

«مواد ثلاث» بر مبنای سه رویکرد فلسفی صدرالمتألهین

علی بابایی*

چکیده

معنوی و اتحاد مصداقی، و با حق مطرح در ام‌القضایا، رابطه «مثل و ممثل له» دارد؛ یعنی ام‌القضایا مثل حق تعالی در میان قضایاست. از حق تعالی به احق‌الوجودات و از اصل عدم تناقض، به احق‌الاقاویل و احق‌الاولیل تعبیر میشود. همه «حق»‌های یاد شده، بر اساس مبانی رویکرد فلسفی سوم صدرالمتألهین، قابل طرحند.

کلیدواژگان: واجب، امکان، امتناع، مواد ثلاث، نگرش اصالت ماهوی، اصالت وجود، وحدت تشکیکی، وحدت شخصی، ملاصدرا.

مقدمه

بدلالت آثار و شواهد بسیار، تحقق سه رویکرد فلسفی صدرایی امری محرز است (بابایی و موسوی، ۱۴۰۱؛ بابایی، ۱۳۹۹؛ بابایی و موسوی، ۱۴۰۰)؛ نوشتار حاضر رابطه مواد ثلاث با این سه مرتبه سیر فلسفی ملاصدرا را

اندیشه صدرالمتألهین در سیر تکامل خود، سه رویکرد را شاهد بوده است؛ نگرش اصالت ماهوی، نگرش اصالت وجودی با نگاه وحدت تشکیکی و نگرش اصالت وجودی با نگاه وحدت شخصی. مبحث «مواد ثلاث» بتبع این سه رویکرد فلسفی صدرایی، دچار تحول اساسی شده است. در مرتبه‌یی متناسب با رویکرد اول، مقسم، ماهیت است و به «وجوب، امکان و امتناع» تقسیم میشود. مراد از امکان در این مرتبه، امکان ماهوی است. در رویکرد دوم، مواد سه‌گانه مرسوم، به وجوب و امکان ارتقا می‌یابند. مراد از امکان در این مرتبه، امکان فقری و وجودی است. در رویکرد سوم، این سه ماده، به دوگانه «حق و باطل» تحول پیدا میکنند. تعبیر «حق» در این مبحث، با سه معنای دیگر از «حق» که در رویکرد سوم مطرح شده است یعنی تقدم بالحق، وجود حق و وحدت حقه - اشتراک

* دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران؛ ali.babaei@tabrizu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۴/۱۹ نوع مقاله: پژوهشی

DOR:

شماره ۱۱۵ / بهار ۱۴۰۳ / صفحات ۲۱ - ۵

بررسی میکند. مواد ثلاث به مواد قضایا، عناصر عقود و اصول کیفیات نیز معروف است. میدانیم که کوچکترین اثر زبانی، واج است؛ از واج، حرف، از حروف، کلمه، از کلمات، عبارت؛ و از اسناد میان کلمات و عبارات، جمله پدید می‌آید. هر جمله، در نهایت، دارای موضوع و محمولی است که طی آن، چیزی به چیزی دیگر نسبت داده میشود. کیفیت نسبتهای میان موضوع و محمول را «عناصر عقود» مینامند که شامل عقد وضع و عقد حمل است.

عقد وضع، یعنی آن چارچوبی که موضوع قضیه واقع شده است. کلمه عقد در منطق اسلامی چند معنا دارد: یکی، بمعنای مجموع قضیه است؛ یعنی بستگی موضوع به محمول و محمول به موضوع را عقد گویند. دیگری، عقد وضع است یعنی آن منطقیه‌یی را که موضوع با تمام قیود و شرایطش در آن واقع شده، که تمام آن منطقه را آن - موضوع فراگرفته و به آن عقد وضع یا عقد موضوع گویند. آن منطقیه‌یی را که محمول قضیه واقع شده با تمام قیود و شرایط محمول، عقد الحمل گویند (حائری یزدی، ۱۳۶۱: ۹۰).

در تعبیری دیگر، «اتصاف ذات موضوع به وصف موضوع را عقد وضع، و اتصاف آن را به وصف حمل، عقد حمل گویند» (سجادی، ۱۳۷۵: ۸۳۱).

عقد اول، ترکیب تقییدی است و ثانی،

ترکیب خبری. بنابراین، در قضیه سه چیز ملحوظ است: یکی ذات موضوع، دیگری، صدق وصف موضوع بر آن، و سوم، صدق وصف محمول بر آن. مثلاً، قضیه «عالم عاقل است»، موضوع آن - که «عالم» است - ذات، و صدق وصف علم بر او که میگوییم «عالم» است، و دیگر، صدق وصف عقل بر او که «عاقل» است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵: ۴۸۶).

از عناصر عقود با عناوین و تعبیری دیگر نیز یاد میشود که «جهات قضایا»، «مواد قضایا» یا «اصول کیفیات» از آن جمله است. نسبت میان موضوع و محمول در هر قضیه، در واقع، دارای حالتی مخصوص است که از آن حالت در منطق، به «کیفیت نسبت» تعبیر میشود و نام دیگر آن، «ماده» قضیه است. این «ماه» در همه قضایا موجود است، و لفظی که بر آن کیفیت و ماده دلالت مینماید، «جهت» قضیه است. عبارت دیگر، ماده و کیفیت نسبت، مدلول جهت است، و جهت لفظی است که بر آن مدلول دلالت دارد. گاهی ممکن است جهت در قضیه مذکور نباشد، ولی صدق قضیه، بدون ماده و کیفیت امکانپذیر نیست.

کیفیت ثبوت محمول برای موضوع، از این احوال سه‌گانه بیرون نیست:

یا کیفیت وجود محمول و ثبوت آن برای موضوع، ضرورت وجود است، که آن کیفیت و ماده را «واجب» نامند؛ یا چگونگی ثبوت محمول برای موضوع،

ضرورت عدم است که ماده و کیفیت این چنین قضیه‌ی، «ممتنع» است؛ یا آنکه کیفیت نسبت محمول به موضوع، دارای هیچیک از ضرورت وجود و ضرورت عدم نیست؛ کیفیت نسبت آن قضیه، «ممکن» است (ملکشاهی، ۱۳۹۲: ۲/ ۳۴۰).

دلیل شهره شدن مواد قضایا به «اصول کیفیات»، اینست که همه کیفیتها و جهات گوناگون عام از فعلیه، مطلقه، دائمه و حینیه- به وجوب و امکان و امتناع باز میگردد. سرانجام، وقتی همه را واکاوی کنیم، ثبوت این محمول برای این موضوع، در وقتی از اوقات، یا ضرورت دارد یا ضرورت ندارد؛ اگر ضرورت دارد، وجوب و اگر ضرورت ندارد، ممتنع است، و اگر شدنی است، ممکن، و... .

پس تمام کیفیات قضایا، به وجوب و امکان و امتناع، برگشت میکند؛ بهمین دلیل، از آنها به «اصول کیفیات» تعبیر شده است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۱/ ۶۱۳).

نفس حمل، فارغ از اینکه چه محتوایی داشته باشد، و موضوع و محمول چه نسبتی با هم داشته باشند، تنها بر اساس اصالت وجود امکانپذیر است^۱ و بدون استثنا، همه حملها، حتی آنهایی که ظاهراً ویژگی ماهوی دارند، در نهایت، به وجود ختم میشوند. پس مبحث حمل با مبحث اصالت وجود و ماهیت، نسبت دارد. بیگمان، هر گزاره دارای نوعی اسناد و در نتیجه، دارای نوعی از حمل است و حمل، نوعی وحدت بخشیدن میان موضوع و محمول

است. میدانیم که حمل خود یکی از برهانهای اثبات اصالت وجود است که در تعبیر معروف ملاهادی سبزواری به آن اشاره شده است: «لو لم یاصل وحده ما حصلت»؛ یعنی اگر وجود اصیل نبود، هیچ وحدتی حاصل نمیشد. از طرفی دیگر، وجود در هر قضیه‌ی، محفوظ است؛ نه تنها وجود در هر قضیه محفوظ است، بلکه تمام قضایا بدلیل غلبه اصالت وجود، از نوع عکس‌الحمل هستند.^۲ بند اول این سخن، یعنی محفوظ بودن وجود در قضایا، بدین معناست که هر قضیه‌ی که بظاهر، موضوعش موجود یا وجود نباشد، وجود را در بطن خود دارد؛ مثلاً اگر بگوییم «درخت سبز است» منظور اینست که درخت موجود است و این موجود سبز است؛ و همه قضایا از نوع عکس‌الحملند، یعنی درست اینست که بگوییم: «این حصه از وجود، درخت است» یا «این حصه از وجود که با عنوان درخت از آن یاد میشود، سبز است». درواقع، این قضایای اخیر مبتنی بر اصالت وجودند و قضایای قبلی، مبتنی بر نگاه ماهویند. پس نه تنها وجودی یا ماهوی بودن، در سرنوشت گزاره‌ها تأثیرگذار است، بلکه بدالات برهانهای اصالت وجود، تحقق گزاره که خود حاکی از امری خارجی است، بدون اصالت وجود، محال است. بنابراین اگر سخن در مورد «مواد» یا «جهت» قضایا باشد، این تأثیر هم وجود خواهد داشت.

حال با توجه به مطالب گفته شده، همه تلاش ما اینست که نشان دهیم «مواد ثلاث» بر حسب

سه مرتبه نگرش صدرایی یعنی رویکرد ماهوی، اصالت وجود وحدت تشکیکی، و اصالت وجود وحدت شخصی- دچار تحول شده است. ما در این مقاله از روش تحلیلی کتابخانه‌یی که در تحقیقات نظری مورد توجه است، بهره برده‌ایم.

سه رویکرد فلسفی: نگاه ماهوی، اصالت وجود وحدت تشکیکی، اصالت وجود وحدت شخصی

صدرالمآلهین در سیر تکامل اندیشه‌اش سه رویکرد و طرز نگرش به هستی داشته است. ابتدا، بتبع سنت رایج، اصالت ماهوی بود، در ادامه، از اصالت ماهیت گذر کرد و به اصالت وجود معتقد شد. نگرش اصالت وجودی نیز دو مرحله داشته است، او نخست به وحدت تشکیکی وجود معتقد بود اما در آثار نهاییش، به وحدت شخصی وجود روی آورد. مبحث مواد ثلاث در هر یک از این سه مرحله فکری صدرالمآلهین، جایگاه و خصوصیتی متفاوت داشته است که در ادامه به بررسی آن میپردازیم.

