است چرا ملاصدرا سخن از فهم و ذهن و رأی می‌راند؟ کشف تیزهوشی نمی‌خواهد. جانی می‌خواهد که با ریاضت صاف شده باشد. بنابراین رواست به نویسنده سطور فوق هشدار داد آنچه شما «حقیقت علمی» اش انگاشتید، باطل اباطیل است و بر تحریف ملاصدرا مبتنی است.

و اما کتاب شفا، که به زعم نویسندگان همه محتویاتش «فلسفه خالص است مستند به دلایلی دارای صورت منطقی».

یکی از مسائلی که ابن سینا در کتاب شفا دوبار از آن سخن گفته مسأله اتحاد عاقل و معقول است و جالب این است که در الهیات شفا در تأیید و تصویب آن و در نفس طبیعیات شفا در رد آن سخن گفته است. ابتدا عبارت وی را بخوانیم در الهیات: «ان النفس الناطقة کمالها الخاص بها ان تصیر عالما عقليا مرتسما فيها صورة الكل و النظام المعقول في الكل و الخير الفائض في الكل... حتی تستوفی فی نفسها هیئة الوجود کله، فتقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود کله مشاهدة لما هو الحسن المطلق و الخير المطلق و الجمال الحق المطلق و متحدة به و منتقشة بمثاله و هیئته و منخرطة فی سلکه و صائرة من جوهره»^{۱۱}

سپس در ادامه در مورد این که چرا لذت عقلی از باقی لذات حسی یا خیالی شدیدتر است می گوید «و اما شدة الوصول فكيف يكون حال ما وصوله بملاقاة السطوح بالقياس الى ما هو صار في جوهر قابلة حتى يكون كأنه هو بلا انفصال. اذ العقل و العاقل و المعقول واحد او قريب من الواحد.»^{۱۲}

از نویسندگان الهیات الهی باید پرسید کجای این عبارات شیخ دارای صورت منطقی و فلسفه محض است؟ صورت منطقی مدنظر در فلسفه محض از قرار معلوم فقط برهان است و برهان نیز قسمی از قیاس است که نتیجه ضروری و قطعی می دهد و جایی در آن برای عبارتی همچون «کأنه» و «او» نیست. اگر هر آنچه شیخ در این کتاب نوشته دارای صورت منطقی است اولاً کار بست عبارات تردیدآمیز و مبتلا به تشبیه چه وقت در برهان مجاز بوده است که شیخ استفاده کرده و ثانیاً اگر آنچه شیخ در این فقره گفته دارای صورت منطقی است پس ضرورت و کلیت دارد آن وقت چرا شیخ جای دیگر از همین کتاب در رد اتحاد سخن گفته است؟ آیا می شود در یک کتاب همه جا از صورت منطقی بهره برد و به دو نتیجه متفاوت رسید؟ عبارت مخالف شیخ در نفس شفا این است: «و ما يقال من ان ذات النفس تصیر هی المعقولات فهو من جملة ما يستحيل عندی!»^{۱۳} و در ادامه دو صفحه در رد اتحاد دلیل آورده است. و جالب آن که در مورد فورفوربوس که قائل به اتحاد بوده است می نویسد «و کان حریصا علی ان يتکلم باقوال مخيلة شعریة صوفیة يقتصر منها لنفسه و لغيره علی التخیل»^{۱۴}

جای دیگر که شیخ از این اقوال مبتلا به «کأنه» دارد در نفس شفاست. شیخ در صدد آمده تفاوتی را که بین قوای ادراکی حیوانات و قوای ادراکی انسان هست گوشزد کند. شیخ این تفاوت را به سبب مجاورت این قوا با نطق در انسان می داند چیزی که در حیوانات نیست. و می گوید این که انسان از برخی صداها و رنگها و بویها و مزهها و از امید و آرزو، چیزهایی درمی یابد که حیوانات از آن بی نصیباند به جهت همین حضور قوهی عاقله در انسان است. سپس می گوید «لان نور النطق كأنه فائض سائح علی هذه القوی.»^{۱۵} از نویسندگان الهیات الهی باید پرسید در فلسفه خالصی که مستند به صور منطقی است اطلاق «نور» بر قوه ناطقه چه مجوزی دارد و ثانیاً آوردن «کأنه» که دال بر تشبیه عقل به نور است و سخن گفتن از «فیضان» چه وجهی دارد؟ و اینکه نور عقل بر قوای حاسه فیضان دارد یا استناد به کدام استدلال و صورت منطقی بر ساخته شده است؟

این دو نمونه از عبارات شیخ را آوردیم معلوم سازیم ادعای نویسندگان الهیات الهی در مورد شفا صحت ندارد. هرچند خود نگارنده این سطور معتقد است آنجا که به قول نویسندگان محترم، شیخ از «صورت منطقی» دل کنده و دست به «کأنه» برده جاهایی است که به تفکر اصالت وجودی صدرایی نزدیک می شود و اتفاقاً بارزتر از این بیانات مستند به صورت منطقی وی است. قصد، تنها احتجاج در مقابل نویسندگان محترم بود.

