

زیخرد

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال هشتم / شماره دوم / پیاپی ۱۵ / پاییز - زمستان ۱۴۰۱

نحوه اسناد وجود به ماهیت در اندیشه علامه حسن زاده آملی^۱

قاسم بهلول زاده^۲

چکیده

تبّخر علامه حسن زاده آملی در حل مناقشات علمی و تجمیع نظرات مکاتب علمی در مسیر نیل به حقیقت، می تواند کمک بسزایی در فهم و تفسیر صحیح از اصالت وجود و معنای اعتباریت ماهیت و امتداد آن در عصر حاضر داشته باشد. نوشته حاضر با واکاوی آثار علامه به روشی توصیفی - تحلیلی، علاوه بر تنظیم مقدمات مهم در فهم معنای اعتباریت و اسناد وجود به ماهیت، دو جمع را برای معنای موجود بودن و موجود نبودن ماهیت قابل طرح می داند: در جمع اول، اسناد موجودیت به ماهیت به واسطه در عروض و حکم به نبودن به سبب صحت سلب از آن است؛ در جمع دوم، ماهیت به حسب وجود رابطی یا همان رابطی معدوم و به حسب وجود رابط، یعنی مفاد کان ناقصه، موجود است. در پایان نیز در ضمن دو نکته اساسی، به توضیح وجود مجازی ماهیت یا همان حکم عرفانی آن، از دیدگاه استاد حسن زاده آملی پرداخته شده است.

کلیدواژه‌ها: اصالت وجود، اعتباریت ماهیت، وجود مجازی ماهیت، علامه حسن زاده آملی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۹/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۲۸

۲. دانش پژوه سطح چهار فلسفه اسلامی حوزه علمیه قم (ghasem.bohloulzade@gmail.com)

۱. مقدمات

بی‌تردید بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت را می‌توان فصل ممیز حکمت متعالیه از سایر نظام‌های فلسفی دانست (رک. عبودیت، ۱۳۸۸: ۵۹/۱)، اما تفاسیر و شروح مجمل و بعضاً به‌ظاهر متضاد از اعتباریت ماهیت، نه‌تنها موجب نتیجه‌گیری‌ها و برداشت‌های ناصواب از آن گردیده، بلکه مانع درک صحیح آن شده است. با این حال، می‌توان با تمرکز بر اندیشه مفسر جامع‌نگر در حوزه حکمت متعالیه نظیر علامه حسن‌زاده آملی، در این خصوص به جمع‌بندی و دریافت معنایی صحیح از نحوه استناد وجود به ماهیت در عین اعتباریت آن دست یافت. تحقیق پیش‌رو عهده‌دار پاسخگویی به این سؤال و ضرورت است که: نحوه استناد وجود به ماهیت در اندیشه علامه حسن‌زاده آملی چیست؟ پیشینه استناد وجود به ماهیت را می‌توان در آثار ابتدایی فلاسفه اسلامی در استناد وجود به کلی طبیعی یافت، ولی طرح مبهم پرسش از اصالت وجود و ماهیت و پاسخ ندادن فلاسفه آن دوره به این پرسش، چنان‌که باید، و همچنین اختلاف تفاسیر پس از دوره طرح سؤال، ضرورت پژوهشی مستقل در نحوه استناد وجود به ماهیت براساس تفسیر صحیح در حکمت متعالیه را تأیید می‌کند. این پژوهش را می‌توان با بررسی دیدگاه علامه ذوفنون استاد حسن‌زاده آملی، حکیم صدرایی و آگاه به اطراف مسئله، به‌گونه‌ای متمایز از سایر تفاسیر انجام داد؛ چراکه تفسیر ایشان با پیشنهاد جمع بین دو قول مهم در این مسئله، توانسته است علاوه بر جمع بین دو رأی، دلیل صحت هر یک را نیز بیان کند.

۱-۱. مفهوم وجود مشترک معنوی است.

