

McGill University Libraries



3 102 532 400 N

بُیِّنَاتُ حِكْمَتِ سِرِّوَارِی

یا

تحلیلی تا زوار فلسفه حاج ملاهادی سبزواری

از

پروفیسور توشیہیکو ایریزوتسو

ترجمہ

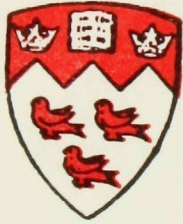
دکتر سید جمال الدین محبتوی

تہران ۱۳۶۰

DATE DUE

DUE	RETURNED
AUG 12 1987	
OCT 22 1992	
OCT 28 1992	D
JUL 23 1993	PA ACT - JUL 26
OCT 15 1993	D

یادبود
یکمزار و چهار صدین سال
از
هِجْرَتِ رَسُوْلِ الْاَكْرَمِ
صَلَّى اللهُ عَلَيْكَ وَالْاَزْوَاجِ الْمَكِيَّةِ



دانشگاه مک‌گیل

دانشگاه مک‌گیل، مونترال - کانادا
مؤسسه مطالعات اسلامی، شعبه تهران
ماهنامه کاری دانشگاه تهران



دانشگاه تهران

بُنیادِ حکمتِ سِرواری

یا

تحلیلی تازه از فلسفه حاج ملاهادی سبزواری

از:

پروفسور توشی هیسکو ایزوتسو

ترجمه:

دکتر سید جمال الدین مجتوی

تهران ۱۳۵۹

سلسله دانش ایرانی

۲۹

زیرنظر

چارلز آدامز

استاد دانشگاه مک‌گیل
مدیرمؤسسه مطالعات اسلامی

مهدی محقق

استاد دانشگاه تهران
وابسته تحقیقاتی دانشگاه مک‌گیل

انتشارات

مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل

شعبه تهران

با همکاری دانشگاه تهران

صندوق پستی ۳۱۴/۱۱۳۳

تعداد ۲۰۰۰ نسخه از این کتاب در چاپخانه دانشگاه تهران چاپ شد
چاپ و ترجمه و اقتباس از این کتاب منوط به اجازه ناظران این سلسله است

قیمت ۵۰۰ ریال

مرکز فروش: انتشارات زوار و کتابفروشی طهوری

و فروشگاههای انتشارات دانشگاه تهران

سلسله دانش ایرانی

انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل کانادا - مونترال،

شعبه تهران

باهمکاری دانشگاه تهران

زیر نظر: مهدی محقق و چارلز آدامز

۱ - شرح غرر الفرائد معروف به شرح منظومه حکمت سبزواری، قسمت امور عامه و جوهر و عرض بامقدمه فارسی و انگلیسی و فرهنگ اصطلاحات فلسفی، به اهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق. (چاپ شده ۱۳۴۸)

۲ - تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حکمت سبزواری، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق و مقدمه انگلیسی پروفیسور ایزوتسو (جلد اول، چاپ شده ۱۳۵۲)

۳ - تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حکمت سبزواری، مقدمه فارسی و فهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق (جلد دوم، زیر چاپ)

۴ - مجموعه سخنرانیها و مقاله‌ها در فلسفه و عرفان اسلامی (بزبانهای فارسی عربی و فرانسه و انگلیسی)، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۰)

۵ - کاشف الاسرار نورالدین اسفراینی بانضمام پاسخ به چند پرسش و رساله در روش سلوك و خلوت نشینی، با ترجمه و مقدمه به زبان فرانسه، به اهتمام دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۸)

- ۶ - مرموزات اسدی در زمورات داودی ، نجم‌الدین رازی ، به اهتمام دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی و مقدمه انگلیسی دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۲)
- ۷ - قبسات میرداماد بانضمام شرح حال تفصیلی و خلاصه افکار آن حکیم ، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر موسوی بهبهانی و ابراهیم دیباجی و پروفیسور ایزوتسو بامقدمه انگلیسی (جلد اول ، متن ، چاپ شده ۱۳۵۶)
- ۸ - مجموعه رسائل و مقالات درباره منطق و مباحث الفاظ (بزبانهای فارسی و عربی و فرانسه و انگلیسی) به اهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۳)
- ۹ - مجموعه مقالات به زبانهای فارسی و عربی و انگلیسی و فرانسه و آلمانی به افتخار پروفیسور هانری کر بن ، زیر نظر دکتر سید حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۶)
- ۱۰ - ترجمه انگلیسی شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومه حکمت ، قسمت امور عامه و جوهر و عرض ، به وسیله پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق بامقدمه‌ای در شرح احوال و آثار آن حکیم (چاپ شده در نیویورک ۱۳۵۶)
- ۱۱ - طرح کلی متافیزیک اسلامی بر اساس تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حکمت به زبان انگلیسی ، تألیف پروفیسور ایزوتسو (آماده چاپ)
- ۱۲ - قبسات میرداماد (جلد دوم) ، مقدمه فارسی و انگلیسی و فهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات و اختلاف نسخ ، به اهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق و ابراهیم دیباجی و دکتر موسوی بهبهانی (آماده چاپ)
- ۱۳ - افلاطون فی الاسلام ، مشتمل بر رساله‌هایی از فارابی و دیگران و تحقیق در باره آنها ، به اهتمام دکتر عبدالرحمن بدوی (چاپ شده ۱۳۵۳)
- ۱۴ - فیلسوف ری محمد بن زکریای رازی ، تألیف دکتر مهدی محقق به پیوست سه مقدمه بزبان فارسی و دو مقاله بزبان انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۲)
- ۱۵ - جام جهان‌نما ، ترجمه فارسی کتاب التحصیل بهمینیار بن مرزبان ، به اهتمام عبدالله نورانی و محمد تقی دانش پژوه (زیر چاپ)
- ۱۶ - جاویدان خرد ابن مسکویه ، ترجمه تقی‌الدین محمد شوشتری ، به اهتمام دکتر

بهروز ثروتیان با مقدمه بزبان فرانسه از پروفیسور محمد ارکون و ترجمه آن از دکتر رضا داوری (چاپ شده ۱۳۵۵)

۱۷ - بیست مقاله در مباحث علمی و فلسفی و کلامی و فرق اسلامی ، از دکتر مهدی محقق ، با مقدمه انگلیسی از پروفیسور ژوزف فاناس و ترجمه آن از استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۵۵)

۱۸ - انوار جلیه ، عبدالله زنوزی ، به اهتمام سید جلال الدین آشتیانی ، با مقدمه انگلیسی از دکتر سید حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۴)

۱۹ - الدرّة الفاخرة ، عبدالرحمن جامی ، به پیوست حواشی مولف و شرح عبدالغفور لاری و حکمت عمادیه به اهتمام دکتر نیکولاهیر و دکتر موسوی بهبهانی و ترجمه مقدمه انگلیسی آن از استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۵۸)

۲۰ - دیوان اشعار و رسائل اسیری لاهیجی شارح گلشن راز ، به اهتمام دکتر برات زنجانی با مقدمه انگلیسی از خانم نوش آفرین انصاری (چاپ شده ۱۳۵۷)

۲۱ - دیوان ناصر خسرو ، (جلد اول ، متن بانضمام نسخه بدلها) به اهتمام استاد مجتبی مینوی و دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۷)

۲۲ - شرح فصوص الحکمه منسوب به ابونصر فارابی ، از محمدتی استرآبادی ، به اهتمام محمدتی دانش پڑوه ، با دو مقاله بزبان فرانسه از خلیل جبر و سلیمان پینس و ترجمه آن دو مقاله از دکتر ابوالقاسم پورحسینی (چاپ شده ۱۳۵۸)

۲۳ - رباب نامه ، سلطان ولد پسر مولانا جلال الدین رومی ، به اهتمام دکتر علی سلطانی گرد فرامرزی (چاپ شده ۱۳۵۹)

۲۴ - تلخیص المحصل ، خواجه نصیرالدین طوسی ، بانضمام رسائل و فوائد کلامی از آن حکیم ، به اهتمام عبدالله نورانی (چاپ شده ۱۳۵۹)

۲۵ - شرح فصوص الحکم محی الدین ابن عربی ، رکن الدین شیرازی ، به اهتمام دکتر رجبعلی مظلومی ، به پیوست مقاله ای از استاد جلال الدین همائی (چاپ شده ۱۳۵۹)

۲۶ - ترجمه شرح بیست و پنج مقدمه ابن میمون از ابو عبدالله محمد بن ابی بکر

تبریزی، بوسیلهٔ دکتر سید جعفر سجادی بانضمام متن عربی به تصحیح دکتر حسین انای
(زیر چاپ)

۲۷ - الشامل فی اصول الدین ، امام الحرمین جوینی ، به اهتمام پروفیسور ریچارد
فرانک و ترجمهٔ مقدمهٔ آن از دکتر سید جلال الدین مجتبوی (زیر چاپ)

۲۸ - الامد علی الابد ، ابوالحسن عامری ، به اهتمام پروفیسور اورت روسن و ترجمهٔ
مقدمهٔ آن از دکتر سید جلال الدین مجتبوی (چاپ شده در بیروت ۱۳۵۷)

۲۹ - بنیاد حکمت سبزواری ، پروفیسور ایزوتسو ، تحلیلی تازه ونو از فلسفهٔ حاج
ملاهادی سبزواری ، ترجمهٔ دکتر سید جلال الدین مجتبوی (چاپ شده ۱۳۵۹)

۳۰ - معالم الدین و ملاذ المجتهدین معروف به معالم الاصول ، شیخ حسن بن شیخ
زین الدین معروف به شهید ثانی ، با مقدمهٔ فارسی دربارهٔ تحول علم اصول و مقدمهٔ
انگلیسی از پروفیسور ایزوتسو دربارهٔ علم معنی شناسی در اسلام ، با اهتمام دکتر مهدی
محقق (زیر چاپ)

۳۱ - زاد المسافرین ناصر خسرو (متن فارسی بر اساس نسخه‌ای کهن) ، با اهتمام
پروفیسور ویکتور (آماده چاپ)

۳۲ - زاد المسافرین ناصر خسرو (ترجمهٔ انگلیسی با مقدمه) ، از پروفیسور ویکتور
(آماده چاپ)

۳۳ - شرح قبسات میرداماد ، احمد بن زین العابدین العلوی معروف به سید احمد
علوی ، با اهتمام دکتر مهدی محقق (آماده چاپ)

۳۴ - شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام ، عبدالرزاق لاهیجی ، با اهتمام دکتر
مهدی محقق و پروفیسور ایزوتسو (آمادهٔ چاپ).

۳۵ - نظریات علم الکلام عند الشیخ المفید ، مارتن مکدرموت ، ترجمه از
انگلیسی به فارسی به وسیلهٔ استاد احمد آرام (زیر چاپ)

۳۶ - المبدأ و المعاد ، شیخ الرئیس ابوعلی ابن سینا ، با اهتمام استاد عبدالله نورانی
(نزدیک انتشار)

فهرست مطالب کتاب

یک - شانزده	پیشگفتار . از دکتر مهدی محقق
هفده - نوزده	شرح حال نویسنده کتاب (= نوشی هیکوایزوتسو)
بیست و یک - بیست و سه	شرح حال سبزواری بقلم خود ایشان
بیست و چهار - بیست و هفت	شرح حال سبزواری بنقل از داماد ایشان
بیست و هشت - سی و شش	وضع زندگی سبزواری بنقل از دو فرزند ایشان
سی و هفت - چهل	نظر کنت دوگوبینو فرانسوی درباره سبزواری
چهل و یک - چهل و شش	نظر ادوارد براون انگلیسی درباره سبزواری
چهل و هفت - پنجاه و چهار	نظر محمد اقبال پاکستانی درباره سبزواری
پنجاه و پنج - شصت	آثار سبزواری
۱ - ۱۸	فصل ۱ اهمیت حکمت (یا علم مابعدالطبیعه) سبزواری
۱۹ - ۳۱	فصل ۲ مفهوم (تصور) و حقیقت (واقعیت) وجود
۳۲ - ۴۷	فصل ۳ مفهوم (یا تصور) وجود
۴۸ - ۶۸	فصل ۴ فرق بین ماهیت و وجود
۶۹ - ۹۵	فصل ۵ تقدم وجود بر ماهیت
۹۶ - ۱۱۱	فصل ۶ آیا وجود یک عرض است؟
۱۱۲ - ۱۳۹	فصل ۷ ساختمان حقیقت وجود
۱۴۰	پیوست
۱۴۱ - ۱۴۳	فهرست اصطلاحات
۱۴۴ - ۱۴۶	فهرست نامهای اشخاص
۱۴۷	تصویر سبزواری
۱۴۸	تصویر آرامگاه سبزواری

پیشگفتار

از

مهدی محقق

به نام خداوند جان و خرد کزین برتر اندیشه برنگذرد

مردم ایران از دیر زمان به مباحث فلسفی و عقلی توجه داشته‌اند. کتابهایی که به زبان فارسی میانه باقی مانده و در آن سنت‌های دینی و مسائل فلسفی و جهان‌شناسی مطرح گشته بخوبی نمودار بکار بردن خرد و ارج نهادن به اندیشه و تفکر است^۱. نویسندگان اسلامی تصریح کرده‌اند به اینکه علوم عقلی در ایران وجود داشته ولی دستبرد حوادث آثار آن را از میان برده است^۲. ابن سینا به منطقی که در مشرق متداول و معمول بوده

-
- ۱- برای نشان دادن نمونه‌ای از این گونه کتابها می‌توان «دینکرت» و «بندهشن» و «شکند گمانیک و بیچار» را نام برد. برای آگاهی از چگونگی تحلیل مباحث جهان‌شناسی در ایران پیش از اسلام می‌توان به مقاله محققانه پروفسور نیبرک H. Nyberg تحت عنوان «مسائل مبده جهان و جهان‌شناسی در دین مزدائی» که در مجله آسیائی ژوئیه - دسامبر ۱۹۳۱، ص ۱۳۴-۱ بزبان فرانسه چاپ شده است و همچنین کتاب فاضلانہ پروفسور زینر R.C.Zaener که بنام «زروان» در سال ۱۹۵۵ در اکسفورد چاپ شده است مراجعه کرد.
- ۲- مسعودی می‌گوید: «ورایت بمدینة اصطخر من ارض فارس فی سنة ۳۰۳ عند بعض اهل البيوتات المشرفة من الفرس کتاباً عظيماً، يشتمل على علوم كثيرة من علومهم» و نیز می‌گوید: «وكانت الفرس احق ان يؤخذ عنها وان كان اخبارهم قد درست، و مناقبهم قد نسيت، و رموسهم قد انقطعت لمر الزمان وتتابع الحدثان» التنبیه والاشراف (قاهره ۱۳۵۷ ق) ، ص ۹۲ .

و با منطق یونان تفاوت داشته اشاره می‌کند^۱ ولی منابع تفصیلی و مشروح این منطق خاوری به دست ما نرسیده است. شیخ شهاب‌الدین سهروردی که زیربنای فلسفه خود را بر حکمت خسروانی و آراء حکیمان فهلوی نهاده است^۲ نشانی دقیقی از سرچشمه افکار خود بدست نمی‌دهد. اشاره^۳ این دو فیلسوف مؤید این مطلب است که پس از اسلام نشانه‌هایی از آثار علمی بازمانده از پیش از اسلام وجود داشته است و گفته‌های برخی از جغرافی‌دانان اسلامی گواهی بر این حقیقت می‌باشد.

ابن حوقل هنگام یاد کردن از اقلیم فارس از دژ گچین (= قلعة الجص) یاد می‌کند که در آنجا زردشتیان یادگارهای ایران باستان را نگاه داشته و علوم منیع و رفیع خود را تدریس می‌کرده‌اند^۳. یاقوت حموی نیز در ذیل «ریشهر» که از نواحی ارجان فارس

۱- «ولا یبعد ان یکون قد وقع الینا من غیر جهة الیونانیین علوم، وکان الزمان الذی اشتهرنا فیه بذلك ریعان الحدائث، ووجدنا من توفیق الله ما قصر علینا بسببه مدة التفتن لما اورثوه، ثم قابلنا جمیع ذلك بالتمط من العلم الذی یسمیه الیونانیون المنطق، ولا یبعد ان یکون له عند المشرقیین اسم غیره» منطق المشرقیین والقصيدة المزدوجة فی المنطق (قاهره ۱۳۳۸ ق) ، ص ۳. ونیز اومی گوید: «ولی غیرهذین الکتابین، اوردت فیه الفلسفة علمی ما هی فی الطبع وعلی ما یوجیهه الرأی الصریح الذی لایراعی فیه جانب الشركاء، فی الصناعة ولا یتقی فیه من شق عصاهم ما یتقی فی غیره و هو کتابی فی الفلسفة المشرقیة» الشفاء، المنطق، المدخل، (قاهره ۱۹۵۳ م)، ص ۱۰.

۲- سهروردی در حکمة الاشراق (مجموعه دوم مصنفات شیخ اشراق، به اهتمام هانری لربن، تهران ۱۳۳۱ ش) اشاره به «فهلویه» در عبارت زیر کرده است: «ان اول حاصل بنور الانوار واحد، وهو النور الاقرب والنور العظیم، وربما سماه بعض الفهلویة «بهمن»، ص ۱۲۸ و در عبارت زیر از برخی از آنان نام می‌برد: «وعلی هذا یتبنی قاعدة الشروق فی النور والظلمة التی کانت طريقة حکماء الفرس مثل جاماسف وفرشا وشر و بوزرجمهر ومن قبلهم، وعلی لیست قاعدة کفرة المجوس والحادسانی وما یفضی الی الشرك بالله» ص ۱۱.

۳- «... وقلعة الجص بناهية الرجان یسکنها المجوس با یاد کارات (= یادگارها) الفرس و ایامهم یتدارسون فیها علومهم و هی منیعة رفیعة» صورة الارض (بیروت مکتبه - الحیة) ، ص ۲۴۲.

بوده می‌نویسد که نویسندگان خط «جستق» که به گشته دفتران معروف است در آنجا هستند و کتب طب و نجوم و فاسفه را با آن خط می‌نویسند.^۱

در نوشته‌های زردشتی اشاره به چهار طبقه از اهل علم شده است: استاراشماران (= منجمان)، زمیک پیمانان (= مهندسان)، پخشگان (= پزشکان)، داناگان (= حکیمان) که طبقه چهارم یعنی دانایان همان حکیمان و فیلسوفان اند که بجز سخنان کوتاه و اندرزنامه‌ها چیزی از آنان برای ما باقی نمانده است. و همچنین در همان نوشته‌ها با اصطلاحات فلسفی مانند: تخمک (= هیولی و ماده)، چهر (= صورت)، گوهر (= جوهر) برمی‌خوریم^۲ پناه یافتن فیلسوفان یونانی به ایران در زمان انوشیروان آنگاه که ژوستی نین مدارس آن را بسته بود دلیل وجود جوّ عامی و محیط فلسفی در ایران بوده است.

پس از اسلام آثار ایرانیان در برخی از کتابخانه‌ها موجود بوده است. ابن طیفور نقل می‌کند که از مردی به نام ابوعمر عتانی که از کتابهای فارسی که در کتابخانه‌های مرو و نیشابور بوده استنساخ می‌کرده پرسیده شد که چرا این کتابها را می‌نویسی او پاسخ داد: «معانی و بلاغت جز در زبان فارسی نیست. زبان از ماست و معانی از ایشان است»^۳.

۱- «... کان ینزلها فی الفرس کشته دفتران و هم کتاب الجستق و هی الکتابة الّتی کان یکتب بها کتب الطب و النجوم و الفلسفة و لیس بها الیوم احد یکتب بالفارسیة ولا بالعربیة» معجم البلدان ج ۲، ص ۸۸۷ (چاپ لیبزیک ۱۸۶۷م).

۲- بیلی، مسائل زردشتی در کتابهای قرن نهم میلادی (اکسفورد ۱۹۴۳م) فصل سوم ص ۱۱۹ - ۷۸.

۳- «... فقال لی قدمت بلمکم هذه ثلاث قدمات و کتبت کتب العجم الّتی فی الخزائن بمرو، و کانت الکتب مقطت الی ما هناك مع یزدجرد فهی قائمة الی الساعة. فقال کتبت منها حاجتی. ثم قدمت نیشابور و جزتها بعشر فراسخ الی قرية یقال لھا ذودر فذکرت کتاباً لم اقدر حاجتی منه فرجعت الی مرو فافقت اشیراً. قال قلت اباعمر: لم کتبت کتب العجم؟ فقال لی: و هل المعانی الا فی کتب العجم و البلاغة. اللغه لنا و المعانی لهم» کتاب بغداد (قاهره ۱۳۶۸ق) ص ۸۷.

باتوجه به مطالب یاد شده می‌توان نتیجه گرفت که تصور اینکه منابع یونانی یگانه سرچشمه مسلمانان برای علم و حکمت بوده است نادرست است زیرا مسلمانان در قرن دوم و سوم دسترسی به منابع ایرانی نیز پیدا کرده بودند و نشانه‌هایی از این منابع در پزشکی و داروشناسی و نجوم و گاه‌شناسی و فلسفه مشاهده می‌شود^۱ ولی جنبش علمی که در قرن دوم و سوم نسبت به ترجمه آثار یونانی و سریانی و سانسکریت پیداشد منابع فراوانی را در اختیار مسلمانان قرارداد و دامنه تحقیق و پژوهش آنان را گسترده‌تر ساخت^۲.

تشویق و ترغیب به دانش‌آموزی در اسلام و کوشش و جستجو برای تحصیل علم و کنار زده شدن حدّ و مرز و نژاد و نسب و مذهب در علم موجب شد که هر کس از هر جا بتواند کسب هر گونه علمی را بکند. مرز علمی در اسلام از اسپانیا تا چین

۱- وجود «زیچ شهریار» و «البزینج فی الموالید» منسوب به بزرجمهر و «کتاب الاندرز غر فی الموالید» که سورد استفاده مسلمانان قرار گرفته نشانه‌ای از تاثیر علم نجوم ایرانی در اسلام است. کلمه بزینج در پهلوی «ویچیتک» بوده که در فارسی «گزیده» می‌شود و «اندرزغر» همان «اندرزگر» است و در ترجمه لاتینی بصورت Andrucagar آمده است. وجود اصطلاحات فارسی در نجوم اسلامی همچون «هیلاج» و «کدخداه» و «جانبختان» نیز موید این مطلب است. برای تفصیل رجوع شود به تاریخ نجوم اسلامی نالینو، ترجمه احمد آرام (تهران ۱۳۴۹ ش) صفحه‌های ۲۳۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۱۸۵.

و نیز وجود «کتاب القرافادین فی البیمارستانات ترجمه شاپور بن سهل کبیر بیمارستان جندیساپور بمدينه‌اهاوز» که نسخه‌ای از آن بشماره ۲۳۴ در کتابخانه ملی ملک نگهداری می‌شود نشانه‌ای از داروشناسی ایرانی در اسلام است چه آنکه شاپور بن سهل در سال ۲۵۵ وفات یافته و هنوز داروشناسی یونانی کاملاً جای خود را باز نکرده بوده است.

۲- در اهمیت و بزرگی این جنبش علمی در اسلام کافی است به رساله حنین بن اسحق مراجعه کنیم چه آنکه او در این کتاب از ۱۲۹ کتاب و رساله نام می‌برد که بوسیله او و همکارانش از یونانی و سریانی به عربی ترجمه شده است. رساله حنین بن اسحق بوسیله برگستراسر به آلمانی و ساکس مایرهوف به انگلیسی ترجمه شده و نگارنده آن را به فارسی ترجمه کرده است رجوع شود به «بیست گفتار در مباحث علمی و فلسفی و کلامی و فرق اسلامی» از دکتر مهی‌محقق (تهران ۱۳۵۵ ش) ص ۴۱۶ - ۴۲۵.

گسترش پیدا کرد. و درهای مدرسه بر روی فقیر و غنی و وضع و شریف یکسان بازگشت و مدرسه جای بحث و گفتگو و دفاع از هر نوع اندیشه و تفکر گردید. در محیط علمی اسلامی. مسیحی و یهودی و زردشتی و صابی و مانوی مورد احترام بودند و چون به متعلق به حوزه علمی اسلامی بودند در شمار علمای اسلام محسوب می شدند چنانکه عبدالکریم شهرستانی در کتاب ملل و نحل خود حنین بن اسحاق مسیحی را که سهم بسزائی در ترجمه آثار یونانی و سریانی داشت در شمار «علمای اسلام» محسوب داشته^۱ و به اقتضای او برخی از دانشمندان. ابن میمون یهودی را از دانشمندان اسلام محسوب می دارند^۲ و همین جو علمی موجب گردید که دانشمندان به داشتن عقائد مختلف بتوانند محرمانه زندگانی کنند تا آنجا که سید رضی و سید مرتضی علم الهدی دو دانشمند بزرگ شیعه با ابوالعلاء معری که متهم به زندقه و کفر بود در یک مجلس می نشستند و اگر ابوالعلاء به جهت تواضع پائین مجلس نشسته بود او را بیالای بردند^۳ و سید رضی ابواسحاق صابی ستار پرست را هم

- ۱- اوسی گوید: «المتأخرون من فلاسفة الإسلام مثل يعقوب بن اسحاق الكندي و حنين بن اسحاق و يحيى النحوي و ابي الفرج المفسر و ابي سليمان السجزي و ابي سليمان محمد القندسي و ابي بكر ثابت بن قرة ...» الملل والنحل (قاهره ۱۳۶۸ ق) ج ۳ ص ۵
- ۲- مصطفی عبدالرازق دانشمند مصری می گوید: «واذا كان حنين بن اسحاق المسيحي من فلاسفة الإسلام فانه لاوجه للتفرقة بينه و بين سوسى بن سيمون» مقدمه كتاب «سوسى بن سيمون، حياته و مصنفاته»، تاليف ا. ولفسون (ابوذويب) قاهره ۱۹۵۵ م، ص ۷.
- ۳- «... ثم جلس (= ابوالعلاء) في اخريات المجلس، الى ان قام الشعراء و انشدوا، فقام ابوالعلاء و انشد قصيدته التي اولها:

مال المسيف و عنبر المستاف

اودی فليت الجادات كفاف

یرثی بها الشریف المذكور. فلما سمعه ولداه الرضى و المرتضى قاما اليه و رفعاه مجلسه، و قالاه: لملك ابوالعلاء المعری؟ قال نعم. فاكرماه واحترماه» مسالك الابصار ابن فضل الله العدری بنقل از تعريف القدماء بابي العلاء (قاهره ۱۳۶۳ ق)، ص ۲۲۳. ابن واقعه در مجلس عزای شریف طاهر بدر سید رضی و سید مرتضی بوده است. ...

مرثیه می‌گفت^۱ و محمد بن زکریای رازی که به دهری بودن متهم بود^۲ می‌توانست آزادانه افکار فلسفی و جهان‌شناسی خود را در مجلس قاضی شهر ری در برابر ابوحاتم رازی اظهار نماید^۳ و ابوریحان برای مسلمانان در باره مذاهب هندوی و بودائی کتاب بنویسد و در بدر بدنبال آثار مانویان بگردد^۴.

در چنین شرایطی گروهی از مسلمانان به علوم نقلی از قبیل صرف و نحو و قراءه

۱- «... وراثه الشریف الرضی بقصیدته الدلیة المشهورة التي اولها :

ارایت من حملوا علی الاعواد ارایت کیف خباضیاء النادی

وعاتبه الناس فی ذلک لکونه شریفاً برئى صابیا ، فقال : انما رثیت فضله . و فیات

الاعیان ابن خلدکان (بیروت ۱۹۶۸ م) ج ۱ ص ۵۳ .

۲- ناصر خسرو در زاد المسافرین (برلن ۱۳۴۱ ق) ، ص ۷۳ رازی را از اصحاب هیولی

بشمار آورده و گوید : «اصحاب هیولی چون ایرانشهری و محمد زکریای رازی و جز ایشان گفتند که هیولی جوهری قدیم است» و در دیوان (چاپ سینوی و محقق) ، ص ۱۶۷ از او بعنوان «دهری شیدا» یاد می‌کند :

عالم قدیم نیست سوی دانا مشنو مجال دهری شیدا را

۳- ابوحاتم رازی مناظرات خود را با محمد بن زکریا در کتاب اعلام النبوة آورده است

و کتاب خود را بدین عبارت آغاز می‌کند : « فیما جری بینی و بین الملحد انه ناظرنی فی امر النبوة ... » اعلام النبوة (تهران ۱۳۵۶ ش) ، ص ۳ .

۴- « وذلک انی طالعت کتابه فی العلم الالهی ، و هو یبادی فیہ بالدلالة علی کتب

سانی و خاصة کتابه الموسوم بسفر الاسرار ، فغررتنی السمۃ کما یغر المبیض و المصفر فی الکیمیا غیری ، فحرصتنی الحدائث بل خفاء الحقیقة علی طلب تلك الاسرار من معارفی فی البلدان و الاقطار ، و بقیة فی تباریح الشوق نیفا و اربعین سنة الی ان قصدنی بخوارزم برید من همدان ، متوسلا بکتاب و جدها من جهة فضل بن سهلان ، و عرفنی بحبیها ، و فیها مصحف قد اشتمل من کتب المانویة علی فرقاطیا و سفر الجبابرة و کنز الاحیاء و صبح الیقین و التاسیس و الانجیل و الشابورقان ، و عدة رسائل لمائی و فی جملتها طلبتی سفر الاسرار » رسالة ابی ریحان فی فهرست کتب الرازی (تهران ۱۳۵۲ ش) ، ص ۳ .

و تجوید و تفسیر قرآن پرداختند. سیبویه از فارس بهترین کتاب را در نحو عربی نوشت^۱ و محمد بن جریر طبری از آمل جامع‌ترین تفسیر را برای مسلمانان نگاشت و علمای ماوراءالنهر ترجمه فارسی آن را به ایرانیان عرضه کردند^۲ و باز ابن مالک از اندلس ارجوزه خود را در نحو می‌نویسد و جلال‌الدین سیوطی در مصر آن را شرح می‌کند و به طلاب تقدیم می‌دارد^۳.

در علوم و فلسفه نیز کتابهای ارسطو همچون «الطبیعة» و «الحيوان» و «اخلاق نیکوماخس» ارسطو و همچنین کتابهای افلاطون همچون «جمهوریت» و «طیماوس» و

۱- مقصود «الکتاب» اوست که بعنوان بهترین هدیه به اهل فضل تقدیم می‌شده است است. ابن خلکان می‌گوید: «قال الجاحظ: اردت الخروج الى محمد بن عبد الملك الزيات وزير المعتصم ففكرت في شيء اهديه له، فلم اجد شيئاً اشرف من كتاب سيبويه» وفيات الاعيان (پیشین)، ج ۳ ص ۶۳.

۲- در آغاز این تفسیر چنین آمده است: «و این کتاب تفسیر بزرگست از روایت محمد بن جریر الطبری رحمه الله علیه ترجمه کرده بزبان پارسی و دری راه راست و این کتاب را بیاوردند از بغداد چهل مصحف بود و با منادهای دراز بود و بیاوردند سوی امیر سید مظفر ابوصالح منصور بن نوح بن نصر بن احمد اسماعیل رحمه الله عليهم اجمعين. پس دشخوار آمد بروی خواندن این کتاب و عبارت کردن آن بزبان تازی و چنان خواست که سرین را ترجمه کند بزبان پارسی. پس علماء ماوراء النهر را گرد کرد و از ایشان فتوی کرد که روا باشد که ما این کتاب را بزبان پارسی گردانیم گفتند روا باشد خواندن و نبستن تفسیر قرآن بپارسی سرآن کس را که او تازی نداند از قول خدای عزوجل که گفت: ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه». ترجمه تفسیر طبری (تهران ۱۳۳۹ش) ج ۱ ص ۵.

۳- شرح سیوطی بنام «البهجة المرضية في شرح الالفية» از کتابهای درسی حوزه‌های علمیه است. شروح دیگری هم بر الفیه ابن مالک نوشته شده که معروف‌ترین آنها شرح ابن عقیل و شرح ابن ناظم است.

«نوامیس» به زبان عربی ترجمه می‌شود^۱. رازی از ری و بیرونی از خوارزم و فارابی از فاراب و ابن سینا از بخارا به شرح و تفصیل آن کتابها می‌پردازند و طرح نوی برای فلسفه می‌ریزند. آثار پزشکی بقراط و جالینوس نیز در دسترس مسلمانان قرار می‌گیرد. مسلمانان نه تنها از یونان بلکه از سرچشمه‌های علم شرق هم برخوردار می‌شوند. ابوریحان کتاب «پاتنجل» را که در عرفان عملی است ترجمه می‌کند^۲ و از کتاب «چرک» هندی در پزشکی سود می‌جوید^۳.

۱- بر سنت قدیم که پزشک فاضل باید فیلسوف باشد. فلسفه و پزشکی در کنار هم در اسلام پیشرفت کردند و همچنانکه در فلسفه مشرب افلاطونیان با ارسطوئیان متفاوت بود در پزشکی نیز آنان که تابع افلاطون بودند مانند رازی و علی بن عباس سجوسی و ابوسهل سیسی در بسیاری از مسائل با پزشکان ارسطوئی همچون ابن سینا اختلاف عقیده داشتند و نیز فرقه‌های سه گانه طبی که در یونان وجود داشت یعنی «اصحاب القیاس» و «اصحاب التجارب» و «اصحاب الطب الحیلی» در اسلام وجود داشت. رجوع شود به تاریخ پزشکان و فیلسوفان اسحق بن حنین ترجمه نگارنده در «بیست گفتار در مباحث علمی و فلسفی...» ص ۱۷۲-۱۶۰.

۲- ابوریحان در رساله فهرست خود از این کتاب به عنوان «ترجمه کتاب پاتنجل فی الخلاص من الارتباك» یاد می‌کند. رساله ابی‌ریحان فی فهرست کتب الرازی، ترجمه نگارنده (تهران ۱۳۵۲ ش)، ص ۳۶. ترجمه پاتنجل بیرونی بوسیله هلموت ریتز در مجله Oriens ص ۲۰۰-۱۶۵ در سال ۱۹۵۶ م چاپ شده است. ابو عبد الله تبریزی دانشمند قرن هفتم در توصیف این کتاب گوید: «انه وضع لخلاص النفس عن العلائق البدنیة و نجاتها عن العالم الجسمانی بفنون من الرياضات و صنوف من العبادات و التوجه الخالص المحض الی جنبه العالیات» المشاطة لرسالة الفهرست، غضنفر تبریزی (نسخه خطی کتابخانه لیدن شماره ۱۳۳): ص ۶۳.

۳- «... و کتاب چرک فی الطب من اقدم کتبهم، وصاحبه المسمى بالکتاب به من النساك الملهمین المویدين عندهم» رساله ابی‌ریحان، ص ۲۵. کتاب چرک که ترجمه انگلیسی آن در سال ۱۹۰۲ در کلکته چاپ شده از منابع علی بن ربن طبری در کتاب معروف پزشکی او «فردوس الحکمة» که در سال ۱۹۲۸ در برلن چاپ شده بوده است رجوع شود به صفحه ۵۵۷ این کتاب.

استوارترین پایه‌های علم با آیه شریفه «هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ»^۱ نهاده شد و اهل علم و دانش تقدم معنوی بر بی‌دانشان یافتند و سپس با آیه «فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ»^۲ مجال دانشجویی و دانشیابی گسترده‌تر گردید ولی با تأسّف باید گفت دوران آزاداندیشی و حرمت دانش چندان نپائید تعصّب‌های جاهلان و ستیزه‌جویی‌های خداوندان زر و زور دامنه علم را محدود ساخت چنانکه پس از قرن‌های چهارم و پنجم دانشمندانی نظیر رازی و ابن سینا و بیرونی که ترجمه آثارشان حدود پانصدسال روشنائی بخش دانشگاه‌های اروپا بود دیگر پیدا نشدند.^۳

مسلمانان هر چند در علوم قوت پیشین خود را از دست دادند و جسته‌گریخته دانشمندانی همچون سید اسماعیل جرجانی در طب^۴ و خواجه نصیرالدین طوسی در ریاضیات^۵ و کمال‌الدین فارسی در علم مناظر و مرایا^۶ پیدا شدند ولی در علوم عقلی یعنی فلسفه و کلام و منطق و عرفان و اصول - پیشرفت قابل توجهی کردند و این پیشرفت پس از دوره

۱- سورة الزمر ۳۹ آیه ۹ .

۲- سورة الزمر ۳۹ آیه ۱۸ .

۳- «قانون ابن سینا» و «کتاب المنصوری» رازی مکرر اندر مکرر در اروپا چاپ شده است کتاب اخیر تا پایان قرن پانزدهم جزو برنامه دروس دانشگاه توپینگن آلمان بوده و رئیس دانشکده پزشکی دانشگاه مون پولیه فرانسه نیز تا سال ۱۵۵۸ م درس خود را از روی این کتاب می‌داده است. رجوع شود به فیلسوف ری تالیف نگارنده (تهران ۱۳۴۹ ش)، ص ۶۴ .
 ۴- صاحب کتاب «اغراض الطیبه» که در سال ۱۳۴۵ بوسیله بنیاد فرهنگ ایران و «ذخیره خوارزمشاهی» که در سال ۱۳۴۴ ش بوسیله دانشگاه تهران چاپ شده است.

۵- مهم‌ترین آثار ریاضی اودر دو مجلد در سال‌های ۱۳۵۸ و ۱۳۵۹ ق در حیدرآباد دکن چاپ شده است .

۶- صاحب کتاب «تنقیح المناظر» در دو مجلد که اولی در سال ۱۳۴۷ و دومی در

۱۳۴۸ ق در حیدرآباد دکن چاپ شده است .

مغول به اوج کمال خود رسید و این نکته را نباید از خاطر دور داشت که مرکز توسعه و شکوفائی این علوم ایران بوده است و دیگر کشورهای اسلامی بیشتر در زمینه علوم نقلی یعنی لغت و صرف و نحو و تفسیر قرآن به بحث و تحقیق پرداخته‌اند. توجه فراوان ایرانیان به علوم عقلی را ابن خلدون در مقدمه^۱ تاریخ خود تصریح کرده و گفته است که حاملان علم در اسلام بیشترشان ایرانی بوده‌اند و همو به گفته پیغمبر (ص) استناد می‌جوید که فرمود: «اگر علم در پیرامون آسمان می‌بود مردانی از ایرانیان بدان دست می‌یافتند»^۱. توجه به مباحث عقلی و گفتگو در مسائل فلسفی اختصاص به خواص نداشته بلکه عوام نیز به فراخور آگاهی‌های خود به بحث و مذاکره در پیرامون مسائل مختلف می‌پرداخته‌اند. ابن حوقل می‌گوید عوام خوزستان مثل خواص سایر بلاد در باره کلام و علوم گفتگو می‌کنند. من خود حمالی را دیدم که باری سنگین بر پشت داشت و با حمالی دیگر که با او همراه بود در باره تأویل و حقائق کلام بحث و نزاع می‌کرد^۲. و حتی مباحث عقلی و فلسفی در میان خانه و خانواده مطرح می‌گشته است چنانکه ابن سینا در آغاز جوانی

۱- «... من الغریب الواقع ان حملة العلم فی الملة الاسلامیة اکثر هم العجم لامن العلوم الشرعیة و لامن العلوم العقلیة الا فی القلیل النادر و ان كان منهم العربی فی نسبه فهو عجمی فی لغته و سرباه و مشیخته مع ان الملة عربیة و صاحب شریعتها عربی ...»، «فكان صاحب صناعة النحو میبویه و الفارسی من بعده و الزجاج من بعدهما و كلهم عجم فی انسابهم و انما ربوا فی اللسان العربی و كذا حملة الحدیث الذین حفظوه عن اهل الاسلام اكثرهم عجم او مستعجمون باللغة و المربی و كان علماء اصول الفقه كلهم عجم كما یعرف و كذا حملة علم الكلام و كذا اكثر المفسرین و لم یقم بحفظ العلم و تدوینہ الا الاعاجم و ظهر مصداق قوله (ص) لو تعلق العلم باكناف السماء لنالہ قوم من اهل فارس» مقدمه ابن خلدون (قاهره ۱۹۳۰م) ، ص ۴۸۱-۴۸۰ .

۲- «... و فی عواسمهم و اهل سمنهم من الریاضة بالكلام و العلم به و بوجهه ما یضاهون به الخواص من ارباب البلدان و علمائهم ، و قدرایت حمالاعبر و علی راسه و قرثقیل او علی ظهره و هو یسایر حمالا آخر علی حاله و هما یتنازعا فی التاویل و حقائق الكلام و غیر مكثرین بما علیهما فی جنب ما خطر لهما» صورة الارض ، ص ۲۳۰ .

به گفته‌گوه‌ای پدر و برادرش در مسائل نفس و عقل در خانه گوش می‌داده و توجه او به فلسفه و هندسه و حساب هند از همانجا برای او پدیدار گشته است.^۱ در این جا باید یاد آور شد که اسماعیلیه و اخوان الصفا در عرضه داشتن علم و فلسفه بر مردم عادی و عامی سهم بسزائی داشته‌اند. قصیده معروف ابوالهیثم جرجانی در طرح مسائل جهان‌شناسی و انسان‌شناسی و مباحث فلسفی و منطقی و شرح محمد بن سرخ نیشابوری و ناصر خسرو مؤید این موضوع می‌باشد.^۲ همین ناصر خسرو که قصیده ابوالهیثم را که معروف به قصیده «چون و چرا» است در کتاب جامع الحکمتین خود شرح می‌کند در دیوان خود با الحن کوبنده‌ای مخاطبان را به جستن «چون و چرا» تحریض و ترغیب می‌کند.^۳

بر اساس مطالب یاد شده شگفت نیست که کمتر شهر یا روستائی در ایران است که در خود فیاسوف یا متکلم یا عارف یا منطقی نپرورانده باشد از خاور به باختر نظر بیفکنیم

۱. «وكان ابی ممن اجاب داعی المصریین و یعد من الامماعیلیة وقد سمع منهم ذکر النفس والعقل عالی الوجه الذی یقولونه و یعرفونه هم و كذلك اخی و كانوا ربما تذاکروا ذلک بینهم وانا اسمعهم و ادرك ما یقولونه و لا تقبله نفسی وابتدأوا یدعوننی الیه یجرون علی السنتهم ایضاً ذکر الفلسفة و الهندسة و حساب الهند» سیرة الشیخ الرئیس (نیویورک: ۱۹۷۰م) ص ۱۸. این کتاب با ترجمه انگلیسی تحت عنوان زیر در دانشگاه دولتی نیویورک چاپ شده است.

The Life of Ibn Sina, A Critical Edition and Annotated Translation,
State University of New York Press, 1974.

۲- شرح قصیده ابوالهیثم جرجانی در سال ۱۹۵۵ م و جامع الحکمتین ناصر خسرو در سال

۱۳۳۲ ش بوسیلهٔ پروفسور هنری کربن و دکتر محمد معین چاپ شده است.

۳- چنان را بنا کرد از بهر دانش

خدای جهاندار و بی یار و یاور

تو نوئی که «چون و چرا» را نجویم

سوی من همین است پس مذهب خر

دیوان (چاپ سینوی و محقق) ، ص ۲۰۸

از ابویعقوب سجستانی گرفته تا غزالی طوسی و خیّام نیشابوری و میرداماد استرآبادی و ابوالمظفر اسفراینی و امام الحرمین جوینی و ابوحام رازی و کاتبی قزوینی و صدها تن مانند آنان از شمال به جنوب بنگریم عبدالرزاق لاهیجی و ملا عبدالرزاق کاشانی و حمیدالدین کرمانی و فخرالدین رازی و صدرالدین شیرازی و عبدالجبار همدانی و علاءالدوله سمنانی و بسیاری دیگر همچون آنان که کتب تراجم احوال حکما و فلاسفه و متکلمان مشحون به نام آنان است.

در میان خاورشناسان و دانشمندان اروپائی این اندیشه نادرست پیدا آمده که فلسفه اسلامی با یعقوب بن اسحق کندی فیلسوف عرب آغاز و به ابن رشد فیلسوف اندلسی ختم گردیده و این فکر در دانشمندان اسلامی کشورهای عربی زبان نیز بجهت بی اطلاعی و ناآشنائی رسوخ یافته است^۱. آنان از دانشمندان همچون صدرالدین شیرازی و میرداماد و عبدالرزاق لاهیجی و حاج ملاهادی سبزواری اطلاعی ندارند فقط در ربع قرن اخیر بود که به همت تنی چند از دانشمندان خارجی و داخلی فلسفه اسلامی پس از مغول به دنیای علم معرفی گشت^۲.

حاج ملاهادی سبزواری فیلسوف و عارف قرن گذشته از چهره های عامی است که به همان اندازه که در ایران شهرت داشته و کتاب منظومه و شرح منظومه او از

۱ - عادل زعیتر در مقدمه کتاب « ابن رشد و الرشیدیه » ارنست رنان E. Renan (قاهره ۱۹۵۷ م) ، ص ۵ می گوید : « ان الدراسات الفلسفیه عند العرب ختمت با بن رشد » .
 ۲ - ژوزف فان اس اسلام شناس آلمانی می گوید : « مدتی دراز مطالعات اسلامی در مغرب زمین بیشتر بتوجه سرزمین های نزدیک به اروپا ، همچون مصر و شام و مغرب بود . و این طرز تحقیق ، مخصوصاً از لحاظ شناسائی و ارزشیابی اسلام بعنوان یک دین نتایج نامطلوبی داشت . اکثریت منابعی که مورد تحقیق و تفحص قرار گرفته ، نماینده طرزنگرش منی و اشعری بوده است ؛ بدین ترتیب مذهب شیعه به عنوان یک انحراف و بددینی ، و یا نهضت غیر عقلانی که مورد توجه اقلیتی بوده در نظر گرفته می شده است . فلسفه ایرانی دوره صفویه که توسط متفکران بزرگ مکتب اصفهان تکامل یافته است عملاً ناشناخته مانده بوده » مقدمه بیست گفتار در مباحث علمی و فلسفی و کلاسی و فرق اسلامی از مهدی محقق . ترجمه احمد آرام . ص نه .

کتابهای درسی حوزه‌های علمیه ایران بوده است در خارج از ایران گمنام و نامعروف مانده است و تنها در این دهه اخیر است که نام او و اندیشه‌های فلسفی او پس از نشر چاپ تحقیقی شرح منظومه و ترجمه انگلیسی آن که به وسیله راقم این سطور و پروفیسور ایزوتسو صورت گرفته در جهان منتشر گشته و از گمنامی بیرون آمده است.

در سال ۱۳۴۴ هجری شمسی که نگارنده برای تدریس به دانشگاه مک‌گیل دعوت شد کتاب «انوار الملکوت فی شرح الیاقوت» را برای تدریس کلام شیعی و کتاب «شرح غرر الفرائد» معروف به شرح منظومه حکمت را برای تدریس فلسفه اسلامی ایرانی یعنی حکمت متعالیه برگزید استادان و دانشجویان آن دانشگاه تا آن زمان حتی نام سبزواری را نشنیده بودند.

بخاطر دارم روزی پس از درس^۱ همکارم پروفیسور ایزوتسو به من گفت مایه تأسف است که چنین فیلسوف بزرگی در کشور شما وجود داشته و شما در صدد معرفی او بر نمی آئید من در پاسخ گفتم این کار از یک تن ساخته نیست سپس ایشان آمادگی خود را برای همکاری در ترجمه قسمت امور عامه و جوهر و عرض کتاب شرح منظومه اعلام داشتند و در مدتی که در آنجا به تدریس اشتغال داشتم ترجمه آن را مشترکاً بپایان رسانیدیم و در ضمن مترجمی آن را هم بصورت مطلوبی آماده برای چاپ کردیم. مدت اقامت من در کانادا سرآمد و ایشان برای ادامه همکاری به تهران آمدند و شعبه مؤسسه مطالعات اسلامی را تأسیس کردیم و نخستین مجلد سلسله انتشارات مؤسسه را که بنام «دانش ایرانی» نامیدیم همین شرح منظومه سبزواری بود به پیوست شرح احوال و آثار آن حکیم و حواشی خود سبزواری و هیدجی و آملی و فهرست تفصیلی اصطلاحات فلسفی که سبزواری بکار برده است. این مجلد که در سال ۱۳۴۸ منتشر گشت همراه با مقدمه‌ای بود به زبان انگلیسی

۱- در آن دیار این سنت علمی بر جای مانده که استادان در درس استادان دیگر

شرکت می کنند، این رسم در حوزه‌های علمیه ما نیز برقرار بوده است، برخلاف دانشگاه‌های ما که بمحض اینکه کسی بهر وسیله‌ای عنوان معلم بخود گرفت خود را از هر گونه دانش آموزی بی نیاز می داند.

که چند سال بعد جداگانه نیز در ژاپن چاپ شد. طّلاب و دانشجویان ایرانی همواره خواستار ترجمهٔ این مقدمه بودند تا از کیفیت برداشت و تحلیل نویسنده آن آگاهی یابند خوشبختانه استاد محترم دکتر سید جلال‌الدین مجتبوی این امر را عهده‌دار شدند و از انجام آن بخوبی برآمدند و نگارنده به سهم خود از زحمات ایشان سپاسگزار است.

ترجمهٔ انگلیسی ما از شرح منظومه در سال ۱۹۷۷ در نیویورک چاپ و منتشر گشت^۱ برای نخستین بار بود که پس از چند صد سال یک اثر مستقل از فیلسوفی ایرانی به زبان خارجی چاپ و منتشر می‌گشت. پس از این نام حکیم سبزواری در کتابهای تاریخ فلسفه و دائرةالمعارف‌های فلسفی وارد شد.

برای تکمیل کار خود در شناخت فلسفهٔ سبزواری تعلیقهٔ مرحوم میرزا مهدی آشنیانی بر شرح منظومه بوسیله نگارنده با همکاری دکتر جواد فلاطوری مورد تصحیح قرار گرفت و در سال ۱۳۵۲ منتشر گشت. آشنیانی در زمان ما از متبحرترین کسانی بود که به حکمت متعالیه و فلسفهٔ میرداماد و ملاصدرا و سبزواری تسلط داشت. او توانسته بود سنت فلسفی چند قرن اخیر را در وجود خود محفوظ و زنده نگاه بدارد. اقبال و توجه اهل علم و طّلاب و دانشجویان در داخل و خارج از کشور ما را بر ادامه این کار تشویق کرد چنانکه شمارهٔ سلسلهٔ دانش ایرانی تاکنون از سی متجاوز گشته و در طی این مجلدات متجاوز از صد تن از بهترین متفکران ناشناخته کشور ما به جهان دانش معرفی گشته‌اند. و اگر در آینده قرار باشد تاریخ اندیشه و تفکر اسلامی در ایران نوشته شود این مجموعه

۱- این ترجمه تحت عنوان و مشخصات زیر است :

کمک بسزائی در آن هدف خواهد کرد^۱.

متأسفانه با وجود توجه روزافزون به تعلیم و تعلم شرح منظومه سبزواری هیچ مؤسسه علمی یا دانشگاهی نیست که عهده دار تجدید چاپ آن شود و طسّلاب و دانشجویان فلسفه ناچارند دوباره به همان چاپ سنگی صد سال پیش روی آورند و نیز برای دسترسی به آثار ابن سینا و فارابی و دیگر فیلسوفان و متکلمان اسلامی باید چشم براه کشورهای دیگر

۱- در میان مجلداتی که منتشر گشته دانشمندان زیر به اجمال یا به تفصیل معرفی شده اند:

- آشتیانی ، میرزا مهدی ۲ . آملی ، شیخ محمد تقی ۱ . ابراهیم بن زوخت ۱۷ .
 ابن راوندی ۱۷ . ابن سینا ۸ . ابن مسکویه رازی ۱۶ . ابهری ، اثیرالدین ۸ . استرابادی ،
 رکن الدین ۸ . اسفراینی ، نورالدین ۵ . استرابادی ، محمد تقی ۲۲ . اصفهانی ، صائغ
 الدین ترکه ۴ . ایرانشهری ، ابوالعباس ۱۴ . بلخی ، ابوزید ۱۴ . بلخی ، ابوالقاسم ۱۴ .
 بزدوی ، ابوالیسر ۱۷ . بیرونی ، ابوریحان ۱۷ . تبریزی ، ابو عبدالله ۱۷ . تبریزی ،
 غضنفر ۱۷ . تفتازانی ، سعدالدین ۱۷ . جاسی ، عبدالرحمن ۱۹ . جوینی ، امام الحرمین ۱۷ .
 جیلانی ، شیخ عبدالله ۸ . حسن صباح ۱۷ . رازی ، ابو حاتم ۱۷ . رامهرمزی ، ابو محمد ۱۷ .
 رازی ، فخرالدین ۱۷ . رازی ، محمد بن زکریا ۱۴ . رازی ، نجم الدین ۶ . زمخشری ،
 محمود ۱۷ . زنوزی ، عبدالله ۱۸ . سبزواری ، حاج سلاهادی ۱ . سجستانی ، ابو یعقوب ۱۷ .
 سمنانی ، علاء الدوله ۴ و ۵ . سهروردی ، شهاب الدین ۹ . شهرستانی ، عبدالکریم ۱۷ .
 شیرازی ، رکن الدین ۲۵ . شیرازی ، صدرالدین ۹ و ۱۷ . شیرازی ، مؤید الدین ۱۷ .
 طبرسی ، احمد بن علی ۱۷ . طبری ، علی بن ربن ۱۴ . طوسی ، شیخ ابو جعفر ۱۷ .
 طوسی ، نصیرالدین ۸ و ۲۴ . عامری نیشابوری ، ابوالحسن ۲۸ . علی بن احمد بن محمود (از
 شاگردان جلال الدین دوانی) ۴ . غزالی طوسی ، محمد ۱۷ . فارابی ، ابونصر ۱۲ و ۲۲ . فضل بن
 شاذان نیشابوری ۱۷ . قائمی ، ابو جعفر ۸ . عبدالجلیل قزوینی رازی ۱۷ . قهستانی ، نوربخش ۹ .
 کاتبی قزوینی ۸ . کرمانی ، حمیدالدین ۱۷ . گیلانی ، ملاشمسا ۴ . لاری ، عبدالغفور
 ۱۹ . لاهیجی ، اسیری ۲۰ . لوکری ، ابوالعباس ۸ ، ماتریدی ، ابونصیر ۱۷ . میرداماد
 استرابادی ۷ . ناصر خسرو قبادیانی ۲۱ . نیشابوری ، ابورشید ۱۷ . نسفی ، ابو حفص ۱۷ .
 نسفی ، ابو عبدالله ۱۷ . همدانی ، رشیدالدین ۱۷ . همدانی ، عبدالجبار ۱۷ . هیدجی ،
 ملا محمد ۱ (شماره های کنار نامها شماره مجلدات سلسله دانش ایرانی است).

بدوزند و این در حالی است که کتاب‌ها و جزوه‌هایی که خیر دنیا و آخرت در آنها نیست افزون بر افزون چاپ و انتشار می‌یابد. گوئی سخن سبزواری راست آمده که:

« هذا زمانٌ محلُّ الحكمة و قلّة نزلِ أمطارِ اليقینِ مِنْ سحابِ الرَّحمةِ ،
 لكثرةِ ذنوبِ أهلِ الغفلةِ والجهلِ ، فانسدَّتْ علیهم أبوابُ سماءِ العقلِ ،
 و حرّموا عن معرفةِ ربِّ الفلقِ بِالوُغُولِ بِالعِشْقِ بالغسقِ . وَقَدْ فرغوا
 عن الحقِّ إلى الأباطیلِ ، و عكفوا على الزخارفِ والتماثیلِ . »

در طرح نخستین احیاء و معرفی فلسفه اسلامی ایرانی که ما داشتیم این بود که حدود پنجاه اثر فلسفی را با تصحیح انتقادی چاپ و با تحلیل علمی آن‌را بر اهل علم عرضه داریم و نیز با ترجمه حکمة الاشراف شیخ شهاب‌الدین سهروردی و اسفار صدرالدین شیرازی به زبان انگلیسی بیش از پیش ارزش میراث فلسفی اسلامی ایرانی را به دنیا معرفی کنیم ولی:

ماكلٌ ما يتمنى المرءُ يُدرِكهُ

فرشته‌ای است برین بام لاچورد اندود

که پیش آرزوی سائلان کند دیوار

امید است که شور و هیجانی که در نسل جوان نسبت به دانش جوئی و علم اندوزی پدیدار گشته به درستی جهت‌پذیر گردد تا در آینده آنان نه تنها آثار گذشتگان را زنده گردانند بلکه بتوانند خود صاحب اندیشه‌ای توانا گردند که زندگی مادی و معنوی مردم این سرزمین را به سرانجامی مطلوب رهبری نماید. بعون الله تعالی و توفیقه.

مهدی محقق

دهم دیماه ۱۳۵۹ هجری شمسی، تهران

شرح حال نویسنده کتاب

پروفسور توشی هیکو ایزوتسو استاد فلسفه دانشگاه مک‌گیل کانادا و استاد ممتاز دانشگاه کیو (Keio) ژاپن در سال ۱۹۱۴ در توکیو بدنیاً آمد و تحصیلات خود را در ژاپن به پایان رسانید.

او نخست به تدریس متون فلسفی یونانی و لاتین پرداخت و مدتی نیز به تدریس مباحث علم زبان‌شناسی و معنی‌شناسی مشغول شد و از این راه به زبان عربی کشیده شد و برای نخستین بار قرآن کریم را از عربی به ژاپنی ترجمه کرد. ممارست در فلسفه و تسلط به عربی او را با آثار غزالی و کلام اشعری و همچنین آثار ابن سینا آشنا ساخت و در مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل «نجات» ابن سینا و «الاقتصاد فی الاعتقاد» غزالی را تدریس می‌کرد.

در سال ۱۳۴۴ که دکتر مهدی محقق به تدریس کلام شیعه و فلسفه اسلامی ایرانی در آن مؤسسه پرداخت ایزوتسو با تفکر فلسفی شیعی و حکمای ایرانی آشنا و علاقه‌مند گشت و با همکاری دکتر محقق «سلسله دانش ایرانی» را بنیاد نهاد.

هدف از این سلسله نشر و معرفی آثار دانشمندان شیعی و متفکران ایرانی است خاصه آنان که تاکنون ناشناخته مانده‌اند و نخستین مجلد این سلسله متن عربی شرح شرح منظومه حاج مسلاهادی سبزواری بوده است که کتاب حاضر ترجمه مقدمه انگلیسی آنست. پس از مراجعت دکتر محقق به تهران پروفسور ایزوتسو برای مدت دو سال در ایران اقامت گزید و همکاری خود را ادامه داد و سپس هر سال برای مدت سه ماه به ایران می‌آمد و به تحقیق و تدریس در مؤسسه مطالعات اسلامی و انجمن حکمت و فلسفه ایران اشتغال می‌ورزید.

ایزوتسو در قالب همکاری دانشگاه تهران با مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران فصوص الحکم محیی‌الدین را برای دانشجویان تدریس و سخنرانی‌هایی در دانشگاه تهران و مؤسسه مطالعات اسلامی ایراد کرد و در مجلس علمی (= سمینار) اصول فقه که به وسیله دکتر ابوالقاسم گرجی در موسسه اداره می‌شد فعالانه شرکت جست و از طرف دانشگاه تهران دکترای افتخاری نیز به او اعطا گردید.

ایزوتسو عضو مجامع علمی بین‌المللی زیر می‌باشد :

۱- مؤسسه بین‌المللی فلسفه ، پاریس (فرانسه)

۲- انجمن بین‌المللی فلسفه در قرون وسطی ، لون (بلژیک)

۳- انجمن کانادائی مطالعات تاریخ و فلسفه علوم ، مونترال (کانادا)

۴- فرهنگستان زبان و ادب عرب ، قاهره (مصر)

مهمترین آثار ایزوتسو : (غیر از آنچه که به زبان ژاپنی نوشته شده است)

عبارتست از :

الف - در اسلام‌شناسی و عرفان :

۱- خدا و انسان در قرآن ، توکیو ۱۹۶۴ (قسمتی از این کتاب به وسیله آقای

احمد آرام تحت عنوان ارتباط غیر زبانی میان خدا و انسان ترجمه و همراه با جمله‌شناسی قرآن از مهندس مهدی بازرگان به وسیله انتشارات بعثت در سال ۱۳۵۶ چاپ شده است)

۲- مفهوم ایمان در کلام اسلامی ، توکیو ۱۹۶۵

۳- مفاهیم اخلاقی در قرآن ، مونترال ۱۹۶۶

این کتاب به وسیله آقای دکتر فریدون بدره‌ای ترجمه شده و گویا به زودی منتشر

می‌شود

۴- مقایسه مفاهیم فلسفی تصوف و تائوئیسم ، دو جلد توکیو ۶۷ - ۱۹۶۶

۵- مفهوم و حقیقت وجود ، توکیو ۱۹۷۱

ب - در فلسفه اسلامی ایرانی :

- ۶- اساس فلسفه حاجی ملاهادی سبزواری ، مقدمه تحقیق و تحلیلی صمیمه شرح منظومه حکمت با همکاری دکتر مهدی محقق ، تهران ۱۳۴۸
- ۷- ترجمه کامل امور عامه و جوهر و عرض شرح منظومه حکمت سبزواری به انگلیسی با همکاری دکتر مهدی محقق ، نیویورک ۱۹۷۶
- ۸- تصحیح قبسات میرداماد با همکاری دکتر مهدی محقق و دکتر موسوی بهبانی و ابراهیم دیباجی
- ۹- تصحیح شرح منظومه حکمت به انضمام فرهنگ تفصیلی اصطلاحات فلسفی با همکاری دکتر مهدی محقق ، تهران ۱۳۴۸
- ۱۰- منطق و مباحث الفاظ ، مجموعه متون و مقالات ، با همکاری دکتر مهدی محقق ، تهران ۱۳۵۳
- ۱۱- نور و ظلمت در گلشن راز شبستری ، پنسیلوانیا ۱۹۷۱
- ۱۲- تصوف و مسأله تشکیک در زبان در اندیشه‌های ابن‌القضاة همدانی ، پاریس ۱۹۷۰
- ۱۳- مسأله خلق جدید در ابن‌القضاة ، بوستون ۱۹۷۳
- خلاصه‌ای از این مقاله به وسیله دکتر بهرام جمال‌پور ترجمه و در « هباتی نامه » مجموعه مقالات تقدیم شده به استاد جلال‌الدین همامی، زیر نظر دکتر مهدی محقق در سال ۱۳۵۶ چاپ شده است.
- ۱۴- ماهیت و کلتی طبیعی در فلسفه اسلامی ایرانی ، قاهره ۱۹۷۳
- ۱۵- ماهیت لابشرط در فلسفه اسلامی ایرانی ، تهران ۱۹۷۳
- این مقاله در مجموعه « منطق و مباحث الفاظ » با اهتمام مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو (سلسله دانش ایرانی شماره ۸) چاپ شده است.
- ۱۶- اساس اندیشه‌های متافیزیکی در فلسفه اسلامی ایرانی ، تهران ۱۹۷۱
- این مقاله در مجموعه « سخنرانی‌ها و مقاله‌ها درباره فلسفه و عرفان اسلامی » با اهتمام مهدی محقق و هرمان لندلت (سلسله دانش ایرانی شماره ۴) چاپ شده است.