رویکرد نخست، مبنای قوم (نگاه ماهوی) - جایگاه طرح مواد ثلاث

مواد ثلاث جزو مباحثی است که هم در منطق و هم فلسفه از آن بحث شده است. در منطق، بحث بر محور «نسبت محمول با موضوع» مطرح میشود. شیخ‌الرئیس در بخش منطق اشارات و تنبیهات (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۸۷) آورده است: نسبت محمول به ذات موضوع در قضیه، یا بگونه

ضرورت وجود و وجوب است؛ مانند: «انسان حیوان است» یا «انسان حیوان نیست»، یا بگونه‌یی است که هیچیک از وجود و عدم آن ضرورت ندارد، مانند «انسان نویسنده است»، و «انسان نویسنده نیست»، یا عدم آن نسبت محمول به موضوع، ضروری است، مانند لفظ «سنگ» در «انسان سنگ است»، و «انسان سنگ نیست». پس همه مواد قضایا، یا واجب است یا ممکن یا ممتنع (همانجا).

در فلسفه، مواد ثلاث متناسب با رویکرد نخست، در حیطة ماهیت مطرح میشود و ماهیت، یا واجب است یا ممکن یا ممتنع؛ و متناسب با اصالت وجود، در حیطة مفهوم دال بر وجود، یا وجود و موجود مطرح میشود. بر اساس این رویکرد، وجود یا واجب است یا ممکن؛ و دیگر فرض ممتنع بر مبنای مقسم وجود، قابلیت طرح ندارد. از این میان، وجود ممکن نیز به اقتضای مبانی، عین فقر و ربط به واجب است؛ در نتیجه، یکبار دیگر سیری نیاز است تا از تقسیم واجب و ممکن، به حق و باطل ارتقا یابد. این امر بر مبنای سیر سوم، یعنی اصالت وجود وحدت شخصی روی میدهد که بتفصیل به آن خواهیم پرداخت.

- اشتراک لفظی یا معنوی؟ پاسخ مبنای قومی ملاصدرا

حال نکته اصلی اینست که مواد ثلاث مطرح در منطق، با مواد ثلاث مطرح در فلسفه، چه نسبتی دارد؟^۳ از نظر متکلمانی مانند قاضی

عضدالدین ایجی، مواد ثلاث در منطق، معنایی غیر از مواد ثلاث در فلسفه دارد (ایجی، بی تا: ۶۹؛ ایجی و جرجانی، بی تا: ۳ / ۱۲۱). او بصراحت به تعبیر اشتراک لفظی اشاره نکرده، اما چنین لازمی از سخنانش، برمی آید. دلیل ایجی بر متغایر بودن دو معنای یاد شده اینست که در فلسفه، وجوب مربوط به وجودات و اشیاء موجود است، حال آنکه در منطق، مثلاً در عبارت «زوجیت بر چهار واجب است»، وجوب بر ماهیت اربعه حمل میشود و کاری به وجود آن ندارد؛ در چنین حالتی، بر انفکاک ناپذیری زوجیت از چهار تأکید میشود. بعقیده وی، اگر مفهوم مواد ثلاث در این دو علم متفاوت نباشد، لوازم ماهیات برای ذات خود، واجب خواهند شد؛ «لکاننت لوازم الماهیات واجبة لذواتها» (ایجی، بی تا: ۶۹).

از سخن ایجی تفسیر و تعبیر متعدد ارائه شده و واکنشهای متعدد بهمراه آورده است (برای نمونه، لاهیجی، ۱۴۲۵: ۱ / ۳۱۱؛ تفتازانی، ۱۴۱۲: ۱ / ۴۶۰) که بررسی آن را به منابع مربوطه واگذار میکنیم؛ اما موضع ملاصدرا در برابر تفکیک یاد شده، چه بر اساس مبنای قوم و چه بر اساس مبنای خودش، یعنی اصالت و وحدت وجود (ملاصدرا، ۱۳۹۲: ۲ / ۹۳)، شایان توجه است.

تفتازانی در شرح مقاصد آورده است:

و إذا أخذ رابطة بين الموضوع و المحمول فالموصوف بالوجوب الذاتی، یکون واجب الوجود لموضوعه نظراً إلی ذات الموضوع، كالزوجیة للأربعة، و بالامتناع الذاتی یکون

ممتنع الوجود له نظراً إلیه، كالفردیة للأربعة، فلازم الماهیة كالزوجیة مثلاً واجب الوجود لذاتها... (تفتازانی، ۱۴۱۲: ۱ / ۴۶۰).

پاسخی که ملاصدرا در وهله اول و بر مبنای قوم ارائه کرده، مبتنی بر همین دیدگاه، یعنی پاسخ تفتازانی است. مطابق این رویکرد ضرورت در منطق و فلسفه به یک معنا بکار میرود و اختلاف تنها از ناحیه محمول است، که در فلسفه، مختص به وجود، و در منطق، اوسع از آن است. بر این اساس، آنگاه که گفته میشود: «عدد چهار بالضرورة زوج است» یا «انسان حیوان است بالضرورة»، معنای ضرورت و وجوب در این دو مثال، همان ضرورت زوجیت برای چهار یا ضرورت حیوانیت برای انسان است، و هرگز بمعنای وجوب زوجیت یا حیوانیت برای ذات خود نیست. صدرالمتألهین این پاسخ را که منسوب به غیر خود میداند، غیر تام میخواند، زیرا مطابق با اصالت وجود، آنچه مدار وحدت و حمل مفاهیم مختلفه بر موضوعات است، همان وجود اصیل خارجی است (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۲ / ۶۵).

به پاسخ مبتنی بر مبنای صدرایی، در بخش رویکرد دوم اشاره خواهد شد.

– مواد ثلاث: سه قسم با مقسم ماهیت

در رویکرد اول که نگاهی غیرووجودی و ماهوی حاکم است، مقسم تقسیم مواد ثلاث،

«ماهیت» است. ملاصدرا در باب مواد ثلاث، با اشاره به تعبیر «قوم»، بصراحت میگوید: قوم، در تقسیم شیء به این معانی سه‌گانه، به حال ماهیت نظر کرده‌اند^۴ (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۱۰۱). این تأکید بارها از سوی ملاصدرا صورت گرفته تا مخاطب را متنبه سازد که مقسم مواد ثلاث، ماهیت است^۵ (همان: ۱۰۱، ۱۹۲ و ۱۹۳). در نگاه ابتدایی، دیدگاه جمهور حکما در مورد مواد ثلاث اینست: وقتی ماهیت کلی را نسبت به وجود و عدم، مقایسه کنند، سه حالت قابل تصور است: یا مقتضی وجود است یا مقتضی عدم یا مقتضی هیچیک. اما در نگاهی عمیقتر، ممتنع‌الوجود، از بحث بیرون می‌رود (همان: ۱۰۱؛ همو، ۱۳۸۲: ۱/ ۱۴۵)، زیرا اولاً، امتناع به عدم باز می‌گردد و بحث از عدم در فلسفه اصالت ندارد، ثانیاً، ماهیت، چون لا اقتضاست، هرگز اقتضای عدم ندارد و ممتنع، عدم محض است، نه آنکه دارای ماهیت مشخص باشد که اقتضای عدم داشته باشد. واجب نیز گرچه بحسب تقسیم اولی، بعنوان قسمی از ماهیات کلیه، از تقسیم حاصل می‌گردد اما پس از تأمل در احکام و خصوصیات واجب، آن نیز خارج از تقسیم شمرده می‌شود، زیرا علاوه بر اینکه ماهیت، مقتضی وجود نیست و لا اقتضاست، واجب منزله از ماهیت نیز هست (همان: ۱۴۵؛ جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۲/ ۲۰).

پس لازم است با تغییر نگاه ماهوی به نگاه وجودی، تقسیمات مواد ثلاث نیز دگرگون شود.

– امکان: امکان ماهوی

علاوه بر نکته یاد شده، امکان مطرح در مواد ثلاث، به اقتضای رویکرد اول، امکان ماهوی است. از نظر حکما، از جمله ملاصدرا، معنی امکان در ماهیتها، سلب ضرورت وجود و عدم از شیء است، که صفتی عدمی است^۶ (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۲۶). امکان فقری بمعنای امکان ماهوی و جهت و عنصر قضایا نیست و نمیتوان ماهیت را متصف به امکان فقری کرد، چنانکه امکان ماهوی برای وجود آورده نمیشود، زیرا وجود، وجود است و استوای به عدم وجود، در آن معنا ندارد. پس ماهیت ربطی به عدم ندارد، بنابراین، عدم نمیتواند بالذات متصف به امکان جهتی و ماهوی شود و تنها بطفیل وجود و بالعرض، به آن متصف میشود، چنانکه علاقه بین ماهیت و واجب بواسطه و طفیل وجود است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۲/ ۷۱۱).

– عدم و احکام عدم؛ طرح موضوع بتبع

ماهیت

بحث از عدم، از توابع مباحث ماهوی است که با مواد ثلاث نیز نسبت دارد. مقسم تقسیم مواد ثلاث، ماهیت است و یکی از اقسام این تقسیمبندی، «امکان» است؛ برای همین، وصف امکان ماهوی را با خود دارد و ویژگی آن، حالت تساوی نسبت به وجود و عدم است. پس امکان ماهوی عبارتست از حالت تساوی نسبت به وجود و عدم. برای خروج از حالت

تساوی، باید یک جاعل، یکی از دو طرف را ترجیح دهد. بنابراین، بحث از عدم بعنوان احتمالی از خصوصیت امکان ماهوی، در تقسیمبندی مواد ثلاث نیز مطرح میشود. این سخن به اقتضای رویکرد ماهوی لازم می‌آید و در رویکرد اصالت وجودی، مطرح نیست. بحث از ممتنع نیز در مواد ثلاث بتبع فرضهای سه‌گانه ماهوی مطرح میشود، و گرنه به اقتضای اصالت وجود، بحث ممتنع نیز بحثی تبعی است.