بحث اشتراک معنوی مفهوم وجود نه‌تنها تقدم رتبی بر این مسئله دارد، بلکه بر مسئله زیادت وجود بر ماهیت نیز تقدم دارد. با توجه به این نکته است که علامه حسن‌زاده جایگاه بحث اصالت وجود یا ماهیت را متفرع بر غیریت وجود از ماهیت و نفی عینیت و جزئیت وجود از ماهیت دانسته، به تأخیر آن از بحث از زیادت وجود بر ماهیت معتقد است (رک. حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴: ۶۴/۲، ۷۸).

از نکات مهمی که در این مقدمه باید به آن توجه داشت یکی بداهت این بحث است که قریب به اولی است (همان: ۷۸) و نکته دیگر آنکه این اشتراک مفهومی حاکی از مناسبت مائی بین موجودات است، ولو اینکه این سنخیت در حد ارتباط سایه و شاخص باشد و الا انتزاع مفهوم واحد بی‌معنی خواهد بود (همان).

در اندیشه علامه حسن‌زاده، همانند آنچه صدرای به آن معتقد است، از وجود حقیقی که کُنه آن در غایت خفاست، نمی‌توان تصویر و مفهومی ذهنی داشت؛ چراکه این مفهوم محدود است و با حقیقت وجود مطابقت ندارد و هرآنچه از آن به ذهن می‌آید، وجهی از وجوه آن است، نه خود آن و الا انقلاب

پیش خواهد آمد (رک. همان: ۶۰). بر این اساس، تعبیر از متن هستی بسیار سخت است و اگر از آن به وجود یاد می‌شود، تعبیر از شیء به اخص اوصاف آن است (رک. همان: ۲۲۵). لذا مفهوم وجود اعتباری عقلی است، نه مقوم موجودات و در این جهت، همانند ماهیت آن‌ها، اعتباری است و عرضی، ولی عرضی به معنی «محمول من صمیمه» و نه «بالضمیمه» (همان: ۱۱۳).

با توضیحی که گذشت روشن می‌شود که حقیقت وجود همیشه در متن واقع و خارج است و هرگز به ذهن نمی‌آید و همین باعث شده در حکمت صدرایی اشتراک حقیقت وجود با موجودات را هرگز نتوان همانند اشتراک مفهوم کلی با افرادش برشمرد (رک. همان: ۹۴).

۱-۲. مراد از ماهیت در بحث حاضر

ماهیت در اینجا همان کلی طبیعی است که با این ویژگی معرفی می‌شود:

هو معروض الکلیة الذی هو لا کلی و لا جزئی. و انما يعرضه الکلیة المنطقية فی موطن العقل. و يعرضه الجزئية فی موطن الخارج و الخيال و الوهم. فهو نفس الماهية، و الصفة مخصّصة لاخراج الماهية، بمعنی ما به الشیء هو هو، لانها تطلق علی الوجود الحقیقی ایضاً. و هو لا یقال فی جواب «ما هو؟» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴: ۶۵/۲).

علامه حسن‌زاده نیز با تذکر این نکته که کلی طبیعی همان ماهیت لاشروط و مقسم ماهیت است به بیان اختلافی که در وجود خارجی آن است اشاره می‌کند و آن را محلّ اختلاف معرفی می‌کند (همان: ۳۴۴/۲).

ویژگی‌های ماهیت به معنی مذکور را می‌توان از ویژگی‌هایی به دست آورد که فلاسفه و به تبع ایشان علامه حسن‌زاده در ضمن ادله نفی ماهیت از واجب تعالی برای ماهیت برشمرده‌اند:

- افراد داشتن: از ویژگی‌های مهم ماهیت که کلی است و علامه نفی ماهیت از حق تعالی را براساس این خصوصیت چنین بیان می‌کند: «در ماهیت کلیت راه دارد؛ زیرا اشعار به حدّ دارد و وجود صمدی غیر متناهی خارجی متن واقع است و این سخنان راه ندارد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۱۲۷/۲).
- زیادت بر وجود و جوهر یا عرض بودن (رک. حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴: ۱۰۱/۲).
- برخلاف وجود، ماهیت قابل تعقل و اکتنا است (رک. همان و حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: ۲۷۲/۴).
- هیچ ماهیتی با خصوصیات ماهیت دیگر قابل جمع نیست. و به همین دلیل ماهیت پنداشتن برای خداوند مردود است؛ چراکه مانع از محیط بودن او بر همه تعینات می‌گردد (رک. حسن‌زاده آملی: ۱۰۲/۲).
- حیثیت ماهیت، حیثیت عدم ابا از وجود و عدم است (همان‌جا).