شرح حال سبزواری بقلم خود ایشان*

هو

چون بعض از احبّاء مستدعی شد ، که از کیفیت تحصیل خود ، و اینّت آن ، و تعیین اساتید ، چیزی نگاشته شود ، موجزی می نگارد ، که در سن هفت یا هشت سالگی ، که شروع بصرف ونحو کردیم ، والدنا الفاضل - حشره الله تعالی مع الاخیار - عزم بیت الحرام فرمودند. و در مراجعت در شیراز برحمت ایزدی پیوستند. و حقیر تا عشره کامله از عمر خود در سبزوار بودم . و بعد: جناب مستطاب فضائل مآب ، عالم عامل و فاضل کامل و حبر جامع و متقی ورع و فقیه بارع و عابد ساجد و ناسک متعبد ، زبده الاشراف المستغنی عن الاوصاف. حبیب مہجتی و ابن عمّتی : المستسعد فی النشأتین ، الحاج ملاحسین السبزواری - اعلی الله مقامه - که سالها در مشهد مقدّس مشغول تحصیل بود ،

* این شرح حال از مقاله مرحوم دکتر قاسم غنی ، در مجله یادگار ، سال اول شماره ۳ ، صفحه های ۴۷-۵۰ ؛ اقتباس گردید . نویسنده مقاله ، پس از بیان مقدمه ای در مراتب فضل و علم حکیم سبزواری چنین می نویسد : « شرح حال ذیل که اصل آن بخط مرحوم حاجی بلاهادی نزد نواده پسری ایشان ، آقای ضیاء الحق حکیمی ، پسر مرحوم آفابعد القیوم ، پسر مرحوم حاجی بلاهادی موجود است ، نمونه ای است از روشن فکری و سادگی و بی آلاشی آن مرد بزرگ . اصل این شرح حال بخط مرحوم حاجی بر کاغذ آبی رنگی بخط شکسته نستعلیق نوشته شده است . و در پشت آن ورقه سهر حاجی بسج « یا هادی المصلین » موجود است . و بطوریکه آقای ضیاء الحق حکیمی از پدر خود ، آفابعد القیوم ، پسر حاجی ، روایت می کند ، از طهران شرح حال حاجی را از خود او می طلبند ، و او انجام این کار را بیکی از شاگردان خود محول می کند . آن شاگرد شرح حال مفصلی از فضائل و کرامات و مقامات حاجی می نویسد ولی حاجی آن شرح را نپسندیده ، خود این شرح حال مختصر را می نویسد . »

و والدش با والد داعی جمع المال بود - رحمة الله عليهم - مرا از سبزواری بمشهد مقدس حرکت داد. و آن جناب انزوا و تقلیل غذا و عفاف و اجتناب از محرّمات و مکروهات و مواظبت بفرایض و نوافل را مراقب بود. و داعی را هم در اینها، چون در یک حجره بودیم، مساهم و مشارک داشت.

و کینونت ما بدین سیاق طولی کشید، و سنواتی ریاضات و تسلیمیتی [کذا] داشتم. و آن مرحوم استاد ما بود در علوم عربیّه و فقهیّه و اصولیّه. ولی با آنکه خود کلام و حکمت دیده بود، و شوق و استعداد هم در ما می دید، نمی گفت مگر منطق و قلبی از ریاضی. پس عشره کامله با آن مرحوم در جوار معصوم بسر بردم، تا آنکه شوق بحکمت اشتداد یافت. و آوازه حکمت اشراق از اصفهان آویزه گوش دل بود. و از علوم نقلیّه و دینیّه حظوظ متوافره و سهام متکاثره بفضل خدا یافتیم. پس عزیمت اصفهان نموده، و اموال و املاک بسیار را جا گذاشته، از خراسان حرکت کردیم. و قریب به هشت سال در اصفهان ماندیم. و انزوا و مجانبت هوا، بتایید خدا، مزاج گرفته، بعد توفیق تحصیل علوم حقیقیّه و ریاضات شرعیّه هم داشتیم. و اغلب اوقات را صرف تحصیل حکمت اشراق نمودیم. پنج سال حکمت دیدم خدمت زبده الحکماء الالهیین، فخر المحققین و بدر العالمین و العاملين و المتخلّقین باخلاق الروحانیین، بل باخلاق الله، جناب حقائق آگاه، آخوند ملا اسمعیل اصفهانی - قدس سرّه الشریف.

و چون آخوند ملا اسمعیل مرحوم شدند، دوسه سالی بالاخصتصاص خدمت جناب حکیم متاله، استاد الكلّ المحقق الفایق والنور الشارق، آخوند ملا علی نوری - قدس الله نفسه و روح رمسه - حکمت دیدم. و دوسالی در اوائل ورود با اصفهان، بفقّه جناب المولی النبیه و العالم الوجیه و المحقق الفقیه، آقا محمد علی مشهور به نجفی - اعلى الله مقامه - روزی ساعتی حاضر می شدم.

و چون بخراسان آمدم، پنج سال در مشهد مقدس بتدریس حکمت مشغول بودم، با قلبی فقه و تفسیر، زیرا که علما اقبال بر آنها و اعراض از حکمت بکلیّه داشتند. لهذا

اعتنای داعی بحکمت ، سیّما اشراق ، بیشتر بود.

وبعد از آن دوسه سالی سفر بیت الله داعی طول کشید. و حال بیست و هشت سال

است که در دارالمومنین سبزواری . بتدریس حکمت مشغولم . این است اسباب ظاهریّه .

و در حقیقت «الله هدانی و علّمتنی و ربّانی».

دیده‌ای خواهم سبب سوراخ کن تا سبب را بر کند از بیخ و بُن

والسلام

شرح حال سبزواری بنقل از داماد ایشان*

از قرار تقریر جناب آقامیرزا سیدحسن، داماد آن مرحوم، وقتی که از طرف صاحب ناسخ التواریخ شرح حال از وی خواستند، این است که مرقوم می‌شود. اولاً، ولادت آن مرحوم در سنه^۱ هزار و دو بیست و دو (۱۲۱۲) که لفظ «غریب» ماده^۲ تاریخ است. پدر ایشان حاج مهدی از تجار و ملاک سبزواری بوده، بشوق فطری بتحصیل علم راغب شده، و در سن بیست و یک سالگی بعزم حج از سبزواری حرکت فرموده بود. و در علوم غریبه و سطوح فقهیه، صاحب امتیاز بین الاقران بوده است. فرموده بود:

چون در آن زمان اصفهان دارالعلم بود، زودتر از موسم باصفهان رفتم، که درک فیض علماء آنجا را بنمایم. قصد اقامت یکماه نمودم، و بدرس حاجی کلباسی و مرحوم شیخ محمد تقی حاضر می‌شدم. و در تفحص محاضر دیگر نیز بودم. روزی از درب مسجدی که قدری از سخن او در معبر نمایان بود، عبور می‌کردم. جمعی از طلاب در آنجا دیدم. بنیال محضر فقاقت وارد شدم. جمعیت را از صد متجاوز دیدم در حالی که علیه ارذل الثیاب، خیلی باوقار و سکینه، و طلاب از طرفین حریم شایانی برای او قرار داده بودند. چون شروع بدرس کرد، دیدم علم کلام است و مسأله^۳ توحید. حسن تقریر و آداب محاوره اش باشاگردان مرا مفتون گردانید. سه روز متوالی بان محضر شریف رفتم، و یافتم تکلیف شرعی خود را در اقامت و تحصیل این علم شریف. مؤنه^۴ سفر حج را بکتاب و لوازم اقامت صرف کردم. ده سال الا کسری، در محضر آن استاد بزرگ، مرحوم

* این شرح حال در پایان حاشیه^۵ هیدجی بر شرح منظومه سبزواری ص ۴۲۵-۴۲۱ آمده. حاشیه^۶ هیدجی در سال ۱۳۴۶ هجری قمری در تهران چاپ سنگی شده است.

آخوند ملا اسماعیل ، مشغول تحصیل بودم.

پس از پنج و شش سال ، در حوزه 'منتجه' آن مرحوم ، که پس از فراغت از درس خود بمحضر مرحمت مآب ، آخوند ملاعلی نوری می رفت . من هم حاضر می شدم . پس در اقامت هشت سال ، در سنه هزار و دوویست و چهل (۱۲۴۰) ، که مرحوم شیخ احمد احسائی به اصفهان آمدند ، حسب الامر آخوند نوری ، با شاگردان بدرس شیخ حاضر می شدم . مدت پنجاه و سه روز ، بدرس ایشان رفتم . در مقام زهد بی نظیر بود . ولی فضل ایشان در پیش فضلاء اصفهان نمودی نکرد .

در اواخر سنه چهل و دو که مرحوم استاد آخوند ملا اسماعیل بسمت طهران تشریف فرما شدند . من هم شد رحال بسمت خراسان نمودم . و محل اقامت را مشهد مقدس قرار دادم . و در مدرسه حاجی حسن ، علوم عقلیه و نقلیه را مباحثه می کردم .

در اواخر سلطنت خاقان ، بمکه مشرف شدم . در مراجعت که در بندرعباسی از کشتی بیرون آمدم ، قافله حاضری بسمت کرمان عازم بود . بکرمان رفتم . راهها بجهت فوت خاقان ناامن بود . قریب سالی در آنجا متوقف بوده ، عیال اول والده مرحوم ملا محمد پسر بزرگ فوت شده بود . در کرمان ، عیال دوم را اختیار فرموده ، که دوپسر جناب آقا عبدالقیوم و مرحوم آقا محمد اسماعیل . و سه دختر از عیال کرمانیه بودند .

بعد از مراجعت از مکه معظمه ، ده سال از زمان سلطنت محمد شاه مرحوم را نیز در مشهد بودند ، و هر دو علم را درس می فرمودند . شاگردان مجتهد صاحب فتوای و مسند ترافع در مشهد و سبزواری داشتند . در علم طب نیز بهره وافق داشتند . و از قرار تقریر آقا محمد صادق ، پسر ملاعلی . مجتهد کرمانی ، که هم دوره داعی بودند ، و از پدر ایشان نقل می کردند ، ایام توقف حاجی مرحوم در کرمان مشغول ریاضت بوده است .

مرحوم حاج سید جواد شیرازی الاصل امام جمعه که از اعظام فضلاء عصر بوده است ، یکی از درسهای او کلیات قانون بوده است . و مسأله مشکلی محل نظر و گفتگو بوده است . یکی از تلامذه آقای حاج سید عبدالجواد . که در همان مدرسه که محل توقف

حاجی مرحوم بوده است، بر حاجی وارد شده بود. و از حالات و تحصیل ایشان پرسیده بود. فرموده بودند: شطری از معقول و منقول دیده‌ام. از طبّ پرسیده بود. جواب داده: بی ربط نیستم. همان مسأله را پرسیده بود. جوابی شنیده بود. فردا همان جواب را در محضر مرحوم حاجی سیّد جواد گفته بود. سیّد مرحوم فرموده بود: این بیان از فکر تو نیست. از کجا تحصیل کرده‌ای؟ آخوند تلمیذ گفته بود: شخصی از اهل خراسان بمدرسه ما آمده است. دیروز من بحجره او رفتم. و از حالات وی مستفسر شدم. در ضمن این مسأله را پرسیدم. این جواب را داد. مرحوم سیّد فرموده بودند: معلوم می‌شود. مرد فاضلی است؛ و غریب هم هست. بعد از درس بدیدن او می‌رویم. باتمام تلامذه بدیدن او رفته بودند.

حاجی مرحوم، پس از مراجعت از اصفهان، قدری از اموال موروثی را بفقراء ارحام انفاق فرموده بود. مؤنه وی منحصر بود بیک جفت گاو زراعت و باغچه مختصری، که در فصل انگور تمام طلاب را بانجا دعوت می‌فرمودند. از حاصل زراعت، پس از اداء حقوق واجبه، ثلث آنرا موضوع، و متدرجاً بفقراء می‌دادند. روز عید غدیر بفقراء و سادات یک قران، و بغير سادات ده شاهی می‌داد. و ده شب در عاشورا روضه می‌خواندند. و مجلسی، مختصّ فقراء بود. و غذا نان و آبگوشت بود. از طلاب مدرسه هر کس مایل بود می‌رفت. و هرگز از کسی چیزی نمی‌خواست، و قبول نمی‌کرد.

وقتی ناصرالدین شاه مرحوم در سفر اول بسبزواری رسیدند، و بخانه آن مرحوم رفتند، و بر روی همان حصیر که در اطاق تدریس افتاده بود جلوس فرموده، و خواهش کتاب در اصول دین بزبان فارسی نمودند. از خانه که بیرون آمد، پیش خدمتی وارد که شاه پانصد تومان فرستاده‌اند خدمت شما. اینک بار قاطری سر کوچه است. فرمود: داخل کوچه من ننمائید. بحاجی عبدالوهاب بگوئید بیاید ببرد مدرسه، نصف پول بطلاب مدرسه قسمت کند، و نصف بفقراء بدهد، سادات را ضعیف دهد.

در عشر آخر ذیحجه هشتادونه (۱۲۸۹) بر حمت ایزدی پیوست. و مدت عمرش هفتاد و هشت سال بود، بعدد «حکیم». عاشق حمیداً و مات سعیداً.

مصنّفات آن مرحوم بسیار است ، از رسائل و حواشی و غیرها . برخی هم بطبع درآمده . از استعمال فضول دنیا محترز بوده ، حتی ادویه استعمال نمی کردند . پیاز را بگوشت ایشان غدقن بود بیندازند . میرزایوسف مستوفی الممالک را بآن مرحوم عقیده^۱ راسخی بود . مقبره^۲ آن مرحوم از بناهای اوست . کتاب اسرارالحکم که برای ناصرالدین شاه مرحوم نوشتند ، مستوفی الممالک ، بحلیه^۳ طبع درآورده ، مجاناً باهل علم داد . رَحِمَ اللهُ معاشِرَ الماضین .

هذه حالاته رفع مقامه وحشرنا وایاهُ فی زمرة محمد صلی الله وآله الطّاهرین .

* در سفرنامه ناصرالدین شاه بمشهد که در سال ۱۳۰۶ در تهران طبع شده ، در ص ۱۷۶ ، چنین آمده : « خلاصه رسیدیم بشهر ، مقبره و گنبدی سر قبر مرحوم حاجی بلاهادی علیه الرحمه می سازند . از قراریکه گفتند میرزا یوسف مستوفی الممالک بانی آنست ، و بقدر دوهزار تومان تابحال خرج کرده . مقبره^۴ مرحوم حاجی سمت دست چپ معبر واقعست ، و طرف دست راست مقابل مقبره کاروانسرائی بسیار عالی بنا کرده مشغول ساختن بودند . »

وضع زندگی سبزواری بنقل از دو فرزند ایشان*

... و بزرگتر مزیت و برتری این شهر آنکه تقریباً در نیمهٔ اخیری از مائه سیزدهم هجری، این بلده بوجود حکیمی عارف و مردی کامل و فیلسوفی مرتاض و پیری فیاض رونق یافته، و انوار معارف از این خطه شریفه بهر جانب تافته بود. و آن فارس مضمار معرفت و ایقان و پیشرو سالکان طریق هدایت و عرفان، مرحوم حاجی ملاهادی سبزواری تغمده الله برضوانه بود، که از اشعه و انوار حکمت عالم علم و درایت حوزه شریعت و طریقت و حقیقت را مزین و منور می نمود. در حقایق می سفت، در حضیض ناسوت از ملکوت و لاهوت سخن می گفت. در کسوت تجرد بسر می برد، و زنگک علایق از دها می سترد. و نظر با احترام این حکیم ماجد و فرد واحد، ما از ابنیه مهمه، و مزارات متبرکه سبزوار، ابتدا بشرح سرا و بقعه و مضجع آن بزرگوار، قدس سره، می پردازیم. بعد، سایر امکته را مشروح می سازیم. و درین ضمن، وضع زندگانی آن مرحوم، روح الله روحه، نیز آشکارا و معلوم می گردد.

* این گزارش عیناً از کتاب مطلع الشمس اعتماد السلطنه ذیل سبزوار، ج ۳، ص ۱۹۴-۲۰۲ اخذ شده. سولف، وزیر انطباعات و دارالترجمه همایونی بوده، و در کتاب دیگر خود بنام «المآثر والآثار» که در سال ۱۳۰۶ هجری قمری در تهران چاپ سنگی شده، در ص ۱۴۷ چنین گوید:

«تفصیل زندگانی شخصی او را در سفر ثانی موبک منصور بخراسان، خود بلاواسطه از دو پسر دانشورش، آقا محمد اسماعیل و آقا عبدالقیوم، سلمهما الله، و از عیال کرمانیه اش که در وراء پرده نشسته بود، و تقریر می نمود، بشرح شنیدم. و در ترجمه سبزوار از مجلد ثالث مطلع الشمس گنجانیدم.»

شرح وضع خانه و زندگانی مرحوم حاجی ملاهادی سبزواری رحمة الله عليه

خانه‌ای که مرحوم حاجی چهل بلکه چهل و پنج سال در آن ساکن بوده‌اند، در طرف دروازه نیشابور، و مشتمل بر دو حیاط است، بیرونی و اندرونی. و مدخل بیرونی از سمت مغرب خانه و رو بمشرق است. حیاط بیرونی عبارت از محوطه‌ایست. شش زرع و در شش زرع، و در وسط، باغچه غیر مرتبی دارد، که چهار درخت کوچک توت در آن غرس شده. و باید این اشجار را. بعد از ارتحال مرحوم حاجی، نشانده باشند. در محاذی در مدخل. چاه آبی بوده. که حالا حالت انطماس یافته. فقط طرف مشرق عمارتی از خشت و گل دارد، که از هرزینتی حتی از اندود کاه گل هم عاقل است. اطاق وسط که نشیمن است. قلمدانی می‌باشد، و پنج ذرع و نیم طول، و سه ذرع و نیم عرض دارد. سقفش از تیر. و روی تیر هیزم. نه چوب تراشیده انداخته، و روی آن، نی ریخته‌اند. طرف جنوب این اطاق. دالانی است بعرض یک ذرع. و طول تمام اطاق، و طاق خشتی روی آن دالان زده‌اند. و بواسطه پنج پله آجری. وارد این دالان، که کفش کن اطاق است می‌شده. و در سال هزار و دویست و هشتاد و چهار، که موکب مسعود همایون، اعلیحضرت شاهنشاهی ناصرالدین شاه. خلدالله ملکه و دولته، عزیمت زیارت ارض اقدس و مشهد مقدس فرموده بود. در روز سه شنبه. غره شهر صفر مرحوم حاجی، قدس الله سره، اعلیحضرت شاهنشاهی، عز نصره، را در همین اطاق پذیرائی کردند. و آن وقت اطاق فرش بوریا داشت. اما در سال هزار و سیصد هجری، که موکب معلی از ارض اقدس مراجعت می‌کرد، و نگارنده در التزام رکاب اعلی بود، و زیارت این بیت شریف و کلبه منیف مستعد آمد، جز خاک پاک در آن چیزی نیافت، اگرچه هنوز بقیه انوار معرفت بر در و دیوار آن می‌تافت.

بالجمله، زیر این اطاق و دالان خالی، و بواسطه یک دریاچه که در زیر اطاق نشیمن باز می‌شود، باین انبار که هنگام مشاهده نگارنده پراز کاه بود، ورود می‌نموده‌اند

در سمت شمال این اطاق، دالانی است بطول اطاق. و بکف زمین حیاط مسقف باتیرونی که راه پیرونی باندرون بوده است. از این دالان چون گذشتند، بمحوطه کوچکی می‌رسند که طویله و بهاربند است. یک زوج عامل از مرحوم حاجی درین طویله بسته می‌شده. بعد از دالان تنگی و درپستی که رو بشمال باز می‌شود، وارد بحیاط اندرون می‌گردند. طول این حیاط تقریباً بیست و پنج ذرع، و عرض دوازده ذرع، و در پیرونی و اندرونی فقط آنجاها که در زمستان لابد محل عبور و مرور زیاد است، سنگ فرش شده، باقی خاك است. در حیاط اندرونی نیز، رو بمشرق عمارت ساخته‌اند. و ارسی سه دهنه بنا کرده، که یک ذرع و نیم کرسی دارد. در جنین ارسی، دو راهرو است، که پنج پله از سطح زمین بالا می‌روند، و راهروها می‌رسند. در دو طرف دالانها، دو اطاق است، که یکی یک در و دو پنجره دارد، و رو بحیاط باز می‌شود. اطاق دیگر فقط دارای یک در است. در زیر ارسی سرداب مانند جائی است، که مرحوم حاجی زمستان و تابستان غالباً در آن بصری برده‌اند. در جلو ارسی، حوضی است، دو مرتبه پایین معنی که حوض اول تقریباً بعمق سه چارک ساخته شده. بعد طاقی از آجر و آهک روی آن زده‌اند. و در بچه کوچکی از طرف شمال حوض باز است. و از آن در بچه از مرتبه تحتانی که پراز آب است، آب بالا می‌کشند. آنچه معلوم می‌شود برای اینکه در زمستان آب یخ نکند. مرتبه فوقانی را خالی از آب می‌گذاشته‌اند. و آب مرتبه تحتانی که بمنزله آب انباری باشد باقی بوده است. باقی فضای حیاط باغچه‌ایست، که چهار پنج درخت توت کهن در آن دیده می‌شود. و بعضی حجرات لازمه، از قبیل مطبخ و غیره، در طرف جنوب حیاط واقع شده، و تمام این اطاقها از خشت و گیل است منتها کاگل دارد.

پس از مشاهده وضع منزل مرحوم حاجی، از خلف بزرگوار ایشان، جناب آقا محمد اسمعیل که مردی جامع و فاضل و نمونه‌ای از اخلاق و فضایل پدر ملکوتی گوهر خود می‌باشد، از وضع زندگانی آن عارف ربانی، طیب الله تربته، پرسید. ایشان بشرح ذیل پرداختند. و عیال آن مرحوم خلد مقام از پشت در آنچه را آقا محمد اسمعیل بدرستی

در نظر نداشتند، اظهار می کردند . خلاصه گفتند : مرحوم حاجی هر شب در زمستان و تابستان و بهار و پاییز، ثلث آخر شب را بیدار بودند . و در تاریکی عبادت می نمودند ، تا اول طلوع آفتاب . آنوقت دوپاله چای بسیار غلیظ سیاه رنگ که در هر پیاله مخصوصاً دوازده مثقال قند می ریختند میل می فرمودند : این چای غلیظ شیرین را برای قوت می خورم . بترياك و حب نشاط و اقسام تنباکو و توتون و انفیة هرگز میل و رغبت ننمودند . دوساعت از روز گذشته ، بمدرسه تشریف می بردند . و چهار ساعت تمام در مدرسه بودند . بعد بخانه مراجعت کرده ، نهار می خوردند . و نهار ایشان غالباً یک پول نان بود ، که زیاده از یک سیر از آن نمی خوردند . یک کاسه دوغ کم مایه ، که خودشان در وصف آن می فرمودند : « دوغ آسمانی گون » یعنی دوغی که از کمی ماست ، برنگ کبود آسمانی باشد . نان خورش یک سیر نان نهار آن مرحوم بود . بعد از نهار ، در تابستان ساعتی می خوابیدند . عصر چای میل نمی فرمودند . شب بعد از سه ساعت عبادت در تاریکی غالباً چهار ساعت و نیم از شب گذشته شام صرف می کردند . و شامشان ، در اواخر عمر ، بواسطه کبر سن و نداشتن دندان ، یک بشقاب چلاو و خورش بی گوشت و روغن ، یعنی اسفناجی با آب گوشت بود . پیش از شام ، نیم ساعت دور حیاط اندرونی راه می رفتند . و بعد از شام ، در اطاق مخصوص خود ، که زیر زمین سابق الذکر باشد ، بعد از کمی راه رفتن ، در یک بستر ناراحتی که غالباً توشک نداشت ، می خوابیدند . و متکای غیر نرمی از پنبه یا پشم زیر سر می گذاشتند .

لباس مرحوم حاجی ، مدت چند سال ، یک عبای سیاه مازندرانی بود . و یک قبای قدک سبزرنگی که بقدری آنرا شسته بودند ، که آرنجهای قبا پاره شده ، و چندین وصله برداشته ، و در زمستان ، قبای برك شکری رنگ و شلوار برك شکری رنگ و عمامه که در تابستان بر روی شب کلاه کرباس سفید پنبه دار ، که سبزوارها برجی می گویند ، بسته شده . و در زمستان ، بجای شب کلاه کرباسی شب . کلاه پوستی طاسی دورو بود . کتابخانه نداشتند . و کتاب ایشان منحصر بچند جلد بود . قلمدانی که با آن چندین

هزاربیت تصنیف فرموده، وحل معضلات و مبهمات حکمت و عرفان نموده، موجود بود. و نگارنده بزیارت آن فایز شد. این قلمدان کار اصفهان و متنش زرد رنگ و زینت رویش گل و بوته، و مدت چهل و پنج سال، این قلمدان را در کار داشتند از نقش قلمدان فقط در دو طرف آن چیزی باقی بود نصف بالای غلاف شکسته، و روی خزانه که جای دوات است، چیزی نبود. دوات قلمدان برنجی، و هنوز مرکبی که مرحوم حاجی با آن می نوشته اند، در آن دوات بحالت خشکی باقی است. عینک آن مرحوم را نیز زیارت نمودم. بموضعی که بدماغ می گذارند، و بسردوشاخ آن که به پشت گوش قرار می گیرد، پارچه کبود کرباسی بدست خود بسته بودند، که در سردی زمستان، آهن به پشت گوش و روی دماغ اذیت نکند. نمره این عینک شش است. و پانزده سال آن بزرگوار بامدادان خوانده و نوشته اند. باعجز و درخواست و خواهش زیاد، از دوپسر عالی گوهر آن مرحوم، جنابان آقا محمد اسمعیل و آقا عبدالقیوم، آن عینک را گرفتم، که اسباب شرافت و افتخار و بمنزله دیده بصیرت و چشم عبرت بین این بنده ضعیف البصر باشد. و از آن دو خلف باشرف، جناب آقا عبدالقیوم شرح ذیل را نگاهشته، و مهر کرده. و جناب آقا محمد اسمعیل هم بنخاتم شریف خود محتوم داشته، و امضاء کرده اند، که این همان عینک مبارک است، و اینک آن عینک در نزد نگارنده موجود، و گرامی تراز هزار جعبه لالی منصود است.

صورت شرحی که جناب آقا عبدالقیوم نوشته اند

یوم جمعه یازدهم ذی القعدة، سنه ۱۳۰۰ (هزار و سیصد)، که موكب مسعود ناصرالدین شاه از مشهد مقدس مراجعت می فرمودند، محمد حسن خان صنیع الدوله بخانه ما آمدند، و عینک مرحوم خلدآشیان رضوان مکان حاجی ابوی اعلی الله مقامه را که مدت پانزده سال آن مرحوم استعمال می فرمودند، به محمد حسن خان صنیع الدوله هدیه کردم. انتهى.

اما معاش مرحوم حاجی از این قرار است

یک روز از قنات عمید آباد داشتند. و یک شبانه روز، از قنات قصبه و باغی که

در بیرون پشت ارك واقع است. سالی چهل تومان فایده و حاصل باغ بود. واز دو قنات مذکوره نیز سی خروار غله وده بار پنبه عاید می گردید. قسمتی از این دخل را با کمال قناعت صرف معاش خود می فرمودند. و مابقی بفقرا ایثار و انفاق می شد. هر سال در عشر آخر صفر سه شب روضه خوانی می کردند. و یکنفر روضه خوان کریمه الصوتی، که در سبزواری بود، دعوت می نمودند. و شبی پنج قران بروضه خوان می دادند. و نان و آبگوشت بفقرائی که شل و کور و عاجز بودند، می خورانیدند. و نفری یک قران نیز بآنها مبدول می داشتند. و خمس و زکوة مال خود را هر سال بدست خود بسادات و ارباب استحقاق می رسانیدند. و درین موقع جنس را خود وزن می کردند، و نقد را خود می شمردند.

تحصیل آن بزرگوار در اصفهان در حوزه درس مرحوم فردوس مکان، ملا علی نوری. که اشهر حکمای عصر خود بود، درجه تکمیل یافته، و پس از فراغ از تحصیل، از اصفهان بمکه معظمه، اجلها الله تعالی، مشرف شده، و از آنجا بسبزواری مراجعت فرمودند. از زمان تأهل، هرگز زیاده از یک زن در خانه نداشتند. اما سه عیال گفتند، اولی چون در گذشت، ثانیاً متأهل شدند. عیال ثانی نیز وفات نمود. و از آنجا که در آن زمان مدت ده ماه در کرمان بسر بردند، در آن بلد عیالی کرمانیه گرفتند. و غالب اولاد ایشان از همان عیال کرمانیه است، که در سال هزار و سیصد حیات داشت. تا سن شصت سالگی ریش آن بزرگوار سیاه بود، یعنی خضاب می کردند. بعد از شصت سال دیگر بحال خود و سفید گذاشتند.

چون گاهی غرر و لالی حکمت و عرفان را برشته نظم می کشیدند، «اسرار» تخلص می فرمودند. تاریخ تولد ایشان «غریب» است، یعنی در هزار و دو بیست و دو اوزده متولد شدند. و مدت عمر ایشان بحروف ابجد مطابق با «حکیم» می باشد. یعنی تقریباً هفتاد و هشت سال سرای فانی را باشعه معارف نورانی داشتند. تا در روز بیست و هشتم ذیحجه، هزار و دو بیست و هشتاد و نه، سه ساعت بغروب مانده، مرغ روحش از قفس تن بآشیان قدس پرید، و بریاض قرب خرامید. و ملا محمد کاظم، ابن آخوند، ملا محمد رضای

سبزواری، متخلص به «سرّ» که از شاگردان آن بزرگوار بود، در تاریخ رحلت آن مرحوم سرود:

اسرار چو از جهان بدر شد از فرش بعرش ناله بر شد
تاریخ وفاتش ار بپرسند «گویم که نمرد زنده تر شد»

پس از ارتحال، جسد پاك آن جناب را در بیرون دروازه سبزواری، معروف بدروازه نیشابور: که بر سر راه زوآراست، بخاک سپردند. و پس از چندی، مرحوم میرزا یوسف بن میرزا حسن مستوفی الممالک، که در این اواخر در دولت علیه منصب جلیل صدارت عظمی یافت، تکیه و بقعه‌ای برای آن مرحوم بنا نمود. طول تکیه صدوده قدم، و عرض پنجاه و پنج قدم. و از در تکیه که داخل می‌شوند، تقریباً بعد از هفده قدم شروع بقعه می‌شود. و آن عبارتست از بنای مربع متساوی الاضلاعی، که از هر طرف بیست و سه قدم می‌باشد، و از طرف مدخل سه قسمت شده، ایوانی بالنسبه بزرگتر که مدخل است، و دو اطاق بادر ایوان جنبین مدخل. داخله بقعه مثنی است. و در چهار سمت، چهار طاق دارد، که دهنه هر طاق پنج قدم است. و دو طاق مشرقی و مغربی شش قدم فرش انداز دارد، در چهار ضلع چهار نمای کوچک است. گنبدی وسیع تقریباً به ارتفاع دوازده ذرع ساخته‌اند. صورت قبر از گچ و در وسط است. و صندوق چوبی سبز، بطول دو ذرع و نیم و عرض یک ذرع و چارک، و ارتفاع دو ذرع و چارک، روی آن قبر قرار داده‌اند. داخله گنبد مجصص، و از پای طاق تا بالا را برنگ لاجورد مخطط و منقش کرده‌اند. در قبلی قبر مرحوم حاجی در همین بقعه، ولی در خارج از صندوق قبر مرحوم آقا ملا محمد، پسر مرحوم حاجی است. در قسمت جنوبی بقعه نیز، یک ایوان بزرگ قرینه ایوان مدخل،

* اعتماد السلطنه در کتاب «المآثر والاثار»، ص ۱۴۷ درباره این فرزند سبزواری چنین

گوید: «مولى محمد سبزواری خلف مرحوم حاج ملاهادی مذکور است حکیمی فرزانه بوده و پیش از پدر وفات نموده تربتش خود در بقعه والد بزرگوار خارج صندوق از سمت جنوب است و آن بقعه وصحن را بر تربت طیب حاج مذکور - اسکنه الله اعالی القصور - مرحوم میرزا یوسف آشتیانی صدر اعظم برپا ساخته خدایش ثواب جزیل و اجر جمیل دهد».

در وسط، و دو حجره قرینه دو حجره جنبین مدخل، در دو طرف ایوان بنا شده. طرف مدخل تکیه، دوسه اطاق طرح شده. و مقابل آن نیز: اطاقهای ناتمام بود. که البته بعدها با تمام رسیده. در پهلوی در تکیه، آب انباری مرحوم حاجی ملا محمد صنی آبادی، از متمولین سبزواری، ساخته، که از بیرون شیر دارد. و راه آب انبار از داخل تکیه است. و قبر بانی که در سال هزار و سیصد فوت شده، پهلوی حوض آبست. تاریخ بنای تکیه و بقعه و رحلت و تولد مرحوم حاجی را میرزا محمد حسین ادیب، ملقب به فروغی، رئیس دارالطباعه دولتی، و مدیر دارالترجمه خاصه همایونی، که سالهای دراز در صحبت نگارنده بوده و هست. در قطعه‌ای بنظم آورده، که صورت آن از قرار ذیل است:

مرغ لاهوت آشیان، ناسوت را بدرود گفت
 پیر کامل کرد ماوی بر فراز چرخ پیر
 در سرای قرب حق باری تعالی بار یافت
 عارف ربّانی آن صاحب‌دل روشن ضمیر
 مخزن الاسرار حکمت حاج ملاهادی آنک
 در سپهر علم و عرفان بود چون مهر منیر
 فیض مطلق نور فیض آنکه از وی گشته‌اند
 از مجرد تا مفارق مستفیض و مستنیر
 سال میلادش «غریب» و مدت عمرش «حکیم»
 شد ز غربت سوی قربت آن حکیم گوشه گیر
 بقعه‌ای بایست آن شیخ اجل را تا بود
 سالکان راه حق را هم مطاف و هم مصیر
 راد امجد شخص اول آسمان مکرمت
 افتخار ملک و ملت ناقد فرد کبیر

میرزا یوسف وزیر اعظم ایران که هست
 در جلالت بی‌همال و در بزرگی بی‌نظیر
 کشف اهل علم و دانش خواجه درویش دوست
 دستگیر مستمندان کار آگاه بصیر
 با خبر از قدر حاجی رحمة الله علیه
 نیز در کاری که باید کرد دانا و خبیر
 برفراز تربت او طیب الله برفراشت
 بقعه‌ای چون روضه جنت فرح بخش و نصیر
 بقعه‌ای چون همت والای خود عالی اساس
 صحن آن زهت فزا و ساحت آن دلپذیر
 در هزار و سیصد آن فرخ بنا شد ساخته
 تا که زایر را بود جای و مجاور را مجیر
 از مصنفات مرحوم حاجی، آنچه طبع شده کتاب حاشیه بر مثنوی است معروف
 بشرح مثنوی، و شرح منظومه در حکمت، و لالی المنتظمه در منطق با شرح، و شرح جوشن
 کبیر، و شرح دعای صباح، و اسرار الحکم، و حواشی بر اسفار، و حواشی شواهد الربوبیه،
 و حواشی مفتاح الغیب، و دیوان شعر فارسی.
 آنچه طبع نشده، منظومه نبراس با شرح در فقه، اسرار العباد در فقه، رحیق
 در علم بدیع، راح افراح در علم بدیع، حاشیه بر مبدء و معاد، مقیاس در مسائل فقه، منظومه
 جواب سئوال مسائل مشکله (کتابی است در حکمت پانزده هزار بیت)، حاشیه بر سیوطی
 در نحو، محاکمات در ردّ بر شیخیه.

نظر کنت دو گوینو درباره سبزواری*

جناب حاج ملاهادی سبزواری - اکنون در سلک حیات و سنین عمرش تقریباً بهفتاد می‌رسد. در ایران بقدری بلند مرتبه‌است، که باید او را از این ردیف جدا کرده، و مقام خاصی برای او قائل گردید. این دانشمند یکی از فلاسفه عالیقدری است، که معلوماتش برشالوده محکمی قرار دارد. در تمام شعب علوم و فلسفه، مقام استادی دارد. کتب متعددی در تفسیر بیانات مختلفه ملاصدرا نوشته است. او شاگرد ملا اسماعیل سابق‌الذکر بوده‌است. ایرانیان عموماً نسبت به او عزت و احترام فوق‌العاده دارند، اگرچه او را در ردیف علمای روحانی نمی‌توان قرار داد، و باید از فیلسوفان بزرگ محسوب داشت، مع‌هذا، در میان طبقه روحانی احترام شایان ملاحظه‌ای دارد. حتی دربارشاهی هم، به تلیل مقام او می‌پردازد. شهرت و صیت معلومات او به قدری عالمگیر شده، که طلاب زیادی از ممالک هندوستان و ترکیه و عربستان برای اسفاده از محضر او، بسبزواری روی آورده، و در مدرس او مشغول تحصیل هستند. سالهاست که از سبزواری، یعنی مسقط‌الراس خود، بیرون نرفته‌است.

این دانشمند بزرگ بخانواده متوسطی تعلق دارد، که چندان از دارائی بی بهره نیست. و از آنچه از پدرش به ارث به او رسیده، با قناعت امرار معاش می‌کند. هرگز

* کنت دو گوینو Comte de Gobineau، وزیر مختار فرانسه در ایران، سالهای

۱۲۷۱-۱۲۷۴ هجری قمری، کتابی تحت عنوان: Les religions et les philosophies

dans l'Asie Central تألیف کرده که در سال ۱۹۲۳ در پاریس چاپ شده. این کتاب بوسیله

مترجم همایون فره‌وشی تحت عنوان: «مذاهب و فلسفه در آسیای وسطی» بزبان فارسی ترجمه شده،

و آنچه که درباره سبزواری گفته شده در صفحه‌های ۸۷-۸۴ این کتاب آمده‌است.

در صدد تجارت و کسب بر نیامده، و دنبال شغلی نرفته. و هیچوقت در فکر افزایش ثروت نبوده است. اوقات او بالتمام صرف مطالعه می شود. بنا بر عادت، اول هر سال بحساب مستاجر خود می رسد. و از محصول ملک خود، آنچه به او تعلق می گیرد، دریافت می کند. و یک قسمت آنرا از روی حساب دقیق که بتواند تا آخر سال با قناعت امرار معاش نماید، کنار می گذارد. و بقیه را بلافاصله بفقرا و بینوایان بذل می کند. و ابداً هدیه و ارمغانی از هیچ کس نمی پذیرد. هر روز در ساعت معین، مانند «کانت» فیلسوف آلمانی، بمسجد می رود. و شاگردان متعدد خود را درس می دهد. و قتی که از خانه محقر خود قدم بیرون می گذارد، در حالیکه بعضای خود تکیه دارد، جمعیت زیادی با احترام باو سلام می دهند. و او را بمسجد می برند، تاروی منبر قرار گرفته، بتدریس پردازد. در میان یکنوع سکوت آمیخته به احترامی شروع بصحبت می کند. و طلاب بیانات او را می نویسند، بطوریکه نقل می کنند، فصاحت بیانش نیز کمتر از معلوماتش جلب توجه مستمعین را نمی کند. بعد از اتمام درس، بخانه بر می گردد. و پس از خواب مختصر و صرف غذای کمی، بمطالعه و تفکر می پردازد. و مردم هم برای او کشف و کراماتی قائل اند. در این باب چیزهایی به او نسبت می دهند، که من یکی از آنها را نقل می کنم:

گویند: در چند سال قبل سوارانی از طرف حکومت مشهد بتهران اعزام گردیدند و چون به سبزواری رسیدند، توقف کرده و از مردم برای اسبان خود مطالبه جو کردند. نظر باینکه سکنه سبزواری آن اندازه جو نداشتند که زیاده از احتیاجات خودشان باشد، و یا بواسطه قلت بهائی که می خواستند بآنها بدهند، مایل بفروش نبودند، سواران بمنزل آنها رفته، بقوه قهریه از آنها جو گرفته، و در پیش اسبان ریختند. اما اسبان از خوردن جو خودداری نمودند. اهالی هم نسبت بسواران خشوتی بروز داده، و بآنها گفتند که بنا برخواست خداوندی است که اسبان باین جو که بظلم از ما گرفته شده، دم نمی زنند. سواران هم گفته آنها را باور کردند. و وحشت زده رفتند نزد جناب حاج ملاهادی، و از عمل خود اظهار ندامت کرده، و معذرت خواستند. و از او تقاضا کردند که از خداوند

برای آنها طلب شفاعت نماید. جناب حاجی آنها را ملامت کرد. و امر فرمود، که بهای جورا که از مردم فقیر گرفته اند، بطور عادلانه، بپردازند. سواران اطاعت امر او را نموده و بلافاصله بهای جورا پرداختند. پس از آن، جناب حاجی گفت: اکنون بروید، و نگران نباشید. خواهید دید که اسبان مشغول خوردن جو هستند. سواران پس از مراجعت، مشاهده کردند که پیشگوئی او بحقیقت پیوسته، و اسبان جو می‌خورند.

کتاب مهمی از نوشته‌های حاج ملاهادی بنام شرح منظومه در تهران چاپ شده است. این کتاب شامل سه قسمت است: قسمت اول اشعاری است که در آن افکار فیلسوف با عبارات فصیح و خوش انشائی بیان شده، ولی تا اندازه‌ای فهم معانی آنها مبهم است، قسمت دوم تفسیری است که معنی هر شعری را کلمه بکلمه توضیح می‌دهد. و بعلاوه ضمیمه‌ای هم دارد که بطور حاشیه نوشته شده. و فهم آن چندان سهل نیست. زیرا که بنا بر قاعده عمومی، هر گاه از طرفی ذهن آشنایان بموضوع را روشن می‌کند، از طرفی هم اشخاصی را که نسبت بموضوع بیگانه هستند در تحیر و سرگردانی فرو می‌برد.

باری، لیاقت حاج ملاهادی در این است که دنباله کارهای ملاصدرا را گرفته، و باندازه امکان، عقاید ابن سینا و عقاید خود ملاصدرا را، بواسطه آزادی زیاده‌تری که اکنون دارد. بیشتر و بهتر توضیح و تشریح می‌کند. و باینکه او هم در پرده حرف می‌زند. باز بیاناتش واضح‌تر از آخوند ملاصدرا می‌باشد. و در واقع بیشتر بعقاید ابن سینا نزدیک می‌شود. و این کاری است که قرن‌ها گذشته و کسی بانجام آن موفق نگردیده است.

بهین جهت است که توضیحات و تفسیرهای او در شاگردان وجد و نشاطی ایجاد کرده. و نمی‌توان انکار کرد که این دانشمند در تاریخ فلسفه ایرانی منظره تازه جالب توجهی را نمایش داده است. من چند نفر از شاگردان او را می‌شناسم که با شجاعت قابل ملاحظه‌ای در زمینه افکار او سرعت راه می‌پایند. و امیدواری دارم که به نتایج خوبی خواهند رسید. و نظر به پیشرفت همین مکتب اساسی است، که من تصمیم گرفتم

بکمک دانشمندی از رابن‌های یهودی موسوم به ملا لاله زار همدانی مبحثی از افکار و بیانات فیلسوف معروف «دکارت» را بفارسی ترجمه کنم. و خوشبختانه ناصرالدین‌شاه هم امر بطبع و انتشار آن داده‌است.

نظر ادوارد براون درباره سبزواری*

حاجی ملاهادی سبزواری تحصیلات خود را نزد حاج ملاحسین سبزواری شروع کرد. وبقدری پیشرفت حاصل نمود، که در سن دوازده سالگی، توانست رساله کوچکی را برشته تحریر درآورد. و چون میخواست که تحصیلات خود را در کلام و فقه ادامه بدهد، باتفاق معلم خود، بشهر مشهد رفت. و مدت پنج سال در مشهد توقف کرد.

حاجی ملاهادی سبزواری، در ایام تحصیل در مشهد، خیلی به قناعت زندگی می کرد. ولی نه از آن جهت که بی بضاعت بود، بلکه بالفطره قناعت و پرهیز از تجمل را دوست می داشت. وقتی که به سن هفده سالگی رسید، شهرت ملاعلی نوری، که آن هنگام در اصفهان تدریس می کرد، به سمعش رسید. و خواست که با اصفهان برود، و محضر او را درک کند. ولی چند سال رفقای وی مانع شدند. بالاخره، با اصفهان رفت. و در جلسات درس ملاعلی نوری حضور یافت. اما بطوری غیر منتظره، از یکی از شاگردهای ملاعلی نوری، موسوم به ملا اسمعیل واحدالعین، بیشتر استفاده کرد. و زیادتر از او کسب کمال نمود.

حاجی ملاهادی سبزواری مدت هفت سال در اصفهان ماند. و در این مدت، بقدری برای تحصیل و بالاخص تحصیل فلسفه می کوشید، که در شبانه روز بیش از چهار ساعت نمی خوابید، و سایر اوقات او صرف مطالعه و یا مباحثه با طلاب می شد.

* ادوارد برون E. G. Brown خاورشناس معروف انگلیسی کتابی تحت عنوان :

A Year Among the Persians تألیف کرده که در سال ۱۹۰۰ در لندن چاپ شده است. او در این کتاب مشاهدات خود را از سال ۱۸۸۷ تا ۱۸۸۸ یاد کرده این کتاب بوسیله ذبیح الله منصورى تحت عنوان: یکسال در میان ایرانیان. بزبان فارسی ترجمه شده و آنچه که براون درباره سبزواری گفته در صفحه های ۱۹۹-۱۹۴ ترجمه کتاب آمده که با مختصر تغییراتی در اینجا ذکر می شود.

حاجی ملاحادی سبزواری برای اینکه با نفس خود جهاد نماید، هنگام اقامت در اصفهان نیز، خیلی به قناعت زندگی می‌کرد. و در اطاقی خالی از فرش سکونت داشت. و روی زمین بدون دوشک می‌خوابید. این محصل قانع و زحمت کش، از درآمد املاک موروثی خود، در سبزواری زندگی می‌کرد. و چون عایدی وی خیلی بیش از هزینه‌اش بود، دقت داشت که ببیند در بین طلاب مدرسه کدام محتاج‌ترند. و همین که می‌فهمید که نیازمند می‌باشند، در غیاب آنها چند تومان و گاهی ده تومان در اطاق آنها می‌گذاشت، بدون اینکه بعد خود را معرفی نماید، و بگوید آن وجه را در اطاق گذاشته‌است.

بقراری که شهرت دارد حاجی ملاحادی سبزواری باین ترتیب، در مدت اقامت خود در اصفهان مبلغ یکصد هزار تومان به نیازمندان داد، در صورتیکه ارزش تومان در آن موقع خیلی بیش از امروز بود. بعد از اینکه تحصیلات خود را در اصفهان تمام کرد. سفری بمکه نمود. و در بازگشت، از راه کرمان وارد ایران شد. و چندی در کرمان ماند. و در آنجا زن گرفت. و آنگاه به اتفاق زوجه خود، به سبزواری حرکت نمود.

بعد از مراجعت به سبزواری، بمشهد رفت. و مدت ده ماه در مشهد ماند. و در آنجا فلسفه تدریس می‌کرد. ولی سپس، به سبزواری، که مسقط‌الراس او بود، مراجعت نمود. و بزودی شهرت او در ایران پیچید. و از هر طرف طلاب برای کسب معرفت، بطرف سبزواری رفتند، که در محضر درس او حضور بهم رسانند.

حاجی ملاحادی سبزواری هر روز دو جلسه درس می‌داد. و هر جلسه دو ساعت طول می‌کشید. و موضوع دروس گاهی رساله‌های ملاصدرا، و گاهی نظریات خود او بود. و سایر ساعات شبانه روز را وقف مطالعه یا عبادت می‌کرد. حاجی ملاحادی مردی بود بلند قامت، ولاغر اندام، باقیافه‌ای جالب توجه، و نطقی بلیغ، و رسا، و از لحاظ اخلاقی، مردی بود نجیب، و خیلی متواضع. و بطوری که عموم ایرانیها می‌گویند، در اکل غذا خیلی احتیاط می‌کرد. و هرگز بیش از چند لقمه، که برای سدجوع کافی بود، نمی‌خورد. و راضی نمی‌شد که یک لقمه زیادتر از آنچه برای خود تعیین کرده‌است، تناول نماید.

حاجی ملاهادی سبزواری از اغذیه چرب و مقوی پرهیز می کرد . و به غذاهای ساده اکتفا می نمود . و بهمین جهت ، دعوت بزرگان را برای حضور در سر سفره نمی پذیرفت که مبادا مجبور بخوردن اغذیه چرب و مقوی شود .

این دانشمند همواره برای مساعدت بدرماندگان و زنهای بیوه و یتیمان و غرباء آماده بود . و گویا می کوشید که مصداق گفته ابوعلی سینا واقع شود که می گفت : « العارف هتس وبتس وبتسام ؛ وکیف لا ، و هو فرحان بالحق و بکل شیء » ، یعنی یک عارف باید با مردم بجوشد و خوش مشرب باشد و همواره تبسم نماید ، و غیر از این هم نمی تواند باشد ، زیرا عارف به ذات پاک حق وهستی واصل گردیده است .

دوره تحصیل در محضر حاجی ملاهای سبزواری هفت سال بود . و همین که طلاب مدت هفت سال در جلسات درس او حاضر می شدند ، حاجی ملاهادی آنها را در فلسفه فارغ التحصیل می دانست . و نوبت عده دیگری از محصلین بود ، که در جلسات درس او حضور بهم رسانند .

حاجی ملاهادی شاگردان بسیار داشت ، و گرچه بعضی از آنها در وسط راه ماندند و نتوانستند تحصیلات خود را تمام کنند ، ولی جمعا هزار نفر محصل در محضر او فارغ التحصیل گردیدند .

حتی تا سه روز قبل از مرگ هم ، حاجی ملاهادی سبزواری در جلسات درس حضور بهم رسانید . ولی ناگهان یک بیماری شدید او را از پای در آورد ، و زندگی را بدرود گفت . سه روز قبل از اینکه زندگی را بدرود کند ، بر حسب معمول ، طلاب اطراف او جمع بودند . و او هم راجع بذات و صفات خداوند مشغول تدریس بود . ولی ناگهان وضعی براو چیره شد . و کتاب از دستش افتاد ، و گفت : من از بس بازبان خود « هو » « هو » گفتم این کلمه در مغز من جا گرفته و مغزم نیز مانند زبانم مرتباً می گوید « هو » « هو » .

باید دانست که کلمه « هو » بمعنای خداوند است . و همین که حاجی ملاهادی سبزواری این کلمات را گفت ، بحال انحاء افتاد . و او را بخانه اش بردند . و دوروز بعد ،

در سال ۱۲۹۵ هجری ، مطابق با ۱۸۷۸ میلادی ، بآرامی این جهانرا بدرود گفت . برحسب وصیت او جنازه اش را بیرون دروازه مشهد ، درسبزواری ، بخاک سپردند . و بعد بالای مزار او بارگاهی بوجود آوردند ، که امروز مانند امامزاده زیارتگاه عامه است .

این اطلاعات و اطلاعات دیگر را راجع به مرحوم سبزواری ، من از معلم خود آقای میرزا اسدالله سبزواری که اسمش را قبلا برده ام ، بدست آوردم . وی توانم بگویم صحیح ترین اطلاعات درباره وضع زندگی مرحوم حاجی ملاهادی سبزواری است . زیرا میرزا اسدالله مدتی شاگرد مرحوم حاجی ملاهادی بوده ، و حتی پسرهای حاجی ملاهادی هم تاریخ حیات پدر خود را از میرزا اسدالله گرفته اند ، زیرا می دانند که اطلاعات او درست و بدون تردید است .

مرحوم سبزواری آثار زیاد از خود باقی گذاشته ، و کتابهای او بالغ بر هفده مجموعه می شود ، که یکی از آنها بنام « اسرارالحکم » برحسب درخواست ناصرالدین شاه بزبان فارسی نوشته شده ، و بمنزله رساله مقدماتی فلسفه است . و کسانی که بخواهند فلسفه را تحصیل کنند ، می توانند از آن استفاده نمایند . سبزواری تنها فیلسوف نبود ، بلکه شعر هم می گفت . و دیوانی از اشعار فارسی بعد از خود باقی گذاشته ، و نیز دو منظومه طولانی بزبان عربی ، یکی در منطق ، و دیگری در حکمت الهی ، سروده است .

مرحوم سبزواری سه پسر داشت . و پسر بزرگ او که از دیگران با استعدادتر بود ، دو سال بعد از مرگ پدر زندگی را بدرود گفت . ولی دو پسر دیگر ، در این تاریخ که من می خواهم این کتاب را بچاپخانه بدهم (۱۸۹۳ میلادی) ، در حال حیات هستند ، و درسبزواری زندگی می کنند . و یکی از آنها در مدرسه ای که محل درس پدرش بود ، به تدریس اشتغال دارد .

شاگردان و مریدان سبزواری بقدری او را دوست می داشتند ، و برای وی قائل به احترام بودند ، که می گفتند ، وی اعجاز می کند بقول ایرانیها کرامات دارد در صورتیکه خود حاجی منکر کرامات بود . معلم من میرزا اسدالله برای من حکایت کرد که داماد

ملاهادی سبزواری دختری داشت که مبتلا به فلج شده بود. و اطباء نمی توانستند او را معالجه کنند. و یکی از معالجه‌ها او ناامید شدند. و او را بحال خود گذاشتند. بعد از چند سال که آن دختر مفلوج بود، شبی در خواب حاجی ملاهادی سبزواری را دید. و آن دانشمند به او گفت: دختر من. ازجا برخیز، و راه برو. آن دختر فوراً خواهرش را که در جوار او خوابیده بود، از خواب بیدار کرد. و شرح خواب را به او گفت. خواهرش اظهار کرد، گرچه این واقعه در خواب اتفاق افتاده، ولی برخیز و شاید بتوانی راه بروی. دختر ازجا برخاست. و با کمال مسرت دید که می تواند راه برود. روز دیگر همان دختر باتفاق عده زیادی از سکنه سبزوار، برای سپاسگزاری و فاتحه خوانی بر سر قبر حاجی ملاهادی رفتند. واقعه دیگر راجع به کرامات حاجی ملاهادی سبزواری که برای من نقل کردند از این قرار است. زمانی یکدسته از سربازهای دولتی از سبزوار عبور می کردند. و یکی از آنها از صاحب منصب خود حواله ای در دست داشت، که می بایست برای علیق اسبهای سربازان از یکی از ملاهای سبزوار جو دریافت کند. سرباز مزبور چون سواد نداشت، و ملای مزبور را نمی شناخت، حواله خود را به حاجی ملاهادی نشان داد، و گفت: این ملا کیست؟ و من جورا ازجا باید بگیرم؟ حاجی ملاهادی نظری به حواله انداخت، و دید میزان جو زیاد است. و ملائی که جو بر سر او حواله شده، قدرت تحویل آن را ندارد زیرا بدون بضاعت می باشد. و لذا به سرباز گفت: من خود این جورا بشما می دهم. بعد دستور داد که جوی مزبور از انبار خود او به سرباز تحویل بدهند. سرباز مزبور جورا تحویل گرفت، و با صطبل برد. و جلوی اسبها ریخت. ولی فردا صبح تمام سربازها با حیرت دیدند که هیچ بک از اسبها جورا نخورده اند. و وقتی تحقیق کردند، و دانستند که جو متعلق به حاجی ملاهادی سبزواری بوده. جورا جمع آوری کردند و به انبار حاجی برگرداندند. اما وقتی که صاحب منصبها و سربازها شرح واقعه را به حاجی گفتند، او انکار کرد. و گفت: من هیچ کراماتی ندارم، و لابد اسبها به علت دیگر جو نخورده اند.

حاجی هر کسی را بشاگردی خود نمی پذیرفت. و کسانی که می خواستند نزد او

تحصیل کنند، باید که معلومات مقدماتی را طی کرده باشند. و معلوماتی که حاجی از داوطلبان تحصیل می‌خواست، از این قرار بود. یعنی آنها می‌بایست کتب ذیل را خوانده و فهمیده باشند.

۱- صرف و نحو عربی و معانی و بیان از کتابهای جامع المقدمات، سیوطی، مطول.

۲- منطق از کتابهای از قبیل کبری، شمسیه، شرح مطالع.

۳- ریاضیات مشتمل بر هندسه اقلیدس و نجوم.

۴- مبانی فقه.

۵- علم کلام از کتابهای هدایه، مبدی، و تجرید نصیرالدین طوسی با حواشی

ملاعلی قوشجی، شوارق ملاعبدالرزاق لاهیجی، داماد ملاصدرای.

کسانی که از عهده امتحان این دروس برمی‌آمدند، برای تحصیل در محضر حاجی

ملاهادی سبزواری پذیرفته می‌شدند. و سپس شروع به تحصیل فلسفه و حکمت الهی می‌کردند.

نظر محمد اقبال دربارهٔ سبزواری*

پس از ملا صدرا، فلسفهٔ ایرانی با ترك آیین نو افلاطونی، به فلسفهٔ اصیل افلاطون روی آورد. نمایندهٔ بزرگ این گرایش جدید ملاهادی سبزواری (متوفی در ۱۲۹۸ هجری) است. به عقیدهٔ ایرانیان، سبزواری بزرگترین متفکر عصر اخیر ایران است. بنابراین بررسی فلسفهٔ او برای شناخت نحوهٔ تفکر اخیر ایران لازم است. محض این منظور کتاب اسرارالحکم او را مورد تحلیل قرار می‌دهیم.

در تعالیم فلسفی سبزواری به سه مفهوم اساسی که با فلسفهٔ ایرانی پیوند گسست‌ناپذیر دارند، برمی‌خوریم:

- ۱- مفهوم وحدت مطلق حق یا ذات وجود که «نور» نام گرفته است.
- ۲- مفهوم تکامل که در آیین زردشت در ضمن موضوع سرنوشت نفس انسانی به صورتی مبهم آمد و در آثار نو افلاطونیان و صوفیان با تفصیل و نظم بیان شد.
- ۳- مفهوم واسطه‌ای که حق را با غیر حق مرتبط می‌سازد.

پیش از تشریح فلسفهٔ سبزواری، ذکر نکته‌ای دربارهٔ بی‌اعتبار شدن آیین نو-افلاطونی ضرورت دارد. همچنان که ذهن ایرانی رفته رفته از نظریهٔ فیضان نو افلاطونیان انحراف جست و با فلسفهٔ افلاطون آشنا شد، در اسپانیا نیز مسلمین عرب به شیوه‌ای مشابه از آیین نو افلاطونی روی برتافتند و به فلسفهٔ ارسطو روی آوردند. این دو تحول

* محمد اقبال شاعر و فیلسوف پاکستانی کتابی تحت عنوان:

The Development of Mataphysics in Persia

تألیف کرده که در سال ۱۹۰۷ در لندن چاپ شده، او در این کتاب تحلیلی از افکار فلسفی سبزواری مبتنی بر اسرارالحکم او کرده است که در اینجا از ترجمهٔ فارسی آن که بوسیلهٔ دکتر امیرحسین آریان‌پور صورت گرفته صفحه ۱۱۰-۱۰۸ نقل می‌شود.

برای اثبات نبوغ ایرانی و عرب کافی است. لوییس (Lewes) در تاریخ فلسفه خود، تذکر می‌دهد که اعراب چون فلسفه افلاطون را نمی‌شناختند، مجذوب فلسفه ارسطو شدند. اما من رای لوییس را برخطا می‌دانم. به نظر من، اگر فلسفه افلاطون به طور مستقیم هم در دسترس اعراب قرار می‌گرفت، باز استعداد عملی عرب، این قوم را از جذب آن باز می‌داشت. تنها نظام فلسفی یونانی که کاملاً به دنیای اسلام رسید، آیین نو افلاطونی بود. ولی این آیین بر اثر خرده سنجی دقیق مسلمین به تدریج مطرود گردید، و آن‌گاه اعراب به ارسطو، و ایرانیان به افلاطون پیوستند.

در ایران، جریان انتقال از نظام نو افلاطونی به نظام افلاطون با فلسفه ملاحادی سبزواری به پایان رسید، زیرا این حکیم صریحاً از قبول نظریه فیضان سرباز زد و به مفهوم افلاطون «حق» گ-رایید. فلسفه سبزواری مانند فلسفه‌های اسلاف او سخت با دین آمیخته است. در هر جامعه‌ای که علوم طبیعی راهی نداشته باشند و یا مورد توجه قرار نگیرند، تعقل فلسفی سرانجام مجذوب دین می‌گردد. در این گونه جامعه‌ها، نخست مفهوم علت طبیعی یعنی مجموع شرایط مقدم بر یک نمود از اهمیت می‌افتند و مفهوم علت فوق طبیعی وواج می‌یابد، و سپس علت فوق طبیعی به صورت علت دینی محض یعنی «اراده مشخص» درمی‌آید. شاید آمیختگی دینی فلسفه ایران نیز به همین دلیل باشد.

بنابر جهان بینی سبزواری، عقل دو وجه دارد:

۱- عقل نظری که موضوع آن فلسفه و ریاضیات است.

۲- عقل عملی که موضوع آن فن تدبیر منزل و فن سیاست و جز این‌هاست.

فلسفه شناختی است درباره آغاز و انجام اشیاء و نفس و نیز قانون خدا که همانا

دین است. برای آن که اصل اشیاء را فهم کنیم، باید نمودهای گوناگون جهان را مورد تحلیلی دقیق قرار دهیم. چنین تحلیلی به ما نشان می‌دهد که سه اصل اولی وجود

دارند:

۱- وجود یا بود یا نور.

۲- ماهیت یا نمود یا ظل .

۳- عدم یا نابود یا ظلمت .

وجود ، مطلق و واجب است ، و ماهیت ، نسبی و ممکن است . وجود در ذات خود ، خیر مطلق است ، و این قضیه که « وجود ، خیر مطلق است » ، بدیهی است . وجود بالقوه پیش از آن که به صورت وجود بالفعل در آید ، هم در معرض وجود است و هم در معرض عدم ، و امکان ایجاب و امکان امتناع آن برابر است . بنابراین ، می توان پذیرفت که حقیقت وجود یا « حق » چون بالقوه را به صورت بالفعل در می آورد ، خود لا وجود نیست ، زیرا عمل لا وجود بر لا وجود به تحقق نمی انجامد . سبزواری با اسناد فعلیت به حق ، جهان بینی ایستای افلاطون را دگرگون کرد و به پیروی از ارسطو ، حق را مبدء ثابت و موضوع همه حرکات شمرد . از دیدگاه او ، همه موجودات عالم به کمال عشق می ورزند و به سوی غایبات نهائی خود سیر می کنند - جمادی به سوی نباتی ، نباتی به سوی حیوانی ، و حیوانی به سوی انسانی . و بدان که انسان در زهدان مادر از همه این مراحل می گذرد !