حقیقت و رقیقت یا اجمال و تفصیل برقرار است. همچنین از آنجا که هر تقسیمی در نهایت به چند حمل باز میگردد، پس میان اقسام با مقسم نیز رابطه تشکیکی و در نتیجه، حقیقت و رقیقت برقرار خواهد بود. از منظری دیگر، میان اقسام با یکدیگر، بواسطه مقسم، بنحوی رابطه آیه‌یی و آینه‌یی برقرار است. دو طرف تقسیم در این رویکرد، حقیقت و رقیقت یا اجمال و تفصیل یک واقعیت واحد هستند.

- اقسام و تقسیم مواد ثلاث

در هر نوع تقسیمی که فارغ از وجود، یعنی با رویکرد تباین ماهوی مطرح شده باشد، (۱) تقسیم محال است، زیرا هر تقسیمی متضمن نوعی از اتحاد و وحدت است و وحدت در سایه وجود امکانپذیر است. (۲) فرض صحت تقسیم، رابطه از نوعی انفصال، جدایی، تباین، فارغیت و گسست از هم حکایت میکند. بتعبیری فنیتر، در تقسیم مبتنی بر غیر وجود، باید هر یک از اقسام غیر از همدیگر باشند. مثلاً، در تقسیم ماهیت به واجب، ممکن و ممتنع، نهایت گسست میان واجب، ممکن و ممتنع برقرار است؛ ممتنع، نه ممکن است و نه واجب؛ واجب، نه ممکن است و نه ممتنع، و ممکن، نه ممتنع است و نه واجب، با هیچ نوعی از حملها. این در حالی است که به اقتضای اصالت و تشکیک وجود، حمل، حمل حقیقت و رقیقت است و میان موضوع و محمول، و نیز میان اقسام با یکدیگر، رابطه

رویکرد دوم: اصالت وجود وحدت تشکیکی - جایگاه طرح مواد ثلاث

همانگونه که اشاره کردیم، از مواد ثلاث هم در منطق و هم در فلسفه بحث شده است. در منطق، به اعتبار مواد قضایا، میتوان مواد ثلاث را موضوع بحث قرار داد، اما شرط ورود هر مبحث به حیطة فلسفه، از جمله شرط ورود مواد ثلاث، اینست که از احوال موجود بما هو موجود باشد. بحث از مواد ثلاث بحثی فلسفی نیز هست، زیرا «از احکام موجود بما هو موجود» است؛ «... و المقصود بالذات... بیان انقسام الموجود إلى الواجب و الممكن و البحث عن خواصهما...» (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۴۱). با این تعبیر، بحث از واجب و امکان از مباحث تقسیمی فلسفه است.

- اشتراک لفظی یا معنوی؟ پاسخ صدرایی

اشاره کردیم که در رویکرد قبلی، ملاصدرا برای مسئله نسبت مواد ثلاث در منطق و

فلسفه، پاسخی بر مبنای دیدگاه قوم ارائه داده است. اما او بر مبنای اختصاصی خود هم پاسخی بیان کرده که به دیدگاه وجودی او بازمیگردد. ملاصدرا در تعلیقات بر شرح حکمة الاشراق (ملاصدرا، ۱۳۹۲: ۲/۹۵) مینویسد: «أنّ الموادّ و الجهات كلّها أحوال الموجودات بالحقیقة».

ضرورت وجود و وجوب ثبوت محمول برای طبایع امکانی، در مثال «انسان حیوان است»، ضرورتی ذاتی است که مقید به وجود است و در مثال «انسان مادامی که کاتب است، انگشتانش حرکت میکند»، ضرورتی وصفی است، زیرا وصف عنوانی کتابت بعنوان جزئی از علت مقتضیه محمول، دخیل در موضوع است. ذاتی بودن ضرورت حیوانیت برای انسان، بمعنای تقید ضرورت مذکور به دوام وجود موضوع است، و دلیل مطلب اینست که ثبوت هر شیء برای شیئی دیگر، فرع ثبوت مثبت‌له است و ثبوت مثبت‌له، یعنی ثبوت موضوع، بنا بر اصالت وجود، متفرع بر تحقق خارجی وجود محمولی آن موضوع، اولاً و بالذات، و تحقق ثانوی ماهیت آن، بالعرض و المجاز است. ازاینرو، ثبوت و تحقق وجود هر ماهیت، مقدم بر اصل آن ماهیت و ذاتیات آن است؛ هر چند ذات و ذاتیات ماهیت در ظرف حمل، مقدم بر محمول، ازجمله مقدم بر مفهوم موجودند. تنها موضوعی که در حمل محمولات مختصه به خود، مقید به قیود وجودی نیست، ذات واجب تعالی است که وجود او منزّه از هر قید است و مفهوم موجود

یا اسماء و صفات ذاتی او، به ضرورت ازلیه و بدون لحاظ هیچ حیثیت مقید، یعنی با حیثیت اطلاقیه، بر او حمل میگردند (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۲/۶۷).

– مواد ثلاث؛ دو قسم با مقسم وجود

بعد از امعان نظر در مورد حقیقت وجود و اثبات اصالت آن، ماهیت از دار هستی رخت برمیبندد؛ این برهه، برهه گذر از نگاه ماهوی به وجودی و التزام به همه لازمه‌های آن است. بنابراین، تعبیر ماهیت نمیتواند مقسم تقسیم قرار گیرد.

همانطوریکه وجود عام مُفاض بر اثر ربط صرف بودن، فاقد ماهیت است و آنچه از چنین وجود ربطی بی انتزاع میشود، همانا مفهوم میباشد، نه ماهیت، وجودهای خاص و مقید نیز بر اثر حرف بودن، فاقد ماهیتند و آنچه از وجودهای محدود انتزاع میگردد، همانا مفهوم است، نه ماهیت. از این رهگذر، جریان ماهیت به جریان مفهوم تبدیل میشود، زیرا موجود حرفی، معنایی جز مفهوم (نه ماهیت) نخواهد داشت. و سر طرح ماهیت در مبحث مقولات عشر و نظایر آن، اینست که غالب اهل کلام و نیز صاحب اشراق به اصالت ماهیت فتوی داده‌اند... اوج حکمت متعالیه در اینست که بساط آسمان مقولات و زمین ماهیات را با دست توانمند خویش مطوی سازد تا بعثت فکری دیگری ظهور نماید که در آن، غیر از مفاهیم چیز دیگری در

اذهان، بنام ماهیت، نباشد (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۸/۴۴۸).

بنابراین، آنچه در رویکرد قبلی با عنوان ماهیت از آن یاد میشد، در رویکرد دوم، به تعبیر «مفهوم» ارتقا می‌یابد. مدلول این «مفهوم»، «موجود» یا «وجود»، یا هر تعبیری مساوق با وجود نظیر تعبیر «شیء»، است؛ بهمین دلیل است که محققان در تقسیم مواد ثلاث با امعان نظر از این تعابیر استفاده کرده‌اند:

- قسمة المفهوم بحسب المواد الثلاث إلى الواجب و الممكن و الممتنع، قسمة حقيقية (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۱۰۷).

- الفصل الأول؛ فی أن کل مفهوم، إما واجب و إما ممکن و إما ممتنع... (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۴۲).

- کل مفهوم فرضناه ثم نسبنا إليه الوجود فإما أن يكون الوجود ضروري الثبوت له و هو الوجوب أو يكون ضروري الانتفاء عنه... (همانجا).

- للموجود و الشئ أعنى الواجب و الممكن و الممتنع... (نراقی، ۱۳۸۰: ۱/۴۳۱).

- إن كل موجود، إما ممتنع و إما ممکن... (لاهیجی، ۱۴۲۵: ۴/۳۶۱).

با گذر از نگاه ماهوی به مبنای وجودی، بعنوان خصیصه حکمت صدرایی، وقتی ملاصدرا به امعان نظر ابن‌سینا در اینباره میرسد، آن را در مقایسه با دیدگاه قوم، نزدیک به تحقیق میدانند؛ «و أمّا الشیخ، فسلك فی التقسیم مسلکاً أقرب إلى التحقيق» (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱/۱۴۳). نزدیک به تحقیق، یعنی نظری دقیق

نسبت به دیدگاه قبلی، و نظر «ادق» تعبیر به «وجود» با خوانش صدرایی است که در ادامه به آن اشاره خواهیم کرد. بهر حال، ابن‌سینا در الهیات شفاء میگوید:

إن الأمور التي تدخل فی الوجود یحتمل فی العقل الانقسام إلى قسمین، فیکون منها ما إذا اعتبر بذاته لم یجب وجوده، و ظاهر أنه لا یمتنع أيضاً وجوده، و إلا لم یدخل فی الوجود، و هذا الشئ هو فی حیز الإمكان، و یكون منها ما إذا اعتبر بذاته و جب وجوده (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۴۹).

در تعبیر یاد شده از بوعلی، در مقام اول، مقسم، وجود است و در مقام دوم، جهات، منحصر در دو قسمند: واجب و ممکن؛ چون مقسم وجود است، ممتنع از تقسیم بیرون است. در تعبیر ملاصدرا با اشاره به دیدگاه ابن‌سینا، آمده است:

کل موجود إذا لاحظہ العقل و اعتبر ذاته من حیث هی هی و جرد النظر عن ما عداه إليه، فلا یخلو: إما أن یكون بحیث یجب له الوجود، بأن یكون ذاته بذاته مصداقاً لحمل الموجود بالمعنی العام، أو لا یكون كذلك؛ فالأول هو الواجب الوجود بذاته و الحق الأول؛ و أمّا الثاني، فهو لا یكون ممتنعاً - حیث جعل المقسم «الموجود» - فلنسمه «ممکناً»، سواء كان ماهیة أو إثیة... (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱/۱۴۳).

توضیح سخن ابن‌سینا اینست: هر موجودی از آن جهت که موجود است، یا بگونه‌ی است که با قطع نظر از غیر و بدون هیچ قید یا وصفی،

مفهوم موجود از آن انتزاع، و بر آن حمل میشود، یا اینکه انتزاع مفهوم موجود از آن، نیاز به قید یا وصف زائد دارد... تقسیم دوگانه فوق که نتیجه یک منفصله حقیقیه است، بدلیل آنکه ناظر به اشیاء از جهت شیئیت آنها نیست، بلکه به جهت موجودیت آنها نظر دارد، شامل اشیاء معدوم نمیگردد؛^۸ ازاینرو ممتنع که از زمره معدومات است، از مفسم خارج میباشد (همانجا؛ جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۲/۲۳).