۱-۳. وجود زاید بر ماهیت است و عین آن نیست.

از مقدمات مهم بحث این است که وجود در موجود محمولی زاید بر ماهیت است و الا در خارج بین

وجود و ماهیت عارضیت و معروضیتی نیست و هر زیادت و عروضی است در تحلیل و تعمّل عقلی رخ می‌دهد (رک. حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴: ۸۹/۲، ۱۷۴؛ همو، ۱۳۷۵: ۲۳). براساس همین نکته، نباید ترکیب ممکن از وجود و ماهیت را به معنی ترکیب دو موجود مستقل دانست، بلکه موجود همان وجود است حقیقتاً و اتحاد ماهیت با آن را باید نوع دیگر از اتحاد دانست که از آن با تعبیر اتحاد اصل و فرع، ظل و ذی‌ظل، فانی و مفنی‌عنه، متحصّل و لامتحصّل، مبهم و معین یاد می‌شود (رک. حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴: ۶۴/۲). علامه برای دفع سوءبرداشت‌ها از این مسئله همواره بر عدم لحاظ عقلی وجود با ماهیت به‌رغم موجود بودن آن تأکید دارد و این زیادت و جدایی را صرفاً ذهنی می‌داند که به حمل شایع نحوی از وجود بوده است (همان: ۹۰).

۱-۴. به حکم عقل نظری اسناد تحقق به ماهیت حقیقی است و هیچ تجوّزی در کار نیست. ماهیت به شرط وجود موجود می‌شود و ماهیت لابلش‌رط یا همان کلی طبیعی که مقسّم است، عین اقسام است و با تحقق یک قسم محقق می‌شود؛ در نتیجه ماهیت به معنی کلی طبیعی که محل بحث است نیز محقق است؛ چراکه در خارج شیئی که بر آن عنوان ماهیت صدق کند وجود دارد و منشأ این حکم عقل نیز چیزی جز صحت حمل نیست که می‌توان بر خارج عنوان کلی طبیعی را حمل کرد و چنین حملی صحیح است. مثالی که بر تحقق کلی طبیعی آورده می‌شود مهر و اثر خاتمی است که در موارد متعددی استفاده می‌شود و در همگی اثر و صورت همان مهر و خاتم است. کلی طبیعی نیز این‌گونه است (رک. حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴: ۱۳۶/۱).

۱-۵. با نظر ادقّ برهانی و عرفانی اسناد تحقق به ماهیت غیرحقیقی و مجازی است. برخلاف آنچه در مقدمه پیشین گذشت، می‌توان برابر نظر ادقّ برهانی یا همان نظر عرفانی براساس استدلال زیر اسناد وجود به ماهیت را مجازی و غیرحقیقی دانست: دلیل این امر چیزی جز صحت سلب وجود از ماهیت نیست؛ هرچند این صحت سلب بسیار پنهان بوده، به دقت و تأمل شدید برهانی و ذوق عرفانی نیاز داشته باشد. در هر صورت، چنین سلبی صحیح است و از همین رو نمی‌توان اسناد وجود به ماهیت را در این صورت حقیقی دانست (رک. حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴: ۱۴۱/۱، ۳۴۶/۲).

۲. جمع‌ها

۲-۱. جمع بین حکم عقل نظری و حکم عرفانی
 علامه حسن‌زاده معتقد است که می‌توان بین دو حکم اسناد حقیقی و مجازی وجود به ماهیت به دو صورت جمع کرد. جمع اولی که ایشان پیشنهاد می‌دهد این است که از منظر عقل نظری که ماهیت

موجود است، موجودیت آن به واسطه در عروض است و از منظر نگاه ادقّ برهانی و عرفانی که ماهیت در واقع غیر موجود است، به سبب صحت سلب وجود از آن است (رک. حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴: ۱۴۱/۱).