محرک یا مبدء حرکت است ، یا موضوع حرکت است و یا این هر دو است . در هر حال ، محرك باید یا متحرك باشد یا غیر متحرك . این قضیه که « همه حرکات باید خود متحرك باشند » نوعی تسلسل پیش می آورد . پس باید محرکی غیر متحرك که مبدء و موضوع نهائی همه حرکات است ، موجود باشد . حق وحدت صرف است ، زیرا اگر بیش از یک حق موجود باشند ، هریک دیگری را محدود خواهد کرد . حق از لحاظ خالقیت نیز نمی تواند از یکی درگذرد ، زیرا کثرت خالق موجب کثرت عالم اجسام می شود ، و اگر چند عالم موجود باشند ، چون هریک کروی هستند ، فقط در نقطه ای بایکدیگر تماس خواهند شد ، و از این رو لازم خواهد آمد که بین آن عالم ها خلأ باشد ، و می دانیم که خلأ محال است . حق که از حیث ذات خود واحد است ، از منظری دیگر متکثر است . به این معنی که حق همانا حیات و قدرت و عشق است . این اوصاف عارض ذات او نیستند . اما او عین آنهاست ، و آنها عین او هستند . معنی وحدت حق ، وحدت

عددی نیست. ذات حق وحدتی است فارغ از همه نسبت‌ها. سبزواری برخلاف صوفیان و متفکران دیگر، بر این بود که اعتقاد به وحدت با اعتقاد به کثرت ناسازگار نیست. «بسیاری» محسوس صرفاً تجلی اسماء و صفات حق است. صفات وجوه متعدّد «علم» اند و «علم» ذات حق است. اما بر شمردن صفات حق به راستی میسر نیست. توصیف حق ممتنع است. برای تعریف حق باید مقوله عدد را در مورد حق به کار بست، و این کاری ناموجه است، زیرا مستلزم نقل امر بی نسبت است به حوزه امور با نسبت. جهان و هر چه در او هست ظل اسماء و صفات حق یا نور مطلق شمرده می‌شوند. جهان، وجود منبسط است، کلام نور است، کلمه «کن» (باش) است. تکثر محسوس زاده روشن شدن ظلمت یا زاده تحقق عدم است. اشیاء با یکدیگر تفاوت دارند، زیرا ما از پس شیشه‌های رنگین گوناگون - به وساطت قالب‌های وجود منبسط - آن‌ها را می‌نگریم. سبزواری در تأیید نظر خود به نقل ابیاتی از جامی که مفهوم مثل افلاطونی را باز یابی تمام بازی نماید، پرداخته است:

اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود
 کافتاد در آن پرتو خورشید وجود
 هر شیشه که سرخ بود یا زرد و کبود
 خورشید در او به آنچه او بود، نمود.

سبزواری در موضوع روان‌شناسی اساساً از ابن‌سینا پیروی کرد. ولی روان‌شناسی او کامل‌تر و منظم‌تر از روان‌شناسی ابن‌سیناست و انواع نفس را چنین طبقه‌بندی کرده است:

نفس:

الف - نفس سماوی.

ب - نفس ارضی:

۱ - نفس نباتی.

۲- نفس حیوانی.

۳- نفس انسانی.

قوای نفس نباتی.

۱- قوه غاذیه برای بقاء فرد.

۲- قوه نامیه برای کمال فرد.

۳- قوه مولده برای بقاء نوع.

قوای نفس حیوانی :

۱- حواس ظاهری.

۲- حواس باطنی.

۳- قدرت تحرك.

الف - حرکت ارادی.

ب - حرکت غیر ارادی.

حواس ظاهری ذائقه و لامسه و شامه و سامعه و باصره اند. برخلاف آنچه برخی از اهل تحقیق گفته اند، صدا در درون گوش نیست، بلکه در بیرون است. اگر صدا در بیرون نباشد، تشخیص جهت و دوری آن میسر نمی شود. حس سامعه از حس باصره پست تر است، ولی این دوازده حواس برترند. برای برتری باصره بر سامعه چند دلیل می توان آورد:

۱- چشم اشیاء دور را ادراك می کند.

۲- چشم نور را که از همه اعراض والاتر است، در می یابد.

۳- ساختمان چشم از ساختمان گوش پیچیده تر و ظریف تر است.

۴- مدرکات بصری امور وجودی هستند، اما مدرکات سمعی به امور عدی

مانده اند.

حواس باطنی نیز پنج تا هستند:

۱ - قوه‌ای هست به نام حس مشترك که لوح نفس به شمار می‌رود و در حکم صدراعظمی است که به یاری پنج جاسوس (حواس ظاهری) از اوضاع جهان بیرون خبر دار می‌شود. چون حکم کنیم که «این شیء سفید، شیرین است»، حکم ما از مدرکات دو حس باصره و ذائقه و فعالیت حس مشترك فراهم آمده است. سفیدی را از حس بینایی و شیرینی را از حس چشایی می‌گیریم، و به مدد حس مشترك درمی‌یابیم که این دو صفت به شیء یگانه‌ای تعلق دارند، قطره‌ای که در حال چکیدن است، به ما تصویری از خط می‌دهد، حال آن که چشم ما فقط خود قطره را ادراک می‌کند. پس چگونه تصور خط در ذهن ما پدید می‌آید؟ مسلماً حس مشترك مبین این نمود است.

۲ - قوه‌ای هست به نام «قوه خیال یا مصوره» که یافته‌های حس مشترك را نگه‌داری می‌کند. یافته‌های حس مشترك، نگارها یا صور اشیاء خارجی هستند، چنان که یافته‌های حافظه، انگارها یا معانی‌اند. اگر این قوه نباشد، احکامی از قبیل این که «سفیدی و شیرینی به شیء یگانه‌ای تعلق دارند»، امکان نمی‌یابند. حس مشترك وقتی می‌تواند نسبت محمول به موضوع را ادراک کند که نگار یا صورت موضوع و محمول به وسیله قوه خیال نگه‌داری شده باشد.

۳ - قوه‌ای هست به نام «قوه واهمه» که معانی جزئی را ادراک می‌کند. مثلاً گوسفند در پرتو این قوه به دشمنی گرگ با خود پی می‌برد و از آن می‌گریزد. برخی از جانداران از این قوه محروم‌اند، چنان که پروانه بدون تشخیص خطر آتش، خود را در کام شمع می‌افکند.

۴ - قوه دیگر «قوه حافظه» است که یافته‌های قوه واهمه یعنی انگارها یا معانی را نگه‌داری می‌کند.

۵ - قوه دیگری هست به نام «قوه متصرفه» که موجب ترکیب و تفصیل صور و معانی می‌شود. با این قوه است که ما مثلاً به تصور «انسان بال‌دار» می‌رسیم. این قوه اگر به هدایت واهمه عمل کند، «متخیله» نامیده می‌شود، و اگر زیر سلطه عقل قرار

گیرد، «مفکره» خوانده می‌شود.

وجه امتیاز انسان بر جانوران دیگر، عقل یا نفس ناطقه است که ذات انسانیت به شمار می‌آید. عقل از وحدت حقیقی و نه وحدت عددی برخوردار است و امور کلی را به خود، و امور جزئی را به وساطت حواس ظاهری و باطنی درمی‌یابد. عقل سایه نور مطلق است و مانند آن، خود را به طرق گوناگون متجلی می‌سازد. با وحدت خود، کثرت را دربرمی‌گیرد و قادر به دریافت تکثر محسوس است. با جسم رابطه‌ای الزامی ندارد. زمانی و مکانی نیست. و از این رو، تغییر نمی‌پذیرد. در حالت خواب، «بدن مثالی» را به کار می‌گیرد و در بیداری از بدن جسمانی سود می‌جوید، و این امر می‌رساند که عقل به هیچ یک از این دو بدن نیاز ندارد و به اراده خود، آنها را به کار می‌گمارد. سبزواری نظریه تناسخ افلاطون را نپذیرفت و وجوه گوناگون آن را رد کرد. از دیدگاه او، نفس نامیراست و با تکامل تدریجی قوای خود، به خاستگاه اصیل خویش یعنی عالم نور مطلق باز می‌گردد.

عقل در راه تکامل خود از مراحل چند می‌گذرد:

الف - مراحل عقل نظری:

۱- عقل بالقوه.

۲- عقل بالملکه.

۳- عقل بالفعل.

۴- عقل بالمستفاد.

ب - مراحل عقل عملی:

۱- پالایش بیرونی یا تجلیه.

۲- پالایش درونی یا تخلیه.

۳- کسب ملکات نیکو یا تجلیه.

۴- انفصال از خود و اتصال به حق یا فنا.

به این ترتیب ، عقل یا نفس ناطقه پله پله از نردبان وجود بالا می رود و سرانجام در کلیت نور مطلق ، منطقی ، و در ابدیت او غرق می شود - معدوم از خود و موجود در محبوب ازلی . در عین حال ، هم هست و هم نیست ! اما آیا نفس ناطقه در انتخاب راه آزاد است ؟ در این زمینه ، سبزواری به نقد خردگرایان که انسان را خالق مستقل شرمی شمردند ، پرداخت و نتیجه گرفت که هر چیز دارای دو وجه است : وجه روشن و وجه تاریک . هیچ چیز نیست که از این دو وجه بهره ور نباشد . خیر از وجه روشن می زاید ، و شرّ از وجه تاریک برمی خیزد . بنابراین ، انسان به اقتضای دو وجه وجود خود ، هم مختار است و هم مجبور .

آثار سبزواری

سبزواری بزبان فارسی و عربی آثاری از خود بیادگار گذاشته که همه آنها مورد استفاده اهل فضل و دانش پژوهان قرار گرفته چنانکه هریک مکرراً چاپ شده است. اینک از آثار چاپ شده آن حکیم نام برده و درباره هریک باختصار توضیح داده می شود.

۱. شرح منظومه حکمت : سبزواری ابواب مختلف حکمت را برشته نظم درآورده، و آن را «غررالفرائد» نامیده، چنانکه خود در مقدمه گوید:

سمیت هذا غررالفرائد اودعت فیها عقدالعقائد

سبزواری این کتاب را به هفت مقصد به ترتیب زیر مدون ساخته است:

مقصد اول: در امور عامه.

مقصد دوم: در جوهر و عرض.

مقصد سوم: در الهیات بمعنی اخص.

مقصد چهارم: در طبیعیات.

مقصد پنجم: در نبوات و منامات.

مقصد ششم: در معاد.

مقصد هفتم: در شطری از علم اخلاق.

هریک از مقاصد فوق به فریده های مختلف، و هریک از فریده ها به غررهای

متعدد تقسیم شده، چنانکه نمونه آن در این کتاب دیده می شود.

شرح منظومه حکمت چاپهای متعدد سنگی شده، که بهترین آنها به چاپ

ناصری معروف است، و مشتمل بر ۳۵۵ صفحه است. سپس از روی آن چاپ چاپهای

متعددی بصورت افست صورت گرفته است.

شرح منظومه^۱ حکمت از کتابهایی است که بسیار مورد توجه استادان و دانشجویان بوده، و حواشی و تعلیقات متعددی بر آن نوشته شده است.

۲ - شرح منظومه^۲ منطق: سبزواری منطق را نیز بنظم در آورده، و آن را «اللثالی المنتظمة» نامیده، چنانکه خود در مقدمه گوید:

سميتها اللثالی المنتظمة زينة سمع القلب من ذی مکرمه

تألیف منظومه^۳ منطق پس از منظومه^۱ حکمت صورت گرفته، و او خود در مبحث ماهیت، از شرح منظومه^۲ حکمت، هنگام بحث از مطالب شش گانه، یعنی مای شارحه و حقیقه، و هل بسیطه و مرکبه، و لم ثبوتی و اثباتی گوید: «وفی منظومتی فی المنطق التی فی نیتی اتمامها، ان ساعدنی التوفیق، ذکر ت المطالب بقولی:

اس المطالب ثلثة علم مطلب هل مطلب ما مطلب لم

بهترین چاپ شرح منظومه^۲ منطق سبزواری همانست که همراه با شرح منظومه^۱ حکمت او در ۱۲۲ صفحه چاپ شده و مهم ترین حواشی بر آن شرح میرزا مهدی آشتیانی - رحمه الله - است که در سال ۱۳۷۱ بطبع رسیده است.

آقای شیخ جعفر زاهدی منظومه^۲ منطق و حکمت را بفارسی ترجمه کرده و آن را تحت عنوان «خودآموز منظومه» در مشهد منتشر ساخته اند.

۳ - اسرار الحکم: این کتاب بفارسی است، و بجوایش ناصرالدین شاه قاجار تألیف شده، و مولف در آغاز چنین گوید:

امآبعد، چنین گوید مفتقر الی الله الباری، الهادی بن مهدی السبزواری - حشرهما الله تعالی مع الاخیار - که این کتابیست در معارف مبدء و معاد، مشتمل بر مطالب حکمت اشراقیه و مشائیه، و بر مآرب مشارق ذوقیه، مسمی ب«اسرار الحکم فی المفتتح والمختتم». و باعث بر تحریر این بود که در این اوان سعادت اقتران، که شهنشاه..... ناصرالدین شاه، تشریف فرمای خراسان - صانه الله عن الحدثان - شدند در حین شرفیابی حضور باهرالنور، بداعی فرمودند که کتابی تألیف کنم در مبدء و معاد، مشتمل بر اسرار

توحید ، بامثال مبادرت نموده ، وراه اطاعت پیموده . بلی

لاخیل عندك تهديها ولا مال فليسعد النطق ، ان لم تسعد الحال

این کتاب بوسیله میرزا یوسف آشتیانی مستوفی الممالک در سال ۱۳۰۳ طبع گردید .
و پس از آن نیز چاپهای متعددی از آن صورت پذیرفت . و در سال ۱۳۸۰ بکوشش دانشمند
محترم آقای میرزا ابوالحسن شعرانی بطبع رسید .

۴ - شرح بعض اشعار مغلقة مثنوی : این کتاب بفارسی است ، و بنخواستش شاهزاده

سلطان مراد میرزا ، در زمان ناصرالدین شاه ، نوشته شده است . برای نمونه قسمتی از شرح
یک بیت از مولوی درین جا نقل می گردد :

شادباش ای عشق خوش سودای ما ای طیب جمله علت های ما

شادباش ای عشق

از مقالات عرفاست که : اذا تمّ العشق فهو الله . و این قرع سمع کسی نکند ، چه
این مثل آن مقاله است که حکما فرموده اند موافق آنچه در شرایع الهیه است ، که صفات
حق تعالی عین ذات اوست ، و از آن جمله است اراده . و حکیم فارابی می گوید : « یجب ان
یکون فی الوجود وجود بالذات ، و فی العلم علم بالذات ، و فی القدرة قدرة بالذات ، و فی
الارادة ارادة بالذات ، حتی تكون هذه الامور فی غیره لا بالذات » . انتهى . و اراده همان
عشق است . و همچنین مشیت و رضا و ابتهاج و میل و نحو اینها همه عشق است . عباراتنا
شتی و حسنک واحد . ولی عشق چون وجود مراتب دارد . اول مرتبه خفا ، چنانکه
حکماء الهیین فرموده اند ، که : الاول تعالی اجل عاشق بذاته ، عشق اول لم یعشق .

عارف جامی راست که :

در آن خلوت که هستی بی نشان بود بکنج نیستی عالم نهان بود
وجودی بود از نقش دوئی دور ز گفت و گوی ما ئی و توئی دور
وجودی مطلق از قید مظاهر بنور خویشتن بر خویش ظاهر

این کتاب در سال ۱۲۸۵ در تهران چاپ سنگی شده است .

۵- دیوان اسرار: سبزواری بفارسی شعر می سرود، و به «اسرار» تخلص می کرد. از اشعار او چاپهای متعددی صورت گرفته، و آخرین بار مجموعه اشعار او در سال ۱۳۳۸ در تهران، بوسیله کتابفروشی اسلامیة، چاپ شده، که مشتمل بر غزلیات و ترجیع بند و رباعیات و ساقی نامه و سوال و جواب آن حکیم است. در این جا برای نمونه یک غزل از او نقل می گردد:

ماز میخانه عشقم گدایانے چند	باده نوشان و نحوشان و خروشانے چند
ایکه در حضرت او یافته ای بار ببر	عرضه بندگی بے سر و سامانے چند
کای شه کشور حسن و ملک ملک وجود	منتظر بر سر راهند غلامانے چند
عشق صلح کل و باقی همه جنگست و جدل	عاشقان جمع و فیرق جمع پریشانے چند
سخن عشق یکی بود ولی آوردند	این سخنها بمیان زمره نادانے چند
آنکه جوید حرمش گو بسر کوی دل آی	نیست حاجت که کند قطع بیابانی چند
زاهد از باده فروشان بگذردین مفروش	خورده بینهاست درین حلقه ورنه انی چند
نه در اختر حرکت بود نه در قطب سکون	گر نبودی بزمین خاک نشینانی چند
ایکه مغرور بجاه دو سه روزی بر ما	روگشایش طلب از همت مردانی چند

۶- حواشی بر شواهد الربویة: کتاب «الشواهد الربویة فی المناهج السلوکیة» از کتابهای مهم صدرالدین شیرازی است، که مشتمل بر لطائف و دقائق حکمت متعالیه است. سبزواری حواشی سودمندی بر این کتاب نوشته، و پرده از مشکلات و معضلات آن برداشته است. از این کتاب مهم و حواشی مفید، چاپ قابل استفاده ای در دست نبود، تا اینکه دانشمند فزون مایه، بقیة الماضین و ثمال الباقین، آقای سید جلال آشتیانی این دو اثر را با مقدمه ای مفصل آماده طبع ساختند، و دانشگاه مشهد آن را در سال ۱۳۴۶ چاپ و منتشر ساخت.

۷- حواشی بر اسفار صدرالدین شیرازی

۸- حواشی بر مفاتیح الغیب صدرالدین شیرازی

۹- حواشی بر مبله و معاد صدرالدین شیرازی

امید است که سه کتاب فوق هم بصورت دل پسند مانند حواشی شواهد الربوبیه چاپ شود تا بسهولت مورد استفاده اهل فضل قرار گیرد.

۱۰- شرح النبراس فی اسرار الاساس : این کتاب که در رموز طاعات و اشارات عبادات است ، مانند شرح منظومه منطق و حکمت ساخته شده ، یعنی متن آن که شعر است با شرح خود سبزواری آمیخته گشته است . سبزواری در این کتاب ، طالب فقهی را با ادله فلسفی و توجیحات عرفانی بیان کرده است . این کتاب در سال ۱۳۷۱ در تهران چاپ شده است .

۱۱- شرح الاسماء : این کتاب شرح دعای جوشن کبیر است که بارها چاپ شده برخی از آن چاپها همراه با شرح دعای صباح است از جمله چاپی که در سال ۱۳۳۳ قمری صورت پذیرفته است .

۱۲- مفتاح الفلاح و مصباح النجاح : این کتاب شرح دعای صباح است ، که مکرراً چاپ شده است .

۱۳- مجموعه رسائل : این مجموعه مشتمل بر هفده رساله فارسی و عربی در مباحث مهم عرفانی و فلسفی و مسائل اعتقادی است و بیشتر پاسخ پرسشهایی است که به دانشمندان همزمان خود داده است . این رسائل را دانشمند پرکار و توانا آقای سید جلال الدین آشتیانی گردآوری کرده و اداره کل اوقاف خراسان آن را بمناسبت صدمین سال درگذشت سبزواری در سال ۱۳۴۸ هجری شمسی چاپ و منتشر کرده است .

این رسائل عبارتند از :

الف - رسائل فارسی

- ۱- هدایة الطالبین فی معرفة الانبیاء والمعصومین .
- ۲- جواب مسائل آقامیرزا ابوالحسن رضوی .
- ۳- جواب سؤالات شیخ محمد ابراهیم واعظ تهرانی .
- ۴- جواب سؤالات سید صادق سمنانی .
- ۵- جواب سؤالات یکی از فضلای قم .

۶- جواب سؤالات میرزا بابای گرگانی.

ب - رسائل عربی

- ۷- جواب مسائل ملا اسمعیل عارف بجنوردی.
 ۸- جواب مسائل ملا اسمعیل عارف بجنوردی.
 ۹- جواب مسائل عالم فاضل ملا احمد یزدی.
 ۱۰- جواب مسائل شیخ علی فاضل تبتی.
 ۱۱- جواب مسائل ملا اسمعیل عارف بجنوردی (استهداءات اسماعیلیة وهدایا اسراریه)
 ۱۲- المحاکمات والمقاومات علی شرح رسالۃ العلم للشیخ احمد البحرینی.
 ۱۳- رسالۃ فی ان اطلاق اسماء الله تعالی علی غیره هل هو من باب الاشتراک المعنوی أو غیره
 ۱۴- رسالۃ مشارکة الحدّ والبرهان
 ۱۵- جواب مسائل سید سمیع خلخالی.
 ۱۶- جواب مسائل ملا اسماعیل میان آبادی.
 ۱۷- شرح حدیث علوی «معرفتی بالنورانیة».

منابع دیگر درباره سبزواری

از کسانی که در ایران همت بر معرفی سبزواری گذاشته اند می توان افراد زیر را نام برد:

- ۱- اسراری سبزواری، شرح زندگانی حاج ملاهادی اسرار، سبزواری ۱۳۳۲
 ۲- مرتضی مدرس چهاردهی، زندگانی و فلسفه حاجی ملاهادی سبزواری، تهران ۱۳۳۴
 ۳- سید جلال الدین آشتیانی، حکیم محقق حاج ملاهادی سبزواری، نشریه دانشکده علوم معقول و منقول مشهد، ۱۳۴۷. گذشته از این ایشان در مقدمه «الشواهد الربوبیه» باجمال و در مقدمه «مجموعه رسائل سبزواری» بتفصیل به شرح احوال و تحلیل افکار او پرداخته اند.
 ۴- محمدرضا صالحی کرمانی، وجود از نظر فلاسفه اسلام، قم ۱۳۳۶.
 ۵- سید حسین نصر مقاله ای به انگلیسی درباره زندگی و تالیفات سبزواری نوشته اند که در مجلد دوم «تاریخ فلسفه اسلام» ص ۱۵۵۶-۱۵۴۳ زیر نظر م.م. شریف در سال ۱۹۶۶ در ویسبادن آلمان چاپ شده است.

بنیاد حکمت سبزواری

فصل (۱)

اهمیت حکمت مابعدالطبیعه^(۱) سبزواری

حاجی مسلاهادی سبزواری . متفکری که اثر معروف «منظومه و شرح آن» از اوست . به اتفاق همگان بزرگترین فیلسوف ایرانی در قرن نوزدهم بود . در عین حال وی در میان استادان و بزرگان صوفیه آن عصر مقام اول را داشت .

این که سبزواری فیلسوف و عارف بزرگ قرن نوزدهم ایران بوده برای کسانی که به تاریخ فکر اسلامی علاقه‌مندند دارای معنی و اهمیت بسیار است . حتی برای بسیاری اشخاص که از «کتابهای تاریخ فلسفه مسلمان» به زبانهای اروپائی و هم به زبان عربی چنانکه باید کامیاب و خرسند نشده‌اند واجد اهمیت بیشتری خواهد بود .

برای روشن ساختن این مطلب . ما این گفتار را که سبزواری فیلسوف و عارف بزرگ قرن نوزدهم بود دو بخش می‌نمائیم تا بطور جداگانه ملاحظه کنیم که وی (۱) فیلسوفی عارف بود و (۲) شخصی برجسته در قرن اخیر بود .

بخش نخست این گفتار مربوط است به این که نظام فلسفه مابعدالطبیعه او در تمامیت خود ساختمان فکری استواری است که از اشتغال به فلسفه مبنی بر شهود عمیق عرفانی کل واقعیت^(۲) حاصل شده است . سبزواری . به عنوان یک عارف ، از طریق کاملترین نوع تجربه شخصی قادر بود که به ژرفای اقیانوس هستی و به دیدار اسرار وجود با چشم روحانی خویش (بصیره) راه یابد . وی به عنوان یک فیلسوف ، مجهز با قدرت

(۱) Metaphysics

(۲) Reality

تحلیلی دقیق . قادر به تحلیل تجربه مابعدالطبیعی اساسی به مفاهیم « خوب تعریف شده » و سپس وضع این مفاهیم به صورت نظام مدرسی^(۱) بود . خلاصه . نظام مابعدالطبیعه او نوع خاصی از فلسفه مدرسی مبتنی بر شهود عرفانی کل واقعیت است . در باره این جنبه فکر او ما بعداً بیشتر باید سخن بگوئیم . اکنون به جنبه تاریخی این مسأله توجه می کنیم ، یعنی به مفاد این جمله که سبزواری متفکری بوده که در قرن نوزدهم می زیسته و فعالیت می کرده است .

در گذشته . توجه و علاقه دنیای غربی به فراگیری و مطالعه فلسفه اسلامی پیرامون تأثیر فعالی که متفکران مسلمان بر تشکیل تاریخی فلسفه مدرسی مسیحی در قرون میانه داشته اند متمرکز بوده است . برای مطالعه تاریخی اندیشه های فلسفی متفکران بزرگ همچون توماس آکوئینی^(۲) و دنس اسکوتوس^(۳) . مثلاً . نمی توان بدون شناسائی مفصل و دقیق لا اقل دو فیلسوف برجسته عالم اسلامی ، ابن سینا (۹۸۰ - ۱۰۳۷) و ابن رشد (۱۱۲۶ - ۱۱۹۸) کاری از پیش برد . در نتیجه . کتابهای تاریخ فلسفه غربی در قرون میانه ناگزیر شامل فصلی مهم در تاریخ فلسفه اسلامی است .

اما تاریخ فلسفه اسلامی که از این چشم انداز نگریسته شود عملاً با مرگ ابن رشد به پایان می رسد و خواننده تصور می کند که وقتی آن متفکر بزرگ در گذشت ، خود فلسفه اسلامی نیز متوقف شد . اما در واقع آنچه پایان رسیده بود فقط نثر و تأثیر روشنی بود که فلسفه اسلامی بر فلسفه غربی داشت . با مرگ ابن رشد . فلسفه اسلامی برای غرب دیگر بطور فعال زنده و پویا نبود . لیکن این بدان معنی نیست که برای شرق هم از زندگی و پویائی باز ایستاد .

در اینجا اشاره به این نکته اهمیت دارد که حتی آن کتب تاریخ فلسفه اسلامی . که

(۱) Scholastic

(۲) Thomas Aquinas

(۳) Duns Scotus

نه به عنوان فصولی در تاریخ فلسفه غربی، بلکه مستقلاً و لِنفسه، نوشته شده. تحت تأثیر این فکرنده که عصر پلاتنی فلسفه اسلامی دوره سه‌قرنی است که از فارابی (۸۷۲-۹۵۰) تا ابن‌رشد امتداد داشته، و پس از ابن‌رشد. در عصر بعدی تا هجوم مغول، بجز چند شخص برجسته، عالم اسلامی کسی جز شارحان و مفسران - رشته‌ای دراز از بازگوئیها و تکرار مکررات بی‌روح و ماشین‌وار، بدون بارقه و اخگرری از خلاقیت و ابتکار واقعی - پدید نیاورده است.

اگر کسی زحمت تحقیق و تتبع در بعضی از آخرین آثار فعالیت عقلی دوره صفویه را به عهده‌گیرد بی‌درنگ روشن خواهد شد که این تصویر تصویری حقیقی از وقایع تاریخی نیست^۱. فقط در این اواخر است که فضلا و محققان دریافته و تصدیق کرده‌اند که تفکر فلسفی در اسلام پس از هجوم مغول به زوال و تنزل و تحجّر سقوط نکرده است. در واقع، حقیقت امر این است که ما می‌توانیم بدون اغراق تا آنجا پیش رویم که بگوئیم نوعی از فلسفه که از حیث سنخیت و خصوصیات شایسته است که اسلامی ملحوظ شود فقط پس از مرگ ابن‌رشد پدیدار شد و رشد کرد نه پیش از آن. این نوع فلسفه اسلامی در دوره‌های بعد از هجوم مغول ظاهر شد و بسط و توسعه یافت تا اینکه در دوره صفویه^۲ به اوج خلاقیت نیرومند خود رسید. این نوع خاص فلسفه اسلامی در ایران در میان شیعه ظهور و گسترش یافت و به عنوان «حکمت»^۳ شناخته شد و ما ممکن است آنرا به پیروی از پیشنهاد پروفیسور هانری کربن^۴، تالّه^(۱) بنامیم.

سیرت و سنت آن نوع فلسفه که حکمت نامیده می‌شود در ایران رشته‌ای طولانی از متفکران برجسته و آثار بی‌شمار با ارزش بسیار پدید آورد. این رشته از آن طرف، به ماوراء دوره صفویه تا ابن‌سینا برمی‌گردد، و از این طرف، آن را می‌توان بدون انقطاع تا قرن کنونی دنبال کرد. درست در وسط این سلسله طولانی فلاسفه، سیامی

درخشان و بلندپرواز صدرالدین شیرازی که معمولاً به نام ملا صدرا (۱۵۷۱/۷۲-۱۶۴۰) معروف است، قرار دارد. وی مردی بود که به راستی فلسفه اسلامی را جانی تازه بخشید؛ تمام افکار مهمی را که پیشینیانش عرضه کرده و پرورانده بودند جذب و هضم کرد و آنها را با قریحه و نبوغ فلسفی ابتکاری و اصیل خویش در یک نظام موسّع تالّه عرفانی استادانه به کار برد. حاجی سبزواری دقیقاً نماینده بلندترین قلّه‌ای است که این سیرت و سنت فلسفی در قرن نوزدهم بدان رسیده است.

از حیث غرض ویژه^۵، ساختمان صوری تفکر از نوع حکمت را ممکن است برای سهولت مطالعه از دو دیدگاه تحلیل کرد: (۱) از لحاظ فلسفه محض و (۲) از لحاظ بینشی مبتنی بر تجربه عرفانی واقعیت (حقیقت) نهائی.

اگر از نظر گاه اول بنگریم، حکمت به عنوان یک فلسفه مدرسی کامل عرضه و آشکار می‌شود. این فلسفه، بدین عنوان، نظامی است منسجم و دقیقاً منطقی با مفاهیم مدرسی که اغلب آنها به ابن سینا برمی‌گردد. هیئت اصلی و عمده اصطلاحات و مفاهیم فلسفی - بخصوص اصطلاحات و مفاهیم مابعدالطبیعی - که متفکران حکمت به کار برده‌اند همانهاست که رئیس مشائیان، ابن سینا، با استحکام بنیاد نهاد، و به علاوه توسط پیروان مستقیم و غیر مستقیم وی، مانند بهمنیار بن مرزبان^۶ (متوفی ۱۰۶۶)، ابوالعباس لوکری^۷ (متوفی ۱۰۶۲)، نصیرالدین طوسی (متوفی ۱۲۷۳)، دبیران کاتبی^۸ قزوینی (متوفی ۱۲۷۶)، قطب‌الدین شیرازی^۹ (متوفی ۱۳۱۱) و دیگران بسط و تکامل یافت.

مهمترین این اشخاص از لحاظ غرض مستقیم ما نصیرالدین طوسی است. زیرا طوسی بود که صورت معتبر و موثق فلسفه ابن سینا را برای اعصار بعدی فلسفه حکمی (حکمت) نشان داد. ابن سینا، پس از وفاتش در ۱۰۳۷، توسط غزالی (متوفی ۱۱۱۱) و ابن رشد^{۱۰} به شدت مورد انتقاد و اعتراض واقع شد. غزالی ابن سینا را به نام اعتقاد صحیح اسلامی مورد اعتراض قرار می‌داد و ابن رشد وی را به نام فلسفه معتبر و

موثق ارسطو انتقاد می‌کرد. طوسی از ابن سینا علیه تمام این انتقادهای با منطقی‌ترین و فلسفی‌ترین روش دفاع کرد. وی در شرح و تفسیر قابل تحسین خود دربارهٔ اشارات و التبیهاات، افکار و اندیشه‌های سینوی را به صورت‌های اصلی و معتبر نشان داد و آنها را در یک نظام کامل فلسفهٔ مشائی بازسازی و منظم کرد. و در کتاب تجرید الاعتقاد خود نظام کلامی - فلسفی ویژهٔ وی را شناساند.^{۱۱}

در بارهٔ تجربهٔ عرفانی که در اساس تمام ساختمان حکمت جای دارد. می‌توان با اشاره به اینکه آن نوع فلسفه نتیجهٔ کار عقلی محض در مرتبهٔ استدلال نیست آغاز کرد. حکمت بیشتر حاصل ابتکاری و اصیل فعالیت عقل تحلیلی نیرومندی است که با درک و دریافت عمیق شهودی واقعیت، و حتی درک و دریافت چیزی ورای آن نوع واقعیت که برای وجدان و شعور آدمی قابل وصول و دستیابی است، ترکیب و تألیف و تأیید و تقویت شده باشد. حکمت، تفکر منطقی را بر پایهٔ آنچه می‌توانیم فوق وجدان و آگاهی بنامیم نشان می‌دهد. در این جهت، حکمت یا فلسفهٔ حکمی در مورد تفکر سه‌روردی (۱۱۵۵ - ۱۱۹۱) و ابن عربی (۱۱۶۵ - ۱۲۴۰) نیز صحیح و صادق است.

سه‌روردی به ترکیب کامل تجربهٔ عرفانی و تفکر تحلیلی در یک ساختمان فکری فلسفهٔ مدرسی به اسلوب منطقی و منظم نائل آمد. وی خود این ارتباط اساسی متقابل را میان تجربهٔ عرفانی و استدلال منطقی به عنوان اساسی‌ترین اصل عرفان و فلسفه تحت قاعده و نظم درآورد. وی اظهار نمود^{۱۲} که اگر کسی فکر کند که «می‌تواند تنها بوسیلهٔ مطالعهٔ کتب، بدون سیر و سلوک طریق قدسی عرفان و بدون داشتن تجربهٔ مستقیم انوار روحانی، فیلسوف (حکیم یا خردمند) شود اشتباه بزرگی مرتکب شده است. درست همان گونه که سالک طریق قدسی، یعنی عارف، که فاقد نیروی تفکر تحلیلی است تنها یک عارف ناقص و غیر کامل است. همین‌طور هم جستجوگر حقیقت، یعنی فیلسوف، اگر فاقد تجربهٔ مستقیم و بی‌واسطهٔ اسرار الهی باشد فقط فیلسوفی ناقص و حقیر و کم‌قدر است»^{۱۳}.

جای مناسب برای شرح تفصیلی پیرامون فلسفه اشراقی سهروردی اینجاست^{۱۴}. اما نکته‌ای را باید به سبب تأثیر قطعی اش بر تشکیل حکمت سپس تر ذکر کرد. سهروردی «وجود» را به عنوان یک مفهوم محض در نظر می‌گرفت، چیزی ذهنی که محصول تفکر نظری ذهن آدمی است، و مطابق و مابازاء آن چیزی واقعی در عالم خارجی عینی یافت نمی‌شود. این نظریه کاملاً مخالف رأی و نظر حکمائی نظیر ملاصدرا و سبزواری است. که برای آنها «وجود» دقیقاً همان واقعیت یا تمام واقعیت است. اما با تفکر و تأمل، ما این تقابل و تضاد را صرفاً صوری و سطحی می‌یابیم، یعنی تنظیم و صورت بندیهای مختلف، یک محتوا یا طرق گوناگون تجربه کردن واقعیت واحد. در نظر سهروردی بجای «وجود»، به عنوان چیزی واقعاً «حقیقی»، «نور» روحانی یا مابعدالطبیعی قرار دارد که حقیقت یگانه است و بر حسب شدت و ضعف، درجات و مراحل نامتناهی دارد، بالاترین مرتبه «نور الانوار» و پائین‌ترین درجه «ظلمت» است.

باید توجه نمود که این مفهوم «نور» مابعدالطبیعی دقیقاً با مفهوم «وجود» چنانکه فیلسوفانی مانند ملاصدرا فهمیده‌اند مطابق است. ما این مطلب را به تفصیل در طی این مقاله مورد بحث قرار خواهیم داد. حکمای سپس تر به شدت تحت تأثیر این مفهوم اشراقی بودند، تا آنجا که «وجود» یا واقعیت نهائی را به عنوان چیزی که طبیعت «نوری» دارد به تصور می‌آوردند. حقیقت «وجود» نور است، چنانکه طبیعت و ماهیت حقیقی نور اینست که به خود ظاهر و ظاهر کننده اشیا دیگر است (ظاهر بنفسه و مظهر لغيره). خلاصه، حضور خود و اشیا دیگر است. اما این همه را نمی‌توان بوسیله برهان عقلی دریافت. این حقیقت را فقط بواسطه چیزی کاملاً غیر از تفکر و استدلال، یعنی بینش یا اشراق درونی، می‌توان فهم و تصدیق کرد^{۱۵}.

ابن عربی. یک استاد بزرگ دیگر عرفان که تقریباً در همان دوره سهروردی می‌زیست، دقیقاً همان نظر را درباره ارتباط اساسی متقابل میان فلسفه و عرفان اتخاذ کرد. اصل اساسی، یعنی این که یک عارف بدون نیروی تفکر نظری عارفی ناقص و غیر کامل

است. درست همانگونه که یک فیلسوف بدون تجارب عرفانی فقط فیلسوفی ناقص است، اصلی است که ما آن را روح راهنمای فکر سهروردی یافتیم. و همچنین پایه‌ای است که تمام ساختمان مابعدالطبیعه ابن عربی بر آن نهاده شده و استوار است.^{۱۶} خود ابن عربی صریحاً این اصل را به این صورت ویژه ترتیب و تنظیم نکرده است. اما تمام آثار وی چیزی جز تمثیل موارد و مصادیق این اصل نیست.

اما در باب فلسفه، یعنی نوع مشتائی فلسفه، دمی توانیم در نظر بگیریم که ابن عربی در حالی که مردی جوان در اسپانیا بود، شخصاً با نماینده بزرگ مسلمان فلسفه ارسطوئی یعنی ابن رشد آشنائی داشت، و نیز با مفاهیم فلسفی ارسطو و افلاطون مانوس بود. وی در حالی که کاملاً با این دستگاه نظری مجهز بود، توانست با منطقی‌ترین روش، بینش‌های درونی خویش را در باره کل واقعیت تحلیل کند و آنها را در ساخت یک نظریه عام مابعدالطبیعی غیر عادی استادانه بکار برد. این نظریه بدین سان یک نظام محکم مفاهیم مابعدالطبیعی است که مستقیماً مبتنی بر بینش‌های عرفانی او است.

دومین جنبه، مرحله‌ای است که «مطلق» روی خود را به جهان موجودات می‌گرداند. به زبان کلام و الهیات، این همان وجه خداست که خود را به ماسوای خود ظاهر و متجلی می‌سازد. اما این بیان اخیر فقط به این شرط درست و برحق است که ما بفهمیم که «ماسوی» چیزی غیر از خود او نیست، یعنی ظهور یا تجلی خود او است. این جنبه «مطلق» به علاوه به تعدادی از مراحل فرعی تقسیم می‌شود که به عنوان یک کل تشکیل دهنده یک نظم عظیم سلسله مراتب موجودات است، که در پائین‌ترین مرتبه اشیاء مادی و محسوس چنانکه ما آنها را در این دنیای کنونی ادراک می‌کنیم قرار دارند. از آنجا که آن مراحل گوناگون وجود غیر از تجلیات کثیر «مطلق» نیست. تمام عالم، که از سر الاسرار تا اشیاء مادی مرتب شده و سلسله‌ای را تشکیل می‌دهند، در نهایت و از لحاظ مابعدالطبیعی واحد است. این مفهوم همان است که معمولاً به عنوان وحدت متعالی وجود (وحدة الوجود) شناخته شده است. همه موجودات در عین حال واحد و کثیرند.^{۱۷}

این افکار و معانی مابعدالطبیعی ابن عربی، تأثیر برجسته و محسوسی بر تشکّل تصور حکما دربارهٔ «وجود» داشته است. این نکته‌ای فوق‌العاده مهم برای فهم درست فلسفه و مابعدالطبیعهٔ سبزواری است.

می‌توانیم این نکته را ذکر کنیم که در خود حوزهٔ ابن عربی دو جنبهٔ یاد شدهٔ «مطلق» به‌عنوان دو جنبهٔ «وجود» فهمیده می‌شده است. جنبهٔ یا مرحلهٔ اول، یعنی مرحلهٔ سرّ الاسرار، برای پیروان بلا فصل ابن عربی «وجود» را در مطلقیت آن نمودار و مصوّر می‌کرد. یا چنانکه کاشانی می‌گوید^{۱۸}: آن، چیزی غیر از «وجود» بخت و بسیط نیست. این اندیشه را حکما (فیلسوفان حکمت) با چنین درک و فهمی قبول و اقتباس کردند، و چنانکه بزودی خواهیم دید، سهم و نقش بسیار مهمی در نظام‌های مابعدالطبیعهٔ آنان ایفا نموده است.

جالب توجه است که حکما بدین طریق به ملاحظهٔ حقیقت‌نهایی به‌عنوان «وجود محض»، که همان «وجود» به صورت مطلق آن است، فرا رسیدند. این مطلب قابل اعتناست زیرا در دیگر سنن فلسفهٔ شرقی، مانند تائوئیسم^(۱) و ذن بودیسم^(۲) مثلاً، دقیقاً همان هستی به‌عنوان نیستی (لاشیئیت یا عدم) تصور شده است. پایهٔ این تصور منفی، این حقیقت است که «مطلق» در مطلقیت متعالی خود و رای تقابل و تضاد «وجود» و «لاوجود» می‌باشد. بیرون از این عدم و لاشیئیت بی‌حد و بی‌آغاز مابعدالطبیعی، «وجود» پدیدار می‌شود، و بواسطهٔ «وجود»، موجودات بی‌شمار انضمامی و مخالف صادر می‌گردند تا عالم هستی را تشکیل دهند.

اما به آسانی قابل ملاحظه است که نیستی مطلق - که غالباً به «نیستی شرقی» موسوم است - دقیقاً، حتی در اینکه مفهوماً طبیعت و ماهیت منفی دارد. با تصور ابن عربی دربارهٔ سرّ الاسرار منطبق است. بدین گونه وجود، که در سنن غیر اسلامی فقط به‌عنوان مرحله‌ای

(۱) Taoism

(۲) Zen Buddhism

بلافاصله دنبال عدم به ظهور می‌رسد. در نظام ابن عربی با مرحله دوم «وجود» منطبق است. یعنی مرحله تجلی خدا که در آن «وجود» مرحله اول خود را کشف و آشکار می‌سازد. در حکمت. این مرحله دوم «وجود» به عنوان «وجود آشکار شده» یا «وجود منبسط» تصور شده است. در حالی که مرحله اول «وجود». چنانکه هم‌اکنون دیدیم. به «وجود محض» موسوم است. یعنی «وجود» در خلوص مطلقش. این دو «وجود» اساسی‌ترین اصطلاحات مفتاحی مابعدالطبیعه سبزواری است و ذیلاً به تفصیل مورد بحث واقع خواهد شد.

هم‌سهروردی و هم‌ابن عربی تأثیر عظیمی بر متفکرانی که پس از آنها آمدند داشتند و بدین وسیله اساساً جریان فلسفه را در اسلام. بخصوص در ایران. تغییر دادند. این دو حوزه عرفان تمایل داشتند که التقاط و پیوند و تقریب را به تدریج با مجاهدات و کوششهای مردانی مانند قطب شیرازی^{۱۹} و دیگران بصورت خاص فلسفی فراهم کنند. لحظه قطعی و سرنوشت‌ساز در این تحول و پیشرفت هنگامی فرا رسید که در اواسط دوره صفویه فیلسوفی فوق‌العاده و استثنائی ظاهر شد که با بهم پیوستن و ترکیب و تکمیل مفاهیم مفتاحی ابن‌سینا و سهروردی و ابن‌عربی. که فقط بزرگترین نامها را یاد می‌کنیم. در جهت فکر خاص خویش نظریه‌ای فلسفی با ابعاد وسیع و عام بیافرید. این مرد مستلا صدرای شیرازی است. او بود که برای نخستین بار نظام عرفانی قائم به خود را که ما اکنون به عنوان حکمت متعالی می‌شناسیم و دستگاه کاملی است که از عرفان و فلسفه مدرسی ساخته شده. با متانت و استحکام بنیاد نهاد. وضعی که وی در تاریخ بعدی پیشرفت فلسفه اسلامی دارد به نحو مطلوب با وضع ارسطو در فلسفه یونانی و وضع ابن‌سینا در اعصار اولیه فکر اسلامی قابل مقایسه است.

ملاصدرا مانند سهروردی به ارتباط متقابل میان تجربه عرفانی و تفکر منطقی کاملاً ملزم بود. هرگونه فلسفه‌پردازی که به عالی‌ترین تحقق روحانی رهنمون نشود جز

سرگرمی عبث و بیهوده‌ای نیست، درست همانطور که هر گونه تجربه عرفانی که ورزش و پرورش نظری و فکری دقیق در فلسفه پشتوانه آن نباشد جز طریق برای توهّمات و انحرافات و گمراهی‌ها نیست.^{۲۰} چنین بود عقیده استواری که وی از طریق تجربه شخصی خویش حاصل نمود. در این تجربه، نقطه تلاقی عرفان و فلسفه بوسیله تحقق اشراقی ناگهانی وحدت نهائی عاقل و معقول - بیننده و دیده شده - و خود عقل انجام می‌یافت. زیرا تنها در چنین وضع و حال روحانی می‌توان حقیقت مابعدالطبیعی اشیاء را چنانکه واقعاً هست، و مقابل و مخالف طریقه‌ای است که معمولاً به نظر می‌آید. شهود کرد. آن نوع فلسفه که بدین گونه توسط ملاصدرا تأسیس شد سلسله‌ای دراز از متفکران برجسته را پدید آورد. سبزواری، که در آغاز سخن یاد کردیم، نماینده اوج این حوزه از فلسفه مدرسی شرقی در قرن نوزدهم است. هر چند یقیناً با بنیانگذار این حوزه در چندین موضوع مهم اختلاف دارد.

چنانکه قبلاً نیز گفتیم، این که سبزواری مردی از قرن نوزدهم بود از چند جهت اهمیت تمام دارد. شاید مهمترین جهت اشاره به این نکته باشد که شاخه شرقی فلسفه مدرسی، برخلاف شاخه غربی، در قرن اخیر هنوز به قوت و شدت زنده بود، چنانکه امروز هم به معنای چنین است. بدین گونه، فلسفه مدرسی شرقی حیاتی بس طولانی‌تر داشته و به پیش‌رفتی بسیار غنی‌تر از مشابه غربی آن نائل شده است. مسائل مابعدالطبیعی که خیلی پیش در قرون میانه مطرح شده بود در قرن نوزدهم هنوز به گرمی و به جد مورد بحث و بررسی بود. این موضوعی نبود که باخونسردی و بی‌اعتنائی به عنوان چیزی از «مُداافته» یا نابهنگام و بی‌موقع (از نظر تاریخی) طرد و حذف شود. درست همانگونه که مردی که در زندگی به سنین کمال و پختگی رسیده است، بخصوص اگر اتفاقاً فیلسوف باشد، مایل است که بسیاری از آگاهی‌ها و بصیرت‌های جالب توجه و با ارزش را که هرگز برای کسانی که در جوانی در گذشته‌اند حاصل نشده مطرح سازد، فلسفه مدرسی شرقی

با پختگی فوق العاده و پالایش و تصفیه افکار و اندیشه‌ها که تنها بوسیله ساخت و پرداخت ماهرانه و استادانه مفاهیم فاسفی قرون گذشته بدست آمده مشخص و ممتاز است. این فلسفه دارای درجه و مرتبه‌ای از تهذب و ظرافت است که در فلسفه مدرسی غربی، که حیاتش بواسطه طلوع فلسفه جدید قطع شد، یافت نمی‌شود.

در قرن بیستم، طریقه مدرسی تفکر در غرب بصورت تا اندازه‌ای متجددانه توسط متفکران کاتولیک مانند ژاک ماریتن^(۱) و دیگر نو تومیستها^(۲) تجدید و احیا شد. اما این جنبش عقلی چیزی بیش از احیای تومیسیم (مذهب توماس) نبود. که فکر اساسی آن این بود که «تمام جاده‌های وجود به رُم منتهی می‌شود - یا دقیقتر، به پاریس قرن سیزدهم که در آنجا توماس عقیده خود را درباره تقدم وجود تعلیم می‌کرد»^(۳).

وجود وقفه و شکافی وسیع در سنت مدرسی غرب دقیقاً در دست یازی به مفهوم «وجود» در اگزیستانسیالیسم جدید احساس شد. اگزیستانسیالیست جدید تقریباً چنانکه ژاک ماریتن مطرح می‌کند^(۴)، منحصرأ با «نقطه وجودی فعلیت»^(۳) سروکار داشت، و بدین گونه است که «موجود» عینی و انضمامی بتامی پدیدار می‌شود. از نظر گاه ملاً صدرای سبزواری، نظر ماریتن درباره اگزیستانسیالیسم جدید کاملاً موجه نیست. بنابر نظر آنان جهت خاصی هست که در آن فیاسوف باید رو در روی وجود بخت و بسیط در انفصال کامل از تمام «موجودات» بایستد. و در آن موجودات باید بتامی پدیدار شوند. همچنین درست است که این اساسی‌ترین حقیقت ما بعدالطبیعی فقط در وسط درونی‌ترین قلب «هستی» انسانی، یعنی «وجود» بدان سان که در فاعلیت محض خود فعلیت می‌یابد، می‌تواند متحقق شود. این بشرطی درست است که ما «وجود فاعلی»

(۱) Jacques Maritain

(۲) Neo-Thomists

(۳) «existential spot of actuality»

را بمعنی فوق وجدان و خود آگاهی بفهمیم ، که متفکری مانند سارتر (۱) هرگز آن را نخواهد پذیرفت .

حکمت (فلسفهٔ حکمی) تا اندازه‌ای با اگزیستانسیالیسم جدید موافق است ، مخصوصاً در قول اخیر راجع به واقعیت بنیادی « وجود » و تقدّم و اولیّت « وجود » بر « ماهیت » . در عین حال ، نمایندگان حکمت طبیعتاً با اگزیستانسیالیستها دربارهٔ مطالب مهم و اساسی اختلاف دارند . اختلاف اصلی بین این دو ناشی از حقیقتی است که در سطور بالا ذکر شد که حکمت نتیجهٔ اتحاد زنده و هماهنگ عرفان و تفکر نظری است . اگر از نظر گاه خاص حکما (متفکران حکمت) نگریسته شود ، چنین یافت می‌شود که اگزیستانسیالیسم جدید با ناهماهنگی و عدم توازن آشکاری مشخص و موصوف است . مثلاً ، درک و فهم مارتین هایدگر (۲) دربارهٔ « وجود » ، که وی در دورهٔ اخیر زندگی خویش بدان رسیده بود ، بنحو قابل توجهی شبیه و نزدیک به درک و فهم شرقی است . اندیشهٔ وی دربارهٔ « وجود » به عنوان « روشن کننده و باز و آشکار کننده » (۳) که در آن انسان می‌تواند و بایستی ظهور کند ، یعنی خویش را فراتر برد ؛ مفهوم او از حقیقت به عنوان « افشاگری » بمعنی اشتقاقی لفظ یونانی *aletheia* ؛ مفهوم او از « شناخت » به عنوان « قادر بودن برای حضور در حقیقت - که معنی حقیقت در اینجا گشوده یا فاش بودن موجود است » (۴) - همهٔ اینها در سایر افکار اساسی متافیزیکی هایدگری بی‌درنگ در اذهان ما اندیشهٔ سهروردی را دربارهٔ « حقیقت » و « شناخت » به عنوان حضور و نور فرا می‌خواند .

مع هذا این دو قطعاً از یکدیگر جدا می‌شوند هنگامی که هایدگر روشن می‌سازد که فلسفه پردازی وی پیرامون « وجود » بر این پایه مبتنی است که « تفکر فقط آنجا آغاز می‌شود که ما به این شناسائی برسیم که عقل ، که قرن‌ها مورد تجلیل بوده ، سرسخت‌ترین

(۱) Sartre

(۲) Martin Heidegger

(۳) «open clearing» (Lichtung)

مدعی و مخالف تفکر است»^{۲۴}. حکیم (فیلسوف حکمت) به چنین درک و فهمی از «تفکر» بهیچ وجه نمی‌تواند تن در دهد و تسلیم شود. زیرا وی عقیده راسخ دارد که فلسفه نبایستی تنها مجموعه‌ای از تصورات عرفانی-شعری باشد. حقیقت نهائی برای حکیم اگر اصلاً قابل وصول باشد فقط بوسیله شهود فوق حسی تواند بود که در آن فاعل شناسائی و متعلق شناسائی کاملاً متحد شده و با یکدیگر در آمیخته باشند. اما همین که به دیدار حقیقت نائل شد باید به مرتبه عقل بازگردد و در همان مرتبه آنچه را دیده است بر حسب مفاهیمی که بدقت تعریف شده تحلیل نماید و کل واقعیت را بوسیله جهان‌بینی بر بنیاد استوار بازسازی کند. برای او آن طریقه دقیقاً تنها طریق موثق «تفکر» است. فلسفه از این حیت تماماً غیر از شعرو عرفان محض است.

در کنار هایدگر، ژان پل سارتر به عنوان یک جدلی (دیالکتیسین) صریح و تمام عیار ظاهر می‌شود. طریقه او درباره تفکر، مصرانه منطقی^(۱) و نوعاً مدرسی^(۲) است. اما وی آشکارا فاقد عنصری است که در هایدگر به حد وفور و اشباع موجود است: یعنی آن تحقق روحی «باز و آشکار کننده» «وجود». در نظر سارتر، همچنانکه در نظر دکارت و کانت، عالم وجود در قلمرو شعور و وجدان آدمی (وجود لِنَفْسِه) و قلمرو اشیاء (وجود فی نَفْسِه)، شخص و شیء، ناگزیر شکاف وجدانی دارد. شکاف جدا ساز این دو قلمرو بنیادی وجود را هرگز نمی‌توان پر کرد. عالم عینی اشیاء عالمی است شامل موجودات جامد و جسمانی، و حال آنکه عالم انسانی شعور و وجدان عالمی است دارای حرکت دائمی. همواره در حال تموج و جنبش. نا آرام و اساساً متزلزل و ناپایدار. محکوم به اینکه دائماً به ماورای خود برود، و مع هذا هرگز نمی‌تواند واقعاً از حصار انسانی و فاعلی خود بیرون رود. ما تا کنون دانستیم که حکیم چه نوع راه حلی در مورد این مشکل ثنویت^(۳) دکارتیان پیشنهاد می‌کند.

اکنون می‌توانیم به برخی نتایج موقت برسیم. روشن شد که (۱) فلسفه مدرسی

(۱) logical

(۲) Scholastic

(۳) dualism

شرقی چنانکه حکمت نشان داده است کاملاً شایسته است که لنفسه و برای خود مورد مطالعه باشد و ۲) آن فلسفه در مقایسه با فلسفه مدرسی غربی یک دوره مطالعه بسیار جالب توجه فراهم می‌کند. یک حوزه کاملاً جدید درباره مطالعات تطبیقی و مقایسه‌ای در قلمرو فلسفه شرقی - غربی در آستانه افتتاح و اکتشاف است. اما برای این غرض تطبیقی و مقایسه‌ای ما نباید دیگر صرفاً با مطالعه ابن سینا و ابن رشد در رابطه با توماس آکوئینی قانع و خرسند باشیم.

در یک چشم‌انداز وسیع بدانگونه که ما اکنون در نظر داریم، حتی ابن سینا تنها یک مرحله آمادگی را عرضه می‌کند. زیرا درست همانطور که، در غرب، توماس و کسانی که بعد از او آمدند تحت تأثیر ابن سینا بودند، و نسبت به افکار او بنحو مثبت یا منفی عکس‌العمل نشان دادند، و بطریقی خاص به بسط و توسعه افکار او پرداختند. همینطور هم در شرق آراء اساسی ابن سینا بطور انتقادی مورد پذیرش قرار گرفت. و کاملاً با یک روش ابتکاری در سیرت و سنت حکمت بسط و گسترش یافت. مطالعه تطبیقی و مقایسه‌ای درباره این دو صورت متفاوت فلسفه مدرسی، شرقی و غربی، یقیناً شماری از نتایج مهم به بار خواهد آورد که ممکن است حتی به ماورای فلسفه تطبیقی برود و تفکر فلسفی را بطور کلی تحت تأثیر قرار دهد.

(یادداشت‌های فصل ۱)

- ۱) برای نمونه مقاله «حوزه اصفهان» نوشته استاد سید حسین نصر، در تاریخ فلسفه اسلامی چاپ م.م. شریف ج ۲ (ویسبادن، ۱۹۶۶) صفحات ۹۰۴-۹۳۲ و تاریخ فلسفه اسلامی ج ۱ نوشته هانری کربن (پاریس، ۱۹۶۴) را ملاحظه کنید.
- ۲) ممتد از آغاز قرن شانزدهم تا ۱۷۳۷. بیش از دو قرن.
- ۳) برای فهم طبیعت مرکب مفهوم حکمت، مقاله فوق‌الذکر استاد حسین نصر ص ۹۰۷ را نگاه کنید.

۴) مقدمه کتاب المشاعر او (پاریس - تهران، ۱۹۶۵) را بنگرید.

(۵) منظور از مقاله حاضر اصولاً روشن کردن ارزش جهانی این نوع فلسفه در قلمرو مابعدالطبیعه است. بنابراین نویسنده علاقه ای ندارد که آن را «محلی» سازد و به عنوان یک پدیده اختصاصی شیعی جلوه دهد. (طبیعت شیعی حکمت بطور کامل توسط هانری کربن روشن شده است.) اما این جمله را نبایستی بدین معنی گرفت که ما اهمیت جنبه شیعی موضوع را ناچیزی می شمردیم. برعکس، ما کاملاً از این حقیقت آگاهیم که تعالیم خصوصی امامان سهم و تأثیر بزرگی در پیدایش و تشکّل حکمت ایفا کرده است. لیکن این جنبه موضوع ربطی به غرض مستقیم ما ندارد.

(۶) یا ابوالحسن بهمزیار. که در اصل زرتشتی بود و بعد به اسلام تغییر مذهب داد و یکی از زبده ترین شاگردان مستقیم ابن سینا بود. وی اثر مهمی در فلسفه به نام کتاب التحصیل به جای گذاشت.

(۷) ابوالعباس لوکری شاگرد بهمزیار و مؤلف کتابی بود به نام بیان الحق بضممان الصدق. بیان و عرضه داشتی منظم از فلسفه مشائی. مبتنی بر افکار ابن سینا و فارابی و مرکب از منطق و طبیعیات و مابعدالطبیعه. صرف نظر از این حقیقت که آن کتاب یکی از نخستین تنظیمات فلسفه مدرسی اسلامی است، دارای اهمیت تاریخی خاصی است. زیرا گفته شده است که فعالیت عقلی لوکری علت مستقیم گسترش وسیع رشته های فلسفی در خراسان بوده است. (رجوع شود به علی بن زید بیهقی تنمّه صوان الحکمة چاپ شنبیع، لاهور ۱۹۳۵ ص ۱۲۰).

(۸) مصاحب و دوست نصیرالدین طوسی. وی مصنف دو اثر فوق العاده مهم شناخته شده است: (۱) شمسیه (دقیقتر. کتاب الشمسیه فی القواعد المنطقیه). یک نظام کامل منطق ارسطویی. و (۲) کتاب حکمة العین. یک بیان و عرضه منظم فلسفه مشائی.

(۹) شاگرد نصیرالدین طوسی. که ستاره شناس و فیلسوف مشهوری بود. در

قلمرو فلسفهٔ مشائی، وی اثر قابل توجهی به زبان فارسی با عنوان *درة التاج لغرة الدّاج فی الحکمة* بجای گذاشت. اهمیت مخصوص وی از این حقیقت نیز ناشی می‌شود که او شاگرد صدرالدین قونوی (متوفی ۱۲۷۳) بود که خود وی برجسته‌ترین شاگرد ابن عربی بود و به تنظیم مدرسی تعلیمات عرفانی استاد خود بسیار کمک کرد. وی در عین حال یکی از مشهورترین شارحان و مفسران فلسفهٔ اشراقی سهروردی بود؛ که به قول استاد نصر به عنوان حلقهٔ اصلی پیوند میان این دو استاد بزرگ عرفان، ابن عربی و سهروردی، به کار بوده است.

۱۰) ما می‌توانیم فخرالدین رازی (متوفی ۱۲۰۹) را به عنوان یک منتقد ناموافق فلسفهٔ ابن سینا بیفزائیم. اما دلائل وی علیه ابن سینا از نظرگاه ما چندان مهم نیست، زیرا اغلب آنها ناشی از بدفهمی‌ها و داوری‌های شتابزده از طرف رازی است.

۱۱) این کتاب کوچک بعدها یکی از متون اساسی فلسفه و خداشناسی فلسفی شد که به نحو بسیار گسترده مورد مطالعه بود، و فضیلتی مختلفی در بارهٔ آن شروح و تفاسیری تصنیف کردند. یکی از آنها توسط عبدالرزاق لاهیجی (متوفی ۱۶۶۲)، شاگرد و داماد ملاصدرا، با عنوان *شوارق الالهام* شرحی مهم دربارهٔ قسمت *مابعدالطبیعه* تجرید است. این کتاب یک اثر استادانه در قلمرو حکمت است، و مخصوصاً برای قصد و غرض ما اهمیت دارد زیرا یکی از مستقیم‌ترین منابع سبزواری برای بیان و عرضهٔ مسائل *مابعدالطبیعی* خویش است.

۱۲) *مطارحات*، بخش ۱۱۱. آثار *مابعدالطبیعی و عرفانی*، انتشار هانری کربن ج ۱ (استانبول - لایپزیک ۱۹۴۵) صفحه ۳۶۱.

۱۳) همان مأخذ:

... ظناً منهم أن الانسان یصیر من اهل الحکمة بمجرد قراءة کتاب دون ان یساکک سبیل القدس و یشاهد الأنوار الروحانية.

- کما أن السالك، اذا لم يكن له قوة بحیثیة، هو ناقص، فكذا الباحث، اذا لم يكن معه مشاهدة آیات من الملكوت، يكون ناقصاً غير معتبر ولا مستنطق من القدس.
- (۱۴) يكك مقدمه، بسيار خوب برای تحقیق و مطالعه نظریه سهروردی، مقالات استاد حسین نصر است: سه حکیم مسلمان (چاپ دانشگاه هاروارد ۱۹۶۴) صفحات ۵۲ - ۵۸؛ و «شهاب الدین سهروردی مقتول» در تاریخ فلسفه اسلامی چاپ شریف ج ۱ (ویسبادن، ۱۹۶۳) صفحات ۳۷۲ - ۳۹۸.
- (۱۵) بنگرید به حکمت الاشراف انتشار هابری کربن، آثار مابعدالطبیعی و عرفانی ج ۲ (پاریس - تهران ۱۹۵۲) صفحات ۱۰ و ۱۱.
- (۱۶) برای تحلیلی از نظریه جهانی مابعدالطبیعی ابن عربی. به کتاب من: تحقیق تطبیقی در باب مفاهیم مفتاحی فلسفی در تصوف و تائوئیسم، ۲ جلد (نوکیو ۱۹۶۶ - ۱۹۶۷) که همه جلد اول آن به ابن عربی اختصاص دارد، بنگرید.
- (۱۷) درباره این جنبه ابن عربی، بهترین بیان در کتاب سه حکیم مسلمان، استاد حسین نصر، صفحات ۸۳ - ۱۲۱ یافت می شود.
- (۱۸) در شرح معروف خود درباره فصوص الحکم ابن عربی (قاهره ۱۳۲۱ هـ) صفحه ۳: حقیقه الحق المسماة بالذات الأحادية لیست غیر الوجود البحت من حیث هو وجود، لا بشرط اللانعیین ولا بشرط التعیین. فهو من حیث هو مقدس عن النعوت والأسماء لانعت له ولا رسم ولا اسم ولا اعتبار للكثرة فيه بوجه من الوجوه.
- عبدالرزاق القاشانی یا کاشانی (متوفی ۱۳۳۵) یکی از برجسته ترین چهره ها در مدرسه ابن عربی است.
- (۱۹) یادداشت شماره ۹ بالا را نگاه کنید.
- (۲۰) نگاه کنید به مقدمه کتاب المشاعر صدرا، هابری کربن، صفحات ۷، ۵ - ۴.