پس بر مبنای رویکرد اول، اگر هر ماهیتی را با وجود مقایسه کنیم، یا اقتضای وجود دارد، یا اقتضای عدم، یا نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم؛ مورد اول را «واجب»، مورد دوم را «ممتنع» و مورد سوم را «ممکن» مینامند. در این تقسیم، ماهیت به واجب و ممتنع و ممکن تقسیم شده است؛ بهمین دلیل، مقسم، ماهیت است، و با اصالت ماهیت متناسبتر است. در گام بعدی، از نظر در ماهیت واجب و ممتنع، روشن شد که بیان سابق ایراداتی دارد، زیرا بنا بر آن، ماهیت واجب یا ممتنع، مقتضی امری محال است، یعنی خود، وجوددهنده به خود یا معدومکننده خویش است. بدیهی است که ممکن نیست ماهیتی خودش بوجود آورنده خود یا معدومکننده خویش باشد. برای رفع این مشکل، تقسیم را بدین نحو اصلاح کردند: هر ماهیتی را با وجود بسنجیم، یکی از سه حالت را خواهد داشت: یا وجود از ذاتش انتزاع میشود یا عدم، یا هیچیک از وجود و عدم از ذاتش انتزاع نمیشود؛ ماهیتی که وجود از ذاتش انتزاع

شود، واجب است، ماهیتی که عدم از ذاتش انتزاع شود، ممتنع است و ماهیتی که نه وجود از ذاتش انتزاع شود و نه عدم، ممکن است. با تحقیقات بعدی، روش شد که تقسیم فوق نیز صحیح نیست، زیرا اثبات شد که نه واجب ماهیت دارد، نه ممتنع. درواقع ممتنع دون ماهیت است و واجب فوق ماهیت؛ بنابراین، اینکه در تقسیم اخیر گفته‌اند: «واجب ماهیتی است با آن ویژگی و ممتنع ماهیتی با آن ویژگی» خطاست. واجب و ممتنع ماهیت ندارند. بنابراین، اگر «ماهیت» مقسم باشد، تقسیم شامل واجب و ممتنع نمیشود و تنها ممکن را شامل میگردد. برای رفع این مشکل، مفهوم را مقسم قرار داده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۳/۶۵).

– نسبت مفهوم و ماهیت

چنانکه اشاره شد، بنظر بعضی، دلیل جایگزینی ماهیت با مفهوم، شمول بیشتر مفهوم نسبت به ماهیت است. بنظر میرسد با توجه به ویژگی مراتب، این سخن دقیق نباشد یا دست‌کم با اقتضائات رویکردهای یاد شده، سازگار نیست. دلیل دقیقتر و عمیقتر، تغییر مبنا و رویکرد است؛ به اقتضای اصالت وجود، ماهیت از مباحث فلسفی کنار میرود و مفهوم بجای ماهیت میشیند، نه اینکه مفهوم چیزی اعم از ماهیت و غیر ماهیت باشد.

بطور کلی، دو نحو گرایش میتوان در مورد نسبت ماهیت و مفهوم در میان اهل حکمت سراغ گرفت؛ یکی دیدگاهی که معتقد است: «مفهوم اعم است از ماهیت؛ هم شامل ماهیات

است، هم شامل معقولات ثانیة منطقی و هم شامل معقولات ثانیة فلسفی، نظیر «واجب بالذات»، «ممتنع بالذات»، «معدوم مطلق» و «شریک باری». با این اصلاح، تقسیم هم ممکن را شامل میشود، هم واجب، و هم ممتنع را» (همانجا). دیدگاه دیگر معتقد است با اثبات اصالت وجود، ماهیت از دار هستی رخت برمیبندد؛ بتعبیر ملاصدرا، «أما المسمى بالماهية فلا حظ له من الوجود كما لا حظ له من الوجوب» (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۱/ ۳۸۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۸/ ۴۴۸).

بنظر نگارنده، دلیل دوم، صحیحتر و با اقتضای رویکردهای یاد شده، سازگارتر است.

– رخت بر بستن عدم از فلسفه

ویژگی مبنایی مرحله دوم سیر فلسفی صدرالمتألهین، اصالت وجود است. اگر قرار است مبحث «مواد ثلاث» بر مبنای اصالت وجود مطرح شود، باید خصوصیات این مرتبه را بخود بگیرد. همانگونه که اشاره شد، بر مبنای رویکرد اصالت وجودی، هم مقسم تقسیم مواد ثلاث، وجود است و هم امکان، امکان فقری است نه امکان ماهوی؛ بنابراین، لزومی برای طرح احکام عدم و قبلتر از آن، احکام ماهیت، در فلسفه وجود ندارد. یعنی هم ماهیت از دار هستی رخت برمیبندد و از اینرو مقسم مواد ثلاث، منتفی میگردد، و هم امکانی که تابع ماهیت است و ویژگی آن، تساوی نسبت به بودن و نبودن است، دیگر مطرح

نیست. حتی اثبات واجب تعالی بعنوان تنها جاعل حقیقی وجودات، از راه امکان فقری بسامان میرسد و دیگر نیازی به طی مسیری که به ترجیح دو طرف بینجامد، نیست.

در امکان ماهوی سخن از تساوی نسبت ماهیت به وجود و عدم و احتیاج به سبب برای موجود و یا معدوم شدن است. اما اثبات واجب بوساطت امکان فقری، مستقل از مسئله عدم صورت میگیرد. وجود رابط که عین فقر و احتیاج است، متلازم با حضور غنی و مستقل است و در این مسیر، از عدم و معدوم شدن و جریان تبعی علیت در طرف عدم، بحثی بمیان نمی آید و چون ماهیت امر اعتباری است نه حقیقی، و جعل جداگانه ندارد بلکه با صرف جعل بسیط وجود، انتزاع میشود، از اینرو جریان امکان ماهوی نقش اساسی نخواهد داشت (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۸/ ۳۸۳).

بر اساس اصالت وجود، بحث از ممتنع بالذات نیز از مباحث فلسفی رخت برخوردار است. بحث از ممتنع الوجود، تبعی و بالعرض است، چون موضوع بحث فلسفه، مطلق هستی است و اصالت با وجود است. پس آنچه در واقعیت و عینیت تحقق دارد، واجب الوجود و ممکن الوجود است که هر دو وصف وجودند، نه وصف ماهیت، و ممتنع الوجود مربوط به ذهن است، بهمین دلیل بحث درباره آن اصالی و ذاتی نیست، بلکه بالعرض است (شریعتی نجف آبادی، ۱۳۹۰: ۱۷۳).

- اقسام و تقسیم مواد ثلاث

تقسیم ماهیت به جهات سه‌گانه، یا تقسیم وجود به جهات دوگانه، در هر صورت، نحوی از تقسیم است؛ بنابراین، به اقتضای اصالت وجود، باید اقسام، مراتب مقسم باشند.^۹ مثلاً، در تقسیم وجود به واجب و ممکن، خارجی و ذهنی، بالفعل و بالقوه، وجود حق، مطلق، مقید و... اقسام، یا مراتب مختلف یک وجودند، یا ظهورات مختلف یک وجود. به اقتضای اصل تشکیک وجود، اقسام یاد شده تشکیکینند. بر اساس اشتراک معنوی، اصالت، و وحدت وجود، مقسم در همه اقسام حضور دارد^{۱۰} و به اندازه وسع مرتبه‌یی هر یک از اقسام، در آنها ظهور می‌یابد. بنابراین، اگر بحث مواد ثلاث را بتوانیم جزو مباحث تقسیمی فلسفه بدانیم، بر مبنای رویکرد دوم، خصوصیت تشکیکی مورد نظر در اصالت وجود، میان مقسم مدنظر در رویکرد اول (یعنی ماهیت) با اقسام آن، برقرار نخواهد بود؛ هم به این دلیل که تشکیک در ماهیت راه ندارد، و هم به این دلیل که ممتنع و ممکن و واجب، با تفاسیر مألوف، نمیتوانند مراتب یک امر واحد باشند و اجزاء یک تقسیم واحد قرار گیرند. اصولاً، در نگاه حقیقتاً ماهوی - که در آن، تباین بالذات بین وجودات مطرح است - هر نوع تقسیمی محال است. بنابراین، از منظر صحت تقسیم نیز لازم است از نگاه ماهوی نسبت به مواد ثلاث عبور کنیم و از منظر اصالت وجود به آن بنگریم.

بر اساس رویکرد ماهوی - بویژه با فرض تباین بالذات همه پدیده‌ها - هر نوع تقسیمی ذاتاً محال است؛ چون تقسیم نیز همانند حمل، متضمن نوعی از اتحاد است. بنابراین همه تقسیمهای مألوف، یا در بطن خود به اصالت وجود ختم میشوند، یا عاری از تسامح نیستند. تقسیم موجود به واجب، ممکن و ممتنع، بدلیل خروج «ممتنع» از مقسم، خالی از ایراد نیست. تقسیم موجود یا وجود، به واجب و ممکن نیز بدلیل اینکه میان واجب و ممکنات، بر اساس این نوع نگرش، علیت و معلولیت برقرار است و معلول مرتبه‌یی از علت است، تنها بر اساس اصالت وجود، یعنی رویکرد دوم، قابل طرح خواهد بود. همچنین، اگر امکان را به اقتضای عین فقر بودن ذاتی ممکنات، «امکان فقری» در نظر بگیریم،^{۱۱} به اقتضای رویکرد سوم فلسفی صدرالمتألهین، یعنی اصالت و وحدت شخصی وجود، همه به اصطلاح «ممكنات» و «موجودات»، به رابطه وجود مستقل و عین‌الربطی وجودات رابط بازخواهند گشت، و ممکنات، در نهایت، ظهور وجود مستقل یا ظهور همان وجود حق خواهند بود؛ تنها با لحاظ وجود حق، موجود خواهند بود و بدون لحاظ او، عین بطلان. بتعبیر اهل تحقیق،

چون وجود، حقیقت مشکک است، در مباحث تقسیمی فلسفه، هر حکم مثبت و کمالی که برای یکی از اقسام وجود ثابت شود، برای قسیم آن نیز ثابت

خواهد بود. اما اگر یک وصف سلبی و یک حکم نقصی برای یکی از دو قسم ثابت شود، ضرورت ندارد آن حکم برای قسم مقابل نیز ثابت باشد، زیرا اگر یکی از اقسام، دارای یک کمال وجودی، نه ماهوی یا مفهومی، باشد، و آن کمال در قسم دیگر یافت نشود، تباین در وجودات لازم می‌آید، زیرا اساس تشکیک طولی بر اینست که برخی از اقسام و مراتب یک حقیقت تشکیکی، واجد کمال تعین و دیگری فاقد آن حدّ از کمال باشد. پس اگر یک مصداق، فاقد کمال معین بود، لازم نیست، مصداق مقابل آن هم فاقد کمال مزبور باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۸/۷).