در تکمیل این جمع که اسناد وجود به ماهیت را به سبب واسطه در عروض بودن معرفی می‌کند، توضیح واسطه در عروض و نحوه اسناد وجود از این طریق لازم است. واسطه در عروض بودن، منشأ اتصاف و واسطه بودن برای چیزی را گویند که به صورت عرضی و مجازی است؛ مثل وساطت حرکت کشتی که منشأ عروض حرکت برای افراد حاضر در آن است.

در واسطه در عروض، اتصاف ذی‌الواسطه به آن وصف غیر حقیقی است و می‌توان از آن سلب کرد. برخلاف اتصافی که خود واسطه به آن وصف دارد و حقیقی است. به بیانی دیگر اتصاف ذی‌الواسطه به آن وصف از باب وصف به حال متعلقش است. در جمع اول نیز موجودیت ماهیت با وساطت وجود است که حقیقتاً خود این واسطه که وجود است حقیقت دارد، نه آن ماهیت که وجود ذات و حقیقت آن نیست، ولی باید دقت کرد که واسطه در عروض بودن همه‌جا یکسان نیست و در عروض وجود برای ماهیت، مقصود خاصی از آن مراد است.

واسطه در عروض ۳ معنی دارد: الف) در برخی موارد این وساطت ظاهر است، همانند مثالی که گذشت و عدم اتصاف حقیقی افراد کشتی به حرکت کاملاً آشکار است؛ ب) در برخی موارد این وساطت کمی پنهان یا اصطلاحاً خفی است، مثل ابیضیت جسم و ابیضیت بیاض که دو وجود دارند، ولی دارای یک وضع‌اند و از این رو وساطت ابیضیت بیاض برای جسم کمی سخت و مخفی است؛ ج) سومین قسم از واسطه در عروض‌ها اخفی‌اند که وساطت وجود برای ماهیت از این قبیل است، مثل فنای جنس در فصل که فنای غیر متحصّل در امر متحصّل است. فهم صحت سلب از ذی‌الواسطه از این قسم بسیار دشوار است و به دقت بالای برهانی و بلکه ذوق عرفانی شدید نیاز دارد و از همین روست که عقل نظری اسناد وجود به آن را حقیقی و ذوق عرفانی مجازی می‌شمارد (رک. همان: ۱۴۰). و تنظیر محل بحث به فنا و ابهام جنس نیز به دلیل اخفی بودن این فناست؛ زیرا همان‌طور که ملا هادی توضیح داده است، نباید عدم تحصّل جنس را به اعتبار مفهوم آن دانست؛ چراکه مفهوم جنس متعیّن است و ابهامی ندارد که با فصل متعیّن گردد. همچنین نمی‌توان ابهام آن را به اعتبار ماهیت ناقص آن دانست؛ زیرا همان‌طور که جنس بخشی از ماهیت نوع را تشکیل می‌دهد، فصل نیز بخش دیگر آن را تشکیل می‌دهد و این دو با هم نوع را تشکیل می‌دهند. در نتیجه ابهام جنس جز از حیث تحقق و وجود آن نیست؛ زیرا وجود جنس، وجودات، و به تعبیر ملا هادی، اطوار گوناگونی را دربرمی‌گیرد که وجودهای فصول آن‌اند و جنس در آن‌ها فانی است، با این توضیح که وقتی عقل به کمک حس زید را دریافت، همراه او عمرو و بکر و خالد و ... را نیز می‌بیند و همین استعداد دریافت معنای انسان

می‌گردد و وقتی همراه این‌ها فرس و بقر را نیز می‌بیند، معنای حیوان را درمی‌یابد و پس از آن با مشاهده شجر و نباتات معنای جسم نامی را درمی‌یابد و این‌ها حکایت از فنای خارجی جنس در فصول و انحای وجودات دارد (رک. حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴: ۳۴۲/۲، ۳۶۲).