- (۲۱) ویلیام بارت ، انسان غیر عقلانی ، تحقیقی در فلسفه وجودی (نیویورک ۱۹۶۲) صفحه ۱۰۶ .
- (۲۲) ژاک ماریتن ، وجود و موجود (نیویورک ۱۹۶۶) صفحه ۲۵ .
- (۲۳) این مفاهیم و اندیشه‌ها از آثار هایدگر گرفته شده است .
- (۲۴) و . بارت ، کتاب مذکور صفحه ۲۰۶ .

فصل (۲)

مفهوم و حقیقت وجود

وصف ویژه حکمت مدرسی بطور کلی این است که متفکرانی که به این حوزه متعلق اند بین دو مرتبه مرجع را تشخیص و فرق می‌نهند ، (۱) مرتبه مفهوم و (۲) مرتبه واقعیت خارجی ، و همواره آگاهانه می‌کوشند که دیدگاه این تمایز اساسی را هرگز از دست ندهند و هیچگاه یکی را بادیگری خلط و اشتباه نکنند . خلط و اشتباه میان این دو مرتبه مرجع ، هنگامی که عمداً و آگاهانه صورت گیرد به مغلطه و سفسطه منجر می‌شود ؛ و وقتی ناآگاهانه و غیر عمدی باشد به اشتباهات سهوی یا بدفهمی‌ها می‌کشاند .

نظریه سبزواری درباره «وجود» شامل یک نظام دقیق و استادانه ساخته شده معانی و دلالات مبتنی بر اصل تمایز صریح بین مفهوم «وجود» و حقیقت «وجود» است . ساختمان مابعدالطبیعه سبزواری را هرگز نمی‌توان به نحو شایسته و درست فهمید مگر آنکه اهمیت این تمایز بین دو مرتبه مرجع را بطور روشن دریابیم .

مرتبه مرجع اول ، یعنی مرجع «مفهوم» را مرتبه «تصوری» نیز می‌توان نامید . اما کلمه «مفهوم» در این زمینه گمراه کننده است ، زیرا که کلمه اصلی عربی «مفهوم» لفظاً بمعنی «آنچه فهمیده شده» می‌باشد و اصلاً به یک مرحله قبلی و ماتقدم نیروی فهم دلالت می‌کند ، هر چند مرحله تکمیل سازی ثانوی مانع آنچه در مرحله اول فهمیده شده نیست . تنها وقتی به مرحله تکمیل سازی برسد «آنچه فهمیده شده» کاملاً درخور است که «مفهوم» نامیده شود .

نخستین رأی در مابعدالطبیعه^۱ سبزواری بداهت «وجود» است. برحسب تمایز اساسی که هم‌اکنون یاد شد، باید چنین فهمیده شود که این رأی با مرتبه^۲ مفهوم و تنها با مرتبه^۳ مفهوم سروکار دارد. همچنین ذکر این نکته فوق‌العاده مهم است که این رأی به ماهیت بدیهی فهم ماتقدم فعلی «هست» یا «وجود دارد» دلالت می‌کند. مفهوم «وجود» در این معنی خاص چیزی است که طبیعتاً و بطور مقارن عارض اذهان ما می‌شود. آن بدیهی است. ما هرگاه در زندگی عادی قضیه‌ای از نوع «x هست» یا «x وجود دارد»، «یک می‌هست» یا «میز وجود دارد»، مثلاً، می‌شنویم، فوراً می‌فهمیم که منظور چیست. فهم، یک حدوث و عروض مقارن است؛ ما از آنچه منظور شده بدون هیچ تفکری آگاه می‌شویم، و مطابق آن قضیه عکس‌العمل نشان می‌دهیم. آنچه بدین طریق بدون وساطت هیچ فراگرد^(۱) استنباط و استنتاجی عارض اذهان ما می‌شود، دقیقاً مفهوم «وجود» است.

نه تنها خود این مفهوم «وجود» بدیهی است، بلکه این حکم که آن بدیهی است نیز بدیهی است. هیچ مفهومی طبعاً بدیهی‌تر از مفهوم «وجود» نیست. مفهوم وجود به هیچ چیز دیگر قابل تحویل نیست، و حال آنکه تمام مفادیم دیگر در نهایت به آن قابل تحویل‌اند، به این معنی که بدون این فهم ماتقدم و قبلی «وجود» ما نمی‌توانستیم هیچ چیز دیگر را بفهمیم.

بی‌ربط نیست اشاره به این که این همان مسأله‌ای است که در روزگار خود ما مارتین‌هایدگر^(۲) مطرح کرده و استادانه با سعی و کوشش و دقت ساخته و پرداخته است. وی همچنین با این نظر اساسی آغاز می‌کند که مفهوم «وجود» بمعنی فهم ماتقدم و قبلی فعل «بودن» مطلقاً بدیهی است، یعنی آن اصلی‌ترین و اولی‌ترین همه^۳ مفاهیم برای هر انسانی در زندگی عادی است. در نظر هایدگر، همانند سبزواری، مفهوم «وجود»

(۱) Process

(۲) Martin Heidegger

مفهومی بنیادی است که تمام مفاهیم دیگر نهایتاً به آن قابل تحویل است و تنها بر حسب آن تمام چیزهای دیگر را می‌توان فهمید. اما، هایدگر اظهار می‌کند که بدیهی بودن آن در زندگی عادی به این معنی نیست که از لحاظ فلسفی نیز بدیهی و روشن است. «برعکس آن در تاریکی و ابهام باقی می‌ماند، زیرا برای عادی‌ترین و معمولی‌ترین اغراض، ما نیازی نداریم که پرسشهایی پیرامون آن بکنیم. تمام هدف تفکر هایدگر اینست که این معنای هستی را به روشنی درآورد»^۱. خیلی پیش از آنکه هایدگر تصمیم بگیرد که این را مسأله بزرگتر خویش قرار دهد، ذهن حکما از قرن شانزدهم به بعد با آن به عنوان یک مطلب اصلی تفکر فلسفی مشغول بود.

شباهت مهم دیگری را میان هایدگر و حکمای حوزه ملاصدرا نباید از نظر دور داشت. این شباهت به تمایز دقیق بین دو صورت وصفی هستی، یعنی موجود (آن چیزی که هست) و صورت فعلی هستی، یعنی بودن یا وجود داشتن، مربوط است. بنا بر نظر هایدگر فکر فلسفی انسان غربی، در سراسر تمام تاریخش، منحصرأ با «موجود» مشغول بوده و «وجود» بنیادی‌تر را به فراموشی و نسیان سپرده است^۲. این طرز تلقی، در نظر وی، جریان پرماجرایی را که هستی‌شناسی^(۱) در غرب پیموده معین کرده است. ملاصدرا درباره صورت سنتی فلسفه مشائی همان را گفته است که به او رسیده بود. همان اشتغال قبلی ذهن با «وجود»، یعنی فعل وجود داشتن، تفکر ملاصدرا و حوزه او را مشخص می‌سازد. پروفیسور هانری کوربن^(۲) وقتی در این معنی پیرامون «انقلاب» اساسی که ملاصدرا در قلمرو مابعدالطبیعه در اسلام بوجود آورده سخن می‌گوید برحق است^۳.

ما صریحاً به این نکته ویژه توجه نموده‌ایم. زیرا بسیاری از صاحب‌نظران و محققان برجسته عقیده دارند که رأی تقدم و اولییت «وجود»، بمعنی بدهت اولی

(۱) Ontology

(۲) Professor Henry Corbin

مفهوم «وجود» ، مستقیماً به ابن سینا برمی گردد . خود سبزواری نیز دقیقاً مشمول این نظریه است .

برای استشهاد به یک نمونه معاصر ، یکی از مراجع برجسته درباره ابن سینا ، دکتر ف . رحمان ، می نویسد^۴ :

«ابن سینا بحث خود را درباره وجود در کتاب الشفا ، الهیات . کتاب ۱ فصل ۵ با این گفتار آغاز می کند که وجود یکی از مفاهیم اولی یا اساسی است . درست همانگونه که در قلمرو حکم (تصدیق) ، ما از مقدمات اساسی معینی که نمی تواند از مقدمات اصلی تر و نهائی تر استنتاج شده باشد شروع می کنیم ، همین طور هم ، در قلمرو مفاهیم مفاهیمی وجود دارد که به عنوان مفاهیم بنیادی بکار می روند . اگر هیچ مفاهیم اساسی و تصورات کلی و عام وجود نداشته باشد امر تالی نهایی ادامه می یابد . بنابراین تصورات وجود و وحدت (واحد) ، مبادی و خواسته گاههائی هستند که بقیه مفاهیم ما که درباره واقعیت بکار می روند بر آنها مبتنی اند .»

به استناد این قول ، هیچ چیز نمی تواند اعلامی صریحتر از این رأی باشد که فهم «وجود» اولی و بدیهی است . ابن عبارت را می توان به عنوان دلالت روشنی بر این مطلب در نظر گرفت که ابن سینا دقیقاً همان فکر را درباره تقدم و اولیت «وجود» تأیید و حمایت می کند که ملاصدرا و سبزواری ؛ یعنی آن «وجود» - بمعنی هستی واقعی یا «بودن» فعلی - چیزی است که مستقیماً با آن آشنائی داریم ، چیزی که طبیعتاً بدون وساطت هیچ فراگرد استنباط و استنتاجی عارض ذهن انسان می شود و تمام مفاهیم دیگر نهایتاً به آن قابل تحویل است . اما آیا ابن سینا واقعاً به این نظر به معتقد است ؟

مطالعه متن اصلی که گفتار فوق الذکر بر آن مبتنی است آشکار می سازد که لفظ مفتاحی که عملاً بکار رفته «موجود» می باشد نه «وجود»^۵ . برخلاف اینکه برای بعضی این نکته کم اهمیت به نظر آمده است ، انتخاب الفاظ قاطعیت دارد .

اینکه آن نکته دارای اهمیت قطعی است برای همه کسانی که تمایز اسمایی را

که هایدگر می‌کوشد بین وجود و موجود بنهد در یافته‌اند روشن خواهد بود. برای فلاسفه حوزه ملاصدرا نیز این مطلب اهمیت قاطع دارد. در نظر آنان، «موجود» از لحاظ تحلیل همان «ماهیتی است که بالفعل وجود دارد» یا «ماهیت در حال تحقق» است؛ و این غیر از فعل وجود داشتن است که بدان وسیله یک «ماهیت» متحقق می‌شود.

آنچه ابن‌سینا واقعاً می‌کوشید در عبارتی که ف. رحمان بدان اشاره کرده اظهار نماید اولیّت و بداهت مفهوم «وجود» است، یعنی، مفهوم یک شیء موجود، چیزی که وجود دارد. گفتار وی را نمی‌توان مستقیماً بدین معنی گرفت که «وجود» اولی و بدیهی است. علیه این تفسیر کسی ممکن است بگوید که این ادعا که «موجود» مستقیماً و بی‌واسطه بدیهی است طبیعاً مستلزم قول به بداهت «وجود» نیز هست. این سخن یقیناً درست است. اما از نظر گاه یک اگزستانسیالیست این دو مسأله کاملاً متفاوت است یا لااقل نکته تأکید مختلف است. از این جهت ما باید قبول کنیم که ابن‌سینا در محدوده مابعدالطبیعه ارسطویی باقی می‌ماند که، چنانکه هایدگر اشاره کرده است، اولاً و مستقیماً با «موجود» سروکار دارد و با «وجود» فقط به طریق ثانوی و غیر مستقیم مربوط است.

همین‌گریز و انتقال از «موجود» به «وجود» در تفسیر وضع سینوی در این مسأله در خود سبزواری قابل ملاحظه است. همین انتقال و جابجاشدگی، خصوصیت تمایل «وجودی» حوزه ملاصدرا است. این امر اهمیت اصلی را که آنان به «وجود» بمعنی وجود بالفعل دادند آشکار می‌کند. این انتقال و جابجاشدگی برای فهم درست فکر سبزواری فوق‌العاده مهم و جالب توجه است. اما این امر کاملاً غیر از این مسأله است که آیا تفسیر سبزواری از خود وضع سینوی واقعاً درست است یا نه.

عبارت مورد بحث در سر آغاز نخستین فصل شرح منظومه سبزواری، که با طبیعت مطلقاً بدیهی- مفهوم اولی و ماتقدم «وجود» سروکار دارد، یافت می‌شود. در آنجا

وی عبارت کوتاهی را از کتاب النجاة ابن سینا احتمالاً از حافظه خود نقل می کند .
آن عبارت چنین است :

«قال الشيخ الرئيس في النجاة إن الوجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم ، لأنه مبدأ أول لكل شرح . فلا شرح له . بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء .»
«رئيس فلاسفه مشائی در کتاب النجاة خود اظهار می کند : وجود ممکن نیست جز از لحاظ لفظ توضیح و تبیین شود ، زیرا خود آن مبدأ اول برای هر شرح و توضیحی است . بنابراین هیچ شرح و توضیحی (بوسیله چیزی دیگر) برای آن نیست . بلکه صورت ذاتی آن (یعنی مفهومش) در نفس (ذهن) بدون وساطت چیزی دیگر یافت می شود.»

اما متن اصلی نجات نه از «وجود» بلکه از «موجود» سخن می گوید و چنین است :
«نقول إن الموجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم ، لأنه مبدأ أول لكل شرح .
فلا شرح له . بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء .»

چنانکه می توانیم ببینیم ، نقل سبزواری گفتار اصلی ابن سینا را با دقت ، جز یک کلمه که در آغاز عبارت قرار دارد ، بازگو می کند . در متن سینوی ما لفظ «موجود» را بجای «وجود» می یابیم . این که ابن سینا در اینجا کلمه «موجود» را آگاهانه و عمداً بکار می برد از قرینه و زمینه آن عبارت روشن است . قصد و نیت او اصلاً سخن گفتن پیرامون وجود یا فعل وجود داشتن نیست . وی در اینجا از «موجودات» یعنی «اشیائی که وجود دارند» ، از لحاظ تقسیم آنها به «جواهر» و «اعراض» ، بحث می کند .

هرچه ممکن است باشد ، خودرأی سبزواری ، به رغم این جایجاشدگی میان «وجود» و «موجود» صریح و روشن است . «وجود» بنا بر نظر سبزواری ، در مرتبه مفهوم بدیهی است ، یعنی اولی و ماتقدم است . طبیعت و ماهیت اولی و ماتقدم «وجود» است که منظور ما از سخن گفتن درباره اولیت و تقدم «وجود» در این زمینه است .^۷

از آنجا که «وجود» بدیهی و اوّلی است باید برای همهٔ آدمیان قابل فهم باشد. هر کسی می‌داند کلمهٔ « هست » یعنی چه ؛ چنین فرض شده است که هر کسی لااقل حد اقلی از شهود مابعدالطبیعی دارد. اما این بدان معنی نیست که «وجود» همهٔ اشیاء واقعی بطور مساوی برای همهٔ آدمیان قابل دستیابی است. هستی فهمیده شده با ادراک شده با «وجود» یکی نیست، و نه قبلی شرط بعدی است. بلکه، بعدی است که شرط هر ادراک و هر آگاهی را فراهم می‌کند. «وجود»، هر چند فقط توسط ادراک و آگاهی شناخته می‌شود، چیزی است و رای آگاهی. این ارتباط ویژه میان ادراک و «وجود» را ابوالبرکات بغدادی بطریقی جالب توجه در عبارتی از الهیات کتاب المعتمِر^۶ خود به شرح ذیل توضیح و تبیین کرده است:

« وقتی آدمی چیزی را بوسیلهٔ یکی از حواس خود، مانند باصره، سامعه، شامه، ذائقه و لامسه، ادراک می‌کند و از چیزی علاوه بر عمل ادراک آن چیز آگاه می‌شود، دربارهٔ آن چیز می‌گوید « موجود » است. آنچه منظور وی از «موجود» بودن آن است، غیر از مُدْرَک بودن بالفعل آن است. بهتر بگوئیم، مقصود وی اینست که شیء در چنان حالتی است که می‌تواند هم قبل و هم بعد از این عمل ویژهٔ ادراک مُدْرَک باشد، یعنی حتی پیش و پس از ادراک دیگر مُدْرِکِ آن. این همه مربوط است به این که شیء فی نفسه در چنان حالتی است که می‌تواند بوسیلهٔ هر مُدْرِکی ادراک شود. و شیء پیش و همزمان و پس از آنکه توسط یک ادراک کنندهٔ خاص ادراک شود همیشه در همان حالت بوده و هست و خواهد بود.

این حالت خاص (که قبل، با و بعد از ادراک پاینده است) «وجود» نامیده شده است. توسط کسانی که این نامگذاری را ترجیح می‌دهند. و به سبب این حالت است که یک شیء «موجود» نامیده شده، که منظور از آن اینست که شیء در چنان حالتی است که می‌تواند مُدْرَک باشد.

« سپس، ذهن با تفکر بیشتر تصدیق می‌کند که ادراک یا آگاهی به هیچ وجه

بالضمر وره مندرج و منظوی در «وجود» نیست ، و آن (یعنی ادراك بالفعل) صرفاً چیزی است که برای یک موجود در وجود بالفعل رخ می‌نماید ، یعنی چیزی که برای آن بواسطهٔ مُدْرَك بودن توسط ادراك کننده اتفاق می‌افتد . بدین‌سان مُدْرَك بودن (بالفعل) چیزی نیست که متعلق به شیء فی نفسه باشد . صفت واقعی که به شیء فی ذاته و بذاته متعلق است صرفاً آنست که در چنین حالتی است که می‌تواند ادراك شود .

«به‌علاوه ، آسان است ملاحظه این که اشیائی هستند که بعضی از آدمیان ادراك می‌کنند لیکن بعضی دیگر نمی‌توانند ادراك کنند . در چنین موردی ، این امر که اشیاء چنانند که کسی نتواند آنها را ادراك کند ، مانع «وجود» بودن آنها نیست . بلکه باید بگوئیم که آنها «وجود» هستند صرف نظر از این که ادراك شوند یا نشوند . زیرا کاملاً ممکن است که در میان «موجودات» برخی قابل ادراك توسط کسی یا بعضی از مردم نباشند . این مطلب درست است زیرا ادراك (یعنی مُدْرَك بودن) شرط اساسی و ذاتی «وجود» نیست . بلکه «وجود» است که شرط اساسی و ذاتی هر ادراکی است ، هر چند یقیناً انسان از «وجود» یک «وجود» تنها از این طریق که آن را ادراك می‌کند آگاه می‌شود .

«بدین‌سان درست نیست که «وجود» به‌عنوان «چیزی مُدْرَك» (یعنی متعلق بالفعل ادراك) تعریف شود ؛ و نه حتی به‌عنوان « چیزی که می‌تواند ادراك شود » (یعنی متعلق ممکن ادراك) ، هر چند درست است که آگاهی به آن فقط از طریق ادراك تحقق و فعلیت می‌یابد .

«بلکه ، «وجود» و «موجود» متعلق به مقولهٔ الفاظ است که معانی آنها اصولاً و مستقیماً به محض آنکه انسان ، چنانکه هم‌اکنون گفتیم ، اشیاء را ادراك کرد و از آنها آگاه شد فهمیده می‌شود . بدین‌سان آن (یعنی «وجود») نیازی به تعریف ندارد که آنچه را که از این لفظ منظور شده تبیین کند ، مگر از طریق توضیح لغوی و ترجمه از زبانی به زبان دیگر » .

سؤال مهمی که اکنون طرح می‌شود این است: آن «حالت» خاصی که در بنیاد در عمل ادراک و آگاهی هست چیست؟ این سؤال ما را به مرتبه «حقیقت»^(۱) (واقعیت) «وجود» چنانکه از «مفهوم» «وجود» مشخص می‌شود رهنمون می‌گردد. لیکن پیش از این که این سؤال مطرح شود ما خود را در وضع و موقع گنج‌کننده و پیچیدگی‌های گرفتار می‌یابیم. همین که مفهوم «وجود» بدیهی و ماتقدم است دلالت دارد بر این که این مفهوم به تعریف و توضیح در نمی‌آید. زیرا «وجود»، به عنوان یک مفهوم، چیزی را بی‌درنگ بدیهی‌تر از خود نمی‌یابد، و حال آنکه، به عنوان یک واقعیت، ماورای هر تحلیل نظری و تصویری است. تحلیل نظری آنجا که هیچ «ماهیتی»^(۲) وجود ندارد چیزی ندارد که بر آن تکیه کند^۱. «وجود» دقیقاً چیزی است که نه «ماهیت» دارد و نه «ماهیت» است. زیرا تعریفاً چیزی است «غیر» از «ماهیت» و مقابل «ماهیت».

خوبست در این موقع آنچه را که درباره رأی هایدگر ملاحظه کردیم که «وجود» علی‌رغم بداهتش در مرتبه فهم ماتقدم در تاریکی و ابهام باقی می‌ماند زیرا از تمام کوششهای تصورسازی و مفهوم‌پردازی می‌گریزد به یاد آوریم. آنچه را که هایدگر می‌کوشد بگوید اگر به اصطلاحات حکمت (فلسفه حکمی) برگردانیم معقولتر به نظر خواهد رسید: مفهوم «وجود» بدیهی است و بی‌واسطه داده شده، و حال آنکه هنگام تحقیق این که مطابق و ما بازاء آن در عالم خارجی واقعیت چیست، ما با این امر مواجه هستیم که هیچ چیز مهم‌تر از «وجود» نیست. لفظ «وجود» معنایی دارد که هر یک از ما از آن آگاه است. از آنجا که «وجود» معنای آشکار و واضحی دارد، باید راجع به چیزی خارجی باشد. اما، اینکه آن چیز چه نوع واقعی است، و به چه حالت واقعی امور دلالت می‌کند. توضیحش بی‌نهایت دشوار است. توضیح و تبیین این معنی

(۱) Reality

(۲) Quiddity

به اندازه توضیح این که خدا چیست دشوار است. انسانی که به خدا معتقد است ممکن است بی واسطه از او آگاه باشد؛ وی حضور او را با تمام شخصیت خویش احساس می کند. مع هذا اگر از وی خواسته شود که توضیح دهد که خدا واقعاً چیست گیج و پریشان خواهد شد. ما در اینجا به نحو تمثیلی سخن نمی گوئیم، زیرا چنانکه در گفتار پیشین، در نظریه حکما، دیدیم، «مطلق» غیر از «وجود» درنهای خلوص و پاکیزگی نیست. از لحاظ مابعدالطبیعه، این وضع را می توان با این گفتار توصیف کرد که ساختمان حقیقت «وجود» یک معماست، هر چند مفهوم «وجود» بدیهی است. اینست منظور سبزواری وقتی می گوید:

مفهوم آن یکی از شناخته ترین چیزهاست
اما حقیقتش در نهایت خفا و پنهانی است

در اینجا طبیعت متناقض شکفت آور «وجود» فاش می گردد. کوشش عقلانی برای حل این معمای لاینحل «وجود» به صورت مابعدالطبیعه سبزواری ظاهر می شود.
(یادداشت های فصل ۲)

(۱) ویلیام بارت، در کتاب مذکور، صفحه ۲۱۳.

(۲) این یقیناً یک «ساده بینی افراطی» است، زیرا استثنای قابل توجهی مانند توماس آکوئینی و دیگران وجود داشته اند. اما این بیان جالب توجه، که دلالت بر شیفتگی و مجذوبیت پرشور هایدگر نسبت به مفهوم «وجود» دارد، درباره ملاصدرا و سبزواری نیز صادق است. به علاوه جای انکار نیست که اشغال ذهن بطور انحصاری با «وجود» به عنوان میراثی از مابعدالطبیعه ارسطو، بر تاریخ عقلی انسان غربی مسلط و مستولی بوده است.

(۳) در مقدمه خود به کتاب المشاعر، صفحه ۶۲. سخن او اینست: «ملاصدرا انقلابی را تحقق می بخشد که مابعدالطبیعه اصالت ماهیت را از اعتبار می اندازد. این مابعدالطبیعه از قرنهای پیش از فارابی تا ابن سینا و سهروردی مورد قبول بوده است.

با اینکه نشانه‌هایی از این انقلاب را می‌توان پیش از ملاصدرا یافت ، اما کار ملاصدرا از امتیاز خاصی برخوردار است زیرا که بر تمام ساختمان نظریه وی حکم فرماست .
(۴) ماهیت و وجود در مطالعات مربوط به ابن سینا ، قرون وسطی و رنسانس

ج ۴ (لندن ، دانشگاه لندن ، ۱۹۵۸) صفحه ۴ .

(۵) متن به‌نحو ذیل خوانده می‌شود ، الشفا ، الالهیات (قاهره ، ۱۹۶۰)

ص ۲۹ :

ان الموجود والشیء و الضروری ، معانیها ترسم فی النفس ارتساماً اولیاً . لیس ذلك الارتسام مما يحتاج الی أن یجلب بأشیاء أعرف منها . فانه کما ان فی باب التصدیق مبادئ اولیه يقع التصدیق بها لذاتها ، و یكون التصدیق بغيرها بسببها ... كذلك فی التصورات أشياء هی مبادئ للتصور ، و هی متصورة لذواتها ، و اذا أريد أن يدل علیها ، لم یکن ذلك بالحقیقة تعریفاً لمجهول ، بل تنبها و اخطاراً بالبال باسم او بعلامة ربما كانت فی نفسها أخفی منه ، لكنها لعلة ما و حال ما . تكون أظهر دلالة .

ترجمه لاتینی (ونیس ، ۱۵۰۸) که دکتر رحمان نقل کرده . کلمه « موجود »

را به‌نحو صحیح برگردانده است .

(۶) کتاب النجاة (قاهره ، ۱۹۳۸) صفحه ۲۰۰ .

(۷) این معنی باید از معنای کلمه « اولیت » که با رجوع به مسأله رابطه میان

« وجود » و « ماهیت » بکار رفته است مشخص شود ، مسأله‌ای که بعداً به تفصیل مورد بحث خواهد بود .

(۸) ابو البرکات بغدادی ، هبة الله علی بن ملکا . معاصر غزالی و سهروردی . که

کمی بعد از سال ۱۱۶۵ در گذشته است . او یکت یهودی بود که مسلمان شده بود . وی فیلسوفی کاملاً مبتکر بود و جسورانه ادعا می‌کرد که از مطالعه زیاد خود از کتابهایی که دیگران نوشته‌اند چندان چیزی نیاموخته است ، بلکه افکار خود را بیشتر بوسیله

تفکر شخصی خویش درباره «کتب هستی» پرورانیده است . پروفیسور پینه^(۱) مطالعات مؤثر و نافذی درباره این متفکر استثنائی و فوق العاده کرده است ، که با این عبارت آغاز می شود «مطالعات درباره اوحدالزمان ابوالبرکات بغدادی» ، Revue de études شماره ۳ ، ۱۹۳۸ .

(۹) کتاب المعتبر ۳ : مابعدالطبیعه (حیدرآباد: ۱۳۵۸ هـ) صفحات ۲۰ و ۲۱ :

اذا ادرك الانسان شيئاً من الأشياء بحاسة من حواسه ، كالبصر و السمع و الشم و الذوق و اللمس ، و عرفه و عرف ادراكه له ، قال عن ذلك الشيء إنه موجود ، و عنى بكونه موجوداً غير كونه مدركاً ، بل كونه بحيث يُدرك قبل ادراكه له و بعده ، و قبل ادراك مدرك آخر له و بعده ، فان الشيء يكون في نفسه بحيث يُدرك فبدر كهُ المدرك . و هو بتلك الحالة قبل ادراكه و معه و بعده . و تلك الحالة هي التي يسميها المسمون وجوداً ، و يقال للشيء لأجلها انه موجود ، و هو كونه بحيث يدرك . ثم إن الذهن يتأمل فيعلم أن الادراك لا تشبه له في الوجود ، و انما هو شيء يكون للموجود في وجوده من المدرك له . و ليس هو امراً للشيء في نفسه ، و انما كونه بحيث يدرك هو صفة التي له في ذاته و بذاته . ثم نرى أن من الاشياء ما يدركها مدرك و يعجز عن ادراكها مدرك آخر . و لا يكون كونها بحيث لا ينالها المدرك الذي عجز عن ادراكها فلم يدركها قادحاً في وجودها ، بل هي موجودة ، سواء ادركها او لم يدركها . فيجوز أن يكون من الموجودات ما لا يُدرك او لا يدركه بعض المدركين . فان الادراك ليس شرطاً في الوجود ، و انما الوجود شرط في الادراك . الا أن اعتراف العارف بوجود الموجود و علمه به انما يكون من ادراكه له . فلا يصح أن يحدّ الموجود بأنه المدرك ولا بأنه الذي يضحّ أن يدرك ، و ان كانت المعرفة به حصلت بالادراك . بل الوجود و الموجود من الكلمات التي تدرك معانيها بأوائل المعارف من جهة الادراك و المعرفة ، كما قلنا . فلا يحتاج الى حدّ يشرح الاسم ، اللهم الا كما تفسّر اللغات و تنقل من واحدة الى اخرى .

(۱۰) «ماهیت» باید بمعنی آنچه از لحاظ فنی به عنوان «ماهیت بمعنی خاص» (بالمعنی الأخص) شناخته شده فهمیده شود، یعنی آنچه در جواب این سؤال که چیست آن؟ گفته می‌شود: نه بمعنی «ماهیت بمعنی عام» (الأعم) یعنی آنچه یک شیء بدان وسیله آن چیز است. فرق و تمایز بین این دو بعد از این کاملاً روشن خواهد شد. در اینجا اشاره به این نکته کافی است که در این مقاله، هرگاه تشخیص و تمییز آنها از یکدیگر ضروری باشد، کلمه «ماهیت بمعنی اول به «quiddity» و بمعنی دوم به «essence» ترجمه خواهد شد^(۱).

(۱) این تشخیص، در ترجمه فارسی به این صورت ممکن نیست. در صورت لزوم بمعنی أخص و أعم آن در پرانتز ذکر خواهد شد و یا الفاظ انگلیسی آن در ذیل صفحه آورده می‌شود. ولی غالباً در ترجمه «quiddity» «ماهیت» و در ترجمه «essence» «ذات» می‌آید.

فصل (۳)

مفهوم (یا تصوّر) وجود

در آغاز فصل پیش خاطر نشان کردیم که دو مرحله قابل تشخیص در معنای «مفهوم»^(۱) هست. در مرحله اول، بنابراین تمایز، «مفهوم» بمعنی فهم قبلی و ماتقدّم معنای یک کلمه است، یعنی مقدّماتی ترین و بی واسطه ترین آگاهی درباره آنچه از یک کلمه منظور می شود. در مرحله دوم محتوای این فهم ماتقدّم معنایی که بوسیله یک کلمه مشخص شده، بیشتر بصورت یک مفهوم^(۲) ساخته و پرداخته می گردد. مثلاً، وقتی ما لفظ «انسان» را که اداشده می شنویم، بی درنگ از چیزی مطابق آن آگاه می شویم. ما از حضور چیزی در شعور و وجدان خویش آگاه می شویم. چیزی در اذهان ما ثبت می شود. اینست مفهوم «انسان» در نخستین مرحله ماتقدّم خود. لفظ اداشده وظیفه معمولی خود را از طریق دادن آگاهی مفید به ما درباره چیزی در دنیای خارجی انجام می دهد. ما نسبت به آن واکنش می نمائیم؛ بر حسب آن عمل می کنیم؛ و بنا بر فهم پیشین خودمان درباره آن آگاهی بطور گوناگون رفتار می کنیم. برای غالب مقاصد و اغراض عادی این نوع فهم بی واسطه کاملاً کافی و بسنده است. اما برای غرض و مقصود تفکر نظری، ما به یک صورت استادانه ساخته شده نیروی فهم نیاز مندیم. ما به طرح سؤالاتی پیرامون آنچه در مرحله اول فهمیده شده

(۱) Notion

(۲) Concept

مبادرت می‌کنیم؛ ما محتوای چنین فهمی را تحلیل می‌کنیم، و با بدست آوردن مفهومی که کمابیش خوب تعریف شده پایان می‌دهیم. «انسان» که در این مرحله ساخت و پرداخت ثانوی فهمیده شد به عنوان یک «حیوان ناطق» (عاقل)، مثلاً، پدیدار می‌گردد. این سؤال بی‌ربط و خارج از بحث است که آیا فهم نظری «انسان» واقعاً مستازم چنین صورت تحلیلی است یا هنوز بر حسب ظاهر به صورت غیر تحلیلی اصلیش باقی می‌ماند. محتوای نیروی فهم به هر حال تغییر یافته است. در مرحله نخست، محتوای فهم را می‌توان گفت که «داده بی‌واسطه وجدان» بوده است. اما اکنون یک قدم از نوع عینی و درونی حضور در شعور و وجدان، دور شده و یک مفهوم انتزاعی گشته است. اغلب اتفاق می‌افتد که حکما به این تمایز صریحاً قائل نیستند. بلکه غالباً لفظ واحد «مفهوم» را برای این دو مرحله از تصور^(۱) به کار می‌برند. از اینجا خطری در مورد بدفهمی آنچه می‌خواهند منتقل سازند هست. در خواندن نوشته‌های آنان باید توجه و دقت کنیم تا محقق و معلوم سازیم که آیا منظور ایشان از مفهوم «وجود» فهم ماتقدم و پیشین «وجود» است یا مفهوم^(۲) «وجود». زیرا این دو دارای ساختمانی کاملاً مختلف با یکدیگرند. روشن شدن تصور و مفهوم «وجود» مخصوصاً اهمیت دارد.

در مورد همه اشیاء غیر از «وجود» - عبارت «همه اشیاء غیر از وجود» یعنی «موجودات» به استثنای «وجود» - ارتباط مستقیمی میان مراتب اول و دوم مفهوم^(۱) هست. به بیان دیگر، ما می‌توانیم از فهم ماتقدم یک موجود - مثلاً یک انسان - آغاز کنیم و تکمیل فهم ماتقدم را به وسیله تحلیل عقلی ادامه دهیم تا مفهوم^(۲) آن را به دست آوریم. ارتباط میان این دو مرتبه به وسیله آنچه فلاسفه مدرسی «ماهیت» می‌نامند، بدان سان که در ذهن تصویر یا منعکس می‌گردد، انجام می‌پذیرد. این مطلب را ممکن است به اختصار ذیلاً توضیح و تبیین کرد.

(۱) Notion

(۲) Concept

بر حسب سیرت و سنت حکمتی که به ابن سینا برمی گردد^۲ ، سبزواری دو حالت و حیثیت مختلف « وجود » در هر چیز تشخیص می دهد : یکی « وجود » عینی خارجی (« وجود » در واقعیت عینی و انضمامی) ؛ دیگری حالت و حیثیت « وجود » ذهنی و ظلتی. عقیده^۳ او این است که « ماهیت » واحد در هر مورد می تواند این دو حالت « وجود » را بپذیرد. مثلاً ، در مورد یک فرد واقعی انسان ، زید ، می توانیم بگوئیم که « ماهیت » انسان بواسطه^۴ حالت خارجی « وجود » وجود دارد. وقتی ما زید را در اذهان خود به عنوان یک انسان تصویر می کنیم همان خود « ماهیت » انسان گفته می شود که به واسطه^۵ حالت ذهنی « وجود » وجود دارد.

یک « ماهیت » در حالت ذهنی « وجود » پایه و بنیاد برای تشکّل مفهوم آماده می کند. بدون این مبنا تمام فراگرد^(۱) تشکّل مفهوم محکوم به شکست است. اما باید به خاطر آوریم که « وجود » دقیقاً چیزی است که نه یک « ماهیت » است و نه ماهیتی دارد. بنابراین ، مطلقاً غیر ممکن است که خود « وجود » به وسیله^۶ این دو حالت « وجود » وجود داشته باشد. زیرا آنچه ما « وجود » می نامیم چیزی غیر از خود این دو حالت « وجود » نیست. بدین گونه ، بی معنی است که از « وجود » بدین عنوان که « وجود ذهنی » یا « وجود خارجی » دارد سخن گوئیم.

آن چیز که هیچ « وجود ذهنی » ندارد نمی تواند تصور یا ادراک شود. این در حکم آن است که بگویند که حقیقت « وجود » همیشه از مفهوم سازی مستقیم می گریزد. آن را نمی توان جز به عنوان یک « داده^۷ بی واسطه^۸ وجدان » درک کرد.

هر چند « وجود » بدین طریق به سبب ساختمان ویژه^۹ خود مطلقاً امتناع دارد از این که چنانکه واقعاً هست تصور شود ما می توانیم مفهومی از « وجود » در یک مرتبه^{۱۰} عالی انتزاع بسازیم. چنین مفهومی به واسطه^{۱۱} نوعی فراگرد^{۱۲} صرف ماشینی قابل وصول است. بدین سان در زندگی معمولی می گوئیم « x وجود دارد » ، « y وجود دارد » ،

«z وجود دارد» و غیره. این جملات را سپس می‌توان به صورتهای اسمی ترجمه کرد:
«وجود x»، «وجود y»، «وجود z».

این فراگرد زبانی یک پایه هستی‌شناسی در این امر دارد که حقیقت «وجود» در عالم واقعیت عینی به یک سلسله نامتناهی از وجودات خاص، یعنی افعال خاص وجود داشتن، تنوع و گوناگونی می‌یابد. هر یک از این افعال وجود داشتن، «وجود» ماهیتی خاص مانند «وجود» یک انسان یا «وجود» یک میز و غیره است. در نظر جمیع حکما بدون استثنا، اعم از کسانی که به اصالت ماهیت قائلند و یا کسانی که به اصالت «وجود» معتقدند، «وجود» و «ماهیت» در عالم عین کاملاً با یکدیگر متحد و یگانه شده‌اند و هیچ تمایز واقعی بین آنها نیست. اما در مرتبه تحلیل عقلی، هر شیء موجود عینی را می‌توان به «وجود» و «ماهیت» تقسیم کرد. که گویی آنها دو شیء مختلفند. این تقسیم ممکن است به صورت اشاره به «ماهیت» انسانی که واقعاً «وجود دارد» باشد یا بطور مختصرتر به صورت «وجود» انسان «ماهوی».

اینک، از این وجودات مرکب معقول، ما به طور ذهنی اجزاء مطابق با «ماهیت» را میان دو پرانتز قرار می‌دهیم. بدین طریق، ما مفاهیم^(۱) «وجودات» مخصوص را بدست می‌آوریم: «وجود» (انسان)، «وجود» (میز)، و غیره. هر «وجود»، یک فعل خاص وجود داشتن است که در خود شامل اشاره‌ای عقلی، که با علامت اضافه () نشان داده شده، به چیزی است. که در اینجا موقتاً از وجدان و آگاهی ما محو شده است. این «وجودات» مخصوص چنانکه در آئینه وجدان و شعور ما منعکس‌اند از لحاظ فنی «بهره‌ها و سهم‌های» (حصص، جمع حصه) «وجود» نامیده شده‌اند^۳. هر چند خود «وجود» در خلوص و پاکیش نمی‌تواند، چنانکه در سطور گذشته دیدیم، مستقیماً در اذهان ما متصور شود، «وجودات» مخصوص می‌توانند ذهناً تصور شوند، ولو غیرمستقیم. زیرا هر یک اساساً «ماهیت» خاصی را در بر دارد.

از طبیعت حقیقیِ «ماهیت» است که می‌تواند متصور و مفهوم شود. بدین گونه، هر گاه ماهیتی که بطور عینی فعلیت یافته در ذهن به تصور آید، «وجود» خاصش بدین وسیله بالضروره و ناگزیر به واسطه تصور «ماهیت» متصور می‌شود. عقل می‌تواند بر «وجودات» گوناگونی که بدین سان تصور شده عمل کند و آنها را در یک مفهوم کلی انتزاعی «وجود» تکمیل سازد. مفهوم «وجود» که بدین طریق بدست آمد در یک مرتبه بسیار عالی تفکر انتزاعی است، و به عنوان یک مفهوم انتزاعی، در بسیاری جهات درست شبیه تمام دیگر مفاهیم انتزاعی عمل می‌کند. اما در عین حال مفهوم وجود خصوصیت‌های قابل ملاحظه‌ای دارد که آنرا از مفاهیم انتزاعی معمولی مشخص و ممتاز می‌گرداند. این خواص تشخیص دهنده مفهوم «وجود» را اکنون باید مورد بحث قرار داد. مفهوم وجود، مانند دیگر مفاهیم انتزاعی، به کلیت موصوف است، یعنی درباره تعداد بیشتری از اشیاء به کار می‌رود. اما برخلاف برخی دیگر از مفاهیم، که حوزه و میدان کاربرد آنها بر حسب طبقات اشیاء محدود به «ماهیت» است - مفهوم «سگ» مثلاً درباره شماری نامتناهی از سگها به کار می‌رود، اما نه درباره دیگر انواع حیوان - «وجود» درباره همه چیز و هر چیزی قابل اعمال است. ما می‌گوئیم: «خدا وجود دارد» درست به همان گونه که می‌گوئیم: «یک میز وجود دارد». در این مرتبه از انتزاع، فعل «وجود دارد» به معنی واحدی است، اعم از اینکه موضوع قضیه خدا باشد یا یک میز. در این جهت همه اشیاء مساوی‌اند.

یک جنبه مهم دیگر در عمل دلالتی «وجود» هست. تمام مفاهیم دیگر، وقتی به یک موضوع حمل شوند، آگاهی مثبتی درباره آن می‌دهند. «وجود»، برعکس، وقتی به یک موضوع واقعی اسناد داده شود، چیزی جدید و اضافی در باره آن نمی‌گوید. در اسلام این رأی به فارابی برمی‌گردد که مسأله را با روشنی قابل ملاحظه‌ای به شرح ذیل بیان کرده است:^۶

«یکبار از وی (فارابی) پرسیده شد که آیا قضیه‌ای مانند «انسان وجود دارد»
محمولی دارد یا نه.

«وی پاسخ داد: این مسأله‌ای است که درباره آن قدما و متأخران عقاید گوناگونی
اظهار کرده‌اند، بعضی از ایشان معتقدند که آن قضیه محمولی ندارد. و بعضی دیگر
بر آنند که آن قضیه محمولی دارد. در نظر من، این هر دو عقیده به معنی محدودی درست
است. و این جمله بدین سبب است که وقتی از نظرگاه یک متخصص در علم طبیعت،
که وظیفه‌اش تحقیق و پژوهش عینی و واقعی اشیاء موجود است، نگریسته شود، این
قضیه و قضایای مشابه محمولی ندارند، زیرا «وجود» یک شیء (در این مورد) غیر از
خود آن شیء نیست^۷، و حال آنکه یک محمول (به معنی واقعی این لفظ) باید چیزی
(یعنی خاصیتی) را معنی دهد همراه^۸ حکم اخیر (یعنی آن خاصیت) به وجود یا نفي آن
از آن شیء (یعنی چیزی که موضوع قضیه به آن دلالت می‌کند). بدین گونه از این نظرگاه
قضیه مورد بحث را باید به عنوان اینکه محمولی ندارد نگریست. اما وقتی یک منطقی
همان قضیه را مورد نظر قرار می‌دهد، آن را مرکب از دو کلمه به عنوان دو جزء آن
تشخیص می‌دهد. و همچنین تصدیق خواهد کرد که قضیه قابل صدق و کذب است. بدین سان
از این نظر، آن قضیه محمولی دارد».

لب کلام فارابی را می‌توان ذیلاً خلاصه کرد. «وجود»، در قضیه‌ای مانند
«انسان وجود دارد»، از لحاظ گرامر و منطق محمول است. اما در نظر کسانی که با اشیاء
واقعی و عینی سروکار دارند، «وجود» یک محمول به معنی درست کلمه نیست، زیرا
آن چیزی درباره اشیاء واقعی و عینی جز این نمی‌گوید که آنها فعلیت یافته‌اند، و حال
آنکه یک محمول واقعی فرض شده است که (۱) به کیفیت مثبتی اشاره و دلالت می‌کند
و (۲) آن (محمول) را درباره شیئی که به آن اسناد داده شده اثبات یا نفي می‌کند. چنین
کار و وظیفه‌ای را «وجود» وقتی به عنوان یک محمول گرامری یا محمول منطقی به کار
می‌رود انجام نمی‌دهد. آن چیزی جدید برای افزودن به محتوای موضوع ندارد. چنانکه

پروفسور ن. رشر^(۱) می‌نویسد^۹: «اصرار فارابی به این که اسناد وجود به یک شیء چیزی به خصوصیت آن نمی‌افزاید، و هیچ آگاهی جدیدی درباره آن نمی‌دهد، به نحو مؤثر بر این عقیده کانت تقدّم و سبقت دارد که: «بدیهی است که وجود اصلاً یک محمول واقعی، یعنی مفهوم چیزی که نسبت به مفهوم یک شیء اضافی باشد، نیست»^{۱۰}.

دقیقاً همین مطلب را ابن رشد در ردّ رأی ابن سینا که «وجود» یک عرض «ماهیات» است اظهار نمود. هر چند، چنانکه بعداً سعی خواهیم کرد نشان دهیم، این انتقاد مبتنی بر بدفهمی اساسی نظر ابن سیناست، خود این اظهار که مفهوم «وجود»، مانند مفهوم «واحد»، چیزی واقعی به یک «ماهیت» نمی‌افزاید وقتی ماهیت در حالت فعلیت تامّ ملحوظ باشد، کاملاً درست است. در اینجا آنچه را ابن رشد پیرامون این مطلب می‌گوید می‌آوریم^{۱۱}:

«وقتی می‌گوئیم که چیزی «واحد» است، این قول چیزی به خود شیء در عالم واقعیت خارج از ذهن نمی‌افزاید، برخلاف این مورد که بگوئیم شیء موجودی «سفید» است، زیرا که آنچه از کلمه «واحد» فهمیده می‌شود چیزی جز یک حالت عدمی محض یعنی عدم تقسیم‌پذیری نیست.

«... هیچ کس شک ندارد که تمام این نوع خواص و صفات، خواص و صفات ذاتی و جوهری نیست، که واقعاً شیء را از صفات و خواصی که به آن نسبت داده شده و از صفاتی که به آن اضافه شده (یعنی چیزی غیر از خود شیء و قابل تشخیص از خود شیء) جدا و متمایز سازد. آنها صرفاً حالات سلبی یا نسبی‌اند. همین امر درباره «وجود» وقتی در باره چیزی می‌گوئیم که «وجود دارد» صادق است، زیرا دلالت بر خاصیتی که نسبت به خود شیء در عالم واقعیت خارج از ذهن اضافی باشد نمی‌کند، درست برخلاف این مورد که بگوئیم چیزی سفید است».

نتیجه و حاصل این دلائل اینست که مفهوم «وجود» مفهومی تهی یا عقیم است.

(۱) Professor N. Rescher

آن مفهومی است انتزاعی با بسط عام و تعمیم کلی، که در مورد هر چیزی بکار بردنی است، لیکن با احاطه و اشمالی فوق العاده فقیر و تهی دست، که در واقع عملاً هیچ چیز درباره آنچه بدان نسبت داده می‌شود نمی‌گوید. بدین لحاظ، آن درست مقابل چیزی است که ما درباره «وجود»، در نخستین مرتبه مفهوم آن که پیش از این یاد شد، می‌دانیم، یعنی از طریق - با استفاده از اصطلاحات برتراندراسل - «شناسائی به وسیله آشنائی» که از «شناسائی به وسیله توصیف» قابل تشخیص است^{۱۲}. در اینجا یک خصوصیت و وصف ویژه «وجود» کشف و آشکار می‌شود.

به عنوان یک مفهوم انتزاعی، «وجود» نازاترین و تهی ترین همه مفاهیم است زیرا حتی کمترین مقدار از محتوای جوهری را واجد نیست. اما واقعیت خارجی که به آن اشاره و دلالت می‌کند و به آن نسبت داده می‌شود غنی ترین و کاملترین همه اشیاء است، زیرا آن واقعیت تمام واقعیتها است. ملاصدرا این وضع خاص را به نحو ذیل شرح می‌دهد^{۱۳}:

«مفهوم انتزاعی و عقلی «وجود» دارای همان طبیعت است که تمام دیگر اندیشه‌های کلی و تصورات ذهنی از قبیل «شیئیت»، «ممکنیت»^{۱۴} و مانند آنها^{۱۵}. اما مطابق و مابازاء این مفهوم حقایق انضمامی هستند که بنیاد محکمی در واقعیت و تحقق بالفعل دارند. از این جهت، آن با دیگر مفاهیم مانند «شیئیت»، «ماهیت» و غیره فرق دارد».

در نیمه اول این قطعه، ملاصدرا مفهوم «وجود» را در همان مرتبه «شیئیت» و «ممکنیت» و مانند آنها قرار می‌دهد. بدین معنی که مفهوم «وجود» به طبقه مفاهیم متعلق است که از لحاظ فنی به عنوان «معقولات ثانیه» شناخته شده و از «معقولات اولیه» تشخیص داده می‌شود. اکنون به توضیح این تمایز می‌پردازیم.

این مسأله با رابطه میان دو مفهومی که به وسیله عمل ذهنی حمل به صورت موضوع - محمول ترکیب و متحد شده‌اند سروکار دارد. یا دقیقتر بگوئیم، آن مسأله به طبیعت

یک مفهوم در وضع «محمول» مربوط است. گفته شده است که محمول - صفت ، «عارض» موضوع - شیء می شود ، و حال آنکه موضوع - شیء به عنوان «متّصف» به وسیله محمول - صفت وصف شده است .

در مورد «معقول اول» ، هم «عروض» وهم «اتّصاف» بطور عینی در عالم خارجی ، به عنوان یک حادثه واقعی ، رخ می دهد. در این مورد ، صفتی که محمول بدان دلالت می کند - «سفیدی» مثلاً - جوهر مستقلی در عالم خارجی دارد ، مستقل از خود شیئی (موضوعی) که «عارض» آن می شود. همچنین در جهان خارجی یک شیء عیناً موجود هست که به آن صفت «متّصف» است ، یعنی ، بطور عینی وانضمامی یک «شیء سفید» وجود دارد. مفهوم یک صفت مانند «سفیدی» (بیاض) «معقول اول» نامیده شده است. وقتی یک محمول منطقی به صورت «سفید» (ابيض) ساخته شد و به یک شیء اسناد و حمل شد - مثلاً «جسم سفید است» - آن را «محمول پیوسته» (محمول بالضمیمه) می نامند. باید توجه نمود که مفهوم «سفیدی» مشتق یا منتزع از شیء سفید موجود عینی است .

برعکس ، در مورد «معقول ثانی» هم «عروض» وهم «اتّصاف» فقط در ذهن واقع می شود. در اینجا محمول - صفت هیچ جوهر مطابقی در عالم خارجی ندارد. و نه شیء واقعاً و بالفعل به آن صفتی که در خارج از ذهن وجود دارد متّصف است. به عبارت دیگر ، همان منبعی که مفهوم صفت از آن انتزاع شده است خودش یک مفهوم است. کلی بودن (کلیت) مثال خوبی از این نوع مفهوم است. وقتی ما می گوئیم «انسان یک کلی است» (الانسان کلی)^{۱۶} ، توجه و آگاهی داریم که در باره ارتباط میان دو مفهوم سخن می گوئیم . بدیهی است که صفت «کلیت» وجود خارج از ذهن ندارد زیرا هر چیز که در عالم خارجی موجود است ، بدون استثنا ، جزئی و فردی است. با همان نشانی همچنین بدیهی است که در عالم خارجی چیزی وجود ندارد که به «کلی»

متّصف باشد. منبعی که از آن مفهوم «کلی» انتزاع شده است غیر از مفهوم دیگری. یعنی مفهوم «انسان» در این مورد، نیست.

اما نوعی دیگر از «معقولات ثانیه» هست غیر از آن که هم اکنون توضیح داده شد. برای تشخیص و تمیز این دو نوع «معقولات ثانیه» ما به هر یک از آنها نامی می‌دهیم. نوعی که هم اکنون شرح دادیم به «معقول ثانی منطقی» موسوم است و حال آنکه نوع دومی که اینک می‌خواهیم تبیین کنیم «معقول ثانی فلسفی یا حکمی» نامیده شده است.

در مورد «معقول ثانی فلسفی»، «عروض» فقط در ذهن رخ می‌دهد، یعنی بطور مفهومی و نظری، لیکن «اتّصاف» حادثه‌ای است در عالم خارج از ذهن. این معنی را ممکن است به نحو ذیل توضیح داد. صفتی که محمول در این مورد بدان اشاره و دلالت می‌کند یک صفت قائم به خود در واقعیت نیست، بطوری که هیچ «عروض» واقعی خارجی آن صفت بر شیء نمی‌تواند وجود داشته باشد. اما منبعی که مفهوم آن صفت از آن انتزاع شده است، موجود در اعیان است.

«پدر بودن» یا «ابوت» معمولاً مثالی است که برای توضیح این نوع مفهوم آورده می‌شود. فرض کنید زید پدر عمرو است. برخلاف صفاتی مانند «سفیدی» و غیره، «ابوت» یک صفت واقعی نیست. آنچه واقعاً در این مورد موجود است، مطابق این قضیه است: «زید یک پدر است»، شخص زید است نه چیز دیگر. مفهوم «پدر بودن» او از رابطه و نسبت خاصی که زید با شخص دیگر، عمرو، دارد گرفته شده است. یعنی، آن مفهوم از حدود شخص انضمامی و عینی زید اقتباس و استخراج شده است. اما همین حقیقت به ما می‌گوید که «اتّصاف» یک امر خارجی واقعی است. در عالم خارج از ذهن چیزی هست عینی و واقعی، یعنی یک انسان واقعی، در مورد کنونی، که ارتباط خاص واقعی با یک انسان واقعی دیگر دارد. مفهوم «ابوت» مفهومی است انتزاعی که عقل از وضعیت مشهودی که در آن یک انسان واقعاً موجود،

یعنی زید ، یافت می‌شود اقتباس و استخراج کرده است .

«ممکن بودن» و «شیء بودن» چیزی به این طبقه از «معقولات ثانیه» تعلق دارد . همچنین است مفهوم «وجود» . مفهوم «وجود» یکک «معقول ثانی فلسفی» است ، زیرا «وجود» یا «موجود بودن» ، یکک صفت واقعی ، مانند «سفیدی» ، نیست . بنابراین «عروض» آن فقط در ذهن ، در مرتبه^۱ تحلیل تصویری و تکمیل مفهومی ، رخ می‌دهد . اما مفهومی است که از یکک شیء واقعی ، یعنی «ماهیت»^(۱) موجود واقعی ، اقتباس شده است . به عبارت دیگر ، «اتّصاف» در اینجا واقعه^۲ خارجی است .

لیکن بنا بر نظر کسانی که به تقدّم «وجود» در برابر «ماهیت» معتقدند ، یعنی کسانی که واقعیت بنیادی «وجود» و عدم واقعیت «ماهیت» را قبول دارند - و ما باید به یاد آوریم که سبزواری یکی از نمایندگان این حوزه است - تحلیل فوق هنوز به عمق مطلب نرسیده است . در نظر آنان ، آنچه مطابق با مفهوم «وجود» در عالم خارج از ذهن است «ماهیات» موجود نیست . بلکه واقعیت «وجود» است که متعیّن و بصورت «وجودات» خاص ماهیة^۳ محدود است . این «وجودات» خاص منابعی هستند که از آنها مفهوم انتزاعی «وجود» استخراج شده است .

در عالم مفاهیم ، «ماهیت» بر «وجود» تقدّم دارد ، و دومی بر اولی «عارض می‌شود» . در عالم واقعیت ، برعکس ، «وجود» است که بر «ماهیت» تقدّم دارد ، و «ماهیت» است که بر «وجود» «عارض می‌شود» بدین معنی که «ماهیات» چیزی جز صورگوناگون تعیّن و تحدید حقیقت^(۲) (واقعیت) «وجود» نیستند . «ماهیات» صرفاً انتزاعاتی هستند که ذهن از صور پدیداری مختلف «وجود» گرفته است . اما برای فهم این نکته به نحو درستتر و شایسته‌تر ، ما بایستی شرح و تفصیل بیشتری پیرامون تمایز بین «وجود» و «ماهیت» بدهیم . این مطلب کار اصلی سه فصل آینده است .

در صفحات پیشین ما مفهوم «وجود» را در مراحل اول و دوم حضورش در

(۱) Quiddity

(۲) Reality

اذهانمان مطالعه کردیم. بر سبیل نتیجه اکنون فاصله و تفاوتی را که آن مفهوم را از حقیقتِ (واقعیت) «وجود» جدا می‌کند ملاحظه می‌کنیم.

حکما (فیلسوفان حکمت) «وجود» را از دیدگاه‌های متعدد و از حیث مراتب مختلف می‌نگرند. بنابراین نظر آنان، از جهت آگاهی‌های فلسفی آدمیان، «وجود» ساختمانی مرکب از طبقات دارد. بدون شرح و تفصیل همین قدر ممکن است به یاد آوریم که «وجود»، در مرتبهٔ انتزاع تصویری و مفهومی، دورترین مرتبه از حقیقتِ (واقعیت) آن است؛ و مع‌هذا همچنان در حدود «وجود» به معنی وسیع و لابلشرط این لفظ باقی می‌ماند. در مفهوم انتزاعی «وجود»، که از همهٔ مفاهیم تهی‌تر و فقیرتر است، حتی اثری از آن وفور و پُری که وصف مشخص حقیقت «وجود» است و در نخستین مرحلهٔ تصور آن قابل ملاحظه است وجود ندارد.

اما، هم فهم مستقیم و بی‌واسطه و هم مفهوم «وجود» از آنجا که اصلی‌ترین و بنیادی‌ترین همهٔ مفاهیم و تصوراتند «بدیهی» هستند. حکمت (فلسفهٔ حکمی) اصلیت و اولیت این نوع مفاهیم و تصورات را «بدهت» می‌نامد. نه تنها فهم مستقیم «وجود» که مبتنی است بر «شناسائی بواسطهٔ آشنائی»، «بدیهی» است، بلکه مفهوم انتزاعی آن نیز به این معنی «بدیهی» است که اولی و مقدم است و نمی‌تواند به چیز دیگری مبدل شود، و حال آنکه تمام مفاهیم دیگر سرانجام به آن قابل تحویل و تبدیلند.

باید به یاد داشت که «بدهت» مورد بحث در اینجا امری است تنها در مرتبهٔ «مفهوم» (تصور) که از «حقیقت» (واقعیت) مشخص و ممیز است. «بدهت» صرفاً بدین معنی است که مفهوم (یا تصور) «وجود» مطلقاً مفهوم اولی و مقدم است؛ نه اینکه خود حقیقت «وجود» بدیهی و تماماً برای ذهن آدمی آشکار باشد. کاملاً برعکس، حقیقت «وجود» برای آگاهی و شعور انسان معمولی آشکار و مکشوف نیست. «وجود» فی‌نفسه تماماً و مطلقاً باز و آشکار است؛ زیرا، چنانکه خواهیم دید، آن چیزی جز همان افشاء و آشکارسازی و «حضور» تمام اشیاء نیست. اما ذهن آدمی بطور عادی

نمی‌تواند از این «حضور» چنانکه واقعاً هست آگاه گردد. حقیقت «وجود» خود را برای ذهن آدمی فقط در مرتبه^۱ فوق شعور و وجدان آشکار می‌سازد. برای آنکه ذهن آدمی بتواند حتی نخستین روشنی ناپایدار و زودگذر حقیقت «وجود» را دریابد، باید از سطح عادی شعور و وجدان به مرتبه^۲ فوق وجدان و آگاهی جهش و پرشی قطعی و مصمم بگیرد. این پرش ذهن در غالب ادیان سنتی به عنوان تجربه^۳ «مشاهده^۴ خداوند» یا «وحدت عرفانی» شناخته شده که در آن گفته شده است که شناسنده و فاعل انسانی بطریقی ویژه و معین با شناسنده و فاعل الهی یکی می‌شود. این طریق، بطور خلاصه، همان شهود یا بینش عرفانی است.

در این باره باید توجه کرد که حتی ژان پل سارتر^(۱)، که آشکارا فیلسوفی ملحد است و کسی است که تجربه^۵ «وجود» را همان خاستگاه و بنیاد اصلی و نهائی فلسفه پردازی خود می‌سازد، این تجربه را در نخستین رمان فاسنی خویش، تهوع^{۱۷}، همچون مکاشفه و الهامی غیر معمولی وصف می‌کند که یکباره در سطح و مرتبه^۶ غیر عادی وجدان و آگاهی، به عنوان چیزی بکلی متفاوت با آنچه آدمیان معمولی از «وجود» می‌شناسند، به او داده شده است. تجربه^۷ سارتری «تهوع» بعداً وقتی به مسأله^۸ حقیقت «وجود» پرداختیم مورد بحث قرار خواهد گرفت.

(یادداشت‌های فصل ۳)

- (۱) چنانکه قبلاً خاطر نشان شد، «ماهیت» در اینجا یعنی ماهیت بمعنی أخص، یعنی آن چیز که در پاسخ این سؤال که: چیست آن؟ گفته می‌شود.
- (۲) در **الاشارات و التنبيهات** خود ج ۱، چاپ سلیمان دنیا (قاهره، معارف، ۱۹۶۰) ص ۲۰۲، ابن سینا صریحاً به «دو وجود» (وجودان) اشاره می‌کند، یکی «وجود در واقعیت» (وجود فی العین)، و دیگری «وجود در اذهان» (وجود فی الاذهان). در همانجا، نصیرالدین طوسی اولی را «وجود خارجی» می‌نامد و دومی را «وجود ذهنی».

(۱) Jean-Paul Sartre

مفهوم «وجود ذهنی» مسائل پیچیده‌ای را در دورهٔ تاریخ فلسفهٔ اسلامی طرح کرد.
 (۳) مفهوم «سهم یا حصّه» ، بطور منظم‌تر در یک متن سپس‌تر مورد بحث خواهد بود.

۴- در واقع ، تمایز مهمی بین اظهارات «خدا وجود دارد» و «یک میز وجود دارد» با توجه به معنی «وجود» ، در مرتبهٔ دیگری از تفکر ، قابل ملاحظه است. این بعداً وقتی دربارهٔ شباهت «وجود» بحث می‌کنیم بررسی خواهد شد.