بویژه اینکه حمل اختصاصی رویکرد دوم، حمل حقیقت و رقیقت است و نکات گفته شده، مضمون حمل حقیقت و رقیقت میباشد.

– معنی امکان: امکان فقری (متناسب با مرتبه دوم)
 بنا بر اقتضای رویکرد دوم، موجود حقیقی به هر نحو که فرض کنیم –چه سبب باشد، چه مسبب؛ چه متقدم باشد، چه متأخر– وجود است نه چیزی دیگر؛ بنابراین، غنی متقدم، واجب تعالی است و فقیر متأخر، چیزی است که از آن به «ممکن و معلول» تعبیر میشود. امکان و معلولیت در اینجا یعنی فقر و نیاز نسبت به حضرت وجود حق غنی مطلق (نوری، ۱۳۶۳: ۷۶۴). بتعبیر دیگر، «متعلق الهویه بودن وجودات

امکانی به وجود واجبی را امکان فقری گویند» (الهی قمشه‌ای، ۱۳۶۳: ۱۶).

دو ویژگی اساسی رویکرد دوم، وجود و تشکیک است؛ امکان فقری در این تفسیر، هر دو ویژگی را دارد و از تفاوت‌های لازمه این دو ویژگی نیز برخوردار است:

۱. امکان فقری امری خارجی و وجودی است؛ بنابراین، تساوی نسبت به عدم و وجود، در وجود معنا ندارد، حال آنکه امکان ماهوی امری ذهنی است.

۲. امکان فقری امری مشکک است. امکان بمعنای ماهوی، به شدت و ضعف و کمال و نقص و قرب و بعد، متفاوت نمیشود. ذاتی ذاتی درباب ماهیات طبیعی امر مشککی نیست. تشکیک از ویژگیهای وجود است؛ بنابراین، متناسب با رویکرد دوم، امکان به شدت و ضعف متصف میشود (نوری، ۱۳۶۳: ۷۶۴). هر چه تضاعف امکانات بیشتر میشود، بر ضعف و قصور آنها افزوده میشود؛ بعبارت دیگر، هر چه وجود تنزل یابد، محدودیت آن بیشتر میشود، و از آنسو، هر چه وجود تضاعد پیدا کند، وسیعتر میشود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۳/۳۲۳).

۳. امکان ماهوی بمعنی تساوی نسبت وجود و عدم است، اما در مورد امکان فقری، نمیتوان گفت نسبتش به وجود و عدم متساوی است، زیرا نسبت هر چیز به خودش، ضروری و نسبت همان چیز به نقیض خود، ممتنع است (الهی قمشه‌ای، ۱۳۶۳: ۱۶).

۴. نسبت و ربط در امکان ماهوی نسبت و ربط وجودات ممکن به ماهیات ممکن است، درحالیکه در امکان فقری، نسبت و ربط ممکنات به وجود واجبی، «همان تعلق و فقر محض و ربط و نسبت صرف بودن وجودات به وجود غنی الذات واجب» تعالی است (همانجا). شاید بتوان گفت در نهایت، اضافه در امکان ماهوی بنحوی از انحاء، به اضافه مقولی ختم میشود، حال آنکه اضافه در امکان فقری، بر مبنای رویکرد اول، اضافه اشراقی و بر مبنای رویکرد سوم، اضافه قیومی است.

۵. احتیاج و نیازی که به ماهیت نسبت داده میشود، معنا و مفهومی است که بعنوان لازم خارج از ذات و ذاتیات ماهیت بوده و از قیاس ماهیت به وجود و عدم، و پس از توجه به امکان آن، دریافت میگردد، اما احتیاج و نیازی که به وجود مجعول استناد داده میشود، لازمه وجود و در نتیجه، متأخر از آن نیست، بلکه عین همان وجود و نفس آن است و مانند وجود مجعول، یک واقعیت خارجی و غیر اعتباری و غیر انتزاعی میباشد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۳/۱۳۵).

رویکرد سوم: اصالت وجود وحدت شخصی
مبنای هم مشترک و هم متفاوت رویکرد سوم با رویکرد قبلی، در وجود و وحدت‌محوری است؛ هر دو، در وجود مشترکند، اما وجود رویکرد دوم، «وجود مطلق» و وجود رویکرد سوم، «مطلق وجود» است که از آن به «وجود حق» تعبیر میشود. وحدت مطرح در رویکرد

پیشین نیز وحدت مراتبی و تشکیکی است، اما وحدت این مرتبه، وحدت شخصی است. توجه به این نکته و چند پیش‌فرض لازمه این مرتبه، ضروری است.

پیش‌فرضهای بحث

وجود مستقل و رابط: تنها یک وجود مستقل تحقق دارد که وجود حق تعالی است و سایر وجودات، عین‌الربط به حق تعالی هستند. جوهر و عرض: تنها جوهر حقیقی، حق تعالی است و ممکنات، عین ارتباط و وابستگی به حق تعالی میباشند (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۴/۳۵۸؛ بابایی، ۱۳۹۹).

زمان: حقیقت زمان، حال است. زمان برای حق تعالی، حالی بوسعت تمام زمانهاست و نسبت همه زمانها و موجودات زمانمند با او، یکسان است. «او محیط بر همه هستی است و در این احاطه، نسبتها یکسانند» (بابایی و موسوی، ۱۴۰۰). بنابراین، درباب تقدم و تأخر، تقدم و تأخر بالحق، تقدمی است که با معیت حق تعالی با همه مخلوقات سازگاری دارد؛ یعنی حق تعالی با همه مخلوقات معیت دارد، به انحاء معیتی که قابل فرض است. معیت او معیت قیومی است که با همه معیتها و تقدمها و تأخرها، سازگار است.

موضوع فلسفه: موضوع فلسفه مطلق وجود است که از آن به «وجود حق» تعبیر میشود (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۴۱). این وجود حق (مطلق وجود)، قیومیت حق حقیقی نسبت به

وجود مطلق، و قیومیت حقیقی ظلّی نسبت به وجودات مقید دارد (سبزواری، ۱۳۶۸: ۶/۱۱۹). در ادامه، بحث خواهد شد که این حق، با حق مطرح در مواد ثلاث (یعنی حق و باطل)، نسبت دارد.

علیت: رابطه علت و معلول، رابطه شأن و ذی شأن است. در نتیجه، همه معلولات سیر قبلی در سیر جدید، شأن حق تعالی قلمداد میشوند.

– مواد ثلاث؛ ارتقاء به حق و باطل

با توجه به نکات اشاره شده، و به اقتضای رویکرد سوم، غیر حق تعالی، معلول و ممکن است. معلول اگر منسوب به حق در نظر گرفته شود، به حق بودن حق، حق است و به وجوب او، واجب است؛ و اگر بدون انتساب به حق تعالی و جداگانه لحاظ شود، باطل خواهد بود. بنابراین، عالم از آن لحاظ که عالم و جدای از حق است، باطل است (همو، ۱۳۶۶: ۶/۲۴۱). چون تمام هویت معلول، اتصال و ارتباط با حق تعالی است، در اینجا بطلان، ذاتی ممکن است؛ بنابراین، در هر حالی، بطلان محض است، مگر اینکه در پرتو و در سایه و ظل و ذیل حق تعالی لحاظ شود. یعنی ممکن مورد بحث، چه تام باشد چه ناقص، در هر صورت بطلانیت و تعلق به غیر، ذاتی اوست و از او جدا نمیشود (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۱۰۵). فخررازی از گروههایی یاد کرده که قائل به رجحان وجود یا عدم برای ممکنات هستند^{۱۲} (رازی، بی تا: ۱/۱۲۸). ملاصدرا علت چنین

ادعایی را غفلت از خصوصیت بطلان ذاتی ممکن میدانند و حد وسط یکی از برهانهایش بر محال بودن چنین امری را «بطلان ذاتی ممکن» قرار میدهد:

إنما نشأ من الغفلة عن كون الممكن في نفسه مع انقطاعه عن سببه باطلاً محضاً و ليس له امتياز ولا تأثير ولا اقتضاء أصلاً (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۱۰۵).

ممکن، باطل الذات و لاشیء است و باطل، مقتضی هیچ چیز نیست و نمیتواند اثری بر آن مترتب باشد. نتیجه اینست که: ممکن مقتضی هیچ امر و منشأ برای هیچ اثری نیست. بنابراین، کسانی که قائل به مقتضی وجود یا عدم بودن ممکنات هستند، از یک مطلب آشکار، که همان بطلان ذاتی ممکنات باشد، غفلت ورزیده‌اند. بطلانی که در مورد امکان ذکر شد، بطلان مقطعی و محدود نیست، تا آنکه در ظرف تحقق وجود مرتفع گردیده و زایل شود، بلکه بطلانی ذاتی و همیشگی است. از اینرو، بهره‌وری ممکن از نور هستی بمعنای انقلاب آن از فقر و تهیدستی به غنا و از بطلان به حق نیست، بلکه بمعنای ظهور فیض هستی در آن است (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۲/۳۶).

بنابراین، همانطور که مشاهده میکنیم، سیر مباحث، سرنوشت مبحث حاضر را به تعبیر

اختصاصی رویکرد سوم می‌رساند؛ ممکنات تنها ظهور حق تعالی هستند.