علامه با عنایت به حقیقت فوق، معرفت فصل حقیقی را جز از طریق شهود و علم حضوری ممکن نمی‌داند؛ زیرا با توجه به آنچه گذشت، فصل‌های حقیقی همان انحای وجودات اند و فصول منطقی علامات و امارات آن‌ها هستند و بر این اساس، نمی‌توان فصل حقیقی را از مقولات و ماهیات دانست، بلکه باید آن را امری وجودی و اخفی برشمرد. همچنین علامه با تأکید مضاعف بر این مطلب، فصل حقیقی که مقوم حقیقت عینی خارجی و علت تحصیل جنس در خارج است را، نه مفهوم و نه مصداقی که صورت محسوس کیفی است و نه انفعال و نه اضافه نمی‌داند، بلکه نفس ملزومیتی می‌داند که برای این اعراض است و این نشان‌دهنده نهایت ظرافت و ذوق لازم در درک مقصود این بزرگان است و به این سادگی نمی‌توان بدون بهره‌مندی از ذائقه عرفانی مدّ نظر ایشان به انکار و مقابله با آن برخاست (رک. حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴: ۳۵۳/۲).

از سه معنایی که برای واسطه در عروض بیان شد، معنای اول در بحث اسناد وجود به ماهیت کاربرد ندارد؛ زیرا با معنایی که برای کلی طبیعی گذشت وجود مجازی به این برجستگی را نمی‌توان برای آن در نظر گرفت (هرچند مجاز به معنای خاص عرفانی آن را می‌پذیریم). در معنای دوم نیز فی‌المثل، جسم وجودی مستقل از رنگ دارد، برخلاف ماهیت که بدون وجود هیچ تحقیقی ندارد. در نتیجه این معنی نیز مدّ نظر نیست و باید آن را از قبیل معنای سوم دانست، با این تفاوت که وجود نوع به جنس و فصل و هر دو با هم که نوع باشند، نسبت داده می‌شود، ولی عروض وجود به ماهیت از قبیل ظل و ذی‌ظل است و چنین تعدّد و بینونت فاحشی در آن مشاهده نمی‌شود (رک. حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴: ۱۴۱/۱-۱۴۲).

۲-۲. جمع بین دو حکم

علامه حسن‌زاده در بیان لبّ کلام صدرالمتألهین در مورد معنای تحقق و معدوم بودن معقولات ثانی نظیر امکان می‌فرماید این امور به حسب وجود رابطی یعنی وجود فی‌نفسه آن‌ها که مفاد کان تامه است معدوم‌اند، ولی به حسب وجود رابطی یعنی مفاد کان ناقصه موجودند. در ادامه علامه براساس این جمع، نزاع بین قائلان به وجود این‌ها در خارج و اشراقیون، که این‌ها را فقط اعتبار عقلی می‌دانند، را منتفی می‌داند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴: ۲۴۵/۲).

در توضیح وجود رابطی و وجود رابط، علامه می‌فرماید بر جمیع ماسوی‌الله عنوان وجود رابط

اطلاق می‌شود که به معنی ربط محض معلول به علت مفیض است و اینکه هیچ استقلال برای وجود رابط نیست و اضافه بین آن دو نه مقولی که اشراقی است و در مقابل آن، وجود رابطی قرار دارد و به این معنی است که معلول در عین وجود مستقل، به علت منتسب است و این انتساب سلب‌نشده است (همان: ۲۳۸).

براساس جمع دوم، می‌توان نتیجه گرفت که ماهیت موجود است به وجود رابط یا همان وجودی ربطی و همانند ربط در قضایا که مستهلک در طرفین قضیه است، ماهیت هم مستهلک و منکدر در وجود است و اگر گفته می‌شود ماهیت موجود نیست؛ یعنی وجود مستقل و رابطی ندارد. به عبارت دیگر، ماهیت از آنجا که وجود رابطی ندارد، معدوم محسوب می‌شود و از آنجا که وجود رابط دارد موجود قلمداد می‌شود.