(۵) کلمهٔ «اضافی» در زمینهٔ سخن کنونی باید بطور متفاوت با همین کلمه در یک نظریهٔ معروف سینوی دربارهٔ «وجود» که چیزی است «اضافی» نسبت به «ماهیت» ، فهمیده شود. در آنجا ابن سینا پیرامون چیزی سخن می‌گوید که غیر از موضوع بحث اکنون است. اما این دو مسأله در شرح و تفسیر نظریهٔ ابن سینا غالباً بایکدیگر مشتبه شده است. ابن رشد نخستین کسی بود که مرتکب این اشتباه شد ، و ابن سینا را بر آن اساس مورد اعتراض و انتقاد قرار داد . ما این مسألهٔ مهم را به تفصیل در یک فصل سپس‌تر مورد بحث قرار خواهیم داد.

(۶) رسالة للمعلّم الثانی فی جواب مسائل سئل عنها ، منقول در کتاب الجمع بین افلاطون و ارسطو طاليس ، چاپ قاهره (السعادة ، ۱۹۰۷) ص ۵۷ ، فصل ۱۶ .
 سئل عن هذه القضية ، و هي قولنا «الانسان موجود» ، هل هي ذات محمول ام لا؟ فقال : هذه مسألة اختلفت القدماء و المتأخرون فيها . فقال بعضهم إنها غير ذات محمول ، و بعضهم قال إنها ذات محمول . و عندی أن كلا القولین صحیحان بجهة و جهة . و ذلك أن هذه القضية و أمثالها ، اذا نظر فيها الناظر الطبيعي الذي هو نظره في الأمور ، فانها غير ذات محمول ، لأن وجود شيء ليس هو غير الشيء ، و المحمول ينبغي أن يكون معنى الحكم (ص : معنى مع الحكم) بوجوده او نفيه عن الشيء فمن هذه الجهة ، ليست هي قضية ذات محمول . و أما اذا نظر اليها الناظر المنطقي ، قبلها مركبة من كلمتين هما أجزاءها ، و أنها قابلة للصدق و الكذب . فهي بهذه الجهة ذات محمول.

(۷) جائی که اشیاء ملحوظ از همان آغاز دقیقاً و منحصرأً به آن اشیائی محدود است که بالفعل و واقعی اند ، نسبت دادن «وجود» به یک شیء معنی ندارد ، زیرا این کار صرفاً حشو زائد و تکرار بیهوده است . «وجود» یک شیء در این قلمرو هستی چیزی غیر از شیء واقعی و بالفعل نیست . این اندیشه اساساً ارسطوئی است .

(۸) من می‌خوانم : ینبغی ان یکون معنی مع الحکم بوجوده . پروفیسور نیکلاس رشر (Nicholas Rescher) ، با نقل عبارتی از چاپ Dieterici ، این جمله را چنین ترجمه می‌کند : «و [برای دانشمند] محمول باید آگاهی و اطلاعی در باره آنچه از بودن مستثنی شده است ارائه دهد» : **مطالعات در فلسفه اسلامی** (انتشار دانشگاه پیتسبورگ ۱۹۶۶) . من فکر می‌کنم که این ترجمه به نکته‌ای که فارابی در نظر دارد توجه ندارد .
(۹) همان مأخذ .

(۱۰) پیش از پروفیسور رشر ، وان دن برگ (Van Den Bergh) همین جمله را در رابطه با نظریه ابن رشد که ما به اختصار بحث خواهیم کرد نقل کرده بود . ابن رشد : **تهافت التهافت** ، چاپ سلیمان دنیا (قاهره ، معارف ، ۱۹۶۴) ج ۲ ، ص ۸۰ .

(۱۱) **تهافت التهافت** ، چاپ مذکور ، صفحات ۳۲۴ - ۳۲۶
إن الوحدة لیست تفهم فی الموجود معنی زائدأً علی ذاته خارج النفس فی الوجود ، مثل ما یفهم من قولنا : موجود ابیض ، و انما یفهم منه حالة عدمیة ، وهی عدم الانقسام . . . فلا یشکک أحد أن هذه الفصول (یعنی : الوحدة و واجب الوجود و ممکن الوجود) لیست فصولاً جوهریه ای قاسمة الذات ولا زائدة علی الذات . و انما هی أحوال سلبیة او اضافیة مثل قولنا فی الشیء إنه موجود فانه لیس یدلّ علی معنی زائد علی جوهره خارج النفس ، کقولنا فی الشیء انه ابیض .

(۱۲) درباره این دو نوع شناسائی نگاه کنید به راسل : **مسائل فلسفه** (انتشار دانشگاه اکسفورد ، چاپ اول ، ۱۹۱۲) فصل ۵ .

(۱۳) **مشاعر** (منقول در سطور بالا) صفحات ۱۱ و ۱۲ .

- ۱۴) « ممکن بودن » یا « امکان » در مابعدالطبیعه بمعنی « قادر بودن برای وجود داشتن همچنانکه برای وجود نداشتن » ، و - وقتی شیئی که بدان منسوب است اتفاقاً موجود واقعی باشد - « معلول بودن » یا « برای وجود خود علت داشتن » است .
- ۱۵) مانند « واجب بودن » (واجبیت) و « واحد بودن » (وحدت) .
- ۱۶) یا « انسان یک نوع است » (الانسان نوع) .
- ۱۷) تهوع *La nausée* (پاریس ، چاپ اول ، ۱۹۳۸) صفحات ۱۶۱-۱۷۱ .

فصل (۴)

فرق بین ماهیت و وجود

فرق بین « ماهیت » و « وجود » بدون تردید یکی از اساسی‌ترین آراء و عقاید فلسفی در تفکر اسلامی است . بدون مبالغه و اغراق می‌توان گفت که این فرق و تمایز نخستین گام را در تفکر وجود شناسی - مابعدالطبیعی در میان مسلمین تشکیل می‌دهد ؛ و بنیادی را فراهم می‌کند که تمام ساختمان مابعدالطبیعه اسلامی بر آن ساخته شده است . در واقع ، از نخستین دوره‌های تفکر اسلامی ، تقسیم دو بخشی « ماهیت » و « وجود » چنان نقش برجسته و آشکاری ایفا نموده است که حتی بر تشکّل تاریخی فلسفه مدرسی غرب در قرون میانه به عنوان یکی از عقاید نوعاً اسلامی - یا دقیقتر ، سینوی - عمیقاً تأثیر کرده است . اکنون در میان فضیای متخصص در فلسفه مدرسی متداول و معمول است که بگویند ابن‌سینا و پیروان غربیش « فرق و تمایز واقعی » بین « ماهیت » و « وجود » برقرار کرده‌اند . بدین سان ، برای ارائه نمونه‌ای که اتفاقاً انتخاب شده است ، پروفیسور لوئی دوریمیکر لووینی^(۲) می‌گوید^(۱) :

« برعکس (یعنی عکس حالت فاسفی در غرب) ، در فلسفه عربی [اسلامی] ، که در عین حال بطور مساوی وابسته به فلسفه ارسطو و فلسفه نوافلاطونی است ، رأی فرق و تمایز واقعی بین ماهیت و وجود صریحاً مورد اعتراف بوده و یک حقیقت بنیادی

(۱) Quiddity

(۲) Professor Louis de Raeymaeker of Louvain

به نظر آمده است. این فرق و تمایز قبلاً نزد فارابی (متوفی ۹۴۷/۹۵۰) دیده می‌شود. و ابن‌سینا (۹۸۰-۱۰۳۷) آن را یکی از اندیشه‌های اصلی نظام خویش می‌سازد.

مسئله قطعی پیرامون این ادراک غربی درباره این عقیده و رأی اسلامی مربوط است به اینکه قول «فرق و تمایز واقعی» چگونه فهمیده شده است. زیرا، با توجه به وابستگی آن به اینکه چگونه فهمیده شده است، این نظر در معرض هم حقیقت و هم کذب است. این مطلب در فصل ۶ کاملاً توضیح داده خواهد شد. در اینجا به شرح و بیان حقایق اساسی تری پیرامون تقسیم دو بخشی «ماهیت» و «وجود» اکتفا می‌کنیم.

این نکته که ما دائماً در زندگی خود مواجه با شماری نامتناهی از اشیاء هستیم به اصلی‌ترین و بنیادی‌ترین ساختمان تجربه روزانه ما مربوط است. ما خود را محصور و محاط در آنها می‌یابیم، و نمی‌توانیم از آگاهی درباره حضور اشیاء گوناگون و متنوع بگریزیم. حضور بالفعل اشیاء همان «وجود» آنهاست. آنها وجود دارند، چنانکه خود ما وجود داریم. از سوی دیگر، آنها به صورت «وجودهای» محض و خالص نیستند. آنها به عنوان اشیاء متنوع و گوناگون «وجود دارند»: انسان، اسب، سنگ، درخت، میز، و غیره. این جنبه اخیر «وجود» آنها «ماهیت» نام دارد.

بدین گونه در هر چیزی از لحاظ هستی‌شناسی^(۱) یک اصل دو جنبه‌ای هست. هر یک از چیزهایی که ما در جهان با آن روبرو هستیم مرکب از «ماهیت» و «وجود» است. هر موجودی مرکب از ماهیت^(۲) و وجود^(۳) است.

تمام اشیاء با یکدیگر مختلفند، نه تنها از حیث فردی بلکه همچنین از حیث نوعی. هیچ چیز در جهان عین بقیه اشیاء نیست. مثلاً سنگ سنگ است؛ آن، یک اسب نیست و نمی‌تواند اسب باشد. و مع هذا، تمام این چیزهای دیگر که با یکدیگر اختلاف دارند همه در یک عنصر: «وجود»، باهم شریکند. همه آنها نسبت به این حقیقت که

(۱) Ontological

(۲) Essentia (Quidditas)

(۳) Esse (actus essendi)

وجود دارند یکی هستند. به این دلیل ما می‌توانیم صادقانه دربارهٔ اشیاء بگوئیم که ما در حضور خود می‌یابیم که: «سنگ وجود دارد»، «اسب وجود دارد»، «میز وجود دارد» و غیره. یعنی یک محمول را به همهٔ آنها اسناد می‌دهیم، به‌رغم این حقیقت که موضوعهای قضایا قطعاً با یکدیگر مختلفند.

بدین سان، آنچه در جهان یافت می‌شود، چنانکه سبزواری می‌گوید^۲. «زوج ترکیبی» یا ثنویتی مرکب از «ماهیت» و «وجود» است. که بوسیلهٔ اولی هر چیزی از چیزهای دیگر جدا و متمایز می‌شود. و دومی عاملی است که در آن همهٔ چیزها بطور مساوی و بدون استثنا شریک و سهیمند. «ماهیت» انسان مسلماً غیر از «ماهیت» اسب است، و «ماهیت» اسب غیر از «ماهیت» سنگ است. اما «وجود» آنها، یعنی فعل «وجود داشتن» که بدان وسیله بالفعل در حضور ما هستند، در همهٔ آنها یکی است. این حقیقت بنیادی پیرامون دو عامل هستی‌شناسی همان چیزی است که سبزواری بدان اشاره کرده وقتی می‌گوید که «وجود» اصل وحدت است. و حال آنکه «ماهیت» فقط گردد و خاک کثرت بلند می‌کند^۳.

این همه ممکن است واضح و مبتدل به نظر آید. اما، وقتی از لحاظ مابعدالطبیعه مورد توجه قرار گیرد، این امر ظاهراً ساده ثابت می‌شود که آنقدر هم ساده و پیش‌پاافتاده که در نظرهٔ اول به‌تصور می‌آید نیست. زیرا، در نظریه‌ای که ملاصدرا و سبزواری بدان معتقدند «ماهیت» و «وجود» در همان سطح و مرتبهٔ هستی‌شناسی قرار ندارد. نظریهٔ آنان مبتنی بر شهود تجربی عمیق و فوق‌العادهٔ «وجود» است که مبدأ بینش صوفی نیز هست. این امر تمام تصویر را پیچیده می‌کند، چنانکه به اختصار خواهیم دید. در اینجا کافی است که به‌نحو مقدماتی توجه کنیم که، در پرتو این تجربهٔ غیر معمولی، تمام «ماهیات» چنین یافت می‌شوند که محروم از ثبات و قوام و قیام به‌خودند و در نتیجه چیزی غیر از تعیین‌ها و تحدیدهای جزئی واقعیت وحدانی «وجود» نیستند. چنانکه پروفیسور نوریس کلارک^(۱) می‌گوید: «در هر وجود متناهی، از لحاظ هستی‌شناسی یک ثنویت درونی

(۱) Professor Norris Clarke

باکشش میان کمال فعل وجود و نفی و سلب جزئی یا تحدید همان فعل هست^۴ . لیکن پیش از آنکه در این جهت جلوتر برویم . ابتدا باید تشکّل تاریخی خود این اندیشه را مورد توجه و ملاحظه قرار دهیم .

در تفکر اسلامی نخستین بار فارابی صریحاً و به صورت قطعی به رأی تمایز بین «ماهیت» و «وجود» معتقد بود و از آن پس این عقیده بر تمام تاریخ فلسفه اسلامی تسلط و استیلا یافت . اما خود این اندیشه را می توان تا ارسطو پی گیری کرد .

وقتی ارسطو علم مابعدالطبیعه را به عنوان علم «وجود» از حیث اینکه «وجود» است برقرار کرد و واقعیت مثل افلاطونی را انتقاد نمود . مسأله فرق و تمایز بین «ماهیت» و «وجود» را می توان گفت صفاً مطرح کرده است . به علاوه . در قطعه ای معروف از آنالوطیقای دوم (فصل ۷) وی صریحاً «ماهیت» را از «وجود» تشخیص و تمییز می دهد . پس از آنکه در آغاز همان فصل^۵ نشان داد که «ذات»^(۱) بمعنی «چیستی» یعنی «ماهیت» است بحث را چنین ادامه می دهد :

«کسی که می داند «انسان» - یا هر چیز دیگر - چیست . باید بالضروره نیز بداند که آن وجود دارد . زیرا در مورد آن چیز که وجود ندارد هیچ کس نمی داند (بمعنی واقعی کلمه) چیست . مسلماً کسی ممکن است بداند که عبارت یا کلمه ای مانند «بزکوهی یا گوزن»^۶ به چه معنی است ، اما هیچ کس نمی تواند بداند که واقعاً آن چیست . علاوه بر این ، اگر کسی بخواهد نشان دهد که یک شیء چیست و اینکه وجود دارد . چگونه می تواند با دلیل واحدی چنین کند ؟ تعریف . یک شیء را نشان می دهد ، و برهان چیز دیگری را نشان می دهد . اینکه «انسان» چیست و اینکه «انسان» وجود دارد دو مطلب کاملاً مختلفند .

« آنچه ما می خواهیم بگوئیم اینست : هرگاه چیزی گفته شود که چنین و چنان است . باید بالضروره بوسیله برهان اثبات شود . مگر آنکه محمول همان «ذات»

(۱) Essence (Usia)

موضوع باشد. اما «وجود داشتن»، «ذات»، هیچ چیز را تشکیل نمی‌دهد. زیرا «وجود» یک جنس نیست. بنابراین اعم از اینکه چیزی وجود داشته باشد یا وجود نداشته باشد باید فقط بوسیله برهان ثابت شود. و این دقیقاً همان چیزی است که علوم عملاً انجام می‌دهند. مثلاً هندسه‌دان صرفاً فرض می‌کند که «مثلث» چه معنی دارد، اما او باید اثبات کند که مثلث وجود دارد. کسی که تعریفی از «مثلث» ارائه می‌دهد چیزی بیش از اینکه «مثلث» چیست ثابت نمی‌کند. حتی وقتی آدمی به واسطه تعریف دانست که مثلث چیست. باز هم در تاریکی است که آیا آن وجود دارد یا نه»^۷.

مطلب عمده این دلیل را می‌توان به نحو ذیل دوباره اقامه کرد. غیرممکن است که درباره چیزی که واقعاً وجود ندارد بدانیم که چیست. حتی اگر کسی چیزی پیرامون چنین شیئی بداند، آنچه می‌داند محدود به معنی آن لفظ است. در این معنای اخیر کسی می‌تواند حتی درباره یک مخلوق افسانه‌ای بداند که آن چیست. اما چنین شناختی شناسائی حقیقی نیست. تنها وقتی کسی می‌تواند بگوید که می‌داند که «انسان» بمعنی واقعی کلمه چیست که بداند که «انسان» وجود دارد. حتی اگر به کسی تعریف چیزی ارائه شود. وی نمی‌تواند بدان وسیله بداند که آن شیء واقعاً وجود دارد. وجود آن باید بوسیله برهان اثبات شود. زیرا اینکه چیزی چیست (که بوسیله تعریف ارائه می‌شود) غیر از اینست که آن وجود دارد.

چنانکه به روشنی می‌بینیم. رأی سینوی نیز نشان می‌دهد که یک «ماهیت» در خود شامل «وجود» به عنوان یک جزء مقوم نیست، و به عبارت دیگر، یک «ماهیت» مستلزم «وجود» خود نیست. اما، اختلافی مهم این دو متفکر را از یکدیگر جدای کند. چنانکه نیمه اول قطعه‌ای که هم‌اکنون نقل کردیم دلالت دارد، در نظام مابعدالطبیعی ارسطو این فرق و تمایز اثر مهمی ندارد. آنچه ذهن وی را اصلاً و اولاً - یا به نحو انحصاری - اشغال کرده «ذواتی»^(۱) (یا ماهیاتی) هستند که واقعاً موجودند، یا «موجوداتی»

که واقعی اند و بخصوص «جواهر» واقعی که ما از آنها می‌توانیم شناختی حقیقی به معنائی که قبلاً توضیح و تبیین کردیم داشته باشیم. در این نظام، یک «ذات»^(۱) واقعی یا یک «جوهر» واقعی، تا آنجا که واقعی است، بنفسه مستلزم «وجود» خود است. «وجود» از همان آغاز در مفهوم یک «ذات» واقعی فرض شده است زیرا یک «ذات» واقعی کمتر از اینکه وجود دارد معنی نمی‌دهد.

جهانی که ارسطو با آن سروکار دارد جهانی است که بالفعل موجود است. جهان اشیائی که وجود دارند. آن جهانی نیست که ممکن است فکر شود که می‌تواند موجود نباشد. آفرینش جهان به معنی تورات و انجیلی یا قرآنی برای ارسطو نمی‌توانست مشکلی باشد. زیرا جهانی که وی تصور می‌کند جهانی است فاقد امکان موجود نبودن. جهانی که غیر ممکن است در گذشته‌ای بی‌آغاز وجود نداشته باشد. در یک چنین نظام مابعدالطبیعی جائی برای مسأله فرق و تمایز و رابطه و نسبت میان «ماهیت» و «وجود» نیست. زیرا «ماهیت» که وجود ندارند از همان آغاز کنار زده شده‌اند. پروفیسور اتین ژیلسون^(۲) به حق این نوع هستی‌شناسی را یک **دو بخشی نام و کامل می‌نامد**^۸. نظامی که در آن ساختمان وجودی اشیاء - یا بطور خصوصی تر و دقیقتر «جواهر» - در مرتبه‌ای از هستی‌شناسی ملاحظه شده که در آن اشیاء قبلاً به نحو کامل ساخته شده و شکل گرفته‌اند، نظامی که در آن «جوهر از لحاظ وجود شناسی به عنوان یک شیء یکپارچه بدون شکاف است که در آن ماهیت و وجود و وحدت یکی است»^۹.

اندیشه‌ای که در اینجا بدان اشاره شده، یعنی اینکه «جوهر» از لحاظ وجود شناسی به عنوان یک موجود یکپارچه بی‌شکاف به تصور آمده که در آن «ماهیت» و «وجود» و «وحدت» (واحد) کاملاً بایکدیگر متحد و یکی شده‌اند توسط خود ارسطو با حداکثر وضوح در قطعه‌ای از چهارمین کتاب **متافیزیک** او بیان شده است. در آنجا وی تعدادی

(۱) Essence

(۲) Professor Etienne Gilson

از معادلات جالب توجه را با در نظر گرفتن « انسان » به عنوان نمونه‌ای از « ماهیت »^(۱) برقرار می‌کند. معادلاتی که وی برقرار می‌کند اینها هستند : یک انسان = انسان ، (۲) انسان موجود = انسان . (۳) یک انسان موجود = یک انسان ، (۴) یک انسان موجود = انسان موجود. در اینجا « موجود » و « یک » جز به عنوان مفاهیم از یکدیگر جدا نشدنی‌اند ؛ و این دو ، همراه با « ماهیت » ، یک کل کامل را می‌سازند که هیچ‌جا شکاف درونی را نشان نمی‌دهد. در واقع آنچه ارسطو می‌گوید اینست^{۱۰} :

« حالا اگر « موجود » و « واحد » یکی و دارای یک طبیعت هستند بدین معنی که ملازم (یعنی مستلزم) یکدیگرند چنانکه « اصل » و « علت » چنین‌اند - نه به این معنی که با تعریف یگانه‌ای معین و معلوم می‌شوند ، هر چند به دلیل ما حتی اگر وحدت و همانی آنها را به معنی اخیر بفهمیم لطمه‌ای نمی‌خورد ، بلکه حتی برای غرض ما بهتر خواهد بود که آنرا بدان نحو بفهمیم - « یک انسان » همان چیز را معنی می‌دهد که « انسان » . و حتی اگر ما این بیانها را ترکیب کنیم هیچ چیز تغییر نمی‌کند ، زیرا « یک انسان » و « یک انسان موجود » یک چیز را معنی می‌دهند. و بدیهی است که آنها از یکدیگر جدا نشدنی هستند هم در مورد بوجود آمدن (« انسان ») و هم در مورد از میان رفتن. همین امر چنانچه ما وضع و حال را از جانب « یک بودن » ملاحظه کنیم صادق است ؛ افزایش « یک » به چیز جدیدی دلالت نمی‌کند. زیرا « یک انسان موجود » دقیقاً همان « انسان موجود » است .»

نکته‌ای مخصوصاً قابل ملاحظه است. در آغاز این قطعه ارسطو اشاره می‌کند که وقتی درباره یکی گرفتن « موجود » و « یک » سخن می‌گوید، درباره یکی گرفتن در سطح و مرتبه مفهومی نیست. در مرتبه مفهومی ، آنها با یکدیگر مختلفند. « یک » ، از حیث مفهوم . « یک » است . نه چیز دیگر . همچنین ، مفهوم « موجود » « موجود » است . نه چیز دیگر . لیکن این دو عین همدیگر بدین معنی که « یک » قابل حمل است درباره هر چه

دیگری [موجود] محمول آن است^{۱۱}. اما نیروی این بیان کم و ضعیف و حتی تقریباً خنثی و بی نتیجه است. به سبب جمله‌ای که بلافاصله دنبال آن می‌آید. اگر آن جمله واقعاً از خود ارسطو باشد. به هر حال ارسطو با وحدت واقعی (یعنی نه بطور مفهومی و تصویری) «یک» و «موجود» و «ماهیت»^(۱) سروکار دارد.

این امر برای اغراض ما قابل توجه است زیرا دقیقاً اختلاف مفهومی بین «وجود» و «ماهیت»^(۱) که بدین سان مورد غفلت ارسطو واقع شده بود. اشتغال اصلی و عمده فلاسفه مسلمان گردید. رأی مشهور سینوی درباره «وجود» به عنوان یک «عارض» «ماهیت»^(۲) فقط وقتی درست فهمیده می‌شود که آن را با این فهم بنیادی مربوط و نزدیک سازیم. اما پیش از آنکه به ابن سینا برسیم، باید نظر فارابی را درباره این مسأله ملاحظه کنیم.

چنانکه قبلاً اشاره کردیم. فارابی نخستین کسی بود که تقسیم دو بخشی «ماهیت» و «وجود» را به صورت روشن و قطعی به فلسفه اسلامی وارد کرد. مهمترین نکته درباره این کمک نوین و نوظهور آنست که در توصیف رابطه میان این دو وی کلمات «عارض» یعنی «آنچه از خارج عارض و حادث می‌شود» و «لازم»، یعنی یک «صفت جدانشدنی یا ذاتی». یا «ملازم» را بکار برد. کلمه «عارض» بدقت با «عارض» مربوط است^{۱۲} که از همان ریشه مشتق می‌شود و در مقولات به معنی «عارض»^(۳) یا خاصیت عرضی یک موضوع (جوهر) است. مسأله را ابن سینا به این صورت به ارث برد. و این مسأله سرچشمه بحث مابعدالطبیعی بزرگتری هم در شرق و هم در غرب گردید.

نکته‌ای که فارابی در این استدلال پرورانده است در کلمه «عارض» قرار دارد که چنانکه هم اکنون ملاحظه کردیم، بطور انکارناپذیر مشوش و مبهم است. در صحبت از «وجود» که حادث یا عارض بر «ماهیت» می‌شود. آیا فارابی به حادثه‌ای اشاره

(۱) Essence

(۲) Quiddity

(۳) Accident

می‌کند که فقط در ذهن در مرتبه^{۱۳} تحلیل مفهومی رخ می‌دهد؟ یا وی در باره^{۱۴} یک حادثه واقعی که در جهان خارج ذهنی واقعیت رخ می‌دهد می‌اندیشد؟ خود فارابی پاسخ را صریحاً روشن نساخته است. استنباط ما اینست که وی هر دو را منظور داشته، و کلمه^{۱۵} «عارض» نقطه^{۱۶} عطف یا نقطه^{۱۷} انتقال از قلمرو نخست تفکر به قلمرو دوم است. لیکن ابتدا استدلال او را، در آغاز **نگین‌های حکمت (فصوص الحکم)** مشهورش بخوانیم^{۱۸}:

«هریک از اموری که ما پیرامون خود می‌یابیم دارای یک «ماهیت» و «وجود» (هویت)^{۱۹} است. و «ماهیت» عین «وجود» نیست؛ و نه «وجود» (بعنوان یک جزء مقوم) داخل در «ماهیت» است^{۲۰}. اگر «ماهیت» انسان (مثلاً) عین «وجود»ش بود، هرگاه شما در ذهن خود «ماهیت» انسان را تصور می‌کردید، بدان وسیله «وجود» او را نیز تصور می‌نمودید. یعنی، هرگاه شما «چیستی» انسان را تصور می‌کردید، عملاً «هویت» انسان را تصور می‌نمودید. یعنی بی‌درنگ «وجود» او را می‌شناختید^{۲۱}. به علاوه، (اگر «ماهیت» چیزی غیر از «وجود» نبود) هر عمل تصور یک «ماهیت» بالضروره این تصدیق را که آن «وجود دارد» حاصل می‌کرد^{۲۲}.

«ونه «وجود» (هویت) داخل در «ماهیات» این اشیاء است. و گرنه «وجود» جزء مقوم ذاتی آنها خواهد بود. و تصور یک «ماهیت» بدون آن کامل نخواهد بود. و رفع آن از «ماهیت» مطلقاً غیر ممکن خواهد بود حتی در تخیل و توهم. بطوری که «وجود» در مقایسه با «انسان»، مثلاً، درست همان نسبت «جسمیت» و «حیوانیت» را خواهد داشت. بدین سان، درست همان طور که کسانی که انسان را بعنوان انسان می‌فهمند مطلقاً شک ندارند که او یک جسم یا یک حیوان است - اگر اصلاً بفهمند که منظور از یک «جسم» یا یک «حیوان» چیست - همینطور هم شک نخواهند داشت که او موجود است. لیکن در واقع قضیه چنین نیست. برعکس آنان شک خواهند داشت

(درباره « وجود » او) تا اینکه وجود او بوسیله ادراک حسی یا بوسیله برهان منطقی اثبات شود.

«از اینجا نتیجه می‌گیریم که «وجود» یا «هویت» عنصر مقوم هیچ‌شیء موجودی نیست. بنابراین «وجود» باید عرض لازمی باشد^{۱۸} که از خارج عارض (بر «ماهیت») می‌شود. «وجود» از خواصی (عوارض ذاتی یا لواحق) نیست که به «ماهیت»^(۱) پس از آنکه فعلیت و تحقق یافت ملحق شود^{۱۹}. تمام خواصی که عارض یک «ذات»^(۲) می‌شود به دو طبقه قابل تقسیم است: (۱) خواصی که عارض یک «ذات» می‌شود و معلول خود آن ذات و لاحق به آن است، و (۲) خواصی که عارض آن می‌شود و معلول چیزی دیگر غیر از آن «ذات» است.

«وجود» ممکن نیست از آن خواصی باشد که عارض شیئی می‌شود که علت «عروض» خود آن شیء است^{۲۰}. زیرا غیر ممکن است که چیزی (یعنی خاصیتی) که عارض و به یک شیء (یعنی «ذات») ملحق می‌شود مع هذا «وجود»ی نداشته باشد، هرگاه آن (یعنی آن خاصیت) دارای چنان طبیعتی است که فقط وقتی آن شیء (یعنی «ذات») موجود است وجود داشته باشد. بدین گونه محال و غیر قابل تصور است که به یک «ماهیت» (که هنوز غیر موجود است) چیزی ملحق شود که فقط پس از تحقق و حصول «ماهیت» می‌تواند حاصل و متحقق شود.

«ونه روا و قابل تصور است که «تحقق و حصول» پس از آنکه «ذات» حاصل و متحقق شد عارض آن شود، یعنی «وجود» (به عنوان یک خاصیت) پس از (خود آن) «وجود» عارض «ذات» شود. زیرا در این حال باید بگوئیم که آن قبل از خودش (یعنی پیش از آنکه موجود شود = تقدم شیء بر خود) بوده است.

«بدین سان غیر ممکن است که «وجود» یکی از خواصی باشد که عارض بر ماهیتی شود که آن خواص از خود آن (ماهیت) است. یک شیء تنها وقتی می‌تواند منبع و مبدأ

(۱) Quiddity

(۲) Essence

خواص خود باشد که تحقق و حصول داشته باشد. فقط وقتی یک شیء حاصل و متحقق شد چیزهایی (یعنی خواصی) بر آن عارض می‌شود که آن شیء علت آنها باشد. زیرا شئی که خاصیتی بر آن عارض می‌شود و آن را واجب و ضروری می‌سازد «علت» خاصیتی است که دنبال آن می‌آید. و یک «علت» «معلول» خود را ایجاب نمی‌کند مگر آنکه خودش «واجب» باشد. اما آن (علت) نمی‌تواند بدون وجود داشتن «واجب» باشد. بدین گونه نتیجه می‌گیریم: «وجود» بهیچ وجه نمی‌تواند چیزی باشد که یک «ماهیت» مقتضی و مستلزم آن باشد مگر در موردی که «وجود» یک شیء همان ماهیتش باشد^{۲۱}. این همه روشن می‌سازد که منبعی که «وجود» از آن صادر می‌شود باید چیزی غیر از «ماهیت» باشد. زیرا (چنانکه هم اکنون ثابت کردم) هر خاصیتی که به عنوان معلولِ علتی عارض چیزی شود باید یا مبدأ خود را در خود شیء داشته باشد یا چیزی غیر از آن شیء باشد؛ لیکن قبلاً اثبات شد که «وجود» هرگز نمی‌تواند معلول خود «ماهیت» باشد، مگر وقتی که «ماهیت» اتفاقاً با «وجود» یکی باشد. بنابراین «وجود» باید از چیزی غیر از «ماهیت» به «ماهیت» برسد. هر چیزی که وجودش از ماهیتش جدا و ممیز است و یکی از عناصر مقوم ذاتی و درونی‌اش نیست، «وجود» خود را از چیزی غیر از خودش می‌گیرد. و (سلسله «علل») باید در نهایت به مبدئی برسد که در او «ماهیت» از «وجود»ش قابل تشخیص و تمیز نیست.

من این قطعه نسبتاً طولانی را ترجمه کردم نه تنها برای اهمیت تاریخی‌اش - اهمیت آن را ممکن است بوسیله تأثیری که فکر فارابی بر ابن سینا کرده است سنجید؛ در واقع، ابن سینا تمام آن برهان را دقیقاً به همین صورت پذیرفته و دوباره اقامه کرده و آن را یک جزء مکمل نظام خود ساخته است - بلکه همچنین بدین منظور که بتوانیم ساختمان بنیادی آن را مطالعه کنیم و به روشنی در آوریم. فهم درست این برهان برای درک و دریافت گسترش افکار مابعدالطبیعی در سنت اسلامی اهمیت قطعی دارد.

فارابی، مانند ارسطو، از اشیاء موجود عینی و انضمامی^(۱) که در نظر او واقعیت
 اولی و مقدم‌اند آغاز می‌کند. وی به تحلیل یک شیء موجود عینی و انضمامی - که، چنانکه
 در سطور گذشته دیدیم، فی‌نفسه یک کل یکپارچه بدون شکاف از لحاظ هستی‌شناسی
 است - به «ماهیت» و «وجود» می‌پردازد. در حالی که مبنای خود را در مطالعه این قرار
 می‌دهد که ما می‌توانیم یک «ماهیت» را به‌عنوان «ماهیت» بدون توجه به «وجود» آن
 تصور کنیم، ادعا و اظهار می‌کند که «ماهیت» ذاتاً و اساساً چیزی غیر از «وجود» است.
 ونه «ماهیت» یک شیء، بنا بر قول وی، مستلزم «وجود»ش است؛ یعنی «وجود»
 مقوم ذاتی «ماهیت» نیست بدان معنی که، مثلاً، «جسمیت» و «حیوانیت» مقومات
 «ماهیت» «انسان» هستند و از برهان سابق‌الذکر نتیجه می‌گیرد که «وجود» عارض است
 یعنی چیزی که عارض «ماهیت» می‌شود یا چیزی که نسبت به «ماهیت» «عرضی» است.
 بدیهی است که کل برهان با ساختمان مفهومی یک شیء عینی در مرتبه تحلیل عقلی
 مربوط است. و «عروض» مورد بحث حادثه‌ای است که در قلمرو مفاهیم رخ می‌نماید.
 اما چنانکه پیشتر توجه کردیم در ادامه و دنباله این دلیل به نظر می‌رسد که ملاحظه
 ساختمان مفهومی محض یک «وجود» واقعی به ملاحظه ساختمان عینی فوق ذهنی منتقل
 می‌شود. نقطه انتقال بوسیله کامه «عارض» مشخص و نشاندار است. به بیان دیگر،
 فارابی می‌خواهد بگوید که جهت معینی هست که در آن ما می‌توانیم از «عروض» «وجود»
 بر «ماهیت» در عالم واقعیت سخن بگوئیم. در این نقطه، برهان ما صبغه کلامی و خداشناسانه
 به خود می‌گیرد و تلویحاً با مسأله آفرینش، و اختلاف بین خالق و مخلوق، سروکار پیدا
 می‌کند. بر حسب رابطه میان «وجود» و «ماهیت»، خالق چنان به تصور آمده است که
 «ذات» (ماهیت) او همان «وجود» اوست، در حالی که اشیاء مخلوق به‌عنوان اشیائی
 شناخته شده‌اند که «ماهیات» آنها نه تنها عین «وجود» نیست بلکه قابل آن نیستند که

(۱) Concrete

علت «وجود» خود باشند. «وجود» آنها باید از منبع دیگری، یعنی خالق و مُعطی «وجود»، افاضه (عارضی) شود.

اما توجه به این نکته اهمیت دارد که تحلیل مفهومی مذکور سایه خود را حتی بر این برهان می‌اندازد. در نظر فارابی واقعیت انضمامی فی‌نفسه «یک کل یکپارچه بدون شکاف از لحاظ هستی‌شناسی» است؛ بنابراین بطور شایسته جایی در واقعیت انضمامی برای ثنویت دو عنصر نیست. فقط وقتی ما طرح تمایز مفهومی فوق را بر یک شیء انضمامی موجود بیفکنیم، این شیء می‌تواند ترکیبی از «ماهیت» و «وجود» به نظر آید. فقط پس از آن ما می‌توانیم از «وجود» که از منبع خلاق خود صادر می‌شود و بر «ماهیت» عارض می‌گردد سخن گوئیم. درحقیقت، آنچه از منبع صادر می‌شود از لحاظ هستی‌شناسی یک کل یکپارچه غیر مرکب است که ساختارش در فصل بعد تحلیل خواهد شد.

ابن سینا تقسیم دوبخشی «ماهیت» و «وجود» را از فارابی به ارث برده و آن را ادامه داده است. اما در جریان تاریخ فلسفه مدرسی، این رأی دقیقاً به ابن سینا ارتباط داده شده و معمولاً رأی که نوعاً سینوی است به نظر آمده است.

«گاه اتفاق می‌افتد که معنی مثلث را می‌فهمی و مع هذا شک می‌کنی که آیا آن (مثلث) موصوف به «وجود» عینی و انضمامی است یا «موجود» نیست. علی‌رغم تصویری که در ذهن خود داری که مثلث مرکب از یک خط و یک سطح است، مع هذا ممکن است این مفهوم و تصور را که آیا آن وجود دارد یا نه نداشته باشی»^{۲۲}.

«هر چیزی که ماهیتی دارد، یا به‌عنوان یک موجود انضمامی (در اعیان) یا به‌عنوان یک تصور موجود در ذهن، با تمام اجزاء مقوم خود که بالفعل حاضرند، متحقق می‌شود»^{۲۳}. بنابراین وقتی یک شیء دارای حقیقتی (ماهیتی) باشد (۱) غیر از اینکه «موجود» است، اعم از ذهنی یا خارج ذهنی، و (۲) غیر از اینکه «وجود» مقوم آن باشد، «وجود» باید چیزی باشد (یعنی چیزی مختلف و از خارج آمده) که به «ماهیت»

آن شیء اضافه شود . خواه آن (یعنی آن چیز اضافی) جدانشدنی (از «ماهیت») باشد یا جدانشدنی^{۲۴}.

«به علاوه . اسباب «وجود» غیر از اسباب «ماهیت» است^{۲۵} . مثلاً «انسانیت» فی نفسه ذاتی (حقیقتی) است و ماهیتی ، و «موجود» بودنش در اعیان یا در ذهن یک عنصر مقوم نیست ، بلکه فقط چیزی است که به آن اضافه شده است . اگر آن ، یک عنصر مقوم «ماهیت» می بود^{۲۶} ، غیرممکن خواهد بود که معنای «ماهیت» در ذهن بدون اینکه همراه جزء مقومش باشد (یعنی «وجود» که فرض شده جزء مقوم آن است) متحقق شود . و مطلقاً محال خواهد بود که مفهوم «انسانیت» به عنوان یک «موجود» در ذهن متحقق شود و مع هذا شک وجود داشته باشد که آیا «وجود» مطابق در عالم خارجی دارد یا نه . مسلماً در مورد «انسان» (و در دیگر موارد مشابه) به ندرت درباره «وجود» واقعی شک واقع می شود ؛ و این بواسطه این حقیقت است که ما با جزئیاتش (یعنی افراد آدمی) به سبب ادراک حسی آشنا هستیم»^{۲۷}.

بدین گونه ابن سینا . با پیروی از فارابی ، تمایز بین «ماهیت» و «وجود» را اثبات می کند . «وجود» در این نظام مابعدالطبیعی چیزی است که نمی تواند بوسیله طبیعت ذاتی «ماهیت» به تنهایی تبیین و تعلیل شود . آن چیزی است بیش از «ماهیت» ، چیزی زائد بر آن .

این را که این تقسیم دوجنسی واقعه ای است که اصلاً و اولاً در قلمرو مفاهیم ، در مرتبه تحلیل مفهومی ، رخ می دهد نمی توان چندان مورد تأکید قرار داد . این تمایز بدین سان نتیجه ای است از تحلیل مفهومی واقعیت وجودی ، یعنی تحلیل اشیاء موجود انضمامی .

این مطلب مهم ترین نکته برای فهم درست نظریه سینوی است ، زیرا غالباً ادعا شده است که مابعدالطبیعه ابن سینا اساساً مبتنی بر «أصالت ماهیت» است^{۲۸} . این نظر

به سبب بدفهمی ساختمان بنیادی فکر اوست. بدفهمی نه تنها در غرب بلکه در شرق نیز کثیرالوقوع است.

پیش از هر چیز باید توجه نمود که در نظر ابن سینا اولین و آخرین منظور و هدف تمام تفکر مابعدالطبیعی «موجود» می باشد، یعنی شیء انضمامی و عینی که بالفعل موجود است. تمام نظام مابعدالطبیعه^۱ او یک تحلیل عقلی ساختمان این واقعیت مستقیم و بی واسطه است. وی از «ماهیات» به عنوان وقایعی که بطور اولی و مستقیم معلوم ما باشد آغاز نمی کند. چنانکه پروفیسور ف. رحمان اشاره می کند. «وی ماهیت و وجود را در آغاز به عنوان عناصر متقابلاً جدا در نظر نمی گیرد تا سپس بکوشد آنها را بوسیله یک شیمی مابعدالطبیعی بصورت یک شیء ترکیب کند»^{۲۹}. برعکس. وی با شیء عینی و انضمامی آغاز می کند، آنگاه آن را در معرض یک تحلیل مفهومی قرار می دهد و در آن دو عنصر مقوم و ترکیب کننده می یابد: «ماهیت» و «وجود». چنین کاری عیناً این ادعا نیست که شیء انضمامی بالقوه ترکیبی از این دو جزء است. انتقاد سهروردی کاملاً ناپجاست، هنگامی که می گوید اگر «وجود» چیزی است که از خارج می آید تا بر «ماهیت» حلول کند، پس «ماهیت» پیش از آنکه بوسیله «وجود» موصوف شود موجود بوده است. این انتقاد بر این فرض مبتنی است که رابطه میان «ماهیت» و «وجود» در نظر ابن سینا چیزی است که در عالم خارج ذهنی واقعیت رخ می نماید. اما نظریه ابن سینا چنین نیست.

ما فکر می کنیم که مبدأ مستقیم این بدفهمی در اینجا، در نظریه خاص ابن سینا درباره «طبیعت» یا «کلی طبیعی» قرار دارد که در رابطه با مسأله کلیات مطرح کرده است.

بحث او اینست که هر «ماهیتی» صرفاً به عنوان «ماهیت» (بماهی تلک الماهیه، یا من حیث هی هی) منظور شده است. یک «ماهیت» در این جهت نه واحد است و نه کثیر، نه کلی و نه جزئی. نه «موجود» و نه «غیر موجود». «ماهیت» انسان، مثلاً.

«انسان» خالص و ساده است. نه بیشتر و نه کمتر. محتوای آن دقیقاً بوسیلهٔ تعریف «انسان» ارائه می‌شود. این بحث فوق‌تمايز بين «وجود» و «غير وجود» است. يک «ماهیت» در چنین حالتی «طبیعت» یا «کلی طبیعی» نامیده می‌شود. و چون فی‌نفسه نسبت به «وجود» و «غیر وجود» خنثی است. می‌تواند بوسیلهٔ «وجود» موصوف شود و خود را به یک «ماهیت» بالفعل موجود در عین یا در ذهن تغییر شکل دهد.

آنچه دربارهٔ این نظریه بیشترین اهمیت را دارد نکتهٔ ذیل است. ابن‌سینا ادعا نمی‌کند که «ماهیات» بالفعل در چنان حالت خالصی در عالم واقعیت عینی انضمامی یافت می‌شوند. چنین ادعائی مستلزم این رأی سخیف و بی‌معنی است که یک «ماهیت»، مقدم به وجودش. قبلاً به نحوی «موجود» است. آنچه ابن‌سینا می‌خواهد بگوید اینست که عقل، وقتی یک شیء انضمامی را تحلیل می‌کند، می‌تواند «ماهیت» را که درون آن است ملاحظه کند: (۱) در حالت خلوص مطلق، جدا از تمام تعینات خارجی. درست همان‌گونه که می‌تواند همان «ماهیت» را (۲) تا آنجا که در اعیان به‌عنوان اشیاء فردی متحقق است ملاحظه کند، و (۳) تا آنجا که در ذهن متصور است. وی این سه جنبهٔ مختلف را دربارهٔ «ماهیت» واحد سه طریق نگرش ماهیت می‌نامد^۳ (اعتبارات ثلاثه). کلمهٔ اعتبار (ج. اعتبارات) بمعنی طریق ذهنی ملاحظهٔ یک شیء است. چیزی که توسط عمل تحلیلی عقل حاصل یا وضع می‌شود. آن، جنبه‌ای است از شیئی که اصلاً و اولاً در فاعل شناسائی پدیدار می‌شود و سپس در خود شیء که گویی یک جنبهٔ عینی شیء است مطرح می‌گردد. در مورد کنونی ما بنیادی‌ترین - زیرا خالصترین است - اعتبار از اعتبارات سه‌گانهٔ ماهیت. «ماهیت» به‌عنوان «طبیعت» یا «کلی طبیعی» است.

ابن‌سینا اظهار می‌کند که به «ماهیت» در چنین حالتی «وجود» باید از خارج «اضافه شود» تا شیء عینی و انضمامی در تمامیت اصلی خود باز ساخته شود. اکنون آشکار و بدیهی است که تمام این جریان فقط در مرتبهٔ تحلیل مفهومی اتفاق می‌افتد. تمایز بین «ماهیت» و «وجود» نزد ابن‌سینا تمایزی است مفهومی.

درباره جنبه کلامی و خداشناسانه مسأله « وجود » ، یعنی جنبه‌ای که مربوط به آفرینش است ، آنچه درباره نظریه فارابی گفته شد دقیقاً در باره فکر ابن سینا به کار است .

می‌توان گفت که همین راه حل درباره مسأله مهم دیگری که مسؤول ایجاد همان نوع بدفهمی است ، که از لحاظ تاریخی هم بوجود آمده ، قابل اعمال است . این مسأله مربوط است به نظریه مشهور سینوی درباره « امکان » . چنانکه بخوبی دانسته شده . در فکر ابن سینا بنیادی‌ترین تقسیم « موجودات » تقسیم به مقولات « موجود واجب » و « موجودات ممکن » است . « موجود واجب » همان وجود مطلق یا خدا است ، و حال آنکه تمام دیگر اشیاء « موجودات ممکن » اند . یک « موجود ممکن » چیزی است که فی‌نفسه نسبت به هم « وجود » و هم « لا وجود » علی‌السویه و بی‌تفاوت است بدین معنی که می‌تواند باشد و می‌تواند نباشد . یک « موجود ممکن » ، برای اینکه واقعاً وجود یابد ، باید « وجود » را از خارج بدست آورد . بدین‌سان این وضع همان است که مربوط به حالت یک « کلی طبیعی » است . ما به « مسأله « وجود » « موجودات ممکن » از دیدگاهی تا اندازه‌ای متفاوت در فصل ۶ باز خواهیم گشت .

(یادداشتهای فصل ۴)

(۱) فلسفه وجود - تحقیق درباره ترکیب متافیزیکی (لوون ، مؤسسه عالی

فلسفه ، ۱۹۴۷) ص ۱۴۵

(۲) شرح منظومه ، مابعدالطبیعه ، شعر ۱۷

(۳) همان مأخذ ، شعر ۲۲

(۴) نوریس کلارک در مقدمه کتاب قابلیت تحویل نهائی ماهیت به وجود در

مابعدالطبیعه اصالت وجودی ، تألیف ویلیام کارلو . این جمله پیرامون شرح پروفیسور

کارلو درباره نظریه مابعدالطبیعی ژیل دورم گفته شده است . بنابراین ربطی به فلسفه

اسلامی ندارد جز بطور غیر مستقیم بواسطه تأثیری که ابن سینا در فلسفه مدرسی غربی

داشته است. اما الفاظ و کلمات بطور شگفت‌انگیز برای تشریح و توصیف نظریهٔ سبزواری مناسب و درخور است.

(۵) ۹۲ ، الف ، ۳۴ - ۳۵

(۶) نمونهٔ متعارف در فلسفهٔ اسلامی «عنقا»، نام پرنده‌ای افسانه‌ای، است.

(۷) ۹۲ ، ب ، ۴ - ۱۸

(۸) اتین ژیلسون ، وجود و ماهیت (پاریس ۱۹۴۸) صفحهٔ ۳ (مقدمه)

(۹) همان مأخذ صفحهٔ ۹۰

(۱۰) گاما ، ۲ ، ۱۰۰۳ ، ب ، ۲۶ - ۲۷

(۱۱) برای توصیف همین تمایز ، فلاسفهٔ مسلمان می‌گویند که «یکک» و «موجود» از جهت مفاهیم با یکدیگر مختلفند ، و حال آنکه بدین معنی که نسبت به واقعیت واحد خارج از ذهن (مصدّقاً) بکار می‌روند عین همد.

(۱۲) ابن‌سینا کلمهٔ «عرض» را در توصیف همین وضع بکار می‌برد.

(۱۳) فصوص الحکم ، من از متن ارائه شده در حکمت الهی ، ج ۲ ، نگارش

استاد محی‌الدین مهدی قمشه‌ای نقل می‌کنم (تهران ، مؤسسهٔ مطبوعات اسلامی ۱۳۴۵ هـ. ش) صفحات ۵ - ۶ .

الأمر التي قبلنا ، لكل منها ماهية و هوية . وليست ماهيته عين هويته ، ولا داخله في هويته . ولو كان ماهية الانسان هويته ، لكان تصورك ماهية الانسان تصور هويته . فكنت اذا تصورت ما الانسان ، تصورت هو الانسان ، فعلمت وجوده ، ولكان كل تصور للماهية يستدعي تصديقاً بوجودها . ولا الهوية داخله في ماهية هذه الاشياء . والا ، لكان الوجود مقوماً ، ولا يستكمل تصور الماهية دونه ، ويستحيل رفعه عن الماهية توهاً ، و لكان قياس الهوية من الانسان مثلاً قياس الجسمية والحيوانية ، وكان ، كما أن من يفهم الانسان انساناً لا يشك في أنه جسم او حيوان ، اذا فهم الجسم او الحيوان ، كذلك لا يشك في أنه موجود . وليس كذلك بل يشك ما لم يقم حسّ او دليل .

فالوجود و الهوية ، لما بینا ، ليس من جملة المقومات من الموجودات . فهو من العوارض اللازمة . و بالجملة ليس من اللواحق التي تكون بعد الماهية . وكل لاحق ، فاما أن يلحق الذات من ذاته و يلزمه ، واما ان يلحق عن غيره . والوجود لا يمكن أن يكون من اللواحق التي تلحق الشيء عن ذاته ، لأنه محال أن يكون الذي لا وجود له يلزمه شيء يتبعه في الوجود فمحال أن يكون الماهية يلزمها شيء حاصل الا بعد حصولها . ولا يجوز أن يكون الحصول يلزمه بعد الحصول ، والوجود يلزمه بعد الوجود ، فيكون أنه قد كان قبل نفسه . فلا يجوز أن يكون الوجود من اللواحق التي للماهية عن نفسها ، اذا اللاحق لا يلحق الشيء عن نفسه الا الحاصل الذي ، اذا حصل ، عرضت له أشياء سببها هو . فان الملازم المقتضى لللازم علة لما يتبعه ، و العلة لا توجب معلولها الا اذا وجبت . و قبل الوجود لا تكون وجبت . فلا يكون الوجود مما تقتضيه الماهية ، فيما وجوده غير ماهيته ، بوجه من الوجوه . فيكون اذا المبدء الذي يصدر عنه الوجود غير الماهية . و ذلك أن كل لازم و مقتضى فاما عن نفس الشيء ، و إما عن غيره . و اذا لم يكن الهوية للماهية التي ليست هي الهوية عن نفسها ، فهي لها عن غيرها . فكل ماهويته غير ماهيته و غير المقومات ، فهو يته عن غيره . فيجب ان ينتهي الى مبدء لا ماهية له مباينة للهوية .

۱۴) کلمه «هویت» ، که فارابی بجای «وجود» که استعمال آن متداولتر است بکار می برد در فلسفه اسلامی دو معنی دارد : (۱) حالتی که در آن یک شیء کاملاً متحقق در عالم خارج ذهنی است (التحقق الخارجی) ، یا واقعیت انضمامی و فردی (الحقیقة الجزئیة) یک شیء ؛ و (۲) آنچه یک شیء را به چنین حالتی از تحقق می آورد . در این معنی دوم ، هویت مترادف با وجود است . و فارابی آشکارا آن کلمه را به این معنی بکار می برد .

۱۵) متن باید خوانده شود : ولا (هویت) داخله فی ماهیته .

۱۶) به اختلاف بین فارابی و ارسطو توجه کنید . ارسطو ، چنانکه در سطور پیش دیدیم ، معتقد است که محال است که «ماهیت» یک شیء را بدون اینکه ابتدا بدانیم که آن واقعاً وجود دارد بشناسیم (بمعنی واقعی کلمه) .

(۱۷) زیرا ، بنابراین فرض ، تصور یک « ماهیت » بالفعل تصور « وجود » خواهد بود.

(۱۸) دلیل اینکه چرا به عنوان « لازم » ملحوظ شده آن است که یک « ماهیت » خواه در عالم خارجی واقعیت یا در ذهن ، نمی تواند بدون « وجود » قوام وجودی داشته باشد . هر چند از لحاظ مفهومی و در یک مرتبه عالی انتزاع « ماهیت » را می توان از « وجود » جدا و متمایز ساخت و آن را فی نفسه به عنوان « ماهیت » محض بدون توجه به وجود اعم از خارجی یا ذهنی ، در نظر گرفت .

(۱۹) منظور از این جمله تبیین ملازمت « وجود » است . لفظ « بعداز » نباید مارا گمراه کند که فکر کنیم که « وجود » صفتی است که به « ماهیت » نه بعد از تحقق ماهیت بلکه فقط پیش از آن ملحق می شود . منظور فارابی واقعاً اینست : « نه بعد از و نه پیش از بلکه با یعنی در حین و در عین تحقق ماهیت » .

(۲۰) اگر « وجود » خاصیتی می بود که معلول همان « ماهیتی » است که « وجود » عارض آن می شود . باید یا (۱) پیش از « وجود » « ماهیت » عارض آن شود یا (۲) بعد از « وجود » آن ؛ به عبارت دیگر ، صفت « وجود » باید یا معلول یک « ماهیت » لا موجود باشد یا معلول ماهیت قبلاً موجود . فارابی می خواهد اثبات کند که هر دو مورد محال است .

(۲۱) اشاره به « مطلق » است که « ماهیت » او همان « وجود » او است .

(۲۲) ابن سینا : الاشارات و التنبيهات ج ۳ همان چاپ ص ۴۴۳ :

اعلم انك قد تفهم معنى المثلث و تشكك هل هو موصوف بالوجود في الأعيان ام ليس بموجود ، بعد ما تمثل عندك أنه من خط و سطح ، و لم يتمثل لك أنه موجود .

(۲۳) مفهوم ضمنی این جمله اینست که ، اگر « وجود » یکی از اجزاء مقوم « ماهیت » باشد ، آن همراه دیگر اجزاء مقوم حاضر خواهد بود ، و هرگز از « ماهیت » ، هرگاه متحقق شود ، جداشدنی نخواهد بود .

(۲۴) «وجود جدانشدنی» وجود چیزهایی است که هرگز فنا نمی‌پذیرند، و حال آنکه «وجود جدانشدنی» وجود اشیاء فناپذیر است - طوسی: شرح، همان چاپ ص ۲۰۳.

(۲۵) علل و اسباب «وجود»، علت فاعلی و علت غائی و موضوع (علت مادی) هستند، و حال آنکه علل و اسباب «ماهیت» جنس و فصل نوعی‌اند. طوسی، همان مأخذ، ص ۲۰۳ یادداشت ۴. «اسباب» «ماهیت» همان اجزاء مقوم آن است.

(۲۶) برای شرح و تفصیل بیشتر پیرامون رابطه میان یک «ماهیت» و عناصر یا اجزاء مقوم آن (مقومات)، نگاه کنید به ابن‌سینا الشفا، کتاب المدخل (ایساغوجی) (قاهره، الامیریه، ۱۹۵۳) ص ۳۴.

(۲۷) تمام قطعه در الاشارات و التنبيهات، ج ۱ صفحات ۲۰۲-۲۰۳ یافت می‌شود: اعلم أن كل شيء له ماهية، فانه انما يتحقق موجوداً في الأعيان او متصوراً في الأذهان بأن تكون أجزاءه حاضرة معه. و اذا كانت له حقيقة غير كونه موجوداً، أحد الوجودين، و غير مقوم به، فالوجود معنى مضاف الى حقيقته، لازم او غير لازم. و أسباب وجوده ايضاً غير أسباب ماهيته. مثل الانسانية، فإنها في نفسها حقيقة ما و ماهية، و ليس أنها موجودة في الأعيان او موجودة في الأذهان مقوماً لها، بل مضافاً إليها. و لو كان مقوماً لها، لاستحال أن يتمثل معناها في النفس، خالياً عما هو جزؤها المقوم. فاستحال أن يحصل لمفهوم الانسانية في النفس وجود و يقع الشك في انها هل لها في الاعيان وجود ام لا. أما الانسان، فعسى أن لا يقع في وجوده شك، لاسبب مفهومه بل بسبب الإحساس بجزئياته.

(۲۸) مثلاً، اتین ژیلسن، تومیسیم چاپ پنجم (پاریس ۱۹۴۴) ص ۵۸، آنجا که «أصالت ماهیت» ابن‌سینا را در مقابل فلسفه «أصالت وجودی» توماس آکوئینی قرار می‌دهد.

(۲۹) مقاله سابق‌الذکر درباره ماهیت و وجود در فلسفه ابن‌سینا ص ۱۳.

(۳۰) الشفا، کتاب المدخل، چاپ مذکور ص ۱۵.

فصل (۵)

تقدّم وجود بر ماهیت

تقسیم دو بخشی «وجود» و «ماهیت» که توسط فارابی و ابن سینا بدان نحو که در صفحات پیش شرح دادیم به فلسفه اسلامی وارد شد، قسمتی از سنت مستقر فلسفه مدرسی، هم شرقی و هم غربی، گشت. هم در شرق و هم در غرب این تقسیم دو بخشی سرچشمه عده‌ای از مسائل و مشکلات فلسفی شد. یکی از اینها مسأله اصالت^(۱) یا بنیادی بودن از لحاظ هستی‌شناسی^(۲) است، یعنی این سؤال: کدام یک از این دو اساساً و اصلاً واقعی (اصیل) است؟ این سؤال را می‌توان به صورت دقیقتر و منضبطتر چنین بیان کرد: کدام یک از این دو واقعیت مطابق و مابازاء در عالم خارج از ذهن دارد، «وجود» یا «ماهیت»؟ و حتی می‌توان پرسید که آیا هر دو بطور مساوی «اساساً واقعی» نیستند؟ مقابل و ضداصیل، اعتباری است بمعنی «بطور ذهنی وضع شده»، یعنی تصور یا مفهومی که مستقیماً و اولاً از یک واقعیت عینی و انضمامی خارج ذهنی گرفته نشده است^۱. بنابراین اگر فقط یکی از این دو اصیل است، دیگری بالضرورة اعتباری خواهد بود.

ما فکر می‌کنیم که برهانی که در فصل پیش پرورانده شد روشن ساخت که چگونه استعداد تحلیلی عقل دو عنصر «وجود» و «ماهیت» را در هر شیء انضمامی تشخیص می‌دهد. آن برهان صمناً دلالت دارد بر اینکه این دو عنصر که در یک شیء انضمامی یافت

(۱) Principality

(۲) Ontological

می‌شود و از آن استخراج و اقتباس می‌گردد چیزی غیر از معانی یا مفاهیم نیستند. مسأله^۱ ما راجع است به رابطه^۲ این دو فرآورده^۳ عقل با ساختمان اساسی هستی‌شناسی شیء اصلی که آنها از آن اقتباس شده‌اند. آیایشی^۴ انضمامی اصلی در ساختمان خود از لحاظ هستی‌شناسی شامل دو «واقعیت»^(۱) مختلف مطابق با این دو مفهوم است؟ یا آیایشی^۵ اصلی فقط یک «واقعیت» (حقیقت) دارد که مستقیماً مطابق است با یکی از مفاهیم، و دیگری «واقعیت» مابازاء و مطابقی ندارد؟ و اگر چنین است، این مطلب درباره^۶ کدام یک صادق است؟

تاریخ فکر بعد از ابن‌سینا به این سؤالات سه پاسخ داده است:

- (۱) هم «وجود» و هم «ماهیت» اصیل هستند.
- (۲) فقط «وجود» اصیل است، «ماهیت» اعتباری است.
- (۳) فقط «ماهیت» اصیل است، «وجود» اعتباری است.

دفاع از نظریه^۷ اول دشوار است و در واقع هیچ فیلسوف برجسته‌ای هرگز این نظرها اتخاذ نکرده است. گفته شده است که تنها استثنا شیخ احمد احسانی^۲ (متوفی ۱۸۲۶) است، که معاصر سبزواری و بنیانگذار حوزه و طریقه^۸ معروف شیخیه است. نظریه^۹ دوم که «أصالت وجود» نامیده شده به طریقی منظم مورد حمایت ملاصدرا (متوفی ۱۶۴۰) بود. سبزواری نیز قویاً معتقد به این رأی است. در میان معاصران سبزواری، متلاً علی زنوزی^۳ (متوفی ۱۸۸۹/۹۰) را می‌توان به عنوان نماینده و مفسر قابل توجه این رأی یاد کرد.

برجسته‌ترین نماینده^{۱۰} نظریه^{۱۱} سوم به اتفاق یحیی سهروردی (متوفی ۱۱۹۱) است. قابل توجه است که استاد ملاصدرا، میرداماد (متوفی ۱۶۳۱) به همین نظریه معتقد بود. در زمان کنونی «أصالت ماهیت» به شدت مورد دفاع حائری مازندرانی است.^۴

(۱) Reality - در ترجمه این لفظ گاهی واقعیت و گاهی حقیقت بکار رفته و هر دو

به یک معنی است.

ما مصلحتاً بحث این مسأله را می‌توانیم با یادآوری این که لفظ ماهیت در فلسفه اسلامی به دو معنی مختلف به کار رفته است آغاز کنیم: (۱) ماهیت، بالمعنی الاخص، که دلالت دارد بر آنچه در جواب این سؤال که «چیست آن؟» درباره چیزی گفته می‌شود. عبارت «ماهو» یا «ماهی» (چیست آن؟) منشأ کلمه ماهیت به این معنی است، و (۲) ماهیت، بالمعنی الاعم، که دلالت دارد بر این که بدان وسیله چیزی آن چیز است، یعنی همان حقیقت شیء؛ منشأ کلمه «ماهیت» به معنی دوم این قول است: «ما به هو هو»^۵.

«ماهیت» به معنی کلی، یعنی به معنی «ذات»، در مقابل «وجود» نیست، زیرا خود «وجود» به این معنی یکک «ذات» دارد. بلکه، بنا بر نظر کسانی که نظریه اصالت وجود را اتخاذ می‌کنند، «وجود» بر هر چیز دیگری در این که دارای یکک «ذات» است تقدم دارد، زیرا بطور مطلق و به کاملترین معنی «واقعی» است.

«ماهیت» به معنی خاص، برعکس، قطعاً در مقابل «وجود» قرار دارد. آن مطابق است با مفهوم سینوی «کلی طبیعی» که در فصل پیش توضیح داده شد. «ماهیت» به این معنی است که در مسأله اصالت مورد بحث و گفتگو است. سبزواری و کسانی که به این نظریه معتقدند مدعی اند که «وجود» اصیل است در حالی که «ماهیت» بدین معنی اعتباری است.

با این فهم مقدماتی اجازه دهید برهان را مختصراً تکرار کنیم. فرض کنید که یکک شیء انضمامی - یکک «موجود» - مثلاً یکک تکه سنگ، در حضور ما است. عقل ما آن را به دو جزء تحلیل می‌کند: (۱) «حجریّت» یا «سنگ بودن» آن شیء و (۲) متحقق بودن آن. اولی «ماهیت» است که بدان وسیله شیء از تمام اشیاء دیگر مشخص و متمایز است، و حال آنکه دومی «وجود» است که بدان وسیله عینی و واقعی شده و با دیگر «موجودات» در آن شریک است. بدین گونه ما از یکک شیء انضمامی یگانه دو معنی و مفهوم مختلف بدست می‌آوریم.