- معنی امکان؛ امکان فقری (متناسب با رویکرد سوم)

امکان فقری از اصطلاحات و تعابیر اختصاصی حکمت صدرایی است که با هر دو مبنای اصالت تشکیکی و اصالت شخصی قابل تفسیر است. در رویکرد قبلی، به تشکیکی بودن مراتب بتبع وجود، و به تشکیکی بودن فقر تابع مراتب وجود، و در نتیجه تشکیکی بودن امکان فقری، اشاره کردیم. البته که فقر، امری عدمی است و به نبود بازمیگردد و در نبود، تشکیک نیست، اما منظور اینست که امکان فقری بتبع وجود ممکنی که متصف به فقر است، دارای مراتب است. عین‌الفقری وجودات و ممکنات و معلولات، به اقتضای رویکرد سوم، یعنی بر مبنای اینکه تنها یک وجود حقیقی تحقق دارد و سایر به اصطلاح وجودات، عین فقر و نیاز به این وجود واحدند، بیشتر و ضروریت از رویکرد دوم است؛ بهمین دلیل است که ملاصدرا برای ممکن، وجود ربطی قائل است نه رابطی، و شدت نیاز در ربطی بیشتر و شدیدتر از رابطی است، چراکه ذات ممکن شیء دارای نیاز نیست، بلکه عین نیاز است.

أن الممكن لا يمكن تحليل وجوده إلى وجود و نسبة إلى الباری بل هو منتسب بنفسه لا بنسبة

زائده مرتبط بذاته لا بربط زائد فیکون وجود الممكن رابطياً عندهم و رابطاً عندنا (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۳۸۴).

- اضافه امکان؛ اضافه اشراقی و قیومی

اشاره کردیم که امکان در رویکرد اول، امکان ماهوی است که از نسبت تساوی ماهیت به بودن و نبودن حاصل میشود. نسبت و اضافه مطرح در این مرتبه، نوعی خاص از نسبت است که در مقایسه با خود مواد ثلاث، با یکدیگر مطرح میشود و نیاز برای ادراک هر یک از مواد ثلاث به همدیگر، دو طرفه است. اما در اضافه امکان فقری، اولاً، امری وجودی است؛ ثانیاً، نوعی از علیت و اثر و جعل حقیقی و خارجی در آن مطرح است که به اقتضای رویکرد دوم، اضافه اشراقی و به اقتضای رویکرد سوم، اضافه قیومی است.

- وجود اطلاق و تقییدی / ظاهری و مظهري

وجود، واجب است به وجود اطلاق، و ممکن است در حال تقیید به مظاهر. امکانی که در مورد وجود مطرح نمیشود، امکان ماهوی بمعنای استوایت طرفین است، و البته امکان اخص در باب ماهیات، و در مورد وجود، امکان بمعنای امکان فقری است. مراحل وجودات، آیات و مراتب وجودی، فقر محض به واجب‌الوجودند؛ پس وجود به اطلاق، واجب است و به مظاهر و آیات، ممکن به امکان فقری است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۳/ ۴۲۶).

– اشتراک معنوی و اتحاد مصداقی «چهار

حق» بر مبنای رویکرد سوم

در آثار ملاصدرا دست‌کم در چهار بزرگ‌گانه مهم فلسفی - و بلکه در پنج مورد - تعبیر «حق» بکار رفته است: (۱) در مبحث تقدم و تأخر، با عبارت «تقدم بالحق» از آن یاد شده است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳/ ۲۷۷؛ همو، ۱۳۶۶: ۴/ ۹۲؛ ۱۳/ ۲) در مبحث اقسام وجود، و بتبع آن در مبحث موضوع فلسفه، که تعبیر «وجود حق» بکار رفته است (همو، ۱۳۶۶: ۳/ ۲۴۱؛ سبزواری، ۱۳۶۸: ۶/ ۱۱۹؛ ۳) در اقسام یا مراتب وحدت، که از اعلی‌ترین مرتبه آن، با تعبیر وحدت حقه حقیقیه یاد شده است؛ (۴) در مبحث مواد ثلاث که مبحث فعلی ماست.

وجه اشتراک هر چهار «حق» اینست که جملگی در موضوع خود، بر مبنای اصالت وجود وحدت شخصی مطرح شده یا تفسیری نو یافته‌اند که بر اصول اختصاصی مرتبه سوم از رویکردهای فلسفی یاد شده منطبق است. بر مبنای رویکرد سوم، حق تعالی اصل اصیل و حق حقیقی در دار هستی است؛ بنابراین، هر نوع مبحثی که متناسب با این سیر مطرح شود، باید با خصیصه این مرتبه هم‌صبغه و بلکه یکی باشد. «وجود حق» تعبیری دیگر بر «مطلق وجود»، یعنی همان وجود لابشرط مقسمی است که موضوع فلسفه بر مبنای رویکرد سوم است؛ کما اینکه تعبیر حق در دوگانه «حق و باطل» در مواد ثلاث نیز در نهایت، بهمین معنی

است. مواد ثلاث متناسب با رویکرد اول، به سه‌گانه «واجب، ممکن، ممتنع»، متناسب با رویکرد دوم، به دوگانه «واجب و ممکن»، و متناسب با رهیافت سوم، به دو جهت «حق و باطل» منحصر می‌شود.

این تقسیم‌بندی پیشتر در آثار سهروردی^{۱۴} (۱۳۷۲: ۱/ ۱۹۹) و قبل از او، در آثار ابن‌سینا نیز آمده است،^{۱۵} اما موضع ملاصدرا در بیشتر مباحث چنین است که: «سلکنا أولاً مسلک القوم فی أوائل الأبحاث و أواسطها، ثم نفترق عنهم فی الغایات» (ملاصدرا، ۱۳۸۳: الف: ۱۰۱). یعنی در اوایل یا اواسط مبحث، با قوم همراهی می‌کند و بر مبنای آنها مشیء مینماید، اما سرانجام، بر مبنای اصول خود سخن می‌گوید. «در سومین تقسیم، سخن از حق و باطل است؛ آنچه جز حق است، باطل نامیده می‌شود»^{۱۶} و آن کس که میماند، حق و ظهورات گوناگون و آیات مختلف آن است» (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۲/ ۷۱). در اینجا وجود تنها یکی است و جهت اختصاصی او، حق است نه امکان، وجوب و امتناع.

تعبیرهای یاد شده از «حق»، بدلیل ارتباط اصالت وجود با وحدت وجود، با «حق» مطرح در وحدت حقه حقیقیه نیز یکی است، چراکه وحدت اختصاصی حق تعالی در رویکرد سوم، وحدت حقه حقیقیه است. چنانکه اشاره کردیم، یک پایه ثابت رویکردهای دوم و سوم، اصل وحدت است که در رویکرد دوم بنحو تشکیکی، و در رویکرد سوم، بنحو شخصی مطرح می‌شود.

– نسبت احق الاقاول و احق الوجودات در

رویکرد سوم

تا به حال اشاره کردیم که (۱) دست‌کم چهار معنا و مصداق حق، بر مبنای رویکرد سوم، با هم ارتباط دارند؛ (۲) جهت قضیه بر مبنای رویکرد سوم، «حق و باطل» است. بر مبنای این رویکرد، حق شامل واجب است و بطلان، شامل ممتنع و ممکن؛ ممتنع باطل است، چون ذاتاً هیچ است و چون تحقق ندارد. امکان ماهوی باطل است، چون نسبت به بودن و نبودن لاقتضا است و از خود هیچ اقتضایی ندارد و نیست محض است. امکان فقری نیز باطل است، زیرا بنا بر اصول رویکرد سوم، وجودی حرفی، فی‌غیره و عین‌الربطی نسبت به حق تعالی دارد، و در نتیجه، عین وابستگی و انتساب به اوست و هر اقتضایی دریافت کند، از جانب انتساب به حق تعالی خواهد بود؛ از اینرو تنها واجب، حق تعالی است. بتعبیر اهل تحقیق،

آنچه برای امکان، تصور دارد، صرف تقاضاست نه اقتضا؛ پس امکان نه اقتضای هستی خود را دارد لاعم از آنکه آن هستی همانند مجردات عالیه، تام، یا نظیر امور مادی، ناقص باشد. و نه اقتضای ترجیح وجود یا عدم خود را داراست (همان: ۲/۳۶).

حال، علاوه بر چهار تعبیری که از حق بیان شد، درباب قضیه نیز تعبیر «حق» بکار رفته است؛ نکته اصلی اینست که حق مطرح در واجب تعالی و حق مطرح در قضایا، چه نسبتی با هم دارند؟

در مورد نسبت چهار موردی که اشاره کردیم – بدلیل وحدت سیر (یعنی لازمه اصالت وجود وحدت شخصی بودن هر چهار مورد) و بدلیل اتحاد مصداقی هر چهار مورد و انحصار همه آنها در واجب تعالی – این مسئله روشنتر است، اما درباب حق بودن قضایا و ارتباط آن با حق بودن واجب تعالی، چه میتوان گفت؟

بنظر می‌آید حاصل دیدگاه اینست که احق الاقاول مثل احق الوجودات است.^{۱۷} نزد حکمای اسلامی، قضیه اجتماع نقیضین به «احق الاقاول» معروف است، همانگونه که حق تعالی به احق الوجودات معروف است. مراد از حق هم «وجود در اعیان» است و هم بمعنای حال قضیه‌یی است که بر حال شیء خارج دلالت میکند (این معنی با صدق موافق است) (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۶۲؛ سهروردی، ۱۳۷۲: ۱/۲۱۱؛ ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۱/۴۶۵). حال، برحقترین قولها، قولی است که صدقش دائمی و ضروری و اولی باشد، که همان قضیه عدم تناقض است که اول اوایل و مبدأ همه قولهای صادق است و همه قولها به آن ختم میشوند؛ همانگونه که در حق در معنای اول، یعنی موجود در خارج، نیز احق موجودات برای وجود، وجودی است که وجودش دائمی و در عین دوامش، لذاته واجب باشد و سبب دیگر وجودات گردد. چنین وجودی مسبب‌الاسباب است و خود هیچ سببی ندارد، و چنین وجودی چیزی جز حق تعالی نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۱/۴۶۵). بنابراین، اول تعالی بذات خود حق است و غیر او، بذات خود باطلند و تنها با او و با لحاظ

او، حق خواهند بود. در مورد ام‌القضایا نیز همین‌گونه است؛ بذات خود، صادق و حق است و هر قضیه‌یی بشرط صدق این قضیه، صادق است. بنابراین، با این بیان

نسبت اصل امتناع تناقض با سایر اصول و تصدیقات بدیهی و نظری، مانند نسبتی است که در عالم اعیان، ذات واجب‌الوجود با سایر موجودات دارد، یعنی معیت و قیومیت است که «اگر نازی کند، از هم فرو ریزند قالبها». حقیقت نیز همین است، زیرا اگر این اصل را که «زیر بنا»ی حقیقی تمام اصول فکری است، از فکر بشر بیرون بکشیم، جز شک مطلق و تصوره‌های درهم و برهم و عاری از تصدیق یا تصدیق‌های درهم و برهم و عاری از انتخاب، چیزی باقی نمی‌ماند؛ و حقاً باید نام «اصل الاصول» به وی داده شود (مطهری، ۱۳۷۶: ۱/۶/۳۵۱).