۳. نکاتی در توضیح نظر عرفانی یا حکم به موجود نبودن ماهیت

در اینجا با بهره‌گیری از بیانات علامه حسن‌زاده، برخی از گزاره‌های حکما و عرفا در خصوص موجود نبودن ماهیت را توضیح می‌دهیم.

۳-۱. ماهیات عدمی‌اند.

حکما و عرفا با حکم به عدمی بودن ماهیات اوصاف و تفاسیری طرح کرده‌اند:

- ماهیات منشأ شرورند: اگر در عبارات حکما و عرفا ماهیات منشأ شرور معرفی می‌گردند، اولاً خود ماهیت را نه می‌شود خیر شمرد که مرغوب‌فیه و امری وجودی است و نه می‌شود شر دانست که منفورعنه و عدمی است؛ زیرا ماهیت به ذات خود نه شر است، نه خیر و از این روست که به خودی خود نه به ماهیت رغبتی هست و نه از آن تنفری وجود دارد. در ثانی، حکما اگر استناد شرور را به ماهیت می‌دانند، شریّت ماهیت را به معنی نقص و دوری از مرتبه خیر مطلق، که باری تعالی باشد، تفسیر می‌کنند که هر مخلوقی به اندازه خویش چنین معنایی از شریّت و نقصان درجه از درجه خیر مطلق و واجب‌الوجود را داراست (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴: ۶۵/۲، ۶۸). علامه در توضیحی دیگر، منشأ شرور بودن ماهیات را تحلیلی می‌داند که عقل انجام می‌دهد و در بسیاری از احکام، امکان و سایر نقایص موجودات حکم به منشئیت این حیثیت می‌کند. عرفا با توجه به این ویژگی ماهیت از آن با عنوان وقایه و سپر الهی یاد کرده‌اند (رک. حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴: ۶۲۸/۳؛ ابن عربی، ۱۹۴۶: ۵۶/۱).

تعبیر و توضیحات دیگر علامه در این خصوص را می‌توان با دقت بیشتری بررسی کرد؛ مثلاً ایشان در شرح فصوص الحکم می‌فرمایند:

وانگهی شرور از اعدام‌اند و به ماهیات که حدود اشیائند و جهت نقص آن‌ها منتسب‌اند. از

این روی، شرور مجعول بالذات نیستند؛ چنان‌که ماهیات مجعول بالذات نیستند؛ زیرا آنچه از قلم صنع الهی صادر شده وجود است و بس. و وجود خیر است و خیر مؤثر است و چون وجودات مخلوق‌اند، ممکن‌اند و حد که همان زمینه انتشای ماهیت از آن‌هاست، برای آن‌ها ضروری است و اعدام از این حدود بر می‌خیزد که جهت نقص آن‌هاست و بازگشت همه شرور به عدم است. در حدیث است که به موسای کلیم فرمود: من اولایم به حسناتت از تو و تو سزاوارتری به سیناتت از من (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۱۵۲).

یا علامه در نتیجه‌گیری از بحث‌های طرح‌شده در باب شر، در کلمه هفتاد و سوم از هزار و یک کلمه می‌فرماید: «نتیجه بحث‌ها اینکه شرّ مجعول بالذات نیست و چون نسبت پیش‌آید، سخن از شر به میان آید؛ یعنی حدوث شر بالعرض است و خود معنی عدمی است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: ۸۷/۱).

- ماهیات حدود وجود صمدی و بمایلینا هستند و وعاء تحقیقشان ذهن است: علامه ظرف تحقق ماهیات را اذهان دانسته که از حدود اطوار وجود به دست می‌آید و خود این حدود نیز اعتباراتی از جانب ما و اعدام ذهنی‌اند:

والماهیات اوعیه تحقیقها هی الأذهان لا غیر و انما تنتزع و تعتبر من حدود اطوار الوجود و شئونه و آیاته، و تلك الحدود تعتبر بما یلینا لا بما یلیه لأنها بما یلیه لا حدود لها لقیامها به کامواج البحر مثلاً تعتبر حدودها بما یلینا لا بما یلی البحر فافهم (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴: ۲۲۹/۲).