بدیهی است که این دو معنی و مفهوم که در اذهان ما بایکدیگر مختلفند مرجعشان در عالم خارجی یکی است. به زبان منطق این دو مفهوم، دو محمول مختلف را به موضوع واحد، یعنی شیء انضمامی اصلی، اسناد می‌دهند. بدین سان در بارهٔ تکه سنگی که در حضور ما است می‌گوئیم:

«این (شیء) یک سنگ است» - در اشاره به «ماهیت» آن.

«این (سنگ) وجود دارد» (یک «وجود» است) - در اشاره به «وجود» آن.

از آنجا که موضوع این دو قضیه یکی است، روشن است که شیء انضمامی که موضوع نشان می‌دهد جوهری یگانه است، یک شیء یکپارچه بدون شکاف. اما آن، دو محمول مختلف دارد. اکنون مسأله‌ای که در اینجا مطرح می‌شود این است: آیا این دو جنبهٔ یک شیء واقعی دلالت بر دو «واقعیت» مختلف می‌کند؟ یا آیا فقط یکی از آنها یک «واقعیت» مطابق و مابازاء دارد؟ محال است که هر دو در عین حال «واقعی» نباشند. اگر امر چنین بود، شیء انضمامی «واقعیت» خود را بکلی از دست می‌داد و هیچ چیز «واقعی» در جهان وجود نمی‌داشت.

همچنین غیر ممکن است که این دو جنبه در عین حال «واقعی» باشند زیرا «حجریست» یک سنگ و «وجود»ش دلالت بر دو «واقعیت» مختلف و مستقل دارد. اگر هر دو واقعی می‌بود، یک سنگ در واقعیت هستی یگانه‌ای نمی‌داشت، بلکه ترکیبی از دو شیء می‌بود. یعنی، یک سنگ در عین اینکه «واحد» است دوشیء مختلف خواهد بود. در مورد دوشیئی که «واقعیات» انضمامی مستقل دارند، ترکیبی از آن دو، بقول سبزواری، وحدتی می‌سازد مانند وحدت یک سنگ و یک انسان در کنار هم. در این صورت «وجود» تحقق «ماهیت» نخواهد بود، زیرا، بنا بر چنین فرضی، «ماهیت» تحقق خود را خواهد داشت و «وجود» تحقق دیگری.

از آنجا که، چنانکه این برهان ثابت می‌کند، «وجود» و «ماهیت» هر دو نمی‌توانند اصیل باشند، ما مجبوریم بگوئیم که فقط یکی از آنها اصیل و دیگری اعتباری است.

این قدر متیقن است. بنابراین مسأله ما اکنون اینست که تعیین کنیم که کدام اصیل و کدام اعتباری است. درباره این مسأله، فلاسفه مسلمان خود را به دو اردوی کاملاً مقابل یکدیگر تقسیم کرده‌اند.

اجازه دهید یکبار دیگر به یاد آوریم که وقتی ما می‌گوئیم یک معنی یا مفهوم اصیل است، منظور ما این نیست که خود معنی یا مفهوم «واقعی» است. منظور اینست که مفهوم مورد بحث «واقعیت» مطابق بطور اولی و اساسی در عالم خارج از ذهن دارد. عبارت «بطور اولی و اساسی» مهم است، زیرا حتی مفهومی که اعتباری است به یک «واقعیت» ثانوی و بالعرض دلالت می‌کند. بدین سان، وقتی درباره یک سنگ انضمامی که در حضور ما است می‌گوئیم «آن یک سنگ است» («ماهیت») و اینکه «آن وجود دارد» («وجود») ، مسأله این است که دقیقاً بدانیم که واقعیت خارج ذهنی سنگ بطور اولی و اصلی، نه بطور ثانوی و عرضی، مطابق کدامیک از این مفاهیم است.

کسانی که نظریه اصالت «وجود» را اتخاذ کردند مدعی اند که مفهوم «وجود» است، نه مفهوم «ماهیت»، که مطابق و مابزائی در عالم خارجی دارد. بدین معنی که مطابق خارجی نسبت به مرکب ذهنی: «ماهیت» + «وجود»، چیزی جز «وجود» در صور گوناگون و متنوع پدیدارهای محسوس نیست. این صور، که عقل به عنوان «ماهیات» مستقل ملاحظه می‌کند، در حقیقت چیزی غیر از حالات و کیفیات کثیر «وجود» نیستند. چنانکه در فصل بعد با شرح و تفصیل بیشتر خواهیم دید، «ماهیات»، در این نظریه، محدودیتها یا تعینات ذاتی «وجود» هستند. آنها صرفاً تبدلات و تنوعات درونی «وجود» همه فراگیرند. خود «وجود» همه جا یافت می‌شود. آن، جهان ما را بدون اینکه شکاف و فاصله‌ای را واگذارد پر کرده است. اما «وجود» را می‌توان گفت چیزی است که ساختمانی بی‌نهایت کشدار و انعطاف‌پذیر دارد. آن خود را بطور نامتناهی تحت صور و اشکال مختلف ظاهر و آشکار می‌سازد: انسان، سنگ، میز، و غیره. این صور قطعاً بایکدیگر اختلاف دارند. یک انسان از حیث اینکه «انسان» است با

یک سنگ از حیث اینکه «سنگ» است مختلف است. اما تا آنجا که آنها نحوالات یا حالات «واقعیت» یگانه‌ای به نام «وجود» ند، در نهایت یکی هستند. اختلافات قابل مشاهده در میان اشیاء گوناگون در آخرین تحلیل اختلاف درجات است. این دیدگاه معمولاً تحت نام «وحدت استعلائی»^(۱) وجود «(وحدة الوجود) شناخته شده است. جای تعجب نیست که حکمای این حوزه و صوفیه دربارهٔ اصالت «وجود» با یکدیگر موافقتند.

در این نظریه، این حکمِ اسنادی که «این یک سنگ است»، نوعی تقلید ذهنیِ حالت خارجی است که در آن واقعیت همه فراگیر «وجود»، خود را در این نقطهٔ خاص تحت این صورت خاص که عقل ما معمولاً به عنوان «حجریّت» به نظر می‌آورد ظاهر و آشکار می‌سازد. «ماهیت»، که بدین نحو ملاحظه شد - «حجریّت» در مورد کنونی فقط یک «پدیدار»^(۲) به معنی لغوی این لفظ است. «ماهیت» ظاهراً قوام مستقل محکمی از خود دارد، اما در واقعیت چیزی منفی است؛ فی نفسه «هیچ» است.

وقتی ما یک حکم وجودی دربارهٔ آن سنگ می‌کنیم و می‌گوئیم «سنگ وجود دارد»، موضوع - سنگ - در اذهان ما در تقابلهٔ حالت خارجی چنان عمل می‌کند که ظاهراً شیء مستقلی کار می‌کند. اما در واقعیت، خود «وجود» است که توسط یکی از حالات گوناگون خود کار می‌کند.

رای اصالت «وجود» که در اینجا مطرح شد برای نخستین بار در تاریخ فلسفهٔ اسلامی به عنوان عالی‌ترین اصل مابعدالطبیعه توسط ملاصدرا ثابت و مستقر شد. دشوار نیست که بیان این اندیشه را تلویحاً و ضمناً در نوشته‌های دیگرانی که مقدم بر ملاصدرا بودند مانند ابن‌سینا و طوسی و دیگران بیابیم. طرح و بیان صریح و منضبط آن بطریقی آگاهانه و منظم، اصلی شد که توانست تمام ساختمان مابعدالطبیعه را از فلسفهٔ ارسطویی به فلسفه‌ای که اساساً غیر ارسطویی است منتقل سازد. پروفیسور ه. کربن تا آنجا می‌رود

(۱) Transcendental

(۲) Phenomenon

که می‌گوید اثبات و استقرار این رأی به عنوان عالی‌ترین اصل مابعدالطبیعی «انقلابی» بود که توسط ملاصدرا به عمل آمد. این قول بشرطی درست است که ما آن را به این معنی در نظر نگیریم که تمام مابعدالطبیعه^۴ اسلامی پیش از ملاصدرا، شامل مابعدالطبیعه^۵ ابن‌سینا، مطلقاً «أصالت ماهوی» بوده است. این قید و شرط به کنار، این نکته درست است که این اندیشه بر تمام ساختمان فلسفه پرداز می‌ملاصدرا مسلط و مستولی است و به عنوان پایه‌ای بکار رفته که بر آن وی یک نظام عظیم مابعدالطبیعه را ساخته است.

جالب توجه است که ملاصدرا، که بدین سان نماینده رأی أصالت «وجود» گردید، در ایام اولیه حیات خویش قهرمان باحرارت و جدی رأی مقابل بود، چنانکه خود وی می‌گوید^۶.

«در ایام پیشتر من مدافع پرشور این رأی بودم که «ماهیات» اصیلند و «وجود» اعتباری است، تا اینکه خداوند مرا هدایت کرد و برهان خود را به من فهماند. ناگهان چشم روحانیم باز شد و با وضوح تمام دریافتم که حقیقت درست عکس آن چیزی است که فلاسفه بطور کلی معتقد بودند. سپاس خدای را که با نور شهود، مرا از ظلمت اندیشه‌ای بی‌پایه بیرون آورد و بر عقیده‌ای استوار ساخت که هرگز در جهان کنونی و جهان بعد دگرگون نخواهد شد.

«در نتیجه (اکنون معتقدم) «وجودات»^۷ اصلاً و اولاً «واقعیات» اند و حال آنکه «ماهیات» «نمونه‌های والا و ثابت» (اعیان ثابت) هستند که هرگز عطر «وجود» را نبویده‌اند^۸. «وجودات» نیستند مگر اشعه نوری که نور مطلق حقیقی که وجود مطلق قائم بالذات است تابانده است، جز آنکه هر یک از آنها با تعدادی از صفات ذاتی و کیفیات معقول مشخص شده است. اینها همان چیزهایی هستند که به عنوان «ماهیات» معروفند.»

آخرین قسمت این قطعه نظریه^۹ او را بهتر از هر تشریح و توصیف طولانی روشن می‌سازد. «ماهیات» در اینجا به عنوان «کیفیات معقول» (معانی عقلیه) توصیف شده‌اند،

یعنی آن کیفیات ذهنی که عقل مادر «وجودات» خاص ادراک می‌کند و از آنها بیرون می‌کشد؛ این «وجودات» غیر از تعینات درونی و ذاتی حقیقت (واقعیت) وجود مطلق نیستند. بدین سان، در این نظریه، «ماهیات» از حقیقت (واقعیت) مطلق بسیار دورند. ملاصدرا این اندیشه را بطور روشن در چند جا در آثار خود بنا بر قاعده بیان کرده است. مثلاً:

«وجود چیزی است که اصلاً و اولاً در هر «وجود» واقعی است؛ آن «حقیقت» (واقعیت) است. هر چیزی غیر از «وجود» (یعنی «ماهیت») ، برعکس، مانند یک عکس و سایه یا یک شبح است»^۹.

«وجود به‌رغم اینکه انواع و افرادش از لحاظ «ماهیت» بایکدیگر مختلفند و اجناس و فصولش از یکدیگر برحسب «تعریف» و «ذات» (حقیقت) قابل تشخیص اند جوهر واحد قائم به‌خود است. آن دارای تحقق (هویت) یگانه‌ای است که مراحل و درجات بالاتر و پائین‌تر دارد»^{۱۰}.

از توصیف خود ملاصدرا درباره تغییر اعتقاد از اصالت «ماهیت» به نظریه^۹ مقابل بوسیله هدایت خداوند، یعنی از طریق اشراق روحانی درونی، کاملاً روشن است که این تغییر تنها موضوع ساده^۹ ترك یک عقیده و جانشین کردن عقیده^۹ دیگر نبود. آن صرفاً تغییری در دیدگاه و طرح عقلی نبود. اصالت «وجود» یک عقیده^۹ راسخ فلسفی بود که از تجربه^۹ شخصی مبتنی بر یک مرتبه^۹ عقلی متفاوت با آن مرتبه^۹ عقیده^۹ قبلی سرچشمه گرفت. آن، یک نظریه^۹ فلسفی بود که ریشه‌ای عمیق در تجربه^۹ عرفانی وجود مطلق داشت. در این جهت، مسأله^۹ اصالت «وجود» مطلبی بود که در آن اندیشه^۹ راهنمای تمام فلسفه پرداز وی تحقق یافت؛ یعنی، آن عارفی که فاقد قدرت تفکر تحلیلی عقلی است فقط یک عارف ناقص است، درست همان‌گونه که فیلسوفی که فاقد تجربه^۹ مستقیم حقیقت است فقط فیلسوفی ناقص است. در تجربه^۹ وجود مطلق وی این دو جنبه^۹ حیات روحی را به یک وحدت کامل در آورد. سبزواری در این موضوع درست و صادقانه

از ملاصدرا پیروی کرد. او به عنوان یک عارف باید کاملاً از این حقیقت آگاه بوده باشد که استدلال منطقی، چنانکه توماس آکوئینی یکبار به نحو شایسته اشاره کرده است، وابسته «کمبود و نقصی در عقل»^{۱۱} است، لیکن به عنوان یک فیلسوف وی اصل برهان عقلی را بادقت مورد ملاحظه قرار می دهد. شرح منظومه^{۱۰} وی بطور کلی یا تقریباً منحصرآ این جنبه^{۱۱} دوم فکر او را نشان می دهد. سبزواری چندین دلیل عقلی درباره^{۱۲} اصالت «وجود» در آن کتاب می آورد. بطور کلی، دلائل او آشکارا به صورت مختصر ارائه شده است. ما در اینجا دو دلیل از آنها را نه به آن اختصار دوباره اقامه می کنیم^{۱۲}.

اگر به جای اینکه «وجود» اصیل باشد، «ماهیات» اصیل بودند، هیچ «وحدت» واقعی در عالم قابل تصور نبود. عدم «وحدت» واقعی بالضروره مستلزم عدم امکان هر عمل عادی حکم است. صورت عادی حکم، که در فلسفه اسلامی به «حمل شایع صناعی»^{۱۳} موسوم است، مشروط به هم وحدت و هم اختلاف است. وقتی ما حکم می کنیم که «الانسان کاتب»، موضوع، «انسان»، و محمول، «کاتب» باید بایکدیگر مختلف باشند. اگر آنها کاملاً یکی بودند، هیچ ارتباط موضوع - محمولی نمی توانست میان آنها رخ نماید. اما جهت و جنبه خاصی باید باشد که در آن این دو متحد شوند. اگر آنها در تمام جهات بایکدیگر جدائی و اختلاف داشتند و مطلقاً هیچ کاری بایکدیگر نداشتند، هرگز در وحدت ارتباط موضوع - محمولی فراهم نمی آمدند.

جهت و جنبه اختلاف یا دوگانگی در این نوع حکم از طرف «ماهیت» ناشی می شود. موضوع قضیه با محمول مختلف است زیرا مفهوم یا «ماهیت» «انسان» ذاتاً با مفهوم یا «ماهیت» «کاتب» فرق می کند. جهت وحدت و همافی بوسیله «وجود» فراهم می شود، بدین معنی که محمول «کاتب» بطور خارجی توسط همان «وجود» می موجود است که موضوع «انسان» موجود است.

مفهوم «انسان» قطعاً غیر از مفهوم «کاتب» است. اما این دو مفهوم مختلف در بعضی موارد مربوط به یک شیء (مصدق) در عالم غیر مفهومی یعنی واقعی است، بطوری که

در بارهٔ آن درست است که بگوئیم «او یکک انسان است» و هم بگوئیم «او کاتب است». این همانی و وحدت را «وجود» فراهم می‌کند. «وجود» در اینجا مانند هر جای دیگر فی نفسه یکک واقعیت یگانه است، و موضوع و محمول هر دو بدان وسیله موجودند. مع هذا همان «وجود» دوجنبه یا دو مرتبهٔ مختلف دارد؛ موضوع در یکی از این مراتب وجود دارد و محمول در دیگری^{۱۴}. نخستین شرط لازم «حمل شایع صناعی»، یعنی ضرورت وجود وحدت و دوگانگی در عین حال، بدین سان بوسیلهٔ همکاری «وجود» و «ماهیات» حاصل می‌شود.

اما این مطلب فقط بنا بر این فرض ممکن است که «وجود» اصیل باشد. بنا بر فرض مقابل، یعنی اینکه «وجود» اعتباری است و آنچه در عالم خارجی عینی و واقعی است «ماهیت» است، هیچ وحدت واقعی متحقق نخواهد بود، زیرا «ماهیت» تعریفاً اصل کثرت و اختلاف است. «ماهیت» «انسان» موجود خواهد بود؛ «ماهیت» «کاتب» موجود خواهد بود؛ اما جداگانه و بطور مستقل از یکدیگر، هیچ پیوندی میان آنها موجود نخواهد بود. بنا بر این فرض، «وجود» که فرض شده که چنین پیوندی را فراهم می‌کند اعتباری، یعنی غیر واقعی، است.

دومین برهان عقلی اصالت «وجود» که ما دوباره اقامه می‌کنیم برهانی است که مستلزم «درجات تشکیکی»^(۱) (تشکیک) «ماهیت» است. این برهان پیرامون ارتباط «علت» و «معلول» پرورانده شده است.

مثلاً موردی را ملاحظه کنید که در آن هم «علت» و هم «معلول» به نوع واحدی متعلقند، چنانکه یکک آتش (الف) علت آتش دیگر (ب) می‌شود. بدیهی است که (الف) و (ب) در «ماهیت» واحدی، یعنی «آتش بودن»، شریکند. حال از آنجا که بنا بر فرض اصالت «ماهیت» در عالم خارجی چیزی جز «ماهیات» وجود ندارد، «وجود» صرفاً اعتباری است - ما باید بپذیریم که «ماهیت» آتش (الف) «علت» است

درست همانطور که «ماهیت» آتش (ب) «معلول» است. به علاوه، از آنجا که یک «علت» ناگزیر آنچه را که به عنوان سبب یا تقدم علی بر «معلول» معروف است دارد^{۱۵} «ماهیت» (الف) در آتش بودن مقدم خواهد بود بر «ماهیت» (ب) در آتش بودن. در این صورت ما مجبوریم که نتیجه بگیریم که خود آن «ماهیت» تا آنجا که در «علت» است مقدم و تا آنجا که در «معلول» است مؤخر است. این مطلب در حکم قبول درجات تشکیکی (تشکیک) در «ماهیت» آتش است، یعنی «ماهیت» آتش دارای دو مرتبه یا درجه است، یک درجه «مقدم» و یک درجه «مؤخر».

بنا بر نظر کسانی که به اصالت «وجود» معتقدند، چنین نظریه‌ای بی‌معنی است. یک «ماهیت» تا ابد خودش است و هیچ تغییر و اختلافی نمی‌پذیرد. چنانکه ارسطو در مقولات می‌گوید^{۱۶}، یک «انسان» هرگز نمی‌تواند «بیشتر و کمتر انسان» باشد، اعم از اینکه ما یک فرد خاص را در دو نقطه مختلف از زمان در نظر بگیریم یا او را با انسانی دیگر مقایسه کنیم. همچنین یک انسان نمی‌تواند نسبت به انسان دیگر در «انسان بودن»، یعنی نسبت به «ماهیت»، «مقدم» یا «مؤخر» باشد.

آنچه در ارتباط «علت» و «معلول»، آتش (الف) را مقدم و آتش (ب) را مؤخر می‌سازد «آتش بودن» (الف) و (ب) نیست، زیرا آتش بودن همه جایکی است. اختلاف تقدم و تأخر برای «ماهیت» آتش بواسطه «وجود» که بر حسب تقدم - تأخر، شدت - ضعف و غیره درجات دارد پدید می‌آید. چیزی که در مثال ما عملاً «مقدم» یا «مؤخر» است «ماهیت» آتش است. اما اینکه آتش (الف) «مقدم» و آتش (ب) «مؤخر» است، به سبب خود «ماهیت» نیست، بلکه به علت «وجود» است که بواسطه آن «ماهیات» در درجات یا مراتب مختلف متحقق می‌شوند.

«ماهیت» (آتش بودن) «علت» (الف) «مقدم» و «شدیدتر» از «ماهیت» «معلول» (ب) است، نه نسبت به خصوصیت خود «ماهیت»، بلکه نسبت به درجات «وجود». «ماهیت» آتش در (الف) در مرتبه‌ای از لحاظ وجودشناسی است که در آن

خاصیت ویژه‌ای هست که در مرتبه (ب) همان «ماهیت» وجود ندارد. ما باید همچنین بیاد آوریم که در اینجا حقیقت (واقعیت) «وجود» منظور است، نه صرفاً مفهوم یا تصور «وجود». این «درجات تشکیکی» حقیقت «وجود» پایه و سنگ زایه‌ی است در فلسفه کسانی که به اصالت «وجود» معتقدند.

«درجات تشکیکی» (تشکیک)، خواه در باره «وجود» یا در باره «ماهیت»، مفهومی است دارای اهمیت اساسی که لبّ ساختمان بنیادی ما بعد الطبیعه حکمت را مشخص می‌کند. این مسأله به نحو کامل در فصل ۷ مورد بحث قرار خواهد گرفت. در اینجا کافی است که مقدمتاً بیان شود که «درجات تشکیکی» وقتی قابل مشاهده است که تعدادی از اشیاء، که همگی از لحاظ هستی‌شناسی مبنا یا ریشه واحدی دارند، با یکدیگر بوسیله حالات و کیفیات درونی گوناگون همان مبنا و زمینه اختلاف داشته باشند. کسانی که طرفدار اصالت «وجود»ند اظهار می‌کنند که آن زمینه و مبنا در هر مورد چیزی غیر از «وجود» نیست، که بنابراین باید به عنوان چیزی که بی‌نهایت شکل پذیر است ملحوظ باشد. حالات درونی گوناگون چنان به نظر ما می‌آیند که گویی جواهر مستقل و قائم به خود به نام «ماهیات» هستند. با وجود این، در آخرین تحلیل، «ماهیات» اثبات می‌شوند که فرآورده‌های ساختمان عقلی اذهان ما هستند. مثلاً شیئی سفیدتر از شیئی دیگر است، اما این اختلاف مربوط به اختلاف درجه شدت در «ماهیت» خود سفیدی نیست بلکه مربوط به درجات مختلف «تحقق» (یعنی «وجود») خود آن «ماهیت» است. در مقابل این حکما، نمایندگان اصالت «ماهیت» معتقدند که مبنا و زمینه مشترکی که در برهان فوق‌الذکر از آن سخن رفت همواره و مطلقاً بوسیله «ماهیات» فراهم می‌شود؛ زیرا «وجود»، بنا بر نظر آنان، واقعیت عینی که به آن اجازه خواهد داد چنین زمینه و مبنایی را از لحاظ هستی‌شناسی آماده سازد ندارد. مثلاً وقتی سرخی یک سیب در طی فراگرد^(۱) تدریجی رسیدن افزوده می‌شود، شماری نامتناهی از درجات در درون

«ماهیت» خود سرخی تحقق می‌یابد. اما آنان اظهار می‌کنند که به‌رغم تحقق درجات و مراتب نامتناهی در درون «ماهیت»: «ماهیت» همواره به‌عنوان یک «واقعیت» عینی. طبیعت نوعیه و احدی باقی می‌ماند. بدین سان. در این نظریه. میان درجه و مرتبه اول و آخر. سلسله وسیعی از تغییرات و تحولات ممکن وجود دارد و این کل تغییرپذیر و کشدار. یک «ماهیت» را می‌سازد. اینست آنچه از «درجات تشکیکی» «ماهیت» منظور شده است.

ما باید اظهار کنیم که برای کسانی که به اصالت «ماهیت» معتقدند دشوار است که «درجات تشکیکی» را در ساختمان درونی «ماهیت» نپذیرند. در غیر این صورت. آنان باید قبول کنند که در ظرف فاصله و مسافت محدودی که بین مرحله اول و آخر امتداد دارد. شماری نامتناهی از «واقعیات» انضمامی^(۱) متحقق است. در واقع. عده‌ای از کسانی که معتقدند که «ماهیت» اصیل و «وجود» اعتباری است. «درجات تشکیکی» را در «ماهیت» نمی‌پذیرند. آنها همین قدر مسلم می‌گیرند که شدت در «ماهیت» آتش (الف)، مثلاً، که «علت» آتش دیگر (ب) است، به همان ساختمان درونی ماهیت (الف) متعلق است. درست همان‌گونه که ضعف ماهیت (ب) جزء ذاتی و ماهوی خود آن است. اما در این مورد، ماهیت (الف) را باید ماهیتی غیر از «ماهیت» (ب) تشخیص داد. زیرا ماهیت (ب) ذاتاً فاقد شدت (الف) است. این وضع به این قول ضعیف خواهد کشید که تعدادی نامتناهی از «ماهیات» در عالم خارج ذهنی در ظرف فاصله محدودی که بین مرحله اول و آخر امتداد دارد متحقق هستند.

همچنین می‌توانیم اضافه کنیم که دومین برهان اصالت «وجود» - برهانی که مبتنی بر «تقدم» و «تأخر» در رابطه «علت» - «معلول» است - علیه مخالفی که «درجات تشکیکی» «ماهیت» را می‌پذیرد معتبر نیست. چنانکه هم‌اکنون دیدیم. اختلاف مربوط

(۱) Concrete

به «تقدم» و تأخر» بین آتش (الف) و آتش (ب) را بخوبی می‌توان برحسب درجه درونی «ماهیت» واحد تبیین کرد.

سهروردی نظریه‌ای عرضه می‌نماید که عقیدهٔ أصالت و عقیدهٔ «تشکیک» «ماهیت» را ترکیب می‌کند. البته این نظریه مستلزم اعتباریت «وجود» است. برای فهم کامل نظریهٔ سهروردی در خصوص این مسأله، ما باید با مطالعه و بررسی این مطلب آغاز کنیم که وی دربارهٔ تقسیم دوبخشی «وجود» و «ماهیت» چه می‌گوید و انتقاد او از رأی سینیوی چیست.

در فصل ۴ ما قبلاً ثابت کردیم که تقسیم دوبخشی میان «وجود» و «ماهیت» که ابن‌سینا از آن سخن می‌گوید باید به‌عنوان حادثه‌ای در قلمرو مفاهیم یعنی در سطح و مرتبهٔ تحلیل مفهومی، تفسیر و تعبیر شود و نه به‌عنوان رویدادی در قلمرو واقعیت انضمامی. اما باید قبول کنیم که ما در اینجا با تفسیر و تعبیری از خودمان سروکار داریم. باید اعتراف کرد که سخن ابن‌سینا واقعاً خالی از ابهام نیست. و تفسیر و تعبیر دیگری را نیز اجازه می‌دهد. خود ابن‌سینا، برخلاف نصیرالدین طوسی، صریحاً روشن نساخته‌است که فرق و امتیاز «ماهیت» از «وجود» جز در قلمرو تصور ذهنی رخ نمی‌نماید.^{۱۷}

در واقع سهروردی تفسیر و تعبیر دیگری را اختیار می‌کند که بنا بر آن ابن‌سینا و پیروان وی از حوزهٔ مشائی در این تصور اشتباه‌آمیز که «وجود» چیزی متفاوت و قابل تشخیص از «ماهیت» در اعیان، یعنی در ساختمان واقعیت عینی، است مقصر بودند. وی رأی سینیوی را دقیقاً بنا بر این فهم مورد انتقاد قرار می‌دهد.

سهروردی از این اصل آغاز می‌کند که «یک اختلاف ذهنی بالضروره مستلزم یک اختلاف واقعی نیست»^{۱۸}، یعنی اینکه دو چیز به‌عنوان مفاهیم با یکدیگر مختلفند بالضروره دلالت ندارد بر اینکه در اعیان مختلفند. بر این اساس وی اظهار می‌کند که «ماهیت» و «وجود» فقط در مرتبهٔ تحلیل مفهومی دو چیز مختلفند^{۱۹}. و برعکس در عالم خارج ذهنی، آنها یک «واقعیت» یگانه‌اند. نه ترکیبی از دو عنصر مستقل.

تا اینجا ، اگر تفسیر و تعبیر ما از نظریهٔ سینوی درست باشد . سهروردی اساساً با ابن سینا موافقت دارد . تنها نکته‌ای که وی را از ابن سینا متمایز می‌سازد این است که وی صریحاً و باتأکید اظهار می‌کند که مفهوم «وجود» بکلی اعتباری است و هیچ چیز واقعی نیست که مستقیماً در یک «موجود» واقعی با آن مطابق باشد . در حقیقت . مرجع عینی لفظ «وجود» چیزی جز «ماهیت» چنانکه واقعاً هست (ماهیهٔ کماهی) نیست . ما در عالم خارج ذهنی با «ماهیات» کاملاً متحقق روبرو هستیم . که ورای آنها چیز دیگری نیست که آنها به آن مربوط باشند . «ماهیت» است که بطور اولی و اساسی واقعی است : و واقعیت بنیادی «ماهیت» ، وقتی مفهوماً تحایل شود . مفهوم «وجود» را حاصل می‌کند . همین دربارهٔ «وحدت» نیز صادق است^{۲۰} .

سهروردی اساساً با ابن سینا در نظریهٔ خود دربارهٔ مسألهٔ کنونی اختلاف دارد زیرا وی تقسیم دوجنشی سینوی را بدان طریق که ما نشان دادیم تفسیر نمی‌کند . وی مسلم می‌گیرد که منظور ابن سینا فرق و تمایزی واقعی دربارهٔ دو جزء مقوم در ساختمان درونی شیء خارج ذهنی بوده است . مکرراً وی به این فهم تقسیم دوجنشی سینوی برمی‌گردد . وی علیه این عقیدهٔ ابن سینا استدلال می‌کند که «وجود» باید چیزی غیر از «ماهیت» باشد زیرا غالباً اتفاق می‌افتد که ما در اذهان خود ماهیتی - مثلاً یک مثلث - را تصور می‌کنیم و مع هذا پس از آنکه آن را تصور کردیم شک داریم که آیا واقعاً وجود دارد یا نه ، چنانکه می‌گوید^{۲۱} :

«این قول پذیرفتنی نیست که «وجود» در عالم خارجی چیزی است غیر از «ماهیت» بر این اساس که ما می‌توانیم «ماهیت» را کاملاً بطور مستقل از «وجود» ادراک کنیم . (این غیر قابل قبول است) زیرا درست به همان نحو می‌توانیم تصویری ذهنی از «وجود» بسازیم - مثلاً ، «وجود» یک پرندهٔ افسانه‌ای ، «عنقا» - بدون اینکه بدانیم آیا آن (یعنی آن «وجود» خاص) وجود دارد (یعنی در اعیان متحقق است) یا نه . بدین سان «وجود» مستلزم «وجود» دیگری خواهد بود و همینطور تا اینکه در نهایت باید

سلسله‌ای نامتناهی از «وجودات» را که در آن واحد متحقق‌اند بپذیریم»^{۲۲}.

ابن‌سینا اظهار می‌کند که «وجود» چیزی غیر از «ماهیت» در عالم خارجی است به این دلیل که ما قادریم تصویر ذهنی دربارهٔ یک «ماهیت» بسازیم و مع هذا «وجود» واقعی آن را مورد شک قرار دهیم. اما همین دلیل ممکن است نتایج مختلفی به بار آورد. قابلیت شک دربارهٔ «وجود» واقعی یک تصویر ذهنی که در ذهن «وجود» دارد منتهی به اعتقاد به دو نوع «وجود» می‌شود، که «وجود» دوم چیزی واقعاً غیر از «وجود» اول است^{۲۳}. «وجود» اول، برای اینکه وجود داشته باشد، مستلزم «وجود» دوم است، و «وجود» دوم مستلزم سوم و همین‌طور تا بی‌نهایت. این نظریه بدیهی است که سخیف و بی‌معنی است، و سخافت آن از این فرض اصلی که «وجود» چیزی واقعی یعنی «موجود» در اعیان است نتیجه می‌شود. حقیقت، به نظر سهروردی آنست که «وجود» اعتباری است. چیزی «ذهناً وضع شده»، و فرق بین «وجود» و «ماهیت» فقط در قلمرو تحلیل مفهومی رخ می‌نماید.

چنانکه پیشتر خاطر نشان ساختیم، انتقاد سهروردی از رأی سینوی همین که پذیرفته شد که آن انتقاد مبتنی بر بدفهمی نظر ابن‌سیناست دیگر نیرو و قوتی ندارد. اما ضعف آن انتقاد نکتهٔ کوچکتری است. خیلی مهمتر برای اغراض ما، توجه به اصرار سهروردی بر طبیعت اعتباری «وجود» است. این نظریه دربارهٔ طبیعت «وجود» کاملاً مخالف اندیشهٔ بنیادی مابعدالطبیعهٔ سبزواری است.

فلاسفهٔ مشائی^{۲۴} مدعی‌اند که «وجود»، اولی و بدیهی‌ترین چیزهاست بطوری که ما مجاز نیستیم که بوسیلهٔ هیچ چیز دیگر آن را تعریف کنیم. اما سهروردی می‌گوید که این موقف فقط طفره رفتن از اشکال است. در حقیقت، یک یا چند معنی روشن حتی در استعمال عادی کلمهٔ «وجود» قابل تشخیص است. وی پیشتر گفته می‌گوید قابل توجه است که تمام معانی قابل تشخیص «وجود» دلالت دارد بر اینکه آن اعتباری است.

نخستین معنی از معانی آن «روابط و نسب» مکانی یا زمانی است که در چنین

قضایای اظهار می‌شود: «آن چیز در خانه، در ذهن، در واقعیت، در زمان و غیره وجود دارد». در اینجا آنچه از کلمه «وجود» منظور شده همواره به همان معنی حرف «در» (فی) است؛ به عبارت دیگر: آن دلالت بر رابطهٔ یک «ماهیت» عینی خارجی با مکان و زمان دارد. این رابطه، که کلمه «وجود» بدان اشاره دارد خود محصول عقل ما است.

معنی دوم، رابطهٔ منطقی میان موضوع و محمول است. در قضیه‌ای مانند: «زید به عنوان یک کاتب وجود دارد» (یعنی زید یک کاتب است)، «وجود» فقط به معنی رابطهٔ یک محمول با یک «ماهیت» خارجی است که موضوع بدان دلالت می‌کند.

معنی سوم «ذات» (یا حقیقت) است. مردم غالباً «وجود» یک چیز را به معنی «ذات» یا خود آن چیز بکار می‌برند. «ذات» یا «خود» به این معنی فقط یک انتزاع ذهنی است؛ یک مفهوم انتزاعی که فعالیت تشریح کنندهٔ عقل از شیء بالفعل موجود (یعنی «ماهیت» خارجی) بیرون می‌کشد.

در تمام این سه مورد، آنچه کلمه «وجود» دلالت می‌کند «جنبه‌های عقلی» (اعتبارات عقلیه) است که در رابطه با «ماهیات» فقط در مرتبهٔ مفهوم‌سازی مطرح می‌شوند. «ماهیات»، اشیاء واقعی و متحقق در عالم خارج از ذهن هستند؛ اما «وجود» به جنبه‌هایی دلالت می‌کند که تنها در عقل ما مطرح‌چند، و آنگاه به ساختمان عینی اشیاء (در اعیان) تعبیر می‌شوند.

بدین گونه سهروردی «وجود» را در میان جنبه‌های عقلی یا جهات عقلیه^{۲۵} به شمار می‌آورد که «امکان» و «وحدت» و مانند آن نمونه‌های دیگر هستند. مفهوم «وجود» صورت عینی مطابقی در عالم خارجی ندارد. «وجود» در مرحلهٔ مفهوم‌سازی غیر از «ماهیت» است. اما در عالم غیر مفهومی واقعیت، هیچ جوهر واقعی که مطابق «وجود» باشد وجود ندارد.

«من به آسانی می‌پذیرم که «وجود» و «امکان» و مانند آنها مفهوماً مختلف و از واقعیاتی (یعنی «ماهیاتی») که بدانها نسبت داده می‌شوند قابل تشخیص و تمییزند. اما نمی‌توانم با این نظریه موافق باشم که این عناصر قابل تشخیص، صور عینی خود را در عالم خارج از ذهن دارند»^{۲۶}.

سهروردی خاطر نشان می‌کند که مسأله «جهات عقلی» دارای چنان طبیعت دقیق و ظریفی است که بسیاری از اذهان را مشوش و آشفته کرده است. در دفاع از این رأی که «وجود» و «امکان» و «وحدت» و غیره موجودات جوهری هستند که تحقق (هویت) دارند و در اعیان غیر از «ماهیات» هستند، بعضی از فلاسفه چنین استدلال می‌کنند^{۲۷}:

«ما وقتی می‌گوئیم: «شیئی در واقعیت (در اعیان) وجود دارد» یا «در اعیان ممکن است» یا «واحد است»، بخوبی از اختلاف بین اینها و قضایائی مانند: «آن در ذهن ممکن است» یا «واحد است» یا «موجود است» آگاهیم.

«این (آگاهی دربارهٔ اختلاف بین این دو طبقه از قضایا) فقط مربوط است به این حقیقت که «امکان» شیئی ممکن عینی، «امکان» در اعیان است. این امر بدین دلیل است که (شیئی مورد بحث) در اعیان «ممکن» و «موجود» است. و همین مطلب دربارهٔ «وجود» و «وحدت» نیز صادق است».

این برهان، بنا بر نظر سهروردی، مبتنی بر خلط و اشتباه بین ساختمان حکم و ساختمان واقعیت عینی است. این دقیقاً همان نکتهٔ دقیق و ظریفی است که یاد شد. جریان این برهان چنین است^{۲۸}:

«از صحت حکمی که ما دربارهٔ یک شیئی می‌کنیم که «آن در واقعیت عینی ممکن است»، بالضرورة نتیجه نمی‌شود که «امکان» آن شیئی یک امر خارجی عینی است. بلکه «اینکه آن در واقعیت عینی ممکن است» محتوای حکمی است که ذهن ساخته است^{۲۹}. همچنین «اینکه آن در ذهن ممکن است (یعنی مفهوماً)» محتوای یک حکم

است. بدین سان «امکان» فقط یک صفت ذهنی است که ذهن گاهی به آنچه در ذهن است نسبت می‌دهد و گاهی به آنچه در واقعیت عینی است. و گاهی ذهن حتی احکام مطلق می‌سازد که نسبت آنها به ذهن و به واقعیت عینی متساوی و نختی است.»

این مطلب بدون اظهار اینکه آنچه در اینجا پیرامون «امکان» گفته شد کلمه به کلمه در مورد «وجود» نیز بکار می‌رود صادق است. در زندگی عادی ما دائماً احکامی از این نوع می‌سازیم: « x موجود است» یا « x وجود دارد». بنابراین سهروردی: «وجود» در چنین مواردی در قلمرو یک حکم محدود می‌ماند؛ مرجع آن هرگز ماورای محتوای حکم نیست. آن فقط در حدود وجدان و شعور آدمی است.

قطعه‌ای که هم‌اکنون نقل شد درباره «امکان» نیز که یک «صفت ذهنی» است سخن می‌گوید. در نتیجه، «وجود» نیز باید به عنوان یک «صفت ذهنی» ملحوظ باشد. مفهوم «صفت» یا «عرض» در رابطه با «وجود» یک مسأله بسیار مهم و جالب توجه را در هستی‌شناسی^(۱) اسلامی مطرح می‌کند. ما این مسأله را در فصل بعد بحث خواهیم کرد. در اینجا به نقل قطعه‌ای اکتفا می‌کنیم که در آن سهروردی مفهوم «صفت ذهنی» را ساده و روشن تبیین کرده است^{۳۰}:

«صفات به دو نوع تقسیم می‌شوند: (۱) صفاتی که هم در خارج از ذهن «وجود» دارند؛ مانند «سفیدی»؛ و (۲) صفاتی که «ماهیات» بوسیله آنها وصف می‌شوند، لیکن «وجود»ی جز در ذهن ندارند. بلکه، «وجود» عینی آنها اینست که در ذهن هستند. نمونه این نوع صفات را می‌توان بوسیله مفهوم «نوع» که به «انسان» حمل می‌شود و مفهوم «جزئی (یا فرد)» که درباره زید (فرد انسان) حمل می‌شود نشان داد. مثلاً وقتی می‌گوئیم: «زید یک جزئی در اعیان است»، منظور ما این نیست که «جزئیّت» در عالم خارج از ذهن صورتی در اعیان دارد که قائم به زید است. همین امر درباره مفهوم «شیئیّت» یا یک شیء بودن صادق است. آن، چنانکه بسیاری از خود مثائیان قبول

دارند ، یکی از « معقولات ثانیه » است . با وجود این ، ما صادقانه می‌توانیم بگوئیم :
« جیم [x] شیئی در اعیان است » .

« امکان » ، « وجود » ، « وجوب » ، « وحدت » و مانند آنها همه از این قبیلند .
« بدین سان از اینکه چیزی « جزئی (یعنی فرد) در اعیان » یا « ممتنع در اعیان » است بالضروره
لازم نمی‌آید که « جزئیّت » - و همچنین « امتناع » - یک صورت عینی و یک واقعیتی که
نسبت به خود شیء در عالم خارجی زائد و اضافی است داشته باشد . درست به همین نحو .
چیزی که « ممکن در اعیان » یا « موجود در اعیان » است بالضروره به این معنی نیست که
خود « امکان » یا « وجود » آن شیء در عالم خارجی متحقق باشد » .

مانظریه مشهور سهروردی را درباره اعتباریت « وجود » مطرح ساختیم . بعلاوه
وی استدلال می‌کند که اگر « وجود » اعتباری نبود ، بلکه چیزی واقعی در عالم خارج
ذهنی بود ، « متحقق » یعنی « موجود » خواهد بود . این مستلزم آنست که « وجود »
« وجود » داشته باشد و سیر قهقرائی تا بی‌نهایت می‌رود .

علیه این انتقاد ، قوی‌ترین برهان نزد کسانی که به اصالت « وجود » معتقدند -
در واقع هم ملاصدرا و هم سبزواری این مطلب را اساسی‌ترین پایه این رأی در نظر گرفتند -
آنست که « وجود » ، برای آنکه متحقق شود ، نیازی به هیچ « وجود » دیگری ندارد . آنان
چنین اظهار نظر می‌کنند که « وجود » بنفسه « تحقق » است . تمام چیزهای دیگر (یعنی
« ماهیات ») بوسیله « وجود » موجودند ؛ اما « وجود » بنفسه « موجود » است ، بوسیله
همین حقیقت که « وجود » است . « موجودیّت » ، یعنی « تحقق » ، بالعرض به « ماهیات »
متعلق است . و حال آنکه ذاتاً به « وجود » متعلق است .

سهروردی این اندیشه را که « وجود » فی‌نفسه « موجودیّت » است به نحو ذیل
رد می‌کند^{۳۱} :

« فرض کنید که چیزی واقعاً « معدوم » است . شما از آنان پرسید : آیا « وجود »
آن شیء « معدوم » است ، یا « حاصل و متحقق » است ؟ محال است که بگویند چیزی

معدوم است اما «وجودش» «موجود» است. پس بالضروره باید «معدوم» باشد. «اما از آنجا که بدین طریق «وجود» چیزی همراه با این حکم که آن (یعنی آن «وجود») بالضروره «معدوم» است قابل تعقل و تصور است؛ لازم می آید که «موجودیت وجود» عین خود «وجود» نباشد. وگرنه، برای ما مطلقاً محال خواهد بود که تصور «وجود» را در عین حال با این حکم که در عالم خارجی «معدوم» است (یعنی متحقق نیست) داشته باشیم.

«بدین سان آنان باید قبول کنند که «وجود» فقط بوسیله چیزی (یعنی وجودی دیگر) «موجود» می شود که وقتی «ماهیت» متحقق و موجود می گردد عارض آن شود. یعنی، آنها باید قبول کنند که «وجود» فقط بواسطه وجودی دیگر «موجود» می شود. و این تسلسل تا بی نهایت ادامه خواهد یافت».

اگر ما قابلیت و توانائی سهروردی را به عنوان یک جدلی باهوش ملاحظه کنیم، و در عین حال به یاد آوریم که وی شیخ الاشراقیه (رئیس اشراقیون) و عارفی مشهور بواسطه عمق تجارب روحانی خود بود، می توانیم بفهمیم که چه حریف نیرومندی برای فیلسوفانی نظیر ملاصدرا و سبزواری بود.

سهروردی دوجنبه را در خود ترکیب کرده است. از یک سو، وی یک جدلی درجه اول بود، دارای ذهن تحلیلی هوشمند. وی بامشائیان برشالوده خودشان مبارزه می کرد. از سوی دیگر، یکی از بزرگترین عرفا در اسلام بود. در این قلمرو دوم، وی با زبانی کاملاً متفاوت سخن می گفت، زبانی بارموز و تشبیهات و کنایات فوق العاده، و همین عامل وضعی را که سهروردی نسبت به مسأله «وجود» اتخاذ نموده پیچیده می کند. چنانکه هم اکنون دیدیم، سهروردی جداً کسانی را که به اصالت «وجود» معتقدند مورد هجوم و اعتراض قرار می دهد، و بجای آن اصالت «ماهیت» را ثابت می کند. وی این همه را بر همان پایه و شالوده حریف خویش بنامی کند. او برهان خویش را منطقاً همچون انسان اهل عقل، می پروراند. اما در دومین قلمرو مورد علاقه خویش از

«وجود» و «ماهیت» سخن نمی‌گوید. بجای آن، از نور روحانی - ما بعد الطبیعی سخن می‌گوید که در نظر او از لحاظ عرفان تنها حقیقت به کاملترین معنای این کلمه است و خود را در مراتب نامتناهی بوسیله «درجات تشکیکی» که به طبیعت ذاتیش مربوط است آشکار می‌سازد. در این جهت، ساختمان «نور» سهروردی شباهتی قابل توجه به ساختمان «وجود» بمفهومی که ابن عربی و پیروان وی بسط و توسعه دادند دارد. کمی تعجب آور است که ملاصدرا بسیار تحت تأثیر تصور سهروردی از حقیقت نورانی در تکمیل ساختمان تصور خود درباره «وجود» به عنوان حقیقت نهائی مابعد الطبیعی بوده است. از آنجا که سبزواری صادقانه در این مطلب از ملاصدرا پیروی می‌کند، ما هرگز قادر نخواهیم بود که ساختمان اساسی مابعد الطبیعه سبزواری را بدون در نظر گرفتن تأثیر سازنده قطعی که سهروردی داشته است به نحو کامل بیان کنیم. این نکته در فصل ۷ مورد بحث خواهد بود.

بحث و مجادله بر سر مسأله اصالتی که در این فصل توصیف شد ساخت و ترکیبی ویژه دارد، اگر کسی نتواند این ساخت و ترکیب را درک کند، تمام بحث ممکن است صرفاً یک جنگ لفظی به نظر آید.

چنانکه خاطر نشان ساختیم، این مسأله از تمایز بین «ماهیت» و «وجود» در مرتبه تحلیل مفهومی ناشی می‌شود. «اصالت» یا «واقعیت بنیادی» که فلاسفه از آن سخن می‌گویند با «واقعیت» مفاهیم سروکار ندارد. منظور آنان این نیست که بگویند که مفهوم خواه از لحاظ «ماهیت» یا از لحاظ «وجود»، در عالم خارج از ذهن، واقعی است. علاقه آنان بیشتر متوجه این بحث است که آیا واقعیتی مستقیماً مطابق با فعل اخباری مفهوم «وجود» می‌توان یافت، یا «واقعیت» و رای مفهوم چیزی جز «ماهیت» نیست. مسأله اصالت «ماهیت» در همان چارچوب قرار می‌گیرد. در این مورد، مسأله کشف این است که آیا واقعیتی که در اساس فعل اخباری مفهوم «ماهیت» به عنوان «کلی طبیعی» قرار دارد واقعاً «ماهیت» است، یا آن چیزی جز واقعیت «وجود» نیست. این ساخت و ترکیب اساسی مسأله باید همیشه دقیقاً دست نخورده نگه داشته شود.

اگر حتی یکی از اجزاء آن ناجا قرار گیرد، تمام بحث بی معنی می شود. حال بدین منوال است در مورد کسانی که لفظ «ماهیت» را در عبارت «أصالة الماهیه» بمعنی کائی^{۳۲} می فهمند. یعنی «آنچه بدین وسیله یک شیء چیزی است که هست». در قرن نوزدهم، میرزا احمد اردکانی شیرازی^{۳۳} که فکر می کرد این بحث اساساً لفظی است، راه حل مسأله را با ایراد تغییر ساده ای در ساختمان درونی آن پیشنهاد نمود^{۳۴}. بنابر راه حل پیشنهادی وی، «وجود» بدان سان که معتقدان به اعتباریت آن در ذهن دارند، مفهوم انتزاعی «وجود» است، و حال آنکه ماهیتی که آنان در ذهن دارند «ماهیت» به عنوان حاصل و متحقق در اعیان است. برعکس «وجود» بدان سان که معتقدان به أصالت آن از آن سخن می گویند «حقیقت» (واقعیت) «وجود» است؛ نه مفهوم «وجود». و حال آنکه ماهیتی که بدان اشاره می کنند «ماهیت» به عنوان یک «کلی طبیعی» است که فی نفسه ملاحظه شده است. اما این راه حل، چنانکه استاد آشتیانی خاطر نشان می سازد، هیچ یک از دو طرف را خرسند نخواهد کرد.

(یادداشت های فصل ۵)

- ۱) معنی لفظ «اعتبار» که «اعتباری» مشتق از آن است، بطور موقت نزدیک پایان فصل پیش توضیح داده شد. شرح بیشتر درباره آن اکنون گفته خواهد شد.
- ۲) مقدمه عمادزاده اصفهانی را به حکمت بوعلی سینا تألیف حائری مازندرانی، ج ۳ (تهران ۱۳۷۷ هـ. ق.) ص ۱۳، ۱۶ نگاه کنید. وی می گوید که نظریه ای که شیخ احمد احسائی اتخاذ کرده است شاید بواسطه خلط و اشتباهی از طرف احسائی بین «وجود - ماهیت» و «صورت - ماده» است.
- ۳) در کتاب خود به نام *بدایع الحکم* (که به فارسی نوشته شده، چاپ سنگی).
- ۴) در حکمت بوعلی سینا وی ج ۱، صفحات ۳۶۴ - ۳۷۵؛ ص ۳۸۵ که در آنجا سبزواری را مورد اعتراض و انتقاد قرار می دهد؛ و ج ۲ صفحات ۳۵۲ - ۴۰۰.

۵) به منظور تمییز یکی از دیگری، من معمولاً اولی را بوسیله «Quiddity» و دومی را بوسیله «Essence» ترجمه می‌کنم.

۶) مشاعر، ص ۳۵.

۷) جمع وجود. به معنی صور یا حالات گوناگون بنا بر فرض واقعیت «وجود».

۸) بیان «اعیان ثابته» از ابن عربی (متوفی ۱۲۴۰) سرچشمه می‌گیرد. آن یک

تعبیر عربی از مثل افلاطونی است؛ و مطابق است با آنچه مشائیان «ماهیات» می‌نامند.

عبارت توصیفی «که هرگز عطر وجود را نبوئیده است» (التي ما شئت رائحة الوجود)

نیز از ابن عربی است. منظور وی از این عبارت آنست که «نمونه‌های والای ثابت»

فی‌نفسه هنوز در عالم واقعیت خارجی حاصل و متحقق نشده‌اند، هر چند در نظر ابن عربی

آنها در علم و آگاهی «مطلق» «موجود» هستند.

۹) مشاعر، ص ۴.

۱۰) همان مأخذ، ص ۵: و إن الوجود كلمة مع تباین أنواعه و أفراد ماهية و تخالف

أجناسه و فصوله حدّاً و حقيقةً، جوهر واحد له هوية واحدة ذات مقامات و درجات

عالية و نازلة.

۱۱) بر ضد کفار، ج ۱، فصل ۵۷.

۱۲) شرح منظومه، اشعار ۲۲-۲۳ با شرح خود وی درباره آنها.

۱۳) در فرق و تشخیص «حمل اولی و ذاتی» قضیه‌ای مانند «انسان انسان است» یا

«انسان یک حیوان ناطق است» به عنوان نمونه آورده می‌شود. این گونه حمل بوسیله

این حقیقت که موضوع و محمول نه تنها نسبت به عالم خارجی بلکه حتی به عنوان مفاهیم

کاملاً بایکدیگر همانی و وحدت دارند مشخص شده است.

۱۴) رجوع شود به تقی‌آملی: دُرر الفرائد، ج ۱ (تهران، مرکز نشر کتاب).

۱۳۷۷، ۵، ق، ص ۳۹.

۱۵) مثلاً، وقتی حرکت یک دست بالطبع علت حرکت یک انگشت می‌گردد،

گفته می‌شود که حرکت دست بر حرکت انگشتر «تقدم علی» دارد، هر چند بر حسب زمان رابطه تقدم - تأخر میان آن دو حرکت نیست.

(۱۶) ۱. ۵. ۳ ب - ۴ الف .

(۱۷) شرح بر اشارات و التنبیهاة ابن سینا . ج ۱ . ص ۲۰۱ ، جایی که طوسی می‌گوید : إن امتیاز الماهية من الوجود لا یكون الا فی التصور . می‌توان به یاد آورد که طوسی صادقترین شارح استاد خویش است . تا اندازه‌ای که همواره «سخنگوی فلسفه» سینوی ملاحظه شده است .

(۱۸) کتاب التلویحات ، چاپ ۵ . کربن : آثار ما بعد الطبیعی و عرفانی (استانبول ،

۱۹۴۵) ص ۲۲ ، فصل ۱۲ : لایلزم من التغایر الذهنی التغایر العینی .

(۱۹) همان مأخذ ، ص ۲۳ : اذ قلنا : وجود کذا غیر ماهیته ، فانما نعنی بحسب

التفصیل الذهنی .

(۲۰) همان مأخذ . ص ۲۳ .

(۲۱) دلالت صفتی آن ، چنانکه قطب‌الدین شیرازی (متوفی ۱۳۱۱) در شرح

خود بر حکمت الاشراق (چاپ سنگی تهران ۱۳۱۵ هـ . ق .) ص ۱۸۵ اشاره می‌کند ،

این است که «هرگاه از دوشیء یکی بطور مستقل از دیگری قابل تصور باشد . آنها در

عالم خارج ذهنی واقعیت بایکدیگر مختلفند ؛ آنها در اعیان نیستند ، بطوری که وجود

باید چیزی غیر از ، وزائد بر ، ماهیت در عالم خارج از ذهن باشد» . کلّ امرین یعقل

أحدهما دون الآخر ، فهما متغایران فی الأعیان ، لامتّحدان فیها . فالوجود مغایر للماهية

وزائد علیها فی الأعیان .

(۲۲) تلویحات ، ص ۲۲ ، فصل ۱۳ : لا یجوز أن یقال : الوجود فی الأعیان زائد

علی الماهية . لآنا عقلناها دونه . فإن الوجود ایضاً ، کوجود العنقاء ، فهمناه من حیث

هو کذا . ولم نعلم أنه موجود فی الأعیان . فیحتاج الوجود الی وجود آخر . فیتسلسل مرتباً

موجوداً معاً الی غیر النهایة .

- (۲۳) قطب‌الدین شیرازی . کتاب مذکور . ص ۱۸۵ : كما دلّ تعقل الماهية مع الشك في وجودها على زيادة الوجود عليها ، كذلك يدلّ تعقل الوجود المضاف الى الماهية مع الشك في وجود ذلك الوجود على زيادة الوجود على الوجود الأصلي .
- (۲۴) برهانی که در اینجا پرورانده شد مبتنی بر حکمت الاشراف سهروردی با شرح قطب‌الدین . ص ۱۸۹ - ۱۹۱ است .
- (۲۵) کتاب المشارع والمطارحات . چاپ ه . کربن . ص ۳۴۳ . فصل ۱۰۱ .
- (۲۶) همان مأخذ . ص ۳۴۶ ، فصل ۱۰۳ .
- (۲۷) همان مأخذ ، ص ۳۴۴ ، فصل ۱۰۳ :
- انا اذا قلنا «الشيء موجود في الأعيان» او «ممکن في الأعيان» او «واحد كذا» . ندرك تفرقة بين هذا وبين ما تحكم «انه ممکن في الذهن» او «واحد» او «موجود» . فليس إلا أن الممكن العينيّ امكانه في الأعيان ، وكذا الوجود والوحدة . فانه ممکن وموجود في الأعيان ، لأنه ممکن وموجود في الذهن فحسب .
- (۲۸) همان مأخذ ، ص ۳۴۶ ، فصل ۱۰۳ :
- لا يلزم من صحّة حکمنا عليه (ای على الشيء) أنه ممکن في الأعيان أن يكون امكانه واقعاً في الأعيان . بل هو محكوم عايه من قبل الذهن أنه في الأعيان ممکن ، ومحكوم عليه ايضاً أنه في الذهن ممکن . فالامكان صفة ذهنية يضيفها الذهن تارة الى ما في الذهن وتارة الى ما في العين ، وتارة يحكم حکماً مطلقاً متساوي النسبة الى الذهن والعين .
- (۲۹) ذهن فکرمی کند که شيء در واقعیت ممکن است . این عمل ذهن مستقیماً دلالت ندارد بر اینکه شيء در واقعیت ممکن است .
- (۳۰) چاپ ه . کربن ، کتاب مذکور ، صفحات ۳۴۶ - ۳۴۷ . فصل ۱۰۳ :
- ان الصفات تنقسم الى صفات لها وجود في الذهن والعين - كالبياض - والى صفات توصف بها الماهيات . ليس لها وجود إلا في الذهن ، ووجودها العيني هو أنها في الذهن - كالنوعية المحمولة على الانسان . والجزئية المحمولة على زيد - فإن قولنا : «زيد جزئي في الأعيان»

ليس معناه أن الجزئية لها صورة في الأعيان قائمة بزيد . وكذلك الشيئية كما يسلمها كثير منهم أنها من المعقولات الثواني . ومع هذا، يصح أن يقال : « إن جيم شيء في الأعيان » . والامكان والوجود والوجوب والوحدة ونحوها من هذا القبيل . فكما لا يلزم من كون شيء جزئياً في الأعيان أو ممتنعاً في الأعيان أن يكون للجزئية صورة و ماهية زائدة على الشيء في الأعيان - وكذا الامتناع - فلا يلزم من كون شيء ممكناً أو موجوداً في الأعيان أن يكون امكانه أو وجوده في الأعيان .

(۳۱) همان مأخذ . صفحات ۳۵۸-۳۵۹ . فصل ۱۰۹ :

ربما تقول لهم : الشيء . اذا كان معدوماً . هل وجوده معدوم او حاصل ؟ ومحال أن يكون الشيء معدوماً و وجوده ثابت . فيجب أن يكون معدوماً . فاذا عقل وجود الشيء مع الحكم بأنه معدوم بالضرورة ، يلزم أن لا يكون موجودية الوجود هو نفس الوجود . والا . ماتصور تعقله مع الحكم عليه بأنه معدوم في الأعيان . فلا بد من كونه موجوداً بأمر يحصل عند تحقق الماهية وتحقق وجودها . فيلزم للوجود وجود ، ويتسلسل الى غير النهاية .

(۳۲) چنانکه از « ماهية » بمعنى خاص تشخيص داده می شود . این فرق و تمایز در آغاز همین فصل توضیح داده شد .

(۳۳) معروف بعنوان مؤلف شرحی درباره کتاب المشاعر ملاصدرا . با عنوان نور البصائر فی حل مشکلات المشاعر . رجوع شود به مقدمه ه . کربن در چاپ وی از مشاعر . ص ۵۱ .

(۳۴) رجوع کنید به جلال الدین آشتیانی : هستی از نظر فلسفه و عرفان (مشهد .

چاپخانه خراسان ۱۳۷۹ ه . ق .) صفحات ۲۱۷-۲۱۸ .

فصل (۶)

آیا وجود يك عرض است؟

«عرضیت وجود» مسأله مهمی است که ابن سینا برای اخلاف، نه تنها در شرق اسلامی بلکه در غرب مسیحی نیز، به ارث گذاشته است. در عصر پلائی فلسفه مدرسی قرون میانه در غرب، یعنی قرنهای سیزدهم و چهاردهم، فضیای مسیحی به بحثهای گرمی درباره این مسأله مشغول بودند که آیا «وجود» چیزی است که به عنوان یک «عرض» بر ماهیت اضافه می شود یا چنین نیست. مثلاً ما می بینیم که سیژر برابان^(۱). بزرگترین نماینده مکتب ابن رشدی لاتین و معاصر توماس آکوئینی^(۲)، در مقدمه تمهیدی خود برای شرح مابعدالطبیعه ارسطو، به عنوان یکی از مسائل اساسی مابعدالطبیعه این مسأله را مطرح می کند که «آیا موجودیت یا وجود در اشیاء معلول (یعنی اشیاء مخلوق یا ممکن، بقول ابن سینا) مربوط و وابسته به ماهیات اشیاء است یا چیزی است که (از خارج) به ماهیات آنها افزوده می شود. خود سیژر شق اول را برگزید. توماس آکوئینی این نظریه را اتخاذ کرد که «وجود» یک شیء، هر چند چیزی است قابل تشخیص از «ماهیت» یک شیء مع هذا نباید همچون یک «عرض» به عنوان چیزی اضافی ملاحظه شود، بلکه چیزی است که بوسیله اصول درونی خود «ماهیت» ساخته شده است. البته این نظر بدان سان که وی آن را دریافته علیه رأی سینوی است، یعنی «وجود» یک عرض «ماهیت» بمعنی «عرض» معمولی مانند سفیدی است که یک

(۱) Siger of Brabant

(۲) Thomas Aquinas

جوهر را وصف می‌کند. و گرنه از جهات دیگر خود وی کلمهٔ «وجود» را در توصیف رابطهٔ «وجود» به «ماهیت» بکار می‌برد، زیرا معتقد است که «وجود» در تعریف هر «ماهیت» داخل نیست، یعنی چیزی است خارج از «ماهیت»^۱.

اما این گونه فهم رأی سینوی آشکارا یکک بدفهمی است. چنانکه اکنون خواهیم دید. خود ابن‌سینا در **تعلیقات** خویش میان دو نوع «عرض» تشخیص و تمییز می‌دهد، و ثابت می‌کند که هر چند وی کلمهٔ «عرض» یا «صفت» را در توصیف رابطهٔ «وجود» به «ماهیت» بکار می‌برد، منظور وی عرضی مانند سفیدی که حال در یکک موضوع باشد نیست. اما این بدفهمی، که از لحاظ تاریخی بسیار اهمیت دارد، در میان فضیلائی لائین به دلیل ناکامی مشابهی از جانب ابن‌رشد در درک و فهم آن رخ نموده است.