همانگونه که نفس انسانی بعنوان خلیفه و مَثَلِ اعلاى حق تعالی، با حفظ همه تفاوت‌های مَثَلِ با مثل از یکسو، و با حفظ همه تفاوت‌های مَثَلِ با ممثله از سوی دیگر، از وحدت ظلیه برخوردار است، بهمین نسبت، هر مَثَلِ حق تعالی تنها از وجه مَثَلِ بودن خود - نه از جمیع وجوه - درجاتی از خصوصیات ممثله، و در نتیجه، ظلیت حق تعالی را باید داشته باشد. این سخن در مورد قضیه اول‌الاولی نیز صادق است. قضیه اول‌الاولی ظل حق تعالی در میان قضایاست؛

همانگونه که در نگرشی عرفانی، «الف» ظل و مَثَلِ حق تعالی در میان کلمات است و تشبیه متعالی «نیست در لوح دلم جز الف قامت دوست» ناظر به همین معنی است. ام‌القضایا مَثَلِ حق تعالی در میان قضایاست.

اصولاً همه اجزاء مقدماتی علم، نظیر حرف، کلمه، گزاره، قضیه، برهان و... در محدوده خود، یکی از مظاهر الهی هستند. همچنین، باید میان مظهر و ظاهر تناسب باشد. میدانیم که تعبیری مانند وجود «رابط»، «رابطی»، «محمولی»، «فی غیره»، «حرفی»، «اسمی» و نظایر آن، از لحاظ تناسب میان احوال مختلف «کلمه» و «گزاره‌ها» مطرح میشوند و بعنوان آئینه حقایق به عالم معرفت راه می‌یابند و برای درک رابطه حق تعالی با کائنات، یا وجودات با یکدیگر، بعنوان «مَثَلِ» مورد استفاده قرار می‌گیرند. بر اساس اصول حکمت مرآتی،^{۱۸} که در فرصتی مناسب مورد بحث قرار خواهد گرفت، چون حق تعالی نماینده و نشان‌دهنده و آئینه این حقایق است، این حقایق هم میتوانند آیه و آئینه و نماینده او باشند؛ یعنی چون حق آئینه خلق است، خلق نیز میتواند آئینه حق باشد. بنابراین، قضایا و تعبیر و کلمات در قوس نزول، خود از مظاهر الهیند که میتوانند در قوس صعود، مَثَلِ حق تعالی باشند؛ کمالینکه در برهان، وجود یافتن نتیجه از نکاح معنوی صغری و کبری، خود میتواند یکی از مَثَل‌های چگونگی نکاح اسمائی الهی و در نتیجه، آفرینش و ایجاد باشد. بنابراین بجرئت میتوان گفت: نسبتی که حق

تعالی با وجودات، و عدم تناقض با قضایا دارد، همان است اصل علیت با برهانها دارد. هر نوع استدلالی خود مبتنی بر اصل علیت است و اصل علیت، مبتنی بر هیچ استدلالی نیست؛ استدلال برای اثبات آن نیز خود متضمن اصل علیت است.

إذا ثبت مسألة العلة و المعلول صح البحث و إن ارتفعت ارتفع مجال البحث و مع القدرة العبثية الجزافية لا يبقى للباحت كلام و لا يثبت معها معقول أصلاً (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ب: ۱۶۷).

دلیل مسئله اینست که قانون علیت، قابل اثبات و همچنین قابل نفی نیست، زیرا هر نوع استدلال که با قیاس اقتراعی یا استثنایی و یا هر نوع استقراء و یا تمثیل باشد، نیازمند مقدمات است و بین آن مقدمات و نتیجه آنها، ربط ضروری است و هرگز اتفاق و بخت نمیتواند باشد. مقدمات یا علت معده و یا علت ناقصه و یا علت تامه نتیجه هستند، و اگر ربط ضروری بین مقدمات و نتیجه آنها نباشد، نتیجه حاصل نخواهد شد، پس استدلال بر اثبات یا نفی علیت، مبتنی بر اصل علیت است و صدرالمآلهین در مطلب یاد شده بر همین اساس، اقامه برهان بر هستی اصل علیت را مصادره به مطلوب میخواند (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۷/۳۱۹).

– بازگشت همه به یک

بر اساس مبحث قبلی، همه وجودات به حق تعالی باز میگردند. همه قضایا نیز به

حقترین قضیه، یعنی قضیه امتناع تناقض باز میگردند. همچنین، چنانکه اشاره شد، به مواد ثلاث، اصول کیفیات نیز اطلاق میشود؛ به این دلیل که همه کیفیاتها و جهات گوناگون، اعم از فعلیه و مطلقه و دائمه و حینیه، به «وجوب و امکان و امتناع» باز میگردند، چراکه جهات سه گانه، در نهایت، منحصر در وجوب است که از آن به «حق» تعبیر میشود. بیجهت نیست که ملاصدرا وقتی در مورد دوری بودن تعریف مواد ثلاث سخن میگوید، ضمن دوری دانستن همه تعریفها، پیشنهاد میدهد که اگر بخواهید این مواد سه گانه را بشناسید، از «وجوب» شروع کنید، چراکه وجوب تأکد وجود است و آن دو مورد دیگر، بواسطه وجوب شناخته میشوند (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۱۰۰). وجود اظهر از عدم - که مأخوذ در دو مفهوم دیگر است - میباشد؛ امکان، سلب و عدم وجوب و ضرورت از دو طرف وجود و عدم است و امتناع، ضرورت و وجوب سلب و عدم (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۲/۱۴).

چنانکه اشاره شد، همه برهانها به اصل علیت باز میگردند که تبیین ارتباط آن با مبحث حاضر، به فرصتی دیگر نیاز دارد. مطالب اشاره شده تأییدی بر قاعده بسیار مهم عرفانی «کل شیء فیه کل شیء» در مکتب ابن عربی است؛ او تأکید کرده است که «ان لم تعرف هذا فان التوحید لاتعرفه» (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۳۳)؛^{۱۹} یعنی هر کس آن را نداند، توحیدش کامل نیست. تمام اصول و فروع اصالت وجود و وحدت

شخصی، از قاعده یاد شده پشتیبانی میکنند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد، نتایج زیر بدست می‌آید:

- با بررسی نسبت میان سه رویکرد فلسفی با مبحث مواد ثلاث، روشن میشود که مبحث حاضر از تغییرات سه رویکرد یاد شده، اثر پذیرفته است.

- بر مبنای نظر قوم یا رویکرد اول، مواد ثلاث به سه قسم واجب و ممکن و ممتنع تقسیم میشود؛ حال آنکه بر مبنای رویکرد دوم، به دو قسم واجب و ممکن، و بر مبنای رویکرد سوم، بر دو قسم حق و باطل تقسیم شده است.

- در رهیافت اول، مقسم تقسیم، ماهیت است؛ در رویکرد دوم، مقسم تقسیم، یا مفهوم در مقایسه با وجود، یا وجود است؛ بر مبنای نگرش سوم، مقسم تقسیم، وجود است. به اقتضای وجودمحوری رویکرد دوم، ماهیت از دار هستی رخت برمی‌دند، از اینرو نمیتواند مقسم مواد ثلاث قرار گیرد.

- امکان در رویکرد اول، بمعنای امکان ماهوی، در رویکرد دوم بمعنای امکان ففوری با رنگ و بوی تشکیکی، و بر مبنای رویکرد سوم، بمعنای عین‌الففوری است. فقر و نیاز معلول به علت، در رویکرد سوم، آن شدیدتر و بیشتر از رویکرد دوم است.

- به اقتضای رهیافت اول، مباحث عدم و ممتنع، به عالم فلسفه راه می‌یابد، اما بر مبنای رویکردهای دوم و سوم، مباحث عدم در

فلسفه جایی ندارد، چراکه اصالت با وجود است و موضوع فلسفه، وجود است.

- تقسیم مواد ثلاث بر مبنای رویکرد اول، در معنای واقعی کلمه و بدلیل فقدان وحدت، یا امکانپذیر نیست یا حاکی از نوعی انفصال و گسست و تباین میان اقسام با یکدیگر، و اقسام با مقسم است. اما در رویکرد دوم، اقسام، مراتب مقسمند و رابطه اجمال و تفصیل یا تشکیکی میانشان برقرار است. این رابطه در رویکرد سوم، بشکل ظاهر و مظهر جلوه میکند. - تعبیر مهم رویکرد سوم در مبحث مواد ثلاث، تعبیر «حق» است که با چند معنا و مصداق از حق مطرح شده در اصالت و وحدت شخصی وجود، نسبتی عمیق و مهم دارد؛ وجود حق، تقدم بالحق، وحدت حقه حقیقیه، قول حق بمعنای صدق و حاق واقع. همه این «حق»ها، لازمه وحدت شخصی وجودند؛ ضمن اینکه احق‌الاقاویل، مثل حق تعالی در میان قضایاست.

پی‌نوشتها

۱. چراکه با قول به تباین بالذات حقایق، هیچ چیزی قابل اسناد به چیزی نیست.
۲. مقصود آنست که برای سهولت در امر تعلیم، جای موضوع و محمول در قضایای فلسفی عوض شده است، و بجای آنکه موضوع قضیه «موجود» باشد و امور دیگر بر آن حمل شوند، موجود، محمول قرار میگیرد و بر امور دیگر حمل میشود. مثلاً، بجای آنکه گفته شود «بعضی از موجودات، جسم، نفس یا عقل هستند»، گفته میشود «جسم

موجود است»، «نفس موجود است»، «عقل موجود است» (شیروانی، ۱۳۷۷: ۱۰۰).