همین‌طور این عبارت علامه در شرح عبارتی از حرز امام جواد^{علیه السلام} نیز ناظر به این مطلب است: «و فی قوله^{علیه السلام}: «ملاً کل شیء نورک» دقیقه و هی أن ذلک النور لم یترک مکاناً لغيره حتی یوجد شیء مؤلف منه و من غیره، بل کل شیء لیس الا ذلک النور فقط و حدودها اعدام ذهنیه اعتباریه» (همان: ۴۵).

علامه در جایی دیگر ماهیت را اعتباری و مفهوم حاکی از وجود خارجی می‌داند که در اتحاد خارجی آن با وجود، اتحاد متحصّل با لامتحصل است: «و انما الأصل فی التحقيق هو الوجود، و الماهیه اعتباریه و مفهوم حاک عنه فی الذهن متحد به فی الخارج اتحاد اللامتحصل بالمتحصّل» (همان: ۶۵).

- معنای سخن حکمت متعالیه در نفی ماهیت از نفس ناطقه انسانی: ماهیت و حد در استدلال حکما بر مجرد نفس ناطقه را، که از طریق ماهیت نداشتن نفس است، نباید نفی حد به معنی نفاذ و عدم مرتبه دیگر از نفس دانست، بلکه حدّی که از نفس ناطقه نفی می‌شود، به معنی حدّ منطقی است؛ نه عدم است و نه وجود، بلکه همان ماهیت من حیث هی است.

علامه برای دفع این توهم و مغالطه، کلام ملا هادی را می‌آورد:

و اما ماهیت، پس گذشت که آن محدودی است به حدّ جامع و مانع، و این منع یاد از ضیق وجود می‌دهد، و نفس قدسیه انسیه وجودش حد و قوف ندارد؛ چنان‌که جبرئیل^{علیه السلام} به حضرت

ختمی عرض کرد در معراج که: «لو دنوت أنملة لا حترقت» ... و اگر بگویی چگونه نفس ناطقه ماهیت ندارد و حال آنکه وجودی است محدود نسبت به عقل کل چنان‌که عقل کل هم محدود است نسبت به حق که غیرمتناهی در شدت نوریت است، و نیست ماهیت مگر حدّ وجود. گوییم که این مغالطه است از باب اشتراک لفظ حدّ میانه طرف شیء و نفاد و انقطاع شیء چون نقطه برای خط و خط برای سطح و سطح برای جسم تعلیمی و آن برای زمان و میانه حدّ منطقی. پس به این معنی ماهیت است که حدّ منطقی قول شارح ماهیت است و ماهیت مفصله است و محدود ماهیت مجمله، نه حد به معنی اول که عدم است، و شئییت ماهیتی نه وجود است و نه عدم، پس عقل و نفس حدّ به این معنی را دارند و لازم ندارد این معنی حدّ منطقی را (همان: ۱۵۵/۵).

عبارت حاجی سبزواری در این خصوص و توضیح اینکه راسم هر حد منطقی (که همان ماهیت و لاموجوده و لامعدومه است)، حدّ به معنی نفاد و عدم است، ولی عکس آن چنین نیست و در پاسخ به مغالطه مغالطه فوق می‌فرمایند: هذا مغالطة من باب اشتراك لفظ الحد بين نفاد الشيء و فاقدیته مرتبة شیء آخر - كما أن السطح یحد بالخط و الخط بالنقطة و الحد هذا عدمی - و بین الحد المنطقی و هو الماهیة، و القول الشارح لها و قول المتهوم نقص الوجود و فاقدیته وجودا آخر ماهیة خطأ، لأن النقص و الفقد عدم، و الماهیة لا وجود و لا عدم (همان: ۱۵۱).