ابن‌رشد رأی سینوی را دربارهٔ «عرضیت» «وجود» به این معنی می‌گیرد که «وجود» تنها یکک «عرض» معمولی مانند سفیدی است؛ و بطور جدی ابن‌سینا را بر این پایه مورد اعتراض و انتقاد قرار می‌دهد^۲. توماس آکوئینی این تفسیر را همراه با این انتقاد از ابن‌رشد به‌ارث برد، و از آن زمان بعد چنین نظریه‌ای از ابن‌سینا در فلسفهٔ مدرسی غربی متداول گردید. حتی امروزه رأی سینوی معمولاً در پرتو این شرح و تفسیر فهمیده می‌شود. مثلاً دکتر منسیر^(۱) در **ماهیت تومیسسم** خود این نظریه را، که بدین نحو فهمیده است، «قول نادرست» ابن‌سینا می‌نامد و چنین اظهار نظر می‌کند^۳:

«در اینجا ابن‌سینا «عرض منطقی» (یعنی «عرض» به عنوان یکک محمول) را با «عرض وجودی» (یعنی عرض در مقابل «جوهر» که حال در آن و به آن قائم است)، یا «عرض» به عنوان یکی از کلیات خمس را با «عرض» به عنوان یکی از مقولات عشر، خلط و اشتباه می‌کند. مسلماً درست است که «وجود» هر ممکن الوجودی متعلق است به پنجمین کلی از کلیات خمس (یعنی کلی پنجم در ترتیب نظریهٔ فرفریوس^(۲) از کلیات، یعنی «عرض» بمعنی عرض عام). لیکن اشتباه است که فکر شود که «وجود» هر جوهر

(۱) Dr. P. G. M. Manser

(۲) Porphyry

مخلوقی یکک «عرضِ مربوط به مقولات عشر» است (موجود در غیر، چیزی که در چیز دیگر موجود است). «وجود» در حقیقت، باید یکک اصل مشترك جوهری ملاحظه شود که بیرون از «ماهیت» و «وجود» متحصّل و متحقّق است.

عبارت «موجود در غیر» که دکتر مَنَسیر بکار برده نمونه‌ای از این گونه فهم؛ یا بدفهمی، نظریهٔ سینوی از «عرضیت» «وجود» است. اگر «وجود»، چنانکه خود ابن‌سینا فهمیده، «موجود در غیر» (چیزی که در چیز دیگر موجود است) می‌بود، تنها یکک «عرض» معمولی خواهد بود که حال در یکک جوهر و قائم به آن است؛ مانند سفیدی در یکک جسم. چنین فهمی از «وجود» ناگزیر آدمی را وقتی برمی‌گردد تا وضع هستی‌شناسی «ماهیت» را مقدّم به «عروض» «وجود» ملاحظه کند به بن بست می‌کشاند.

یکک «عرض» مقوله‌ای یا مربوط به مقولات عشر، یعنی عرضی که به معنی «موجود در غیر» فهمیده می‌شود؛ صفت یا خاصیتی است که، در حالی که از خارج می‌آید، برشیء (موضوع) حلول می‌کند و جزء درونی و ذاتی آن می‌شود، و موضوع نوعی «محل» برای «عروض عرض» است. عبارت «از خارج می‌آید» در اینجا چیزی غیر از این معنی نمی‌دهد که «محل» که فی‌نفسه ملاحظه شده، یعنی بدون در نظر گرفتن شرایط ثانوی، قائم به خود است و نیازی به «عرض» ندارد. مثلاً خود جسم نیازی به سفیدی ندارد؛ زیرا جسم، از این جهت که یکک جسم است، صرف نظر از این که خاصیت سفیدی عارض آن بشود یا نشود، بخود موجود است. سفیدی فقط در مرحلهٔ بعد از مرحلهٔ قوام «ماهیت» عارض جسم می‌شود.

حال، اگر «وجود» یکی از چنین «اعراض» می‌بود، «ماهیت» که اساساً مستقل از هر «عرضی» از این گونه است وجود قائم به خود می‌داشت، یعنی حتی بدون «عروض» «وجود» به صورتی یا بصورت دیگر موجود می‌بود. اما صورت «وجود» یکک «ماهیت» مقدّم به «موجودیتش» چه خواهد بود؟ در یکک بحث کلامی (خداشناسانه یا تئولوژیکی)

بخصوص تحت تأثیر فلسفه نوافلاطونی، این اشکال ممکن است بطور ساده بوسیله این قول که «ماهیات» در چنین حالتی در علم خداوند وجود دارند حل شود. اما از لحاظ هستی‌شناسی این راه حل بکار نمی‌آید. مع‌هذا خواه نخواه بایستی بپذیریم که چنین «ماهیتی» در جایی بطریقی مرموز همچون یک چیز خارق‌العاده و شگفت‌انگیز وجود دارد.

فهمیدن «وجود» به‌عنوان یک «عرض» مقوله‌ای، مانند سفیدی، که عارض بر «ماهیتی» می‌شود که بطور مستقل از «عرض» قائم به خود است، همان فهمیدن «عروض» «وجود» بر «ماهیت» به‌عنوان حادثه‌ای است که در عالم خارج ذهنی واقعیت رخ می‌نماید. این اشکالی که هم اکنون ذکر شد و بسیاری اشکالات دیگر، همگی دقیقاً از این فهم رأی و نظر سینوی ناشی می‌شود. ما به تکرار خاطر نشان می‌کنیم که این‌گونه فهم به عات شرح و تفسیر اشتباه‌آمیز و نادرست سخن ابن‌سینا است.

با وجود این، ابن‌سینا هم در شرق و هم در غرب عموماً بدفهمیده شده است. در میان نامهای بزرگی که در دوره‌های پیشین فلسفه اسلامی نظریه نادرستی را درباره ابن‌سینا بجا گذاشته‌اند می‌توانیم فخرالدین رازی (متوفی ۱۲۰۹) را یاد کنیم که مسائل و مشکلات معمولی بر اساس این بدفهمی مطرح ساخته است. ما در اینجا علاقه‌ای نداریم که این «شبهات فخریه» را مورد بحث قرار دهیم. خیلی مهمتر جواب قطعی است که طوسی در دفاع از نظریه سینوی داده است. زیرا آن جواب معنی درست «عرضیت» «وجود» را معلوم و هویدا ساخته است:

«دلیل رازی مبتنی است بر این تصور که «ماهیت» پیش از «وجود» خود (از همان آغاز) نوعی ثبوت و قوام در عالم خارجی دارد، و سپس (در مرحله بعد) «وجود» در آن حلول می‌کند. لیکن خود این تصور باطل است. زیرا بودن (یا ثبوت و قوام) یک «ماهیت» همان «وجود» آن است.

«ماهیت» هرگز نمی‌تواند مستقل از «وجود» باشد مگر در عقل. اما این جمله

را نباید به این معنی گرفت که «ماهیت» در عقل جدا و منفک از «وجود» است، زیرا «بودن در عقل» نیز خود نوعی «وجود» است، یعنی «وجود عقلی»^۵. درست همان گونه که «بودن در عالم خارجی» «وجود خارجی» است. بیان بالا^۶ را باید بدین معنی فهمید که عقل دارای چنان طبیعتی است که می‌تواند «ماهیت» را بتنهایی بدون در نظر گرفتن «وجود» آن، ملاحظه کند. عدم اعتبار شیء همان اعتبار آن به عنوان عدم نیست. «بدین سان اتصاف «ماهیت» به «وجود» امری است که فقط در عقل رخ می‌دهد. و این غیر از اتصاف یک جسم به سفیدی است. زیرا «ماهیت» «وجود» جدا و مستقل ندارد و صفتی موسوم به «وجود» که عارض آن گردد «وجود» دیگری (مستقل) دارد، به نحوی که این دو مجتمع و متحد می‌شوند همان گونه که قابل و مقبول مجتمع و متحد می‌شوند. و حتی می‌توان گفت که «ماهیت»، وقتی هست، خود بودنش همان «وجود» است»^۷.

چنانکه جمله اخیر این گفتار منقول دلالت دارد، وقتی یک انسان، مثلاً، به عنوان یک فرد انضمامی، در حضور ما یافت شود. یعنی وقتی «ماهیت» «انسان» به عنوان یک «واقعیت» فردی متحقق است، برای ما بی‌معنی است که پرسیم آیا «ماهیت» وجود دارد یا نه. همان «تحقق» آن «وجود» آن است. با توجه به این مرتبه هستی‌شناسی است که ملاصدرا از «عینیت وجود و ماهیت» سخن می‌گوید. وی می‌گوید^۸ «وجود»: اعم از خارج ذهنی یا ذهنی، همان ثبوت و قوام یک «ماهیت» و «وجود» «ماهیت» آن است؛ و این معنی دلالت ندارد بر این که چیزی غیر از «ماهیت» در «ماهیت» تحقق یافته است. بدین سان در این مرتبه، یعنی در عالم عینی خارجی واقعیت، قضیه «زید موجود است» همان را می‌گوید که «زید زید است». این هر دو قضیه، اظهار تأکیدی درباره واقعیت زید است^۹. در اینجا ساختمان واقعیت چنان است که جائی حتی برای سخن گفتن پیرامون «اتحاد» دو جزء مقوم نیست. زیرا آن، چنانکه پیش از این اشاره کردیم، از لحاظ هستی‌شناسی یک شیء یکپارچه بدون شکاف است.

اما وقتی ما مسأله را به مرتبه تحلیل مفهومی منتقل می‌کنیم وضع اساساً تغییر

می‌کند. در مرتبه مفهومی، عقل آن موجود تامّ یکپارچه را به «ماهیت» و «وجود» تجزیه و تقسیم می‌کند و بین آنها فرق و امتیاز می‌نهد. اما حتی در این مرحله، ماهیت، چنانکه طوسی در قطعه‌ای که نقل شد خاطر نشان می‌کند، از «وجود» جدا و منفک نیست، زیرا آن هنوز هم به «وجود ذهنی» وجود دارد. عقل فعالیت تحلیلی خود را گامی بیشتر پیش می‌برد، و «ماهیت» را در انتزاع کامل از هر چیز دیگر، و حتی از «وجود». اعتبار می‌کند. فقط وقتی «ماهیت» بدین طریق به حالت انتزاع کلی ادراک شد، «وجود» به عنوان عارض بر آن از خارج، تصور می‌شود. اینست آنچه از عروض «وجود» بر «ماهیت» منظور شده است. «وجود» در اینجا - و فقط در اینجا - به عنوان یک «عرض» «ماهیت» تصور شده است.

یک لغزش بزرگ برای مورخان فلسفه اسلامی در خصوص این مسأله نظریه سینوی حقیقت (واقعیت) «ممکنات» بوده است. چنانکه در سطور بالا ذکر شد، ابن سینا تمام موجودات را به «واجب» و «ممکن» تقسیم می‌کند. یک «موجود ممکن» - و هر چیزی غیر از «مطلق» از لحاظ هستی‌شناسی «ممکن» است - نسبت به «وجود» و «عدم» خنثی و علی‌السویه است؛ می‌تواند باشد و می‌تواند نباشد. برای آنکه این موازنه بطرف وجود میل کند، باید یک «علت» بالفعل باشد تا «ممکن» را به یک «موجود واجب» تغییر دهد. «واجب» در اینجا بمعنی «واجب بالغیر» فهمیده می‌شود.

بنا بر شرح و تفسیری که شایع و متداول بوده و هنوز هم هست، یک «ممکن» را در حالت بی‌طرفی و خنثائی، یعنی پیش از آنکه بوسیله یک «علت» به شیء بالفعل و «واجب» منتقل شود، نمی‌توان گفت کاملاً «معدوم» است. مسلماً، یک «ممکن» در چنین حالت مبهمی هنوز بمعنی کامل وجود ندارد؛ لیکن یک «هیچ» بی‌قید و شرط هم نیست. آن باید درجه‌ای از فعلیت داشته باشد، هر چند رقیق و ضعیف. حتی اگر چنان ضعیف و رقیق باشد که نتواند «وجود» نامیده شود. بدین گونه «ممکن» سینوی باید به عنوان چیزی توصیف شود که از لحاظ هستی‌شناسی در یک حالت شگفت‌آوری

است « باتعیّن شیخ مانند و مثالی آویخته در آسمان افلاطونی تا آنکه وجود به آن داده شود ، درحالی که پیش از آنکه وجود یابد به نحوی دارای هستی است »^{۱۰} .

اما شرح و تفسیر صحیح نظریه^{۱۰} سینوی چنین نیست . فراگردی که بدان وسیله یک « ماهیت » به عنوان یک « ممکن » از بی طرفی و خنثائی وجودی بوسیله^{۱۰} « علت » خود به حالت فعلیت درمی آید حادثه ای است که در مرتبه^{۱۰} تحلیل مفهومی رخ می دهد . ما می توانیم بگوئیم که آن یک شبیه سازی ، یعنی نمایش مصنوعی محاکات حالتی از اموری است که قبلاً در آنجا تحقق داشته است . بحث و گفتگوی ابن سینا این نیست که یک « ماهیت » ابتدا درجائی در واقعیت به عنوان یک « ممکن » ثابت و مستقر است و در مرحله^{۱۰} بعد « وجود » بوسیله^{۱۰} علتش به آن وارد می شود . مفهوم « امکان » از لحاظ هستی شناسی نتیجه^{۱۰} تحلیل عقلی از چیزی است که بالفعل موجود است . جریان و فراگرد این تحلیل ، چنانکه استاد آشتیانی آن را توصیف می کند ، تا اندازه ای به شرح ذیل است^{۱۱} . عقل یک شیء عینی و انضمامی موجود را قبلاً در حضور خود می یابد . شیء انضمامی به عنوان یک فرض گرفته شده ، همچون امر معلومی که عقل آن را ساخته و پرداخته است . از آنجا که آن شیء قبلاً در آنجا متحقق است ، « واجب » است . اما عقل ، به طبیعت خود ، بطور تحلیلی درباره^{۱۰} ساختمان وجودی شیء می اندیشد و حکم می کند که آن شیء قبلاً « موجود » نبوده و اکنون « موجود » است . عقل شیء را در آن حالت متصور^{۱۰} که هنوز موجود نشده و عنوان « ممکن » دارد ملاحظه می کند . بدین سان « امکانیت » از لحاظ هستی شناسی فقط به عنوان یک مفهوم ذهنی فهمیده شده است . عقل درحالی که نگاه خود را از حالت فعلیت که تنها « واقعیت » در عالم خارج ذهنی است به عقب برمی گرداند می کوشد تا حالت وجودی شیء را پیش از « وجود » واقعی اش برای خود تصویر کند . در نتیجه^{۱۰} چنین تحلیل عقلی ، « امکانیت » حاصل می شود . چنانکه ابوالبرکات می گوید^{۱۲} :

« یکک » موجود « یا (۱) موجود به ذات خود و از ذات خود (بداته و عن ذاته)

است، و یا (۲) موجودی است که «وجود»ش بوسیله غیر (یعنی علت) «واجب» شده است؛ نه اینکه «وجود»ش بذاته «واجب» باشد. این یک تقسیم عقلی است که می‌تواند در اذهان درباره هر موجودی بکار رود، و استثنا هم ندارد.

عقل به این نحو قادر به ملاحظه و اعتبار یک شیء موجود بالفعل به عنوان یک «شیء ممکن» است. اما این ملاحظه و اعتبار مستلزم آن نیست که شیء بالفعل موجود در واقعیت بوسیله یک کیفیت خارجی موسوم به «امکان» متصف باشد بدان سان که یک شیء عینی و انضمامی بوسیله کیفیتی خارجی مانند سفیدی متصف است. حالت خارج ذهنی امور مطابق با این قضیه که «این شیء ممکن است» صرفاً این امر است که آن شیء یک «علت» دارد. مرجع خارج ذهنی این قضیه فقط یک رابطه خارجی است که میان شیء و «علت» آن برقرار است. بدیهی است که چنین رابطه‌ای چیزی جز یک خاصیت ذهنی نیست؛ آن نمی‌تواند یک شیء را چنانکه سفیدی وصف می‌کند توصیف نماید.

در واقعیت عینی، یک شیء در حالت «امکان» محض حتی یک «شیء» نیست؛ آن صرفاً فقط «لاموجود» است. مرجع خارج ذهنی برای مفهوم یک «شیء ممکن» بدون در نظر گرفتن «علت» آن، «عدم» یا «هیچ» محض است. در این جهت ابن رشد مسلماً برحق است وقتی می‌گوید^{۱۳}:

«موجودی که «وجود»ش «علتی» دارد تنها از ذات خود مفهوم «عدم» را فراهم می‌کند. یعنی هر چیزی که از چیزی دیگر موجود است بذاته «هیچ» محض است.»
با این همه، چنانکه پیشتر خاطر نشان ساختیم: انکار نکردنی است که خود ابن سینا در اصل این رأی و نظریه را درباره رابطه میان «ماهیت» و «وجود» تا اندازه‌ای مبهم و با اصطلاحات گمراه‌کننده طرح کرده است. مثلاً وقتی کسی چنین بیانی را می‌خواند: «ماهیات» به خودی خود صرفاً «موجودات ممکن» هستند، و «وجود» از خارج عارض آنها می‌شود^{۱۴}. طبیعتاً در معرض این اشتباه و گمراهی است که فکر

می‌کند که آنچه ابن‌سینا می‌خواهد اظهار کند «عروض» «وجود» به معنی عرفی و مصطلح «عروض» است. به علاوه، ابن‌سینا و پیروان مستقیم او حتی الفاظ «عرض» و «صفت» را در اشاره به «وجود» بکار می‌برند.

بهمنیار بن مرزبان^{۱۵} (متوفی ۱۰۶۶)، یکی از شاگردان ابن‌سینا، می‌گوید:

«هر موجودی که «ماهیت» دارد (یعنی تمام موجودات غیر از «مطلق») ماهیتی دارد که در آن یک صفت هست که بدان وسیله آن (یعنی «ماهیت») موجود شده است. و حقیقت آن «صفت» اینست که آن (یعنی «ماهیت») «واجب» شده است.

این بیان نیز، که لفظ صفت را چنین بکار می‌برد، گمراه کننده است؛ جز اینکه بهمنیار با جمله کوتاه اخیر آنچه را که خواستار است کاملاً روشن تفهیم و القاء می‌کند. وی روشن می‌سازد که منظور از «صفت» یک صفت عادی که درونی و حال در یک موضوع باشد نیست. این کلمه فقط اشاره به حالت خارج ذهنی (واقعیت) می‌کند که در آن یک «ماهیت» «واجب» یعنی متحقق است.

ابن‌سینا در قطعه‌ای از **تعلیقات** اندیشه خود را، بوسیله تشخیص «وجود» به عنوان یک «عرض» از تمام «اعراض» دیگر، باز هم صریح‌تر می‌سازد. در این قطعه وی می‌پذیرد که «وجود» یک «عرض» است اما اضافه می‌کند که آن یک «عرض» یگانه و بسیار خاص است، چندان خاص که در واقع عمل آن مقابل عمل سایر «اعراض» است.

«وجود همه اعراض در حد ذات خود، همان «وجود آنها برای موضوعاتشان» است^{۱۶}، بجز تنها یک «عرض» که «وجود» است. این اختلاف بواسطه این حقیقت است که تمام اعراض دیگر، برای آنکه موجود شوند، هر یک به موضوعی (که قبلاً بذاته موجود است) نیاز دارد، در حالی که «وجود» برای موجود شدن نیازی به «وجود» ندارد. بدین سان درست نیست که بگوئیم که «وجود» آن (یعنی وجود این عرض مخصوص بنام «وجود») در یک موضوع همان «وجود» آن است؛ به این معنی که

«وجود» «وجود» (غیر از خود) دارد به همان نحو که (یک عرض مانند) سفیدی «وجود» دارد.^{۱۷} (چیزی که به نحو درست دربارهٔ «عرض» - «وجود» می‌توان گفت)، بالعکس، این است که «وجود» آن در یک موضوع همان «وجود» آن موضوع است. در مورد هر عرضی غیر از «وجود». «وجود» آن در یک موضوع همان «وجود» آن «عرض» است.^{۱۸}

این قطعه پرتو روشنگری بر آنچه واقعاً منظور ابن‌سینا از «عرضیت» «وجود» است می‌افکند، و در عین حال نشان می‌دهد که نظریهٔ کسانی که فکر می‌کنند ابن‌سینا «وجود» را با «عرض» معمولی مانند سفیدی یکی گرفته است تا چه اندازه خطاست. دور از چنین یکی گرفتن، وی صریحاً یکی را از دیگری تشخیص و تمیز می‌دهد، و آنها را در تقابل شدیدی قرار می‌دهد. وی می‌گوید یک «عرض» معمولی مانند سفیدی، کیفیتی است که فی‌نفسه از موضوع خود متفاوت و جدا است. «وجود»ش چیزی غیر از لزوم ذاتیش در موضوع نیست. رابطهٔ میان «وجود» و موضوع بنابراین رابطه‌ای است خارجی و عارضی. حتی اگر «عرض» از موضوع ناپدید شود، موضوع به هیچ وجه در «وجود» خود متأثر نیست. «عرض» - «وجود» کلاً از چنین عرضی متفاوت است، زیرا «وجودش در یک موضوع» همان «وجود» آن موضوع را می‌سازد. رابطهٔ میان «عرض» و موضوع در این مورد ذاتی و درونی است، بدین معنی که ناپدید شدن این «عرض» ناپدید شدن موضوع است.

حال سرانجام ما در وضعی هستیم که می‌توانیم پاسخی کوتاه و قطعی به پرسشی بدیم که عنوان این فصل را تشکیل می‌دهد: آیا «وجود» یک «عرض» است؟ آن یک «عرض» است، لیکن طبیعتی بسیار خاص دارد؛ و «عرض» آن بر «ماهیات» حادثه‌ای است که فقط در قاهر و تحلیل مفهومی یا عقلی رخ می‌نماید.

در این موقع می‌توانیم آنچه را که در فصل ۳ پیرامون «معقولات ثانیه» گفته شد به خاطر آوریم. در آنجا بطور موقت «وجود» را به عنوان یک «معقول ثانی فلسفی» ملاحظه کردیم. «وجود» یک «معقول ثانی فلسفی» است به این معنی که در عالم خارجی

یکک هستی انضمامی و عینی هست که مطابق است با مفهوم « وجود »، و این مفهوم از آن مأخوذ و مشتق است. اما این بیان باید دوباره بطریقی بسیار ویژه فهمیده شود. در مورد یکک « معقول ثانی فلسفی » معمولی، مانند « ابوت » شیئی که یکک « عروض » عارض آن می‌شود و بدان متّصف می‌گردد عیناً باقی می‌ماند. تنها تفاوت بین « عروض » و « اتّصاف » در عالم خارج ذهنی رخ می‌نماید، بطوری که باید گفت شی‌ای که به عروض متّصف است موجود در اعیان است.

اما بنابر نظریه^۱ کسانی که به اصالت « وجود » معتقدند این تحلیل نسبت به « وجود » بکار نمی‌آید. شیئی که « عرض » - « وجود » در مرتبه^۲ تحلیل مفهومی عارض آن می‌شود یقیناً « ماهیت » است؛ لیکن، بنابر نظر فلاسفه^۳ این حوزه، در عالم خارج ذهنی هیچ هستی واقعی که بوسیله^۴ « عرض » - « وجود » متّصف باشد وجود ندارد. بدین سان، مادام که ما به نظریه^۵ « ماهیت » معتقدیم، باید بپذیریم که « اتّصاف » « ماهیت » بوسیله^۶ « وجود » نسبت به « عروض » « وجود » بر « ماهیت » کمتر ذهنی نیست.

با وجود این، این فلاسفه^۷ بکلی منکر حقیقت « اتّصاف » خارج ذهنی نیستند. آنان قبول دارند که در عالم واقعیت عینی « اتّصاف » درباره^۸ « وجود » رخ می‌دهد، لیکن اضافه می‌کنند که « اتّصاف » خارجی به‌طور معکوس اتفاق می‌افتد. در مرتبه^۹ تحلیل مفهومی، « وجود » به‌عنوان یکک « عرض » عارض بر « ماهیت » می‌شود؛ اما در مرتبه^{۱۰} واقعیت عینی، « ماهیت » است که به‌عنوان یکک « عرض » عارض بر « وجود » می‌شود، و « وجود » است که بوسیله^{۱۱} « ماهیت » متّصف است. در عالم خارجی، « ماهیات » « اعراض » « وجود » ند، بجای اینکه « وجود » « عرض » « ماهیات » باشد.

ما باید یکبار دیگر تأکید کنیم که وقتی از رابطه^{۱۲} میان « ماهیت » و « وجود » در عالم خارج ذهنی سخن می‌گوئیم، این مفاهیم را، که از طریق تحلیل عقلی بدست آورده‌ایم، صرفاً برای مطرح نمودن هستی‌شناسی ساختمان واقعیت پی‌گیری می‌کنیم. واقعیت عینی فی‌نفسه هیچ فرق و تمایزی با این نوع شناخت تحلیلی ندارد. ما با توجه به وضع تحلیل

مفهومی ادعای کنیم که آنچه در عالم خارجی حقیقتاً «واقعی» است «وجود» است؛ یعنی حقیقت (واقعیت) «وجود»؛ و نه چیزی دیگر، و «ماهیات» حالات درونی و ذاتی خود «وجود» است.

هر چند در قلمرو مفاهیم «وجود» یک «عرض» است که عارض «ماهیت» می‌شود، و «ماهیت» گیرنده آن «عرض» است، در عالم خارجی «وجود» یک «عرض» نیست. برعکس، «وجود» چیزی است که «اساساً واقعی» است و تمام «ماهیات» چیزی جز تعینات یا محدودیتها یا حالات حقیقت یگانه «وجود» نیستند.

حقیقت «وجود» در مطلقیت خود نامحدود و غیر متعین است. آن فی نفسه نمی‌تواند چیزی جزئی باشد؛ آن به معنی جزئی «هیچ» (وجه ماهوی) است. گوئی فقط وقتی از عالی‌ترین مرتبه بساطت مطلق مابعدالطبیعی نزول می‌کند و محدودیتها و تعینات گوناگون را می‌گیرد، به عنوان اشیاء جزئی پدیدار می‌شود. این محدودیتها و تعینات «وجود» که به وسیله آنها «وجود» مرحله مطلقیت را ترک می‌کند و به جزئیت در می‌آید، «ماهیات» هستند.

این رابطه میان حقیقت «وجود» و محدودیتها آن غالباً بطور مجازی بر حسب طبیعت نور خورشید تبیین می‌شود.^{۱۹} نور خورشید فی نفسه تعیناتی ندارد؛ نه مربع است نه مثلث، نه دراز است نه کوتاه، نه قرمز است نه آبی. وقتی بر یک ساختمان مربع تابید مربع می‌شود؛ وقتی بر دیواری دراز افتاد، دراز می‌گردد؛ و وقتی از شیشه قرمز گذشت قرمز می‌شود، و قس علی هذا. در سراسر همه این حالات و تبدلات، خود روشنائی آفتاب یک حقیقت یگانه اصلی باقی می‌ماند. این اشکال و کیفیات گوناگون که نور آفتاب به خود گرفته است بوسیله خود نور آفتاب پدید می‌آید و متحقق می‌شود، لیکن نور خورشید فی نفسه برتر از همه آنهاست. همچنین است رابطه میان «وجود» و «ماهیات».

اما این استعاره و مجاز نور آفتاب اگر بدقت سخن گوئیم درست و درخور نیست،

زیرا «وجود» قبلی «ماهیات» را از پیش فرض می‌کند. برای آنکه نور آفتاب مربع پدیدار گردد، باید یک شیء مربع از همان آغاز موجود باشد. اما چنانکه درسطور پیش دیدیم، هیچ «ماهیتی» یک چنین «وجود» قبلاً موجود از خود ندارد. رابطه «وجود» به «ماهیات» باید به عنوان یک «رابطه روشنی بخش» (اضافه اشراقیه) فهمیده شود. گویی، خود «ماهیات» محصولات درونی و ذاتی «وجود» هستند. بجای آنکه «ماهیات» به عنوان تعینات بیرونی «وجود» فهمیده شود، ما باید آنها را به عنوان تعینات درونی بفهمیم.

برای فهم بهتر «ماهیت» به عنوان محدودیت درونی «وجود»، پروفیسور ویلیام کارلو^{۲۰} مجاز دیگری را پیشنهاد می‌کند. این عقیده را که «ماهیت» محدودیت خارجی «وجود» است می‌توان بوسیله مقایسه «وجود» با یک اقیانوس بی‌کران و مقایسه «ماهیت» با یک ظرف یا کوزه که در آن آب جاگرفته است تبیین کرد. هر ظرفی، یعنی هر «ماهیتی»، به همان اندازه آب، یعنی «وجود»، دریافت می‌کند که می‌تواند در حدود محدودیت شکل خود نگه دارد. در این مجاز، «ماهیت» دارای نوعی قیام به خود و ظرفیت مثبت حد و تعیین و گیرنده «وجود» نمودار شده است.

این عقیده که «ماهیت» محدودیت درونی و ذاتی «وجود» است وضع و حال را بدان نحو نمی‌فهماند. پروفیسور کارلو پیشنهاد می‌کند که آب («وجود») را چنان در نظر بگیریم که گویی از یک ظرف همزمان با سقوط ناگهانی درجه حرارت فرومی‌ریزد. تحت شرایط یخ بستن، آب پیش از آنکه به زمین برسد به شیء جامد تغییر شکل می‌یابد. شکل خاصی که شیء جامد به خود گرفته است یک «خود تعینی» یا «خود محدودیتی» خود آب است، زیرا «در آب چیزی نیست که آب نیست» و «چیزی در یک موجود نیست که وجود نیست».

پروفیسور کارلو استعاره دیگری پیشنهاد می‌کند. «وجود» این زمان با نهری که نیز با سقوط ناگهانی درجه حرارت یخ بسته مقایسه شده است. ما این نهر یخ زده را

به قالبهای متعدد نج می‌بریم. در این مورد، چیزی در قالبها جز آب نج زده وجود نخواهد داشت. مع هذا یک قالب از قالب دیگر بوسیله مکانی که در آن قرار دارد و شکلی که به آن متبلور شده قابل تشخیص خواهد بود. «ماهیت»، بنابراین نحوه فهم، یک هستی قائم به خود نیست که «وجود» را از خارج تعیین دهد و تحدید کند، بلکه تعیین و تحدید درونی و ذاتی خود «وجود» است.

پروفسور کارلو این مجازها و استعارات را به قصد روشن ساختن طبیعت «وجودی» مابعدالطبیعه^۱ تومیستی طرح و پیشنهاد می‌کند. اینکه آیا این بیان، شرح و تفسیر درست نظریه‌ای است که توماس آکوئینی درباره رابطه میان «ماهیت» و «وجود» اتخاذ کرده است مسأله‌ای است که ما علاقه‌ای به بحث آن نداریم. نکته‌ای که ما می‌خواهیم طرح کنیم اینست که نظریه حقیقت بنیادی «وجود» که بدین سان توصیف گردید اساس مابعدالطبیعه^۲ سبزواری را روشن می‌کند. در نظر سبزواری، تمام «ماهیات» فقط ظهورات محدود و متنوع فعل فراگیر «وجود» است.

(یادداشت‌های فصل ۶)

- ۱) رجوع شود مثلاً به «مجموعه برضد کفار» او. ج ۱، ۲۱، چاپ ماریتی.
- ۲) رجوع شود به تفسیر مابعدالطبیعه^۳ ارسطو، ج ۱، چاپ بیروت، ص ۳۱۳، ۳۱۵.
- ۳) منسر: ماهیت تومیسم (۱۹۳۵) ص ۴۶۹.
- ۴) اما حتی این مشکل را کاملاً حل نمی‌کند؛ نگاه کنید به ف، رحمان، کتاب مذکور، صفحات ۱۰-۱۱.
- ۵) «وجود ذهنی» نیز نامیده شده است.
- ۶) که «ماهیت» در عقل جدا و منفک از «وجود» است.
- ۷) نصیرالدین طوسی: شرح اشارت و التنبیهاات ابن سینا، ج ۳، صفحات ۴۶۲-۴۶۳.

إن کلامه هذا مبنی علی تصوّره أن للماهیة ثبوتاً فی الخارج دون وجودها ، ثم إن الوجود یحلّ فیها . و هو فاسد . لأن کون الماهیة هو وجودها ، و الماهیة لا تتجرد عن الوجود الا فی العقل ، لا بأن تكون فی العقل منفکة عن الوجود - فإن الوجود فی العقل ایضاً وجود عقلي ، كما أن الوجود فی الخارج وجود خارجي - بل بأن العقل من شأنه أن یلاحظها وحدها ، من غیر ملاحظة الوجود . وعدم اعتبار الشیء لیس اعتباراً لعدمه . فاذن ، اتّصاف الماهیة بالوجود أمر عقلي ، لیس کاتّصاف الجسم بالبیاض . فإن الماهیة لیس لها وجود منفرد ، و لعارضها المسمى بالوجود وجود آخر ، حتی یجتمع اجتماع القابل و المقبول ، بل الماهیة ، اذا كانت ، فکونها هو وجودها .

(۸) مشاعر ، ص ۲۷ .

(۹) همان مأخذ .

(۱۰) ویلیام کارلو : کتاب مذکور ص ۱۰۵ .

(۱۱) جلال الدین آشتیانی ، کتاب مذکور ص ۱۲۳ . نیز رجوع شود به ابن سینا :

الشفاء ، الهیات ، ص ۳۷ .

(۱۲) کتاب المعبر ، ج ۳ ص ۲۲ ، نگاه کنید به فصل ۲ بالا . یادداشت ۸ :

نقول : إن الموجود منها إما أن یكون موجوداً بذاته و عن ذاته ، و إما أن یكون وجوده و جب عن غیره ، و لم یجب له بذاته . و هذه قسمة عقلیة تعتبر فی الأذهان فی کل موجود ، و لا ینخرج عنها موجود .

(۱۳) تهافت التهافت ، صفحات ۳۲۸-۳۲۹ .

ذلک أن الموجود الذی له علّة فی وجوده لیس له مفهوم من ذاته الاّ العدم ، أعنی

أن کل ما هو موجود من غیره ، فلیس له من ذاته الاّ العدم .

(۱۴) از الشفاء ، که استاد آشتیانی در کتاب مذکور نقل کرده است : و تملک

الماهیات هی التي بأنفسها ممکنة الوجود ، و انما یعرض لها وجود من خارج .

(۱۵) این عبارت در کتاب **التحصیل** دیده می‌شود که استاد آشتیانی در کتاب مذکور ، ص ۶۸ نقل کرده است :

فکل موجود هی ماهیة . فله ماهیة فیها صفة بها صارت موجودة و تلک الصفة حقیقتها أنها وجبت .

(۱۶) یعنی اینکه یک «عرض» وجود دارد بدین معنی است که نه برای خودش (لنفسه) بلکه برای موضوعش وجود دارد، که درونی آن است و آن را توصیف می‌کند.

(۱۷) یعنی این حقیقت که سفیدی سفیدی است «وجود» سفیدی را نمی‌سازد؛ بهتر بگوئیم ، موجودیت آن در موضوعش همان «وجود»ش است .

(۱۸) **التعلیقات** ، منقول توسط ملاصدرا در **مشاعر** ص ۳۴ ، فصل ۸۳ .

(۱۹) رجوع شود . مثلاً . به محی‌الدین مهدی قمشه‌ای : کتاب مذکور ج ۱ ، صفحات ۱۸-۱۹ .

(۲۰) کتاب مذکور . صفحات ۱۰۳ - ۱۰۴ .

فصل (۷)

ساختمان حقیقت وجود

در چند فراز آخر فصل پیش ما دربارهٔ مسألهٔ حقیقت^(۱) « وجود » کمی بحث کردیم . در فصل کنونی این مسأله مفصل تر و با روشی منظم مورد بحث خواهد بود . اما قبلاً در آغاز این رساله اشاره کردیم که حقیقت « وجود » دارای چنان طبیعتی است که از مفهوم سازی و تصوّر پردازی می‌گریزد . عقل را به « وجود » چنانکه واقعاً در عالم خارج از ذهن هست دسترسی نیست . تنها طریق دست‌یازی ما به آن چیزی است که ممکن است شهود مابعدالطبیعی - و به گفتهٔ ملاصدرا « حضور اشراقی »^(۲) - بنامیم . وی این حالت را به نحو ذیل توصیف می‌کند^۱ :

« حقیقت « وجود » چنانکه واقعاً هست هرگز نمی‌تواند در اذهان ما حاصل و متحقق شود . زیرا « وجود » ، چیزی « کلی » نیست . کاملاً برعکس ، « وجود » هر موجودی همان خود آن « موجود » در عالم خارجی است . و « خارجی » هرگز نمی‌تواند به « ذهنی » منتقل شود . آن چیز که می‌تواند « وجود » را در ذهن متصوّر سازد صرفاً یک مفهوم کلی ذهنی است . این مفهوم کلی همانست که « وجود وصفی »^(۳) نامیده شده و در قضایا یافت می‌شود . شناخت حقیقت « وجود » فقط بوسیلهٔ « حضور اشراقی » و

(۱) Reality به معنی « واقعیت » نه بمعنی صدق (۱)

(۲) Illuminative Presence

(۳) Attributive Existence

« بینش بی واسطه » بدست آمدنی و قابل حصول است . تنها وقتی کسی آن را تجربه کرد حقیقت عینیِ « وجود » مطلقاً تردیدناپذیر می‌گردد .»

قطعه بالا در پاسخ این انتقاد سه‌روردی گفته شده است که « وجود » « وجود » در معرض شک و تردید است حتی پس از آنکه « وجود » چیزی در ذهن تصور شود . اما : تجربه « حضور اشراقی » که تنها راه دستیابی به حقیقت « وجود » است کار هر کس نیست . این یک تجربه استثنائی و فوق‌العاده است ، نوعی شهود عرفانی . دیداری که برای ذهن در لحظات یک هیجان روحی ویژه و غیر عادی دست می‌دهد که گاهی پس از دوره‌ای طولانی از تمرین و ممارست سخت و متمرکز یا بوسیله استعداد فطری تحقق می‌یابد . داشتن چنین تجربه‌ای برای هر کس میسر نیست .

این را که تجربه « حضور اشراقی » بندرت قابل حصول است می‌توان آسانتر فهمید هرگاه این مسأله را با اصطلاحات معمولی ادیان توحیدی بازسازی کنیم . شناخت حقیقت « وجود » ، ولو آنکه تنها در یک نگاه اجمالی گذرای آن باشد ، در زمینه توحیدی معادل و مساوی است با شناخت مستقیم خدا و از طریق دیدار مستقیم و بی‌واسطه . در این زمینه جالب توجه خواهد بود ملاحظه اینکه چگونه یک اگزستانسیالیست معاصر . ژان پل سارتر (۱) . که آشکارا منکر خدا است ، مخالفت شخصی خود را با حقیقت « وجود » شرح و وصف می‌کند . آن به عنوان تجربه‌ای وحشتناک و ناهنجار و له‌کننده توصیف شده است . اشراق او اشراقی تاریک است . « چقدر آرزو مندم که می‌توانستم خود را رها سازم ، خود را فراموش کنم ، به خواب فروروم . اما نمی‌توانم . دارم خفه می‌شوم : وجود در همه جای من رخنه می‌کند . از چشمها ، از بینی : از دهان و ناگهان : غفلتاً و بغتاً . حجاب دریده می‌شود ، من فهمیده‌ام ، من دیده‌ام » ۲ .

او در باغ روی نیمکت ، نشسته است . درخت شاه بلوط بزرگی درست پیش روی او هست . باریشه پیچیده و پر گره که در زمین زیر نیمکت فرورفته است . ناگهان

(۱) Jean - Paul Sartre

آگاهی به اینکه آن ریشهٔ یک درخت است ناپدید می‌شود. تمام کلمات، و همراه آنها معنی و اهمیت اشیاء، طرق استعمال آنها، مطالب سست و مرجع ضعیفی که مردم در سطح اشیاء می‌جویند ناپدید می‌شوند. او فقط توده‌های نرم و لطیف و شگفت‌انگیز را در بی‌نظمی مطلق، در برهنگی زشت و زنده می‌بیند.^۳

این نکته اهمیت دارد که در این لحظه «تمام کلمات ناپدید می‌شوند». زبان دارای طبیعت «اصالت ماهوی» است. هر کلمه یک «ذات» یا «ماهیت» جزئی و خاص را از تودهٔ بی‌حد «وجود» تثبیت و تحکیم می‌کند. همین که به‌حصه‌ای از وجود نام «میز»، مثلاً، داده شد «میز بودن» یعنی «ماهیت» می‌پدید می‌آید؛ «میز بودن» استعمال ویژه آن را معین می‌کند؛ و یک معنی به آن داده می‌شود. «ماهیات» که بدین‌سان آفریده شدند همچون پرده‌ای جداکننده بین ما و دیدار بی‌واسطهٔ ما از «وجود» همه‌فراگیر بکار می‌روند.

وی به گفتار خود چنین ادامه می‌دهد^۴:

«تجربه مرا بی‌نفس رها کرده است. هیچگاه، تا این چند روز اخیر در نیافته بودم که فعل «وجود داشتن» یعنی چه. من درست مانند دیگران بودم، مانند مردمی که کنار دریا گردش می‌کردند، یکشنبه خود را آراسته و بهترین لباس را می‌پوشیدند. من نیز مانند آنان از روی عادت می‌گفتم: «دریا سبز است»، «آن نقطه سفید یک مرغ دریائی است»؛ اما آگاهی نداشتم که دریا وجود داشته، و مرغ دریائی یک «مرغ دریائی موجود» بوده است.

«معمولاً، وجود پنهان می‌ماند. آن اینجاست، گرداگرد ما، در ما، خود ما است؛ ما نمی‌توانیم دو کلمه بدون یاد کردن آن بگوئیم. با وجود این، کسی نمی‌تواند به هیچ وسیله آن را لمس کند. حتی وقتی معتقد بودم که دربارهٔ آن می‌اندیشیدم، اکنون مطمئنم که به چیزی فکر نمی‌کردم؛ سر من تهی بود جز اینکه فقط کلمهٔ «بودن» بود. «و اگر فکر می‌کردم... چگونه می‌توانستم آن را توضیح دهم؟ من دربارهٔ

«تعلق» فکر می‌کردم . باخود می‌گفتم که دریا متعلق به طبقهٔ اشیاء سبز است . یا سبز یکی از کیفیات دریا است .

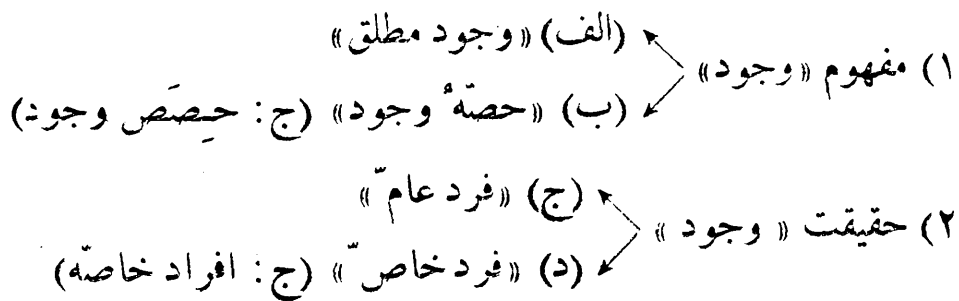
«حتی وقتی به اشیاء می‌نگریستم : بسیار دور از تصور من بود که آنها وجود دارند . آنها همه مانند صحنهٔ نمایش یا چشم‌اندازی به من می‌نگریستند . بنا بر عادت آنها را در دست می‌گرفتم . و آنها همچون ابزارهایی به من خدمت می‌کردند ، مقاومت آنها را پیش بینی می‌کردم . اما این همه در سطح اتفاق می‌افتاد . اگر کسی از من می‌پرسید وجود چیست ، من صمیمانه پاسخ می‌دادم که هیچ ، فقط یک صورت خالی که از خارج به اشیاء اضافه می‌شود بدون اینکه هیچ تغییری در طبیعت آنها پدید آورد . اما سپس ، ناگهان همانجا بود : به روشنی روز بود . وجود ناگهان حجاب خود را برداشته . و خود را به عنوان خمیرمایهٔ اشیاء مکشوف و آشکار ساخته بود . آن ریشهٔ درخت با وجود سرشته شده بود .»

سارتر در این قطعه رویارویی شخصی خود را با حقیقت «وجود» توصیف می‌کند . آدمی به سختی می‌تواند برای توصیفی نیرومندتر و زنده‌تر از این نوع تجربه امیدوار باشد . تجربهٔ «وجود» که در اینجا وصف شده است چنانکه پروفیسور اتین ژیلسون^(۱) می‌گوید ممکن است یک «وجد و خلسهٔ متنازل» باشد . آن تجربه همچنانکه وی می‌گوید ممکن است یک «عرفان شیطانی» در مقابل «عرفان الهی» مذهب کاتولیک باشد . با وجود این ، آن تجربه گزارشی است گرانبها دربارهٔ تجربهٔ مستقیم و بی‌واسطهٔ «وجود» که در برهنگی و سادگی اوّلی و اصلی خود پیش از آنکه بوسیلهٔ «ماهیات» متبدل شده و به اشیاء گوناگون تغییر شکل یافته باشد کشف و آشکار می‌گردد . مابعدالطبیعهٔ ملاصدرا یا سبزواری یک نظریهٔ کلی و عام فلسفی است که ریشهٔ عمیقش در این نوع تجربهٔ مابعدالطبیعی قرار دارد . اینکه آیا آن یک «وجد و خلسهٔ متنازل» است یا «وجد و خلسهٔ متصاعد» ، محتوای تجربهٔ مابعدالطبیعی به عنوان حضور مستقیم و بی‌واسطهٔ حقیقت

(۱) Professor Étienne Gilson

«وجود» قادر است که بنیادی استوار آماده کند تا بر آن بتوان یک نظریه کلی و عام فلسفی ساخت .

برای تعیین دقیق مقام و موقع حقیقت «وجود» در یک چنین نظریه عام و کلی اجازه دهید از آغاز شروع کنیم ، ما باتشخیص بین مفهوم «وجود» و حقیقت «وجود» آغاز می کنیم . هر یک از این دو باز دوشاخه می شود . بطوری که نظامی بدست می آوریم مرکب از چهار بخش اساسی .



کلمه «وجود» در این چهار معنی بکار می رود ؛ و هر گاه می کوشیم تا ساختمان «وجود» را تحلیل کنیم این معانی باید بوضوح از یکدیگر جدا و مستقل نگه داشته شوند . مرتبه نخست (الف) ، یعنی مفهوم اولی «وجود» ، که ما در نخستین بخش این رساله روشن کردیم ، «بدیهی» است . آن ، مفهومی است دارای وسیعترین مصداق ، و درباره تمام اشیاء بدون فرق و امتیاز بکار می رود . «وجود» در این مرتبه در ذهن در بساطت مطلق خود ، بدون هیچ تعینی ، اعم از درونی یا بیرونی ، متصور است . بدیهی است که «وجود» که بدین سان فهمیده شد کاملاً غیر از «ماهیت» است . زیرا مفهوم «وجود» ، «وجود» است ، نه چیز دیگر . همین نکته درباره «ماهیت» درست است . اما متکلمان اشعریه ، که معتقد به وحدت و اتحاد «وجود» و «ماهیت» اند ، مدعی اند که حتی در این مرتبه مفهومی ، هیچ تمایزی بین آن دو نیست ؛ و اظهار می کنند که حقیقت اینست که مفهوم واحد گاهی بوسیله لفظ «ماهیت» بیان می شود و گاهی بوسیله «وجود» .

مرتبه دوم (ب) که به «وجود متعین» (وجود مقید) نیز موسوم است ، مفهوم

کلی و عام «وجود» است (الف) که بوسیله «ماهیت» جزئیّت و تعین یافته، و به نحوی به آن منسوب و مربوط است که «نسبت» (اضافه، رابطه) به عنوان جزء لازم مفهوم ملاحظه شده است؛ مثلاً مفهوم «وجود» (انسان)، «وجود» (اسب) . «وجود» (میز) و غیره. علامت میّزه «وجود» در این مرتبه اینست که آن شامل قلمرو دلالت مفهومی «نسبت و رابطه» به عنوان یک عنصر جدانشدنی است (معنی حرفی).

با مرتبه سوم (ج) که «فرد کلی» (فرد عام) نامیده شده است. ما به قلمرو حقیقت «وجود». در مقابل مفهوم «وجود» گام می‌نهیم. صفت کلی (عام) در این عبارت مخصوص بمعنی «جامع و فراگیر همه» است. آن به همه حقایق وجودی خارجی که در حالت اصلی و اولی وحدت خود ملاحظه شوند دلالت می‌کند. و در اصطلاح مابعدالطبیعه ابن عربی، جنبه ظهور و تجلّی «مطلق»^(۱) است. «وجود» در این مرتبه هنوز هم یک «وحدت» است؛ آن هنوز واقعاً گوناگون و مختلف نشده است. لیکن آماده برای تنوع و گوناگونی است. وحدتی است که در خود، «کثرت» را در بردارد. آن همچنین به عنوان وجود منبسط، یعنی «وجود همه جاگسترده»، شناخته شده است. «وجود» در اینجا خود را به عنوان «حقیقتی» (واقعی) که در خود شماری نامتناهی از درجات و مراتب دارد نشان می‌دهد. «وجود» می‌تواند باز هم در یک مرتبه بالاتر مابعدالطبیعی ملاحظه شود. اما در آن مرتبه، که بالاترین است. «وجود»، چنانکه ابن عربی می‌گوید. مطلقاً ناشناخته و نشناختنی است، سری که پیرامون آن چیزی نمی‌توان گفت مگر بطور سلبی.

مرتبه چهارم (د) مرتبه‌ای است که در آن وحدت اولیه حقیقت «وجود» به صورت‌های متکثر و متنوع پدیدار می‌شود. اینها «افراد خاصه» هستند، که هر یک از آنها یک «موجود» عینی و انضمامی است که در عالم واقعیت خارجی تحقق و تحصیل یافته است. در نظر کسانی که به اصالت «وجود» معتقدند، آنها را باید به عنوان «وجودات

(۱) یعنی خدای تعالی Absolute (۱)

خاصه». یا چنانکه سبزواری می‌گوید، به عنوان «جنبه‌های خاص وجود» نگریست. زیرا آنها چیزی غیر از محدودیتها و تعینات حقیقت یگانه جامع و شامل «وجود» نیستند. در مقابل متکالمین اشعریه که وجود هر تمایزی را، اعم از مفهومی یا خارجی، رد می‌کنند، حکمائی که به نخله اُصالت «وجود» متعلقند مدعی اند که در تمام این چهار مرتبه، «وجود» متفاوت و قابل تشخیص از «ماهیت» است. دشوار نیست درك این که در مراتب (الف) و (ب)، یعنی در قلمرو مفاهیم، «وجود» و «ماهیت» عین هم نیستند. لیکن حتی در قلمرو واقعیت خارجی، یعنی در مراتب (ج) و (د)، این دو از یکدیگر قابل تشخیص اند. هر چند «ماهیت» در نظر آنان، چیزی بالفعل در عالم خارج از ذهن نیست که در مقابل «وجود» بایستد. زیرا فی نفسه «هیچ» است، فقط بطور ذهنی از یک مرتبه یا حد جزئی و خاص «وجود» ساخته و پرداخته می‌شود. بدیهی است که «چیزی محدود» یا «متعین» دقیقاً عین «حد تعیین دهنده» نیست. در مورد کنونی، شیء محدود «وجود» است. و «ماهیت» حد تعیین دهنده آن است. بدین گونه «ماهیت» که اگر فی نفسه ملاحظه شود «هیچ» است، یا وجود این، تا آنجا که به عنوان «حد تعیین دهنده» به نظر آمده، غیر از «وجود» است که آن را محدود و متعین و مشخص می‌کند^۷

در باره چهار مرتبه «وجود» که به این ترتیب ثابت و محقق شد، متفکران یا نحله‌های مختلف نظریه‌ها و موضعهای گوناگون اتخاذ کرده‌اند.

کسانی هستند، مانند فیلسوف مشهور شیعی در قرن پانزدهم صدرالدین دشتکی (متوفی ۱۴۹۷)، که بکلی حقیقت «وجود» را اعم از ذهنی یا خارج ذهنی، منکرند^۸. آنان فقط مرتبه‌های (الف) و (ب) را تصدیق می‌کنند. در نظر ایشان «وجود» چیزی بیش از محصول تلقی ذهنی و فاعلی^(۱) نیست که بدان وسیله ذهن اشیاء عینی و انضمامی^(۲) را صرفاً اعتبار می‌کند. در نظر این متفکران، وقتی محمولی که مشتق از «وجود» است،

(۱) Subjective

(۲) Concrete

یعنی «موجود». صادقانه محمول چیزی باشد. فقط این معنی را می‌دهد که مفهوم «وجود» با آن شیء متحد است؛ و این معنی را نمی‌دهد که مبدأ اشتقاق. یعنی «وجود». واقعاً لازم ذاتی آن شیء است.

همچنین دربارهٔ مرتبهٔ حقیقت خارجی. کسانی هستند که نه تنها به کثرت «موجودات» بلکه به کثرت حقیقی «وجود» معتقدند. «وجود» در نظر آنان «حقیقی» (واقعیهائی) است که هر یک از آنها هستی و ذات کاملاً مستقل دارد. همهٔ «موجودات» بایکدیگر تماماً و ذاتاً اختلاف دارند؛ اختلاف آنها بایکدیگر تنها بواسطهٔ اختلافات نوعیه یا بواسطهٔ صفات و خواص فردیت دهنده نیست. به علاوه. «مطلق» تنها یکی از این ذوات مستقل و قائم به خود است. هر چند یک ذات خیلی خاص زیرا ذات «واجب» است. بنابراین نحوهٔ فهم. هیچ ریسمانی وجود ندارد که همهٔ اشیاء عالم را به یک رشته درآورد. جهان هستی شامل شماری نامتناهی از ذوات جدا است که هیچ چیز مشترکی در میان خود ندارند. بدون اینکه گفته شود که این نظریه کاملاً مقابل عقیدهٔ «درجات تشکیکی»^(۱) «وجود» است. سبزواری این نظریه را به گروهی از حکمای مشائی نسبت می‌دهد.^۹

کاملاً مخالف با رأی کثرت «وجود» و «موجود». رأی وحدت «وجود» و وحدت «موجود» است. که صوفیه بدان معتقد بودند. شیخ محمدتقی آملی^{۱۰} صوفیه را در رابطه با این مسأله به دو گروه تقسیم می‌کند. گروه اول. که آملی آنها را «جاهل» در میان صوفیه می‌نامد. معتقدند که فقط یک «حقیقت» یگانه در عالم خارج ذهنی مطابق با مفهوم «وجود» هست. این هستی وحدانی. به نظر آنان. مستقیماً صور گوناگون پدیدارها را بدون درجات و مراتب دربرمی‌گیرد. در آسمان. آسمان است. در زمین. زمین و در میز، میز و همین‌طور. این صورتهای پدیداری برای ما «حقیقت» «وجود» ند. اما از آنجا که صور پدیداری در واقع فقط طبیعت اعتباری دارند. یعنی برای ما هستند.

(۱) Analogical gradation

اما فی نفسہ چیزی نیستند - کثرت آنها به هیچ وجه با وحدت اولیه آن «حقیقت» (واقعیت) سازش ندارد .

نمایندگان گروه دوم ، چنانکه آملی می گوید : بزرگان صوفیه اند که این نظریه را اتخاذ کردند که «وجود» «حقیقتی» دارد کاملاً جدا از صور گوناگون پدیدارها . «وجود» در این مرتبه مطلق را آنان «وجود» در حالت «بشرط لا»^(۱) نامیدند . منظور ایشان اینست که «وجود» را در خلوص و پاکی مطلق آن که با هیچ چیز دیگر اشتراک و بستگی ندارد نشان دهند . با وجود این ، آنان تا آنجا پیش می روند که می گویند «وجود» در تمام صور کثیر پدیداری (۱) ، کمتر از «وجود» که در مرتبه تعالی مطلق ماحوظ شود ضروری و واجب نیست . تنها فرق بین «وجود» متعالی (یا استعلائی)^(۲) و «وجودهای» پدیداری اینست که اینها (پدیدارها) نیازمند آن (وجود متعالی) هستند . این نیاز (فقر) مابعدالطبیعی ، متناقض با وجوب و ضرورت آنها نیست ، زیرا در آخرین تحلیل این فقر چیزی بیش از نیازمندی و احتیاج آنها برای «حقیقت» «وجود» متعالی نیست . چنانکه عنقریب خواهیم دید ، این نظریه به نظریه فهلویون (حکمای خسروانی) ، که سبزواری به عنوان یک عضو مهم به آنان تعلق دارد ، بسیار نزدیک است .

نظریه دیگری که باید ملاحظه کرد آنست که «ذوق التأله»^(۳) نامیده شده است . این نظریه توسط چند متفکر بزرگ از جمله جلال الدین دوانی (متوفی ۱۵۰۱/۱۵۰۳) از حوزه شهروردی ، میرداماد (متوفی ۱۶۳۱) ، استاد مشهور ملاصدرا ، و خود ملاصدرا در جوانی اش ، ارائه شده است . بنا بر این نظریه ، «وجود» در عالم خارج ذهنی فقط یک «حقیقت» یگانه دارد که در آن مطلقاً کثرتی نیست ، نه بر حسب نوع و نه بر حسب افراد ، و نه حتی بر حسب درجات و مراتب . این «حقیقت» یگانه تنها هستی خارجی است که مطابق است با مفهوم «وجود» . قطع نظر از آن ، مفهوم «وجود» هیچ شیء واقعی

(۱) Phenomenal (۲) Transcendental

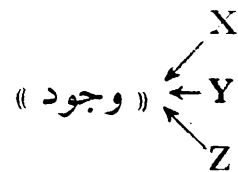
(۳) Tasting of theosophy

نمی‌یابد که بتوان در عالم خارج ذهنی در باره آن بکار برد. اگر به زبان علم کلام و خداشناسی سخن گوئیم، این «حقیقت» همان خدا یا «مطلق» است. تمام آنچه غیرمطلق نامیده شده، یعنی ممکن یا «وجودات»، هستیهای واقعی نیستند؛ آنها بیش از حصص مفهومی «وجود» نیستند. به عبارت دیگر آنها «وجود» در مرتبه (ب) هستند نه در مرتبه (د). بنابر طرحی که پیش از این ارائه شد، این «حصص» برخی خواصّ عرضی مشترك دارند که بدان وسیله تا اندازه‌ای مماثل و یکی هستند همچنانکه سفیدی این عاج و آن عاج و عاج سوم و غیره در عالم خارجی یکی هستند. اما در واقع نمی‌توانند به وراى قلمرو مفاهیم بروند. آنچه در عالم خارجی واقعاً مطابق آنهاست کثرت «وجود» است، یعنی «ماهیات» که بنابر این نظریه واقعی اند نه اعتباری.

این «ماهیات» واقعاً موجود ذاتاً و کاملاً غیر از یکدیگرند، و اصلاً هیچ وحدتی در میان خود ندارند. پس چگونه «وجود» می‌تواند درباره آنها یکسان قابل حمل باشد، بطوری که بتوانیم بگوئیم که آنها همه «موجود» اند؟

به این سؤال متفکران این نحله پاسخ می‌دهند که وقتی ما می‌گوئیم «x موجود است»، «z موجود است» و غیره. معنی حمل صرفاً اینست که x و y و z، که «ماهیات» واقعی اند، هر یک جداگانه به حقیقت وحدانی «وجود» مرتبند؛ و این رابطه صرفاً عرضی است.

رابطه آنها با وجود با رابطه خارجی و عرضی میان انسانی که میوه می‌فروشد و میوه، و انسانی که شغلش ماهیگیری است و ماهی، قابل مقایسه است. مردی که ماهی می‌گیرد فی نفسه فقط یک انسان است، نه چیزی دیگر. من حیث هو انسان، هیچ رابطه



درونی با ماهی که می‌گیرد و می‌فروشد ندارد. رابطه میان آنها رابطه اشتغال یا سوداگری است، اما به علت این رابطه خاص، آن مرد «انسان ماهیگیر» نامیده می‌شود که نامی است که از «ماهی» مشتق شده است. درست به همین نحو، یک «ماهیت» گفته می‌شود «موجود» است، زیرا که مشتق از «وجود» است. بواسطه چنین رابطه عرضی، نه برای اینکه

یکک «وجود» خاص و واقعی از خودش دارد. یعنی «وجود» در مرتبه (د). حقیقت وحدانی «وجود» هرگز واقعاً بواسطه «ماهیات» گوناگون مرتبط با آن متنوع نیست. بدین سان رأی که این گروه متفکران تأیید کرده اند رأی وحدت «وجود» و کثرت «موجودات» است. این نظریه ای است که همچنین بعضی از الهیون اتخاذ کرده اند. جلال‌الدین دوانی تأثیر عرفان را در این نظریه تصدیق نموده و آن را به «ذوق التآله» وصف کرده است.

اما سبزواری فکری می‌کند که این عقیده نشان دهنده «ذوق التآله» بصورت حقیقی‌اش نیست، زیرا بر این فرض مبتنی است که هم «وجود» و هم «ماهیت» اساساً واقعی است. یعنی: این رأی در قلمرو فعلیت دوریشه یا پایه را بموازات هم قبول می‌کند. «ذوق التآله» بصورت موثق و معتبرش، وی می‌گوید، باید فقط یکک ریشه یا اساس یگانه را در قلمرو فعلیت بپذیرد. به عبارت دیگر باید مبتنی بر این رأی باشد که «وجود» به تنهایی اساساً واقعی است و «ماهیت» چیزی است که ذهناً وضع می‌شود. آخرین نظریه‌ای که باید ملاحظه کرد آنست که متلاصدرا و سبزواری. همراه بسیاری دیگر. که به نحله حکمای خسروانی (الفهلویون) معروفند. اتخاذ کرده‌اند. جان کلام و لبّ مطاب آنان را با این بیان می‌توان ارائه نمود که هم «وجود» و هم «موجود». «واحد» و در عین حال «کثیر» ند. تقابل سازگار مابعدالطبیعی - کثرت در وحدت و وحدت در کثرت. در نظر سبزواری هم «وجود» و هم «موجود» بی‌نهایت متعدد و متنوعند، و مع هذا در عین کثرت یکک «واقعیت» یگانه‌اند. این تقابل سازگار از طریق «درجات تشکیکی» «وجود» که پیش از این یاد شد فهمیده می‌شود.

همانند عقیده‌ای که به «ذوق التآله» نسبت داده شد، نظریه فهاویون تصدیق می‌کند که «موجودات» بواسطه رابطه با حقیقت مطلق «وجود» موجودند. اما این «رابطه» که در اینجا به نحو خیلی خاصی فهمیده شد، در نظر حکمای خسروانی سه جزء متمم این رابطه - (۱) شیء مربوط، (۲) شیئی که شیء (۱) بدان مربوط است، و (۳)

خود رابطه - یکی وعین هم ملاحظه شده است. بطور عینی تر و انضمامی تر: (۱) «وجودات» خاص یا تمام اشیاء ممکن (۲). حقیقت مطلق «وجود» یا خود مطلق و (۳) «وجود غیر متعدّد» که فعل «اشراقی» «مطلق» است. همه یک «وجود» یگانه اند.