۲. نظام نامنسجم

نویسنده مدعی است نظام حکمت متعالیه نامنسجم است. چرا که به مکاشفه قلبی و برهان منطقی در عرض هم استناد می جوید. و گفته یکی از فیلسوفان معاصر را شاهد می آورد که وی گفته است «صدرالمتألهین در بسیاری از موارد هم به مشاهدات درونی و مکاشفات قلبی استناد می کند و هم از براهین منطقی بهره می جوید. سؤالی که در اینجا مطرح می شود این است که آیا می شود در یک نظام منسجم فلسفی به این دو منبع در عرض یکدیگر و به طور یکسان استناد کرد؟»^{۱۶} نویسنده محترم در ادامه می گوید «البته روشن است که نمی شود و همین چگونگی انسجام یک نظام فلسفی را تا اندازه بسیاری مخدوش می سازد و نشان می دهد که انسجام مورد سخن حقیقت ندارد. به ویژه که کشف در صورت وجود شرایط و صحت آن برای شخص مکاشف حجت است نه دیگران.»^{۱۷}

این که چرا همچو سؤالی در مقام انتقاد به ملاصدرا، به ذهن فیلسوفی چون دکتر دینانی رسیده است جای شگفتی است. مگر حکمت متعالیه بر اصالت وجود استوار نیست و مگر «وجود»ی که ملاصدرا از آن و با آن و در آن

این اظهار نظر
در مورد ملاصدرا
شگفت اندر شگفت است.
ملاصدرا بی که
جا به جا در آثارش
(و من جمله اسفار)
به یاد خواننده می آورد
که تنها و تنها
وجود اصیل است
و هر فرقی
و هر جمعی
به وجود مستند است،
و حتی ماهیات را هم
جزو «معدومات»
می گذارد
چگونه می تواند
«عدم» را محقق
یک مرتبه وجودی
بداند؟

سخن می‌گوید سربان ندارد حتی تا عرصه مفاهیم؟ پس این تفکیک بین ذهن و عین از کجا وارد ذهن یک فیلسوف آشنا به صدرا شده و از کجا این شبهه در گرفته که چگونه فلسفه‌ای که بر برهان و کشف بنا شده باشد منسجم تواند بود؟ مگر هم برهان و هم کشف هردو مظهري از مظاهر وجود نیستند؟ و مگر صدرا در تفلسفش جایی بیرون از عرصه وسیع وجود گام برمی‌دارد؟ برهان سایه کشف است و کشف سایه وجود مقید است و وجود مقید سایه وجود منبسط و وجود منبسط سایه وجود حق. چه کسی گفته هر که از کشف سخن بگوید درون وجود نشسته و آنکه از برهان بگوید بیرون ایستاده است؟ هم صاحب کشف هم صاحب برهان هردو از سایه، با سایه، در سایه سخن می‌گویند. این‌ها همه اظلال حق‌اند. و فلسفه مبتنی بر اصالت وجود نه فقط در مورد حق تعالی بلکه در مورد اثبات سایر حقایق وجود، «برهان صدیقین» اقامه می‌کند. «صدیق» کسی است که همه‌جا پای‌بند وجود است و چون وجود همه‌جا ساری است پس فیلسوف صدیق وقتی از برهان بهره می‌برد کاری خلاف صدق انجام نداده و هرگز به انسجام فلسفه‌اش آسیبی نمی‌رسد.

۳. تشکیک در حکمت متعالیه

نویسنده می‌گوید «باید اشاره کنیم که اصل تشکیک نیز که در حکمت متعالیه مطرح گشته است سر در عدم دارد. یعنی عدم مرتبه عالی محقق مرتبه سافل است پس هیچ‌گونه امری وجودی در امتیاز و انفصال در مراتب موجودات دخالت ندارد. و همه وجود اندر وجود است چه عالی چه سافل و این واقعیت تعیین‌کننده در حکمت متعالیه همواره مسکوت می‌ماند و شکافته نمی‌شود و طالبان فلسفه را گمراه می‌کند... و جناب ملاصدرا تشکیکی را که مطرح فرموده‌اند بارها نقض کرده‌اند. ایشان اصل تشکیکی را که وارد حکمت متعالیه کرده‌اند مبتنی بر «عدم» ساخته‌اند. یعنی مرتبه سافل را سافل می‌دانند زیرا عدم مرتبه عالی است یعنی عدم مرتبه عالی محقق مرتبه سافل است و امور عدمی در حقیقت مفید فوارق وجودی و منشأ اثر عینی

نیست. نهایت این است که در مقام ذهن تصویری این‌چنینی داشته باشیم. و گذشته از این خود جناب ملاصدرا در مواردی از اسفار تصریح کرده‌اند به «وحدت اطلاقی» که نظر محی‌الدین است و به نظر علامه رفیعی قزوینی مردود است و موجب انکار واجب‌الوجود است و مخالف بدیهیات و وجدانیات»^{۱۹}