۳. سیر متضمن وحدت است. اگر اشتراک این دو لفظی باشد، سیر و تحول از منطبق به فلسفه، بیمعنی خواهد بود، زیرا ملاک وحدتی در این میان وجود ندارد. اما اگر اشتراک معنوی باشد، مقدمات سیر فراهم می‌آید، و آنگاه باید دیگر شواهد و دلایل سیر را نشان داد.

۴. «ثم اعلم أن القوم أول ما اشتغلوا بالتقسيم للشيء إلى هذه المعاني الثلاثة نظروا إلى حال الماهيات الكلية».

۵. «قد مر أن المقسم في الأمور الثلاثة هي حال الماهية بالقياس إلى الوجود والعدم...».

۶. «اعلم أنّ معنى الإمكان في الماهيات سلب ضرورة الوجود والعدم عن الشيء، وهو صفة عدمية. صدقها إذا كان ذاتياً، لا يستدعي وجود موصوفها و إن كان حين الوجود؛ فهو ثابت في مرتبة الذات من حيث هي، لا باعتبار الوجود. فالمبدعات إنّما لها في نفس الأمر الوجوب والوجود؛ ومعنى الإمكان إنّما يثبت لها باعتبار ماهياتها المعتمدة من حيث معناها إذا قيست حالها إلى الوجود والعدم».

۷. مثلاً وقتی میگوییم وجود به واجب و ممکن تقسیم میشود، در وهله نخست، متضمن این چند حمل است: (۱) قسمی از وجود، واجب است؛ (۲) قسمی از وجود، ممکن است. چون تمام قضایا بر اساس اصالت وجود، از نوع عکس‌الحملند، حالت دقیق این قضایا چنین است: «واجب قسمی از وجود است» و «ممکن قسمی از وجود است». حال اگر لوازم وحدت وجود را به این موارد ضمیمه کنیم، وجود منحصر در یک مصداق خواهد بود و آن هم، وجود حقه واجب است؛ در نتیجه ممکنات یا مراتب وجود واحدند، یا ظهورات وجود واحد.

۸. که به حمل اولی، شیء و به حمل شایع، لا شیء هستند.

۹. یا - بنا بر رویکرد دوم - مراتب وجود، یا - بنا بر رویکرد سوم - مراتب ظهور وجود.

۱۰. میدانیم که میان اشتراک معنوی، وحدت و اصالت وجود، رابطه‌ی عمیق برقرار است.

۱۱. «أن الممكن لا يمكن تحليل وجوده إلى وجود و نسبة إلى الباری بل هو منتسب بنفسه لا بنسبة زائدة مرتبط بذاته لا بربط زائد فيكون وجود الممكن رابطياً عندهم و رابطاً عندنا» (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۳۸۴).

۱۲. «فی انه هل يعقل ان يكون شيء يصح عليه الوجود والعدم و مع ذلك يكون احد الطرفين اولی به؛ (من الناس) من جوز ذلك لوجوه».

۱۳. در این زمینه و با عنوان سه مرتبه «تقدم و تأخر» بر مبنای سه سیر فلسفی (بالماهیه، بالحقیقه و بالحق)، مقاله‌ی از نویسنده در دست چاپ است.

۱۴. «فصل فيه اشارة خفيفة الى الوجود و الشیئية و الوجوب و الامکان و الامتناع و الحقّ و الباطل و نحوها».

۱۵. «الفصل الرابع من المقالة الأولى؛ فی جملة ما يتكلم فيه فی هذا العلم. فینبغی لنا فی هذه الصناعة أن نعرف حال نسبة الشيء و الموجود إلى المقولات؛ و حال العدم؛ و حال الوجوب، فی الوجود الضروري و شرائطه. و حال الإمكان و حقیقته، و هو بعینه النظر فی القوة و الفعل؛ و أن ننظر فی حال الذی بالذات و الذی بالعرض؛ و فی الحقّ و الباطل».

۱۶. نکته‌ی که اخیراً از اهل تحقیق به آن دست یافتیم، مؤید همین طرح ارائه شده است که «تقدم حقّ در برابر باطل، مورد اختیار قائلان به وحدت شخصی وجود میباشد که آن را بر حق دانسته و هرچه دیگر بجز حق را «نقش دومین چشم‌أحول»، و در نتیجه، باطل شناسند» (رضانژاد، ۱۳۸۷: ۱/ ۳۲۲).

۱۷. با حفظ تفاوت مثل با مثل و با حفظ تفاوت مثل با ممثل له (بابایی، ۱۳۹۸: ۱۷۹).

۱۸. از نظر نگارنده، با تکیه بر اصول حکمت اسلامی، میتوان از حکمتی جدید با عنوان «حکمت مرآت» سخن گفت که هستی و روابط آن را بمنابۀ یک آئینه تفسیر کند و نقطه اوج و کمال رویکردها و سیرهای یاد شده باشد و گاه نقایص قبلی را پوشش دهد. در صورت توفیق، در فرصت مناسب در اینباره سخن خواهم گفت.

۱۹. در مورد قاعده «همه چیز در همه چیز» مقاله‌یی از نگارنده در دست انتشار است.

منابع

ابن سینا (۱۳۷۶) الإلهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

----- (۱۳۸۱) الإشارات و التنبيهات، قم: بوستان کتاب.

ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۶۷) التجلیات الالهیة، همراه با تعلیقات ابن‌سودکین، تحریر عثمان اسماعیل یحیی، تهران.

الهی قمشه‌ای، مهدی (۱۳۶۳) حکمت الهی عام و خاص، تهران: اسلامی.

ایجی، عضدالدین (بی‌تا) المواقف فی علم الکلام، بیروت: عالم‌الکتب.

ایجی، عضدالدین؛ جرجانی، علی بن محمد (بی‌تا) شرح المواقف، تصحیح محمد نعسانی، قم: الشریف‌الرضی.

بابایی، علی (۱۳۹۸) سه‌گانه‌های عالم معرفت: شاکله حکمت و عرفان و هنر اسلامی، اردبیل: دانشگاه محقق اردبیلی.

----- (۱۳۹۹) «حق تعالی تنها جوهر هستی؛ سیر تحول جوهر و عرض بر مبنای سه مرتبه سیر فلسفی ملاصدرا»/نمایشه دینی، شماره ۵۷، ص ۱-۲۰؛ doi: 10.22099/JRT.2020.5711

بابایی، علی؛ موسوی، سیدمختار (۱۴۰۰) «مسئله زمان در سه مرتبه سیر فلسفی صدرالمتألهین»، معرفت فلسفی، شماره ۷۳، ص ۴۹-۶۴.

----- (۱۴۰۱) «سه مرتبه حرکت بر مبنای سه سیر فلسفی ملاصدرا: حرکت طبیعی، حرکت جوهری، تجدد امثال»، پژوهشهای فلسفی، شماره ۳۸، ص ۱۱۹-۱۵۳؛

doi: 10.22034/jpiut.2021.45165.278

تفتازانی، مسعودبن عمر (۱۴۱۲ق) شرح المقاصد، تحقیق عبدالرحمن عمیره، قم: الشریف‌الرضی.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲) ریح مختوم، ج ۸، قم: اسراء.

----- (۱۳۹۳) ریح مختوم، ج ۲ و ۷، قم: اسراء.

حائری یزدی، مهدی (۱۳۶۱) هرم هستی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۵) دروس معرفت نفس، قم: الف. لام. میم.

----- (۱۳۸۷) شرح فارسی الأسفار الأربعة، قم: بوستان کتاب.

رازی، فخرالدین محمد (بی‌تا) المباحث المشرفیة، قم: بیدار.

رضانژاد، غلام‌حسین (۱۳۸۷) مشاهد الألوهیة، قم: آیت اشراق.

سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۸) تعلیقات اسفار، در ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، قم: مکتبة المصطفوی.

تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۲) شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر
الهیات شفا، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی،
تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (الف) (۱۳۸۳) الف) الحکمة المتعالیة فی الأسفار
الأربعة، ج ۱، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی،
تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (ب) (۱۳۸۳) ب) الحکمة المتعالیة فی الأسفار
الأربعة، ج ۳، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی،
تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا،

----- (۱۳۸۶) مفاتیح الغیب، تصحیح و تحقیق
نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۹۲) تعلیقات بر شرح حکمة الإشراق،
تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

ملکشاهی، حسن (۱۳۹۲) ترجمه اشارات و تنبیها،
تهران: سروش.

نراقی، مهدی بن ابی ذر (۱۳۸۰) شرح الإلهیات من
کتاب الشفاء، تهران: کنگره بزرگداشت ملامهدی
و ملااحمد نراقی.

نوری، علی بن جمشید (۱۳۶۳) حاشیه بر مفاتیح
الغیب، در ملاصدرا، مفاتیح الغیب، تهران:
انجمن حکمت و فلسفه ایران.

سجادی، جعفر (۱۳۷۵) فرهنگ علوم فلسفی و کلامی،
تهران: امیرکبیر.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۲) مجموعه
مصنفات شیخ اشراق (المشارع و المطارحات)،
تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

شریعتی نجف‌آبادی، رحمت‌الله (۱۳۹۰) حکمت
برین: ترجمه و شرح تطبیقی بادیة الحکمة، قم:
بوستان کتاب.

شیروانی، علی (۱۳۷۷) شرح مصطلحات فلسفی بادیة
الحکمة و نهایة الحکمة، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۶ق) نهایة
الحکمة، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

لاهیجی، عبدالرزاق (۱۴۲۵ق) شوارق الإلهام فی شرح
تجريد الکلام، تحقیق اکبر اسد علی‌زاده، قم:
مؤسسه امام الصادق (ع).

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۷) شرح نهایة
الحکمة، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).

مطهری، مرتضی (۱۳۷۶) مجموعه آثار استاد شهید
مطهری (اصول فلسفه و روش رئالیسم)، تهران: صدرا.

ملاصدرا (۱۳۶۶) شرح أصول الکافی، تهران: مؤسسه
مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

----- (۱۳۷۸) رسالة فی الحدوث (حدوث العالم)،