سبزواری در شرح خود بر کتاب الاسفار ملاحظه را این وضع و حالت خاص را بوسیلهٔ یک استعاره روشن می کند^{۱۲}. وی می گوید فرض کنید که یک انسان در جلوی آینه های بسیار ایستاده است. در هر یک از آینه ها انسان واحد و انسانیت واحد، یعنی «ماهیت» انسان، یا «انسان بودن» قابل مشاهده است. هم «انسان» و هم «انسانیت» متنوع و متعدّدند؛ به تعداد آدمیان و انسانیتها آینه ها وجود دارد. مع هذا در عین کثرت و تعدّد و اختلاف. آنها تا آنجا که فقط انعکاساتی هستند که از خود واقعی ندارند تنها یک «واقعیت» یگانه اند. انعکاس چیزی. اگر فی نفسه از حیث اینکه انعکاس است در نظر گرفته شود. «هیچ» است. آن، نوعی واقعیت دروغین و صرفاً نمودی است که بدان وسیله ما می توانیم شیء واقعی را که آن (انعکاس)، انعکاس آن (شیء) است مشاهده کنیم. اگر انعکاس فی نفسه بطور مستقل از شیء واقعی ملاحظه شود. نه «انعکاس» آن شیء واقعی است و نه «تقلید» آن شیء. بلکه همچون حجابی که مانع دیدار ما از شیء است عمل می کند.

تمام آینه ها شیء واحد را به صور مختلف و متنوع منعکس می کنند، هر یک بر حسب شکل، اندازه، رنگ، جلا و غیره. ظهور شیء اصلی در همه آنها همچون رشته و نخ است که همه انعکاسات پراکنده را با هم در یک وحدت گرد می آورد. اگر دقت و توجه تنها به انعکاسات فردی نابرابر در اختلاف و تنوع آنها معطوف گردد، حالت واقعی آنها را هرگز نمی توان شناخت. همین طور، اگر ما «وجودات» خاص را در رابطه آنها با واقعیت یگانه «وجود» بر حسب «رابطه اشراقی» در نظر بگیریم، یعنی اگر آنها را به عنوان «اشراقات» کثیر نور مطلق که حقیقت «وجود» است ملاحظه کنیم. متوجه خواهیم شد که خود حقیقت «وجود» در همان ظهورات این انوار

فردی پدیدار می‌شود. اما اگر «وجودات» خاص را به عنوان هستی‌های مستقل وقائم به خود بدون هیچ رابطه‌ای بامبدأ و منشاء آنها در نظر آوریم، حالت واقعی هستی‌شناختی آنها ناگزیر از درک و دریافت ما خواهد گریخت، زیرا «رابطه بودن» که ما پیشتر «نیاز» یا «فقر» نامیدیم، یکک جزء مقوم ذاتی این «وجودات» را تشکیل می‌دهد.

بدین سان، «وجودات خاص» کاملاً عاری و تهی از واقعیت نیستند. آنها «واقعی» هستند. واقعیت آنها عبارت از اینست که اشعه خورشید مابعدالطبیعی‌اند. و «روابط محض» هستند، نه اینکه هستی‌های مستقلی‌اند که بامبدأ و منشاء خود روابط دارند.

این ملاحظه پیرامون حالت هستی‌شناختی «وجودات» خاص بی‌درنگ به این رأی رهنمون می‌شود که «وجود» حقیقت یگانه‌ای است که دارای درجات و مراتب مختلف و متنوع بر حسب شدت و ضعف، کمال و نقص، تقدم و تأخر و غیره است. این اختلافات با وحدت اولیه حقیقت «وجود» سازش ندارد. زیرا مابه الاختلاف دقیقاً همان به الاتحاد است. اینست صورت مختصر رأی «مراتب تشکیکی» «وجود».

چنانکه سبزواری خاطر نشان می‌کند. «مراتب تشکیکی» «وجود» یکی از اساسی‌ترین مسائل مابعدالطبیعه و بزرگترین علامت‌میزه نخله حکمای خسروانی است. در مورد «مراتب تشکیکی» دو جنبه متقابل هست: جنبه «این همانی» (هو هویت) و جنبه «این نه آنی» (تمایز). ما قبلاً جنبه نخست را در رابطه با مفهوم «وجود» دیدیم.

مفهوم «وجود» ذاتاً و اساساً یکی و برای تمام اشیاء مشترك است، به این معنی که نسبت به تمام آنها بدون فرق و امتیاز قابل اعمال است. مثلاً یکک «انسان» را می‌توان گفت «وجود دارد» درست همان گونه که یکک «سنگ» گفته می‌شود که «وجود دارد». مفهوم «وجود» که عقل ما از یکک انسان موجود بالفعل بوسیله فراگرد انتزاع بیرون می‌کشد کاملاً بامفهوم «وجود» که از یکک سنگ، درخت، میز، یا هر چیز دیگر، انتزاع می‌کند یکی است.

از آنجا که مفهوم « وجود » یکی است ، مرجع خارج ذهنی آن ، یعنی واقعیت مطابق « وجود » نیز باید یکی باشد ، زیرا بدیهی است که یک مفهوم یگانه از تعدادی « واقعیات » که تماماً بایکدیگر مختلفند قابل حصول نیست . « وجود » در اعیان « حقیقت » یگانه‌ای است که جامع همه چیز و فراگیر همه اشیاء است . این اشیاء به چشم ما به عنوان اشیاء مختلف کثیر می آیند . اما این کثرت وجودی ، چنانکه دیدیم ، همچون سرابی است که چشم ما را می فریبد و مانع می شود که حقیقت عینی را ادراک کنیم . آدمی با چشم خود بواسطه حجاب کثرت می بیند اما و رای هر چیز حقیقت یگانه « وجود » را ادراک می کند . وی درک خواهد کرد که « حقیقت » پشت حجاب اشیاء مختلف کثیر « وجود محض » (صِرف الوجود) است که حتی نشان و اثری از کثرت ندارد ، و « ماهیات » که علت این تنوع ظاهری اشیاء هستند فقط درجات و مراتب مختلف یک « حقیقت » یگانه اند . این اندازه برای بحث ما درباره جنبه « این همانی » کافی است .

ما با ملاحظه این مطلب آغاز می کنیم که مفهوم « وجود » درباره هر چیزی که ممکن است بکار رود یکی و عین خود باقی می ماند . از این قضیه نتیجه می گیریم که حقیقت مطابق « وجود » به رغم صور گوناگون بیشماری که در آنها به چشم ما پدیدار می شود باید یک « حقیقت » یگانه باشد . اما آیا « یکی بودن » مورد بحث در اینجا همان « یکی بودن » ساده و معمولی است ؟ به عبارت دیگر ، آیا مفهوم معمولی « موجود » درباره خدا و یک میز ، مثلاً ، دقیقاً به معنی واحد بی هیچ تفاوتی قابل حمل است ؟ یا آیا یک جوهر (مثلاً انسان) در عالم خارج ذهنی دقیقاً به همان معنی یک عرض (مثلاً کیفیت « سفیدی ») موجود است ؟ پانچنی که حکمای خسروانی به این سؤال داده اند اساسی ترین نظر فلسفی آنان را تشکیل می دهد .

لبّ پاسخ آنان را می توان بطریق بسیار ساده ذیل بیان کرد : « یکی بودن » مورد بحث اینجا یکی بودن معمولی نیست ، بلکه یکی بودن تشکیکی ، یعنی مدرّج ، است . برای اینکه بتوانیم این پاسخ را به نحو شایسته و درست بفهمیم ، باید تصور

روشنی دربارهٔ معنی فنی «تشکیک» (۱) یا «درجات تشکیکی» (۲) داشته باشیم .
 بطور کلی . «تشکیک» درجائی متحقق می‌شود که یک «کلی» یگانه دربارهٔ
 «جزئیات» خود به درجات مختلف قابل حمل باشد . یا هر جا که یک حقیقت یگانه در
 تعدادی از اشیاء به درجات مختلف متحقق شود . با این دیدگاه ، بیان فوق‌الذکر که
 مفهوم «وجود» در تمام موارد یکی است باید اصلاح و دگرگون شود . مفهوم «وجود»
 را باید گفت که «تشکیکاً» یکی است ، زیرا قابل حمل دربارهٔ یک «علت» و معلولش
 برسبیل تقدم - تأخر ، و دربارهٔ یک «جوهر» و عرضش برسبیل شدت - ضعف است .
 همچنین ، حقیقت «وجود» نیز دارای ساختمان «تشکیکی» است . بنا بر نظر فلاسفه
 خسروانی ، حقیقت «وجود» چنانکه در «مطلق» ظاهر می‌شود آشکارا با حقیقت آن
 چنانکه در دیگر موجودات «ممکن» پدیدار می‌گردد ، متفاوت است . در اولی حقیقت
 (واقعیت) «شدیدتر» و «مقدم» است ، و حال آنکه در دومی «ضعیف‌تر» و «مؤخر»
 است . به همین نحو ، حقیقت «وجود» چنانکه در یک موجود غیرمادی ظاهر می‌شود
 «قوی‌تر» است از همان حقیقت چنانکه در یک موجود مادی پدیدار می‌گردد .
 «تشکیک»^{۱۳} از لحاظ فنی به دو نوع منقسم می‌شود: (۱) «تشکیک» خاصی
 (به معنی خاص) و (۲) «تشکیک» عامی (به معنی عام ، یعنی غیر خاص) .
 نخستین نوع «تشکیک» وقتی متحقق می‌شود که یک حقیقت یگانه ، که بواسطهٔ
 آن تمام جلوه‌ها و مظاهر جزئی‌اش بایکدیگر یکی است ، در همان حال علت تعدد و تنوع
 در میان مظاهر و جلوه‌های جزئی‌اش باشد . مثلاً ، مفهوم «عدد» صادقانه دربارهٔ هم
 ۲ و ۲۰۰۰ با اختلاف معینی یکسان قابل حمل است . اصل اتحاد^(۳) (هو هویت یا این
 همانی) که ۲ و ۲۰۰۰ را باهم متحد می‌کند «عدد» است . مثال دیگر : نور خورشید
 و ماه و یک چراغ و یک کرم شب‌تاب حقیقت یگانهٔ نور است ؛ مع هذا ، در هر یک

(۱) Analogicity

(۲) Analogical gradation

(۳) Identity

از آنها بطور مختلف متحقق می‌شود. آنها با یکدیگر بواسطه همان حقیقتی که آنها را با یکدیگر متحد و مماثل می‌کند مختلفند.

نوع دوم «تشکیک» وقتی متحقق می‌شود که آن حقیقت، که بواسطه آن تمام مظاهر و تجلیات جزئی‌اش با یکدیگر یکی هستند، به عنوان اصل اختلاف (۱) (غیریت یا این نه آنی) در میان مظاهر خود عمل نکند. مفهوم «موجود بودن» مثالی است که درباره آدم و نوح و موسی و عیسی، که به رغم «موجود بودن» رابطه تقدم - تأخر نیز دارند، حمل می‌شود. اختلاف میان این پیغمبران با توجه به زمان ظهورشان معلول خود «موجود بودن» آنان نیست، بلکه معلول طبیعت زمان است که تقدم و تأخر را اجازه می‌دهد.

اهمیت این فرق و تمایز میان دو نوع «تشکیک» در این است که «تشکیک» مفهوم «وجود» از نوع دوم است، و حال آنکه «تشکیک» حقیقت «وجود» از نوع اول است. این اختلاف بواسطه این امر است که یک «مفهوم» می‌تواند فقط اصل اتحاد (این همانی) و توافق باشد و هرگز نمی‌تواند به عنوان اصل ممیزه اشیا که درباره آنها بکار می‌رود عمل کند. بدین سان مفهوم «وجود» می‌تواند تمام اشیا مختلف و ناجور عالم را در طبقه‌ای که آن اشیا در آن طبقه به مرتبه عدم تشخیص وجودی مبدل می‌شوند گرد آورد. اما مفهوم «وجود» قادر به تشخیص و تمیز آنها از یکدیگر نیست.

برعکس، حقیقت «وجود» نه تنها به عنوان اصل این همانی و اتحاد همه «حقایق» موجود عمل می‌کند، بلکه در عین حال همان اصلی است که بدان وسیله بر حسب شدت - ضعف، کمال - نقص، و تقدم - تأخر (غیر زمانی) با یکدیگر اختلاف دارند. تمام این اختلافات چیزی غیر از حالات ذاتی و درونی همان حقیقت، یعنی «وجود»، نیستند. و باید چنین باشد. زیرا در عالم خارج ذهنی هر چیزی غیر از حقیقت «وجود»، «لاوجود» صرف یا «هیچ» است. «لاوجود» یا «هیچ» نه می‌تواند به عنوان اصل وحدت عمل کند و نه به عنوان اصل کثرت.

سخن حکمای خسروانی وقتی اظهار می‌کنند که « وجود » یک « حقیقت » یگانه است که درجات و مراتب نامتناهی دارد باید به معنایی که هم اکنون توضیح داده شد فهمیده شود. این درجات یا مراتب نوعی واقعیت دارند زیرا در آخرین تحلیل، حالات ذاتی و درونی خود حقیقت « وجود » هستند. وقتی عقل انسانی روی آنها کار می‌کند و آنها را بصورت « ماهیات » مفهوم سازی می‌کند، آنها به جنبه‌های ذهنی محض (اعتبارات) مبدل می‌شوند. از آنجا که حکمای خسروانی، چنانکه خواهیم دید، « وجود » را با « نور » کاملاً یکی می‌گیرند^{۱۴}، کثرت را بر حسب شدت - ضعف و غیره « کثرت نورانی » می‌نامند، در مقابل کثرت از لحاظ « ماهیات » که آنها را « کثرت ظلمانی » می‌خوانند. این نوع اخیر کثرت با ظلمت، یعنی فقدان نور، مرتبط است زیرا در ناحیه‌ای بسیار دور از حقیقت « وجود » پدید می‌آید.

این فهم « کثرت » ممکن می‌سازد که یک خط مرزی روشن و دقیقی میان نظام مابعدالطبیعه^{۱۵} فلاسفه خسروانی و نظام دیگری، مثلاً نظریه^{۱۶} ژیل رومی^(۱) در غرب، که ظاهراً و بطور صوری به آن شبیه است اما باطناً ساختمان کاملاً متفاوتی دارد کشیده شود. نظر اساسی ژیل رومی بشرح ذیل است: « وجود » واحد و یکسان است، و بواسطه^{۱۷} « ماهیات » مختلف و گوناگون می‌شود. اگر بطور سطحی نگریسته شود، این رأی به نظر می‌رسد که کاملاً همان نظریه^{۱۸} اساسی سبزواری است. هر دو درباره^{۱۹} وحدت اساسی « وجود » و در تصدیق اینکه اصل اختلاف و غیریت در « ماهیت » است موافقند. اما این شباهت صرفاً سطحی و ظاهری است، زیرا ژیل رومی به تمایز واقعی بین « وجود » و « ماهیت » معتقد است. « هر چیزی « ماهیتی » دارد که واقعاً با « وجود » مختلف است؛ هر چیزی بواسطه^{۲۰} اصل « ماهیت » چیزی است و موجود بواسطه^{۲۱} اصل « وجود »^{۱۵}. چنانکه دیدیم، چنین نظریه‌ای باید « ماهیات » را گیرندگان « وجود » به عنوان قائم به خود که بطریقی اسرار آمیز پیش از درك فیض « وجود » موجودند تلقی کند. برعکس.

نظریهٔ حکمای خسروانی قوام به خود «ماهیات» را به عنوان علل ثانوی نمی‌پذیرد. تمام «ماهیات» در این نظریه عاری و تهی از واقعیت خارجی اند؛ واقعیتی که آنها (ماهیات) در چشم ما متجلی می‌سازند فقط واقعیت کاذب و موهوم است. در اینجا ما نیازی نداریم که آن دلیل را تکرار کنیم زیرا این مطلب قبلاً نزدیک پایان فصل پیش مورد بحث قرار گرفت.

نظریه‌ای که فلاسفهٔ خسروانی (فهلویون) اتخاذ کردند توسط سبزواری به شرح ذیل توصیف شده است^{۱۶}:

«وجود» بنابر نظر حکمای خسروانی حقیقی است که بوسیلهٔ «تشکیک» مشخص و شامل درجات و مراتب مختلف است... که مانند نور حقیقی (یعنی فوق محسوس) که در واقع همان حقیقت «وجود» است مختلف می‌شود زیرا «نور» (بطور کلی) چیزی است که بذاته ظاهر و ظاهر کنندهٔ چیزهای دیگر است. این نکته دقیقاً خاصیت حقیقت «وجود» است، زیرا دارای همان طبیعت بذاته ظاهر و ظاهر کنندهٔ چیزهای دیگر است. کلمهٔ «چیزهای دیگر» در این زمینه راجع است به تمام «ماهیات»... «(وجود» - نور در این معنی) به نور محسوس شباهت دارد که تشکیکاً هستی بدرج یعنی دارای مراتب مختلف است و قوی یا ضعیف می‌شود... خاصیت اساسی «نور» (اعم از محسوس یا مابعدالطبیعی) اینست که بخود ظاهر و ظاهر کنندهٔ غیر است. این خاصیت در هر درجه و مرتبهٔ «نور» یا «سایه» متحقق است؛ بطوری که ضعف، مانع «نور» بودن یک مرتبهٔ ضعیف نیست؛ و نه شدت و توسط (اعتدال) شرایط اساسی یا عوامل مقوم برای مرتبهٔ خاصی هستند مگر بمعنی آنچه خارج از «نور» نیست؛ و نه این مراتب آن را از «نور» بودن منع می‌کنند. بدین سان یک «نور» قوی مانند یک «نور» متوسط «نور» است، همچنانکه یک «نور» ضعیف نیز «نور» است. «نور بدین سان به اعتبار مراتب بسیطهٔ خود پهنای وسیعی (عرض عریضی) دارد؛ و هر یک از مراتب آن نیز به اعتبار رابطه‌اش با پذیرندگان مختلف پهنائی دارد.

«درست به همین نحو، حقیقت «وجود» از لحاظ شدت و ضعف، تقدم و تاخر و غیره به حسب همان حقیقت دارای مراتب متفاوت است. هر مرتبه‌ای از «وجود» بسیط است. قضیه چنین نیست که یک مرتبه قوی «وجود»، مرکبی است که از آن حقیقت بعلاوه شدت ساخته شده باشد. همچنین، یک مرتبه ضعیف چیزی جز «وجود» نیست. وضعف امری عدمی است؛ مانند نور ضعیف، که از «نور» و «ظلمت» ترکیب نشده، زیرا ظلمت صرفاً عدم است.»

در این قطعه دو نکته شایان توجه و دقت مخصوص است. نکته اول این بیان است که حقیقت «وجود» پهنه وسیعی دارد. این نکته به شمول کلی یا طبیعت همه فراگیر و احاطی «وجود» اشاره می‌کند. حقیقت «وجود» مطلقاً واحد است، ومع هذا این حقیقت وحدانی همه اشیاء را بدون استثنا در برمی‌گیرد. این «شمول» طبیعت ویژه‌ای دارد. آن، (۱) شمول یک «کُل» به اعتبار اجزاء خود نیست. و نه (۲) شمول یک جسم نسبت به جسم دیگر است، مانند یک لیوان که حاوی آب است، و نه (۳) شمول یک «کلی» نسبت به «اجزاء» خود است. در مورد اول و دوم، هر دو حد رابطه باید قبلاً «موجود» باشد، و مورد سوم محال است مگر اینکه حقیقت «وجود» یک «کلی طبیعی» - یعنی یک «ماهیت» باشد.

پس ساختمان حقیقی شمول و احاطه «وجود» را چگونه بفهمیم؛ چنانکه پیشتر ملاحظه شد آن را باید به عنوان یک «تقابل سازگار» فهمید: حقیقت «وجود» واحد و مع هذا کثیر است؛ کثیر و مع هذا واحد. لذا، آن برای تحقق ذهنی و فاعلی^(۱) خود مستلزم نوع خاصی از شهود «وجودی» است بدان سان که در آغاز این فصل در رابطه با تجربه سارتری «وجود» تبیین شده است. ملاصدر^{۱۷} صریحاً اظهار می‌کند که حقیقت مربوط به این شمول و احاطه فقط به «کسانی که در علم ریشه دارند» (والراسخون فی العلم: قرآن، سوره ۳ آیه ۷)، یعنی عارفان یا شناسایان، الهام می‌شود. به این جنبه «وجود» بیان فوق‌الذکر: «وجود همیشه گسترده» یا «وجود منبسط»^(۲) اشاره دارد؛ و در

(۱) Subjective

(۲) Unfolded existence

اصطلاح عرفانی ابن عربی . «نفس رحمانی» نیز نامیده شده است.^{۱۸}

انسانی « که در معرفت عمیقاً بارع و خبیر است » گفته شده است که دو چشم متفاوت دارد . با یکی از چشم های خود حقیقت « وجود » را در خلوص مطلقش می بیند . در آن حالت عالی که فقط با امعان نظر و تأمل عمیق یافتنی است . تمام موجودات . بدون استثنا . از دید او ناپدید می شوند . هیچ چیز باقی نمی ماند جز بساطت خیره کننده « حقیقت درخشان » وجود محض . دیگر جائی برای حتی تکلم پیرامون « جامعیت و احاطه » یا درباره رابطه میان شامل و شمول یا محیط و محاط باقی نمی ماند .

با چشم دیگر در همان حال تنوع و گوناگونی بی حد اشیاء را مشاهده می کند . فعالیت این چشم دوم قلمرو کثرت را متحقق می سازد . در این مرتبه ، تمام « موجودات » در وفور و جوشش حیاتی خود در دیدگاه او متجلی می شوند و آن را پرمی کنند . منظر او دیگر محدود به وجود صرف نیست . شماری نامتناهی از اشیاء گوناگون و متنوع مشهود هستند . اما . هیچ یک از این اشیاء خارج از « جامعیت و احاطه » « وجود » قرار ندارد . زیرا هیچ چیز نمی تواند « پدیدار شود » . هیچ چیز نمی تواند متحقق شود . مگر بوسیله « وجود » . در این معنی تمام این اشیاء را یک حقیقت یگانه « وجود » در بر دارد .

بدین سان انسانی که « در معرفت عمیقاً بارع و خبیر است » با دو چشم بهم پیوسته و متحد خود راز ما بعد الطبیعی « تقابل سازگار » را مشاهده می کند . وی حقیقت را یکباره به عنوان واحد و کثیر می بیند . نتیجه فلسفی چنین تجربه ای این نظریه است که « وجود » حقیقت یگانه ای است با طبیعتی که از مرتبه خلوص اولی خود به مراتب مختلف محدودیت و تعیین تنزل می کند . این جنبه اخیر همانست که در میان عرفا « نفس رحمانی » یعنی نفس رحمت وجود مطلق نامیده شده است . و به این دلیل « نفس » نامیده شده است که در ساختمان صوری خود با نفس انسانی قابل مقایسه است^{۱۹} . نفس انسانی در فراگرد تولید اصوات مختلف در آغاز یک صدای ساده خنثی است که صور معینی در

خود ندارد. هنگامی که از میان اندامهای صوتی می‌گذرد، به صور مختلف متلفظ می‌شود و به شکل اصوات خاصی که الفاظ و کلمات گوناگون را می‌سازد درمی‌آید. بطریق مشابه: «وجود» در مطلقیت خود هیچ تعینی ندارد؛ نور خالص و محضی است که هیچ رنگی ندارد. هنگامی که به مراتب و مراحل مختلف تنزّل نمود، یک واقعیت یگانه پیوسته بطرق گوناگون تعین می‌یابد و سرانجام به نور دنیای کثرت درمی‌آید. اما از آنجا که تمام این مراحل و مراتب فقط محدودیتهای درونی خود آن واقعیت است، کثرت ملحوظ در نهایت به وحدت اصلی و اوتی قابل تحویل و تبدیل است.

نکته^۱ دومی که باید مورد توجه قرار داد این است که سبزواری در قطعه‌ای که در بالا نقل شد «وجود» را با «نور» یکی می‌گیرد. وی آشکارا این مفهوم «نور» را به عنوان حقیقت مابعدالطبیعی به استاد اشراقیون، سهروردی، مدیون است. از لحاظ تاریخی، این امر در درجه^۲ اول اهمیت است زیرا، چنانکه پیشتر دیدیم، سهروردی بزرگترین نماینده^۳ کسانی است که به اعتباریت «وجود» معتقدند.

نظریه^۴ سهروردی درباره^۵ «وجود» به سبب این امر پیچیده شده است که هر چند وی صریحاً و قطعاً تمام حقیقت عینی را برای «وجود» انکار می‌کند. آنچه را نسبت به «وجود» انکار می‌کند به حقیقت مابعدالطبیعی «نور» منتقل می‌سازد. طبیعت «نور» مابعدالطبیعی به عنوان «چیزی که فی نفسه ظاهر است و همه چیز دیگر را به ظهور می‌رساند»^۶ و ساختمان تشکیکی آن^۷ بطور مؤثر مرز میان «نور» سهروردی و حقیقت «وجود» را چنانکه حکمای خسروانی می‌فهمیدند از میان برمی‌دارد. به بیان دیگر، «نور حقیقی» به اصطلاح حکمای اشراقی^۸ با «حقیقت وجود» به اصطلاح حکمای خسروانی یکی است. تنها اختلاف بین این دو نظریه مربوط است به دو طریق مختلفی که در آن حقیقت مطلق مابعدالطبیعی مورد تجربه است. اعم از اینکه حقیقت مطلق به عنوان «وجود» محض یا «نور» محض تجربه شده باشد، خود این تجربه اساساً دارای طبیعت عرفانی است. کسانی که «وجود» را بنیاد فلسفه پردازای خود می‌سازند به سنت ابن عربی

متعاقباً؛ و حال آنکه کسانی که بر «نور» به عنوان مقوله^۱ اساسی اصرار و تأکید می نمایند از سیرت و سنت سهروردی پیروی می کنند. از لحاظ تاریخی، بلافاصله نقطه تقارب و هم گرایی این دو سنت حکمت تأله را در اسلام تشکیل می دهد. نتیجه این تقارب و هم گرایی در حوزه حکمای خسروانی این اندیشه است که «وجود» یک «حقیقت نورانی» است که خود را در درجات و مراتب گوناگون متجلی و ظاهر می سازد.

در مطالعه پیرامون ساختمان حقیقت «وجود» مسأله دیگری هست که با نظریه درباره «مطلق» یا خدا، در نظام مابعدالطبیعه^۲ فهلویون^۳ مربوط است. از آنجا که در این نظام حقیقت «وجود» حقیقت یگانه ای است که بواسطه مراتب درونی و تعینات خود به حال کثرت و تنوع درمی آید، بالاترین مرتبه باید بالضروره مقام «مطلق» باشد. اما پائین ترین مرتبه، محدودیت درونی همان «حقیقت» است. میان بالاترین و پائین ترین، یک خط غیر منقطع اتصال هست. پس آیا هیچ اختلاف اساسی بین «مطلق»، یعنی واجب الوجود، و «موجودات» ممکن وجود ندارد؟ برای اینکه پاسخ شایسته ای به این پرسش از دیدگاه ویژه حکمای خسروانی داده شود، نخست باید توضیحی مقدماتی درباره سه اصطلاح فنی مهم: بشرط لا (مشروط سلبی)، لا بشرط (غیر مشروط) و بشرط شیء (مشروط به چیزی)، بدهیم.

درست بگوئیم، این مفاهیم متعلق به قلمرو «ماهیت» است نه به قلمرو «وجود». مع هذا، این مفاهیم در مابعدالطبیعه^۴ فهلویون به قلمرو «وجود» مربوطند. زیرا، چنانکه خود سبزواری اعلام می کند، حکمای خسروانی این تقسیم سه گانه را درباره حقیقت «وجود» بروفق سنت «ذوق التأله» بکار می برند. و نخست توضیح مختصری درباره این تقسیم سه گانه در قلمرو شایسته اش یعنی در مرتبه «ماهیت» خواهیم داد.

هر ماهیتی می تواند در سه جنبه مختلف ملحوظ باشد: (۱) به عنوان مجرد یا بشرط لا^(۱)

و (۲) به عنوان «مطلقه» یا لا بشرط^(۲)، و (۳) به عنوان «مخلوطه» یا بشرط شیء^(۳).

(۱) Negatively - Conditioned

(۲) Non - Conditioned

(۳) Conditioned - by - Something

«ماهیت» در حالت بشر طلاً، ماهیتی است که بطور خالص و محض ملاحظه شده است؛ حالتی که در آن هر چیز دیگری، حتی «وجود» «ماهیت»، اعم از خارجی یا ذهنی، از شعور و آگاهی حذف و محو شده است. «ماهیت» من حیث هی، مثلاً مفهوم «حیوان» من حیث هو «حیوان». به تنهایی در ذهن تصور می‌شود. بدون اینکه چیز دیگری با آن پیوند داشته باشد. اگر ما مفهوم دیگری را به «ماهیت» در حالت محض نسبت دهیم، مثلاً مفهوم «ناطق» را، نتیجه فقط می‌تواند ترکیبی از دو عنصر مختلف و مستقل باشد. مفهوم اصلی در آن صورت نمی‌تواند دربارهٔ مرکب حمل شود. «حیوان» بعلاوه «ناطق» چیزی است بیش از حیوان محض؛ و دومی قابل حمل دربارهٔ اولی نیست.^{۲۳}

در حالت لا بشرط. «ماهیت» بطریق مبهم یا نامعین تصور می‌شود. «ماهیت» در این حالت آزاد است؛ ممکن است با چیز دیگری پیوند داشته باشد یا پیوند نداشته باشد. اگر ما مفهوم دیگری به «ماهیت» در چنین حالت نامعینی نسبت دهیم، نتیجه ترکیب و حدث کامل است. «حیوان» بعلاوه «ناطق»، «انسان» است. «ماهیت» در این مرتبه فی نفسه هنوز متحقق یا معلوم و معین نشده است؛ هنوز نامعین است به این معنی که می‌تواند دربارهٔ بسیاری از چیزها حمل شود.

در حالت «بشرط شیء»، «ماهیت» چنین به نظر آمده است که با مفهوم دیگری پیوستگی دارد؛ مثلاً «حیوان» بعلاوه «ناطق». «حیوان» در این حالت به عنوان متحقق و معلوم ملحوظ است. یعنی «حیوان» در اینجا من حیث هو «حیوان» ملاحظه نشده است؛ بلکه «حیوان» از این جهت که با «ناطق» پیوند دارد، یعنی من حیث هو «انسان». در نظر گرفته شده است.

اکنون ما می‌توانیم این تقسیم سه گانه را در مورد «وجود» بکار بریم. بنابر نظر حکمای خسروانی، چنانکه مکرراً ملاحظه کردیم، «وجود» حقیقتی یگانه است که درجات و مراتب گوناگون دارد که بر حسب شدت - ضعف، کمال - نقص و غیره

بایکدیگر اختلاف دارند . بالاترین مرتبه : یعنی « مطلق » در مطلقیت متعالی خود . حقیقت « وجود » در حالت لا بشرط است . « مطلق » ، به عبارت دیگر ، « وجود » محض است ، یعنی حقیقت « وجود » در خلوص مطلق آن ، دور از همه تعینات و محدودیتهای ممکن . آن ، « وجود » در حالت تعالی محض و مطلق است .

در مرتبه بعد ، یعنی مرتبه لا بشرط ، « وجود » در حالت تعین آزاد است ، آماده برای اینکه خود را به هر صورت متعینی تغییر شکل دهد . در این حالت ، آن « وجود » با نقوه شامل همه « موجودات » ممکن در قلمرو وحدت آن است . در اینجا است که « وجود » در عین حال واحد و کثیر است . این است مرتبه « وجود منبسط » و « نفس رحمانی » .

در پائین ترین مرتبه ، یعنی مرتبه « بشرط شیء » ، « وجود » با تعینات گوناگون پدیدار می شود . این مرتبه وجودی ، مرتبه « موجودات » انضمامی فردی است . حقیقت « وجود » در اینجا از خلوص متعالی اولی و اصلی خود بسیار دور است ، زیرا که با چیزی دیگر . یعنی با « ماهیات » ، پیوند یافته است .

به عنوان نتیجه این بحث ما طرح ذیل را در باره مراتب « وجود » بر حسب نظر حکمای خسروانی بدست می آوریم :

۱- « وجود » به عنوان « مشروط سلبی » (الوجود بشرط لا)

۲- « وجود » به عنوان « غیر مشروط » (الوجود لا بشرط)

۳- « وجود » به عنوان « مشروط به چیزی » (الوجود بشرط شیء)

به این ترتیب حقیقت « وجود » ساختمانی با سه مرتبه متفاوت دارد . مرتبه نخست ، که خود « وجود » است و مطلقا هیچ پیوندی با چیزی غیر از خود ندارد ، از لحاظ خداشناسی همان « ذات » خداوند است که مطلقا متعالی است و مطلقا از مخلوق متمایز و مشخص است . خداوند نور مطلق است ، و به همین دلیل برای شعور و آگاهی انسان مطلقا و همواره پوشیده و پنهان است .

مرتبه^{۲۰} دوم . چنانکه دیدیم . « وجود منبسط » است . این « وجود » باشعاع کاملاً درخشان ناشی از منبع نور قابل مقایسه است . پرتو نور باز هم خالص یعنی بسیط است ؛ آن هنوز حقیقت واحدی است . اما علاوه بر آن فی نفسه استعداد فیضان و تراوش و ریزش در تمام جهات را دارد بطوری که می‌تواند در راههای بی‌نهایت مختلف و متنوع جریان یابد . از لحاظ خداشناسی این پایه همان ظهور و تجلی خداوند است .

مرتبه^{۲۱} سوم « وجود خاص » است . و اگر بخواهیم دقیقتر بگوئیم باید صورت جمع را بکار بریم و بگوئیم : « وجودات خاص » . این « وجودات » خاص مراتب و درجات متحقق « وجود منبسط » است . یعنی تغییر شکلهای و تبدلات درونی حقیقت واحد « وجود » . هر یک از این درجات . وقتی عقل انسان آن را به عنوان یک هستی مستقل قائم به خود ملاحظه کند ، خود را به یک « ماهیت » تغییر شکل می‌دهد . اما « ماهیاتی » که بدین سان حاصل شد اگر با « وجود منبسط » مقایسه شود فقط مانند سایه‌هاست ، که باز اگر با حقیقت مطلق « وجود » مقایسه شود فقط یک سایه است . این نسبت و رابطه^{۲۲} میان سه مرتبه^{۲۳} « وجود » را سبزواری تمثیل وار در یکی از اشعار خود توصیف کرده است^{۲۴} :

بنور وجهه استنار کُل شیء و عند نور وجهه سواه فیء

بانور وجه (ذات) او همه^{۲۵} اشیاء منور می‌شوند ،

اما در حضور نور وجه او هر چیز دیگری فقط سایه است .

در این بیت ، خود خدا به عنوان وجود محض فهمیده شده است . « وجه او » اشاره است به « وجود منبسط » . فعل او همچون « نور » است که « به خود ظاهر و ظاهر کننده همه چیز دیگر » است . اینکه « همه^{۲۶} اشیاء بانور او منور می‌شوند » اشاره است به این حقیقت که « ماهیات » ، که در حدّ خود اعتباری و غیر موجودند ، به چشمان ما بواسطه^{۲۷} فعالیت « نور » همچون « موجودات » پدیدار می‌شوند . اما وضع و حال حقیقی آنها بوسیله^{۲۸} رمز « سایه » نشان داده شده است .

پیش از اینکه این فصل را به پایان بریم ، یک نکته^{۲۹} مهم باید یادآوری شود^{۳۰} .

برخلاف نظریهٔ حکمای خسروانی که در «وجود مشروط سلبی = لابلشرط» بالاترین مرتبهٔ «وجود» یعنی «مطلق» یا خدا، را تشخیص می‌دهند، بسیاری از بزرگان صوفیه نظریهٔ متفاوتی در آراء مابعدالطبیعی خود اتخاذ می‌کنند. اینان مدعی اند که «وجود مشروط سلبی = لابلشرط» نمی‌تواند مطلقاً مطلق باشد، زیرا مشروط است ولو بطور نفی و سلب. «وجود» محض باشروط سلبی است که هیچ چیز دیگر به آن پیوسته نیست، زیرا که بوسیلهٔ هیچ تعیین ممکن متعین نشده است. بدین سان در دید صوفیه، «وجود» در این مرتبه متعین است. بجای مرتبهٔ مطلقیت مطلق، «وجود به عنوان مشروط سلبی = لابلشرط» مرتبهٔ نخستین تعیین است.

بالاترین مرتبهٔ «وجود». در نظریهٔ صوفیه، باید «وجود لابلشرط» باشد، یعنی «وجودی» که مطلقاً شرطی ندارد، و نه حتی شرط مطلق بودن. و نه حتی شرط «نامشروط» بودن. بالاترین مرتبه، حقیقت «وجود» محض و بسیط است. برای شعور و آگاهی انسان این «وجود»، تاریکی و پنهانی حقیقی است. «مطلق» در این بالاترین مرتبه هیچ قید و شرطی ندارد. او «ناشناختهٔ ناشناختنی»، سر اسرار (غیب الغیوب)، «گنج پنهان» (کنز مخفی) است.

بدین سان، در نظام مابعدالطبیعهٔ این صوفیه، آنچه نخستین مرتبهٔ «وجود» را در نظام فهاویون تشکیل می‌دهد مقامی فرعی دارد، در صورتی که مرتبهٔ «نامشروط»، یعنی مرتبهٔ دوم بنا بر نظر حکمای خسروانی، در اوج این طرح جای دارد. نظریهٔ صوفی مستازم فهم خاص کلمهٔ «نامشروط» است. آنان این کلمه را به معنی مطلقاً «نامشروط» می‌گیرند و بدین سان حتی شرط «نامشروط» بودن را رد و انکار می‌کنند. مفهوم «نامشروط» که بدین نحو فهمیده شد منشاء تقسیم سه گانه به «مشروط سلبی» و «نامشروط» و «مشروط بوسیلهٔ چیزی» را تشکیل می‌دهد. «وجود منبسط» می‌تواند، در این نظریه، فقط «وجود به عنوان نامشروط» باشد، یعنی «وجود»ی که مشروط به «نامشروط» بودن است.

(یادداشت‌های فصل ۷)

- (۱) مشاعر ، صفحه ۲۴ ، فصل ۵۷ .
- (۲) تهووع ، ص ۱۶۰ .
- (۳) همان مأخذ ، صفحات ۱۶۱ ، ۱۶۲ .
- (۴) همان مأخذ ، صفحات ۱۶۱ ، ۱۶۲ .
- (۵) وجود و ماهیت ، صفحات ۲۹۷-۲۹۸ .
- (۶) گاهی « وجود مطلق » هم نامیده شده که مشوش و باعث اشتباه است زیرا (الف) نیز به همین نام نامیده شده است .
- (۷) به شرح روشن این مطلب از محمدرضا صالحی کرمانی نگاه کنید : وجود از نظر فلاسفه اسلام (قم) صفحات ۱۵۸-۱۵۹ .
- (۸) این فراز مبتنی است بر تبیین ملاصدرا درباره این نظریه در مشاعر . ص ۲۸ ، فصول ۷۱-۷۲ .
- (۹) شرح منظومه ، بیت ۳۶ .
- (۱۰) دُرر الفرائد ، ۱ . صفحات ۸۷-۸۸ .
- (۱۱) این اصطلاح فنی مهم بعداً توضیح داده خواهد شد .
- (۱۲) رجوع شود به آملی ، کتاب مذکور ، ص ۹۰ .
- (۱۳) توضیح ذیل تا اندازه زیادی مرهون شرح بسیار روشن این مسأله توسط استاد محی‌الدین مهدی قمشه‌ای است در حکمت الهی خود ، صفحات ۱۰-۱۱ .
- (۱۴) منظور آنان از « نور » نور فوق محسوس مابعدالطبیعی است ، نه نور محسوس . نور حسی فقط می‌تواند به عنوان استعاره‌ای مناسب برای اشاره به ساختمان اساسی نور مابعدالطبیعی به معنای مورد نظر سهروردی بکار رود .
- (۱۵) مسأله وجود و ماهیت ، ۱۳ (۱۹۳۰) ، ص ۷۸ ، منقول توسط و. کارلو ، کتاب مذکور ص ۶۱ .

- (۱۶) شرح منظومه ، دربارهٔ ابیات ۳۴-۳۵ .
- (۱۷) مشاعر ، ص ۸ ، فصل ۱۲ .
- (۱۸) برای شرح و بیان مفصل این مفهوم در نظام مابعدالطبیعهٔ ابن عربی نگاه کنید به اثر من : یکک مطالعهٔ تطبیقی دربارهٔ اصطلاحات مفتاحی فلسفی در تصوف و تائوئیسم جلد ۱ ، ابن عربی (توکیو ، ۱۹۶۶) .
- (۱۹) رجوع کنید به شرح فارسی مشاعر توسط بدیع الملک میرزا ، در کتاب **حلولهای مابعدالطبیعی** ، تألیف هانری کربن ، (پاریس - تهران ۱۹۶۵) ، ص ۹۰ .
- (۲۰) **حکمت الاشراف** ، چاپ کربن ص ۱۱۳ ، فصل ۱۱۷ : ان النور هو الظاهر فی حقیقهٔ نفسه المظهر لغيره بذاته .
- (۲۱) همان مأخذ ص ۱۹۷ ، صفحات ۱۳۳-۱۳۴ .
- (۲۲) چنانکه قبلاً خاطر نشان شد ، صفت « حقیقی » برای تشخیص حقیقت مابعدالطبیعی « نور » از نور محسوس معمولی بکار می‌رود . نور محسوس فقط می‌تواند مجاز و استعاره‌ای برای نور مابعدالطبیعی باشد .
- (۲۳) این فراز و فراز بعد راجع به تقسیم سه‌گانه مبتنی است بر شرح طوسی دربارهٔ **اشارات و تنبیهات ابن سینا** ، ۲۲۹-۲۳۰ ، و **محاکمات قطب‌الدین رازی** که در چاپ تهران از اشارات ، ج ۱ (حیدری ، ۱۳۷۷ ه. ق.) صفحات ۷۵-۷۶ دیده می‌شود .
- (۲۴) شرح منظومه ، بیت ۳ .
- (۲۵) رجوع کنید به آشتیانی ، کتاب مذکور ص ۱۵۷ ، ۱۹۳ .

پیوست

در این رساله کوشیده‌ام که ساختمان اساسی مابعدالطبیعه^۱ سبزواری را طرح کنم. در این کار خود را دقیقاً به شرح تحلیلی و تا اندازه‌ای تاریخی بنیادی‌ترین اصطلاحات مفتاحی در این نظام مابعدالطبیعه محدود ساخته‌ام. همچنین قصد و نیت من این بوده است که ارتباط و مناسبت این نوع فلسفه را در وضع و موقع معاصر فلسفه^۲ جهانی روشن سازم. بی‌فایده نیست ملاحظه^۳ اینکه چگونه برخلاف انتظار این نوع فلسفه^۴ مدرسی شرقی^۵ ظاهراً «قرون وسطائی» و از مُد افتاده نسبت به نظریه‌ها و آراء اخیراً به ظهور رسیده^۶ فلاسفه^۷ اگزستانسیالیست معاصر غرب مانند هایدگر و سارتر شبیه و نزدیک است.

بعلاوه. اعتقاد استوار من اینست که زمان آن فرارسیده است که پاسداران حکمت فلسفی شرق کوشش آگاهانه و منظمی را آغاز کنند تا بطور مثبت بدرشد و توسعه^۸ فلسفه^۹ جهانی کمک نمایند. اما برای نیل به این مقصود شرقیان باید خود میراث فلسفی خویش را بطور تحلیلی منعکس کنند و از تاریکی گذشته آنچه را که به عصر حاضر ارتباط دارد بیرون آورند و یافته‌های خود را به طریقی که برای وضعیت عقلی امروز مناسب باشد معرفی نمایند. اگر این رساله^{۱۰} من به عنوان کمک کوچکی بسوی تقارب و همگرایی فلسفی شرق و غرب پذیرفته شود خوشوقت خواهم بود.

فهرست اصطلاحات

Absolute	مطلق ، خدای تعالی
Absolute Existence	وجود مطلق ، خدای تعالی
Abstract	انتزاعی
Accident	عرض
Actualization	تحقق ، تکمیل
Analogical gradation	درجات تشکیکی ، تشکیک
Analogicity	تشکیک
Attributes	صفات
Attributive existence	وجود وصفی
Categories	مقولات
Cause	علت
Common technical predication	حمل شایع مناعی
Concept	مفهوم
Concrete	عینی ، انضمامی
Conditioned - by - something	بشرط شیء (مشروط به چیزی)
Dialectician	جدلی
Diversity	اختلاف ، غیریت ، این نه آنی
Dualism	ثنویت ، دوگانگی
Essence	ذات ، ماهیت (بمعنی اعم)
Esse (actus essendi)	وجود
Essentia (quidditas)	ماهیت
Existence	وجود ، هویت

Hikmat Philosophers	حکماء ، فیلسوفان حکمت
Hikmat Philosophy	حکمت ، فلسفه حکمی
Identity	اتحاد ، هوویت ، این همانی
Illuminative presence	حضور اشراقی
Inhering existence	وجود رابطی
Intelligible qualitus	کیفیات معقول ، معانی عقلیه
Intuition	شهود ، بیتمش
Metaphysics	علم مابعدالطبیعه
Mind	ذهن ، عقل ، روح
Multiplicity	کثرت
Negativity - conditioned	بشروط لا (مشروط سلبی)
Non-conditioned	لابشروط (غیر مشروط)
Non - existence	لاوجود ، عدم
Notion	مفهوم ، تصور
Objective	عینی ، واقعی ، انضمامی
Occurrence	عروض
Ontology	هستی شناسی ، وجود شناسی
Opposition	تقابل ، تضاد
Portions of existence	حصص وجود
Posteriority	تاخر
Predicate	محمول
Priority	تقدم ، سبق
Principality	أصالت
Process	فراگرد
Qualification	اتصاف
Quiddity	ماهیت (بمعنی اخص)
Reality	حقیقت ، واقعیت

Relation	اضافه ، نسبت ، رابطه
Representation	تصور
Scholastic	مدرسی
Self - manifestation	تجلی
State	حال ، حالت
Subject	موضوع
Subjective	ذهنی ، فاعلی
Substance	جوهر
Theology	الهیات . خداشناسی
Theosophy	تأله
Thingness	شیئیت
Transcendental	استعلائی ، متعالی
Unfolded existence	وجود منبسط

فهرست نامهای اشخاص

- ابن رشد ۹۷-۴۶۳۸۱۴۷۰۴۳۰۲
ابن سینا ۴۹۰۴۸۰۴۴۰۳۸۰۳۴۰۲۹۰۲۸۰۲۴۰۲۳۰۲۲۰۱۶۰۱۴۰۹۰۵۰۴۰۳۰۲
۰۸۳۰۸۲۰۷۵۰۷۵۰۷۰۰۶۹۰۶۸۰۶۷۰۶۵۰۶۴۰۶۳۰۶۲۰۶۱۰۵۸۰۵۵
۱۰۵۰۱۰۴۰۱۰۳۰۱۰۲۰۱۰۱۰۹۹۰۹۷۰۹۶۰۸۴
ابن عربی ۱۳۲۰۱۳۱۰۱۱۷۰۹۲۰۹۰۰۱۷۰۱۶۰۹۰۸۰۷۰۶۰۵
احسانى ، شيخ احمد ۹۱۰۷۰
اردکاني شیرازی ، احمد ۹۱
ارسطو ۹۶۰۷۹۰۶۶۰۵۹۰۵۵۰۵۴۰۵۳۰۵۲۰۵۱۰۴۸۰۲۸۰۹۰۷۰۵
آشتیانی ، جلال‌الدین ۱۰۲۰۹۵۰۹۱
افلاطون ۷
آملی ، محمدتقی ۱۲۰۰۱۱۹۰۹۲
بارت ، ویلیام ۲۸۰۱۸
برایان ، سیرژ ۹۶
بغدادی ، ابوالبرکات ۱۰۲۰۳۰۰۲۹۰۲۵
بهنیازین مرزبان ۱۰۴۰۱۵۰۴
پینه ۳۰
توماس آکوئینی ۱۰۹۰۹۷۰۹۶۰۷۷۰۲۸۰۱۴۰۱۱۰۲
حائری مازندرانی ۹۱۰۷۰
دهیران کاتبی قزوینی ۴
دشتکی ، صدرالدین ۱۱۸
دکارت ۱۳
دنس اسکوتوس ۲

- دوانی . جلال‌الدین ۱۲۲
 دوریمیکرلووینی . لوئی ۴۸
 رازی ، فخرالدین ۶۰۳۹
 راسل . برتراند ۴۶۰۳۹
 رحمان . فضل ۶۳۰۲۸۰۲۳۰۲۲
 رشر . نیکلاس ۴۶۰۳۸
 زنوزی . ملاعنی ۷۰
 ژیسون . اتین ۱۱۵۰۶۷۰۶۵۰۵۳
 سارتر ، ژان پل ۱۱۵۰۱۱۳۰۴۴۰۱۳۰۱۲
 سبزواری ، حاجی ملاهادی ۰۲۴۰۲۳۰۲۲۰۲۰۰۱۹۰۱۶۰۱۱۰۱۰۰۸۰۶۰۴۰۲۰۱
 ۰ ۱۱۹ ۰ ۱۱۸ ۰ ۱۰۹ ۰ ۸۹ ۰ ۸۸ ۰ ۷۷ ۰ ۷۶ ۰ ۷۲ ۰ ۷۰ ۰ ۶۵ ۰ ۵۰ ۰ ۴۲ ۰ ۳۴ ۰ ۲۸
 ۱۳۶۰۱۳۳۰۱۳۲۰۱۲۹۰۱۲۸۰۱۲۵۰۱۲۲۰۱۲۰
 سغوردی ۰ ۸۷ ۰ ۸۶ ۰ ۸۵ ۰ ۸۴ ۰ ۸۳ ۰ ۸۲ ۰ ۷۰ ۰ ۶۲ ۰ ۲۹ ۰ ۲۸ ۰ ۱۷ ۰ ۱۶ ۰ ۹ ۰ ۷ ۰ ۶ ۰ ۵
 ۱۳۲۰۱۲۰۰۱۱۳۰۹۴۰۹۰۰۸۹۰۸۸
 شوسی . نصیرالدین ۱۰۱۰۹۹۰۹۳۰۸۲۰۷۴۰۶۸۰۴۴۰۱۵۰۵۰۴
 غزالی ۲۹۰۴
 فارابی ۰ ۶۶ ۰ ۶۴ ۰ ۶۱ ۰ ۵۹ ۰ ۵۸ ۰ ۵۶ ۰ ۵۵ ۰ ۵۱ ۰ ۴۹ ۰ ۳۸ ۰ ۳۷ ۰ ۳۶ ۰ ۲۸ ۰ ۱۵ ۰ ۳
 ۶۹ ۰ ۶۷
 فروریوس ۹۷
 قطب شیرازی ۹۴۰۹۳۰۹۰۴
 کارلو ، ویلیام ۶۴
 کانت ۳۸۰۱۳
 کربن . هانری ۷۴۰۲۱۰۱۷۰۱۶۰۱۵۰۱۵۰۰۳
 کلارک . نوریس ۶۴۰۵۰
 لاهیجی . عبدالرزاق ۱۷۰۱۶
 ماریتن . ژاک ۱۸۰۱۱

ملا صدرا ، صدرالدین شیرازی ۴ ، ۶ ، ۹ ، ۱۰ ، ۱۱ ، ۱۶ ، ۲۱ ، ۲۲ ، ۲۳ ،

۲۸ ، ۲۹ ، ۳۹ ، ۵۰ ، ۷۰ ، ۷۴ ، ۷۵ ، ۷۶ ، ۷۷ ، ۸۸ ، ۸۹ ، ۹۰ ،

۱۰۰ ، ۱۱۲ ، ۱۲۰ ، ۱۲۲ ، ۱۳۰ ، ۱۳۳

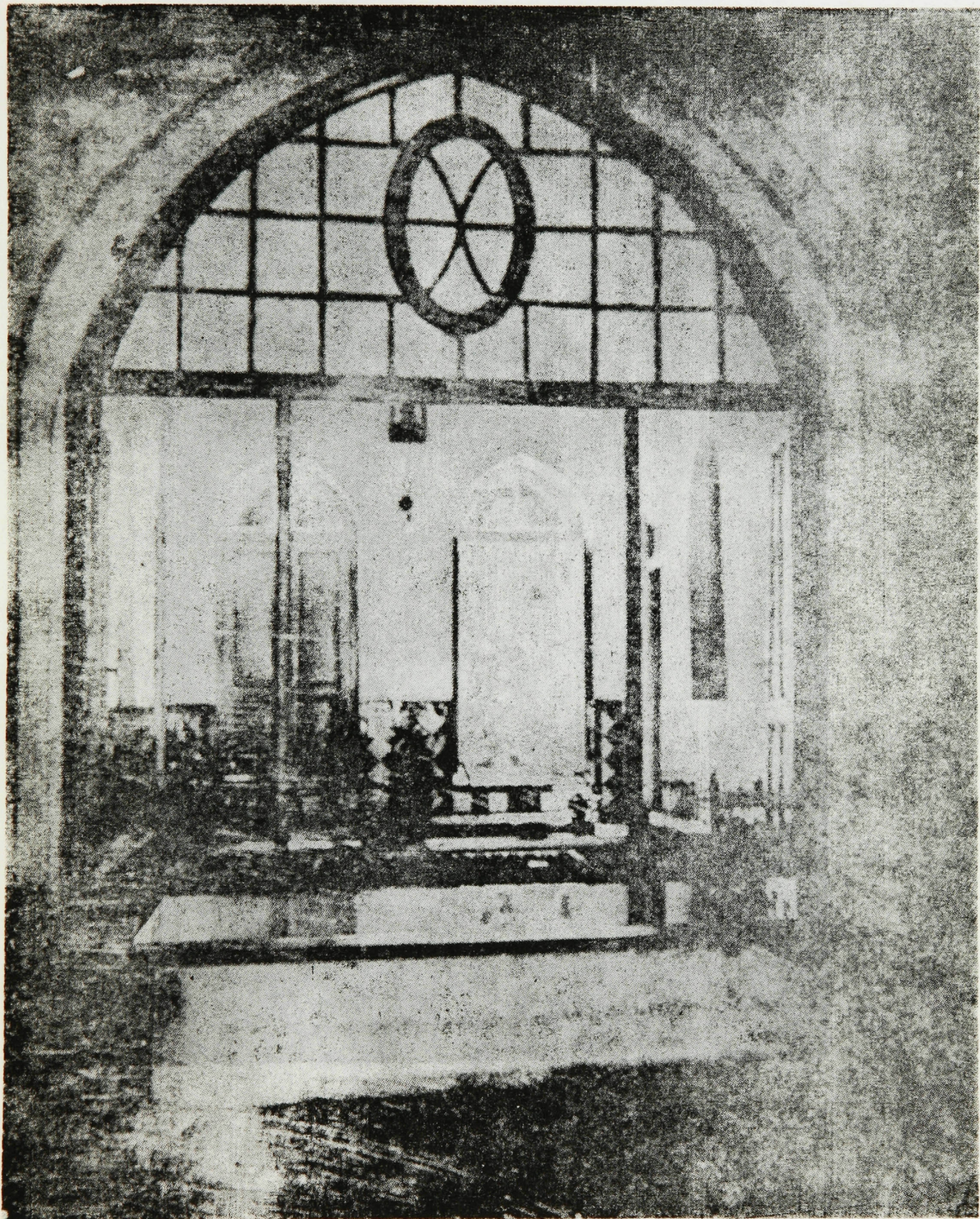
منسر ۹۸ ، ۹۷

میرداماد ۷۰ ، ۱۲۰

نصر ، سیدحسین ۱۴ ، ۱۶ ، ۱۷



تصویر حاج سلا هادی مہرزواری



قسمت داخلی آراستگاه سبزواری

XXVIII A. ʿĀmirī

Al-Amad ʿala al-Abad, edited and introduced by E. Rowson (Beirut, 1979)

XXIX J. Mujtabavī

Bunyād i Hikmat i Sabzavārī, Persian Translation of T. Izutsu's *The Basic Structure of the Metaphysics of Sabzavārī* (Tehran, 1980)

XXX Hasan Ibn i Shahid i Thānī

Maʿālim al-Uṣūl, with English and Persian introductions, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (under print)

XXXI Nāṣir Khusraw

Zād al-Musāfirīn, Persian Text edited by G. M. Wickens (under preparation)

XXXII Nāṣir Khusraw

Zād al-Musāfirīn, English Translation by G. M. Wickens (under preparation)

XXXIII S. A. ʿAlavī

Sharḥ i Qabasāt, edited by M. Mohaghegh (under preparation)

XXXIV A. Lāhījī

Shawāriq al-Ilhām fi Sharḥ i Tajrīd al-Kalām, edited by M. Mohaghegh and T. Izutsu (under preparation)

XXXV Martin J. Mcdermott

The Theology of al-Shaikh al-Mufīd (d. 413/1022), Translated into Persian by A. Ārām (under print)

XXXVI Ibn i Sīnā (980-1037)

Al-Mabda' wa al-Maʿād, edited by A. Nurānī (under print)

- XVII M. Mohaghegh
Bîst Cuftâr, Twenty Treatises on Islamic Philosophy, Theology, Sects and History of Medicine with an English introduction by J. Van Ess (Tehran, 1976).
- XVIII A. Zunûzî (ob. 1841)
Anwâr-i Jalîyyah, Persian text edited with Persian introduction by S. J. Ashtiyânî, and English introduction by S. H. Nasr (Tehran 1976)
- XIX A. Jâmî (1414-1492)
al-Durrat al-Fâkhirah, edited with English and Persian introductions by N. Heer and A. Musavi Behbahani (Tehran, 1980).
- XX Asîrî Lâhijî (ob. 1506)
Divân, edited by B. Zanjânî with an introduction by N. Ansârî (Tehran, 1978)
- XXI Nâsir-i Khusraw (1004-1091)
Divân, edited by M. Minovi and M. Mohaghegh (Tehran, 1978).
- XXXII A. T. Istarâbâdî (ob. 1648)
Sharḥ-i Fuṣûṣ al-Ḥikmah, Persian text edited by M. T. Danishpazûh, with two articles on *Fuṣûs* by Khalil Jeorr and S. Pines (Tehran, 1980).
- XXIII Sultân Valad
Rabâb Nâma, edited by A. Sultani Gerd Farâmarzî (Tehran, 1080).
- XXIV Naṣîr al-dîn al-Ṭûsî (1201-1274)
Talkhîs al-Muhassal, edited by A. Nûrânî (Tehran, 1980)
- XXV Rukn al-dîn Shîrâzî (ob. 1367)
Nuṣṣ al-Khuṣṣ fi Tarjamat al-Fuṣûṣ, edited by R. A. Mazlûmî, with an article by J. Huma'î (Tehran, 1980).
- XXVI M. Tabrîzî
Sharḥ-i Bîst va panj Muqaddimah-i Ibn-i Maymûn, Translated into Persian By J. Sajjâdi (under print).
- XXVII I. Juvainî
al-Shâmil Fi Uṣûl al-Dîn, edited and introduced by R. Frank (under print).

VII Mîr Dâmâd (ob. 1631).

al - Qabasât

Vol. I: Arabic text edited by M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî, T. Izutsu and I. Dibâjî (Tehran, 1977).

VIII *Collected Papers on Logic and Language*

Edited by T. Izutsu and M. Mohaghegh (Tehran, 1974).

IX *Henry Corbin Festschrift*

Edited by Seyyed Hossein Nasr (Tehran, 1977).

X H. M. H. Sabzawârî

Sharḥ-i Ghurar al-Farâ'id or Sharḥ-i Manzûmah

Part One "Metaphysics" translated into English by T. Izutsu and M. Mohaghegh (New York, 1977).

XI T. Izutsu

An Outline of Islamic Metaphysics, on the Basis of M. Ashtîyânî's Commentary on Sabzawârî's Sharḥ-i Ghurar al-Farâ'id (in Preparation).

XII Mîr Dâmâd

al-Qabasât

Vol. II: Persian and English introduction, indices and commentary and variants by T. Izutsu, M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî and I. Dibâjî (in Preparation).

XIII A. Badawî

Aflatûn fi al-Islâm: texts and notes (Tehran, 1974).

XIV M. Mohaghegh

Fîlsûf-i-Rayy Muhammad Ibn-i-Zakariyyâ-i-Râzî (Tehran, 1974).

XV Bahmanyâr Ibn Marzbân

Kitâb al-Taḥṣîl, Persian translation entitled *Jâm-i-Jahân Numâ* ed. by A. Nûrânî and M. T. Danishpazuh (under print).

XVI Ibn-i Miskawayh (932-1030)

Jâvidân Khirad, translated into Persian by T. M. Shûstari, edited by B. Thirvati with a French Introduction by M. Arkoun (Tehran, 1976).

WISDOM OF PERSIA

General Editors: M. Mohaghegh & C. J. Adams

- I H. M. H. Sabzawârî (1797 - 1878).
Sharḥ-i ghurar al-Farâ'id or Sharḥ-i Manzûmah
Part One : "Metaphysics", Arabic text and commentaries, edited with English and Persian introduction and Arabic - English glossary, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (Tehran, 1969).
- II M. M. Āshtiyânî (1888 - 1957).
Ta'liqah bar Sharḥ-i Manzûmah ("Commentary of Sabzawârî's Sharḥ-i Manzumah")
Vol. I: Arabic text edited by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh, with an English introduction by T. Izutsu (Tehran, 1973).
- III M. M. Āshtiyânî
Ta'liqah bar Sharḥ-i Manzûmah
Vol. II : Persian and German introductions, indices and commentary, by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh (under print).
- IV *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*
Edited by M. Mohaghegh and H. Landolt (Tehran, 1971).
- V N. A. Isfarâyinî (1242 - 1314).
Kâshif al - Asrâr
Persian text edited and translated into French, with French and Persian introductions by H. Landolt (Tehran, 1980).
- VI N. Râzî (fl. 13th century)
Marmûzât-i Asadî dar Mazmûrât-i Dâwûdî
Persian text edited with Persian introduction by M. R. Shafî'î Kadkanî and English introduction by H. Landolt (Tehran, 1974).

XXIX



WISDOM OF PERSIA



-SERIES-

OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED

by

The Institute of Islamic Studies

McGill University, Tehran Branch

In Collaboration with Tehran University

General Editors

MEHDI MOHAGHEGH

Professor at Tehran University, Iran
Research Associate at McGill University

CHARLES J. ADAMS

Professor at McGill University, Canada
Director of the Institute of Islamic Studies

Institute of Islamic Studies McGill University

Tehran Branch, P.O. Box 314/1133

Printed by Tehran University Press, Tehran-Iran



McGill University



Tehran University

**McGill University, Montreal, Canada
Institute of Islamic Studies, Tehran Branch**

In Collaboration with

Tehran University

Bunyad i Hikmat i Sabzavari

The Basic Structure of Metaphysics of Sabzawârî

By

Toshihico Izutsu

Translated by

J. Mujtabavi

ISLAMIC STUDIES LIBRARY 10 MAI 1982

Tehran, 1980

MDI
· 51189s
· 1969
· Z
· 1994
· P

83721

1400

A. H.



McGill
University
Libraries

Islamic Studies Library
83721

**Acquired
with funds from the
Aga Khan Foundation**

T.IZUTSU

**BUNYAD-I-HIKMAT-I-
SABZAVARI**

TEHRAN 1981