و این اظهارنظر در مورد ملاصدرا شگفت‌اندر شگفت است. ملاصدراایی که جا به جا در آثارش (و من جمله اسفار) به یاد خواننده می‌آورد که تنها و تنها وجود اصیل است و هر فرقی و هر جمعی به وجود مستند است، و حتی ماهیات را هم جزو «معدومات» می‌گذارد^{۲۰} چگونه می‌تواند «عدم» را محقق یک مرتبه وجودی بدانند؟ عدم که در حکمت متعالیه که هیچ، در کل فلسفه اسلامی هیچ شیئی نیستی ندارد چگونه می‌تواند موجب فرق دو موجود یا دو مرتبه شود؟ این عبارت صریح ملاصدراست: «ان حقیقة الوجود کانت متفکة السنخ و الاصل فی جمیع المراتب المتعینة لا بتعین زائد علی نفسها و جوهرها بل الامتیاز بینها بنفس ما یقع به الاشتراک فیها لا غیر»^{۲۱} یعنی ما به الاشتراک و ما به الامتیاز در حقیقت مشککه وجود، یک چیز است و آن عبارت است از



دستخطی از ملاصدرا

وجود و لاغیر. سافل امتیازش از عالی به نفس ذاتش است نه به چیزی غیر از ذات، چه عدم چه ماهیت. و عالی امتیازش از سافل هم باز به نفس ذاتش است. چرا که وجودات همه امور بسیطاند و امتیاز دو امر بسیط از همدیگر نمی‌تواند به چیزی غیر از ذات‌شان باشد و چون ذات موجودات در حکمت متعالیه چیزی جز وجود نیست پس معلوم می‌شود آنچه موجب امتیاز است همان است که آنها در آن مشترک‌اند و آن عبارت است از وجود. بله، در مقام انتزاع مفاهیم، ذهن می‌تواند با مقایسه دو مرتبه عالی و سافل، از یکی عدم دیگری را انتزاع کند. ولی این فقط در افق مفاهیم است و ربطی به خارج ندارد. و نویسنده گویا از فرق این دو مقام غفلت ورزیده. و چیزی به ملاصدرا بسته که هرگز نگفته است. واقعا عجیب است. اصلاً چشم بر حکمت متعالیه و اسفار ببندیم. آن ملاصدرايي که آن تعلیقات موشکافانه را بر شرح حکمه الاشراق سهروردی زده و در حکمت اشراق با مقوله‌ای به نام «رجوع ما به الامتیاز به ما به الاشتراک در انوار» آشنا بوده و از شباهت نور با وجود و باساطت هر دو آگاه است چگونه می‌تواند در وجودشناسی خودش این خبط بزرگ را مرتکب شود که عدم، محقق مرتبه‌ای از مراتب وجود است؟ نکته دیگر این که وحدت اطلاقی وجود مگر منافاتی با تشکیک در وجود دارد که نویسنده الهیات الهی بر آن انگشت گذاشته؟ همه آن مراتب تشکیکی وجود در وجود منبسط که ظل وجود حقیقی است جاری است. یعنی بین سایه‌ها برقرار است. پس این‌گونه نیست که هرکجا وحدت اطلاقی یا وحدت شخصی آمد تشکیک برچیده شود.

منابع:

- ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، تصحیح و تعلیق استاد حسن حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۷۵.
 ---، الالهیات من کتاب الشفاء، تصحیح و تعلیق استاد حسن حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
 حکیمی محمدرضا، الهیات الهی و الهیات بشری (مدخل)، قم: دلیل ما، ۱۳۸۶.
 دینانی، ابرهیم. نیایش فیلسوف. مشهد: دانشکده علوم اسلامی رضوی، ۱۳۷۷.
 قاسانی، عبدالرزاق. شرح منازل السائرین، تحقیق محسن بیدارفر، قم: بیدار، ۱۳۸۵
 ملاصدرا، الحکمة المتعالیة (اسفار)، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.
 ---. المشاعر، ترجمه میرزا عماد الدوله، اصفهان: مهدوی، ۱۳۷۰.

پی‌نوشت‌ها

۱. اسفار، ج ۳، ص ۳۳۴.
۲. اسفار، ج ۱، ص ۴۹.
۳. همان، ص ۳۵.
۴. ← شرح منازل السائرین، ص ۶۰۰ به نقل از تلمسانی.
۵. اسفار، ج ۸، ص ۱۴۳.
۶. همان، ص ۱۴۲.
۷. اسفار، ج ۳، ص ۳۳۶.
۸. همان.
۹. اسفار، ج ۶ ص ۱۱۱.
۱۰. الهیات الهی، ص ۱۵۴، تأکید از نگارنده است.
۱۱. اسفار، ج ۷ ص ۷.
۱۲. الالهیات من الشفاء، ص ۴۶۶.
۱۳. همان.
۱۴. النفس من الشفاء، ص ۸-۳۲۷.
۱۵. همان، ص ۳۲۹.
۱۶. النفس من الشفاء، ص ۳-۲۵۲.
۱۷. نیایش فیلسوف، ص ۴۵۱.
۱۸. الهیات الهی، ص ۷-۱۶۶.
۱۹. الهیات الهی، ص ۷۰-۱۶۹.
۲۰. المشاعر، ص ۱۳.
۲۱. اسفار، ج ۱، ص ۲۵۵.