- ماهیات عدم مضاف‌اند: در دفع این مغالطه که اگر ماهیات عدمی‌اند، نباید امتیازی میان آن‌ها باشد باید گفت که عدم مطلق «لا میز فیه» است، ولی اعدام مضاف به اعتبار ما یضاف الیها متمایزه هستند و ماهیات نیز عدمی‌اند نه عدم (رک. همان: ۲۴۷/۲، ۴۰۰). و عدم مضاف با اضافه به وجود حظّی از وجود دارد (حسن‌زاده آملی، ۱۴۲۵: ۵۸۵/۱).

- اتحاد ماهیت با وجود در صورت عدم تحصیل آن معنا دارد: اگر ماهیت مابحذاء داشته باشد، منضم وجود می‌شود نه متحد با آن. علامه با نقل سخنی از ملا هادی به این مسئله چنین اشاره می‌کند: «الماهیة لما لم یکن لها ما یحاذیها بذاتها کانت متّحدة مع الوجود و لو کان شیء یحاذیها لم تکن متّحدة بل منضمّة الی الوجود فاتّحادهما من لا متحصلیتها بذاتها» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶ ب: ۷۴/۱).

- ماهیت مانع اثر است و آثارش عدمی است: عدمی بودن ماهیت مانع از تأثیر وجود است و این نکته را علامه در هزار و یک کلمه چنین توضیح می‌دهد:

این‌ها حدّند و وجود را مقید می‌نمایند و در حقیقت، مانع از این‌اند که وجود مطلق همه آثار را داشته باشد، بلکه اثر را مخصوص به یک صفت می‌سازند؛ مثلاً معنای حیوانیت در حیوان، وجود او را مقید می‌کند که آثار لایتنهایی بر وی مترتب نباشد و حدود کلیه از اطوار و شئون محدودند، مثل سطح و خط که جسم را محدود می‌نمایند، جز جسم چیز دیگری در خارج

موجود نیست و این سطح و خط آن را محدود نموده‌اند که بزرگی آن غیرممتناهی شده است. در صورتی که ماهیت، که وجود مطلق را مقید می‌کند و دایره تأثیرات او را منحصر می‌کند، معنایی است عدمی چون همه آثار او عدمی است و نسبت وجود باید به چیزی داد که منشأ اثر باشد نه مانع اثر (حسن‌زاده آملی ۱۳۸۱: ۳۱۵/۴).

- اعتباریت ماهیت، اعتباریت نفس الامریه است: در امر پایانی نکته اول باید دانست که اعتباریت ماهیت به معنی نفی ماهیت از اعتباریات نفس الامریه نیست. علامه در این باره می‌فرماید: «ان الماهیه من الإعتباریات النفس الامریه الا أنّ اعتباریتها هی تحقیقها بواسطة الوجود الحقیقی و یترتب علی تلک الأمر الاعتباری الذی له نفسیه أحكام واقعیة صادقة حقیقیة» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴: ۱۴۴/۱).
از همین رو علامه همواره در کنار ردّ توهم نفی کثرات و نیش‌غولی بودن ماهیات، بر مظهر بودن آن‌ها نیز تأکید دارد، ولی باید دانست که مظهر مستقل نیست و نمود وجود است؛ چیزی که علامه نیز بر آن پافشاری می‌کند:

آن توهم عده‌ای که ماهیات را عدم محض و اعتباری نیش‌غولی گرفتند صحیح نیست؛ زیرا ماهیات و اعیان ثابت مظاهر کثرت و صور علمیه و قوالب وجودات‌اند. خواص گوناگون و اسامی مختلف از ماهیات است. مراد از اعتباری بودن آن است که ماهیت و وجود دو اصل جدا نیستند تا از انضمام آن‌ها اشیا به وجود آمده باشند، بلکه ماهیت در خارج عین وجود است و از حدود آن انتزاع می‌شود. پس ماهیات صور کمالات و مظاهر اسما و صفات الهی‌اند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۴۵۱/۳).

به تعبیری دیگر، می‌توان در اسناد وجود به ماهیت سخن علامه دوانی را پذیرفت که آن را منسوب به وجود می‌دانست؛ چیزی که علامه نیز آن را پذیرفته و ضمن پرسش و پاسخی چنین بیان کرده‌اند:
سؤال: اگر اطلاق موجود بر ایشان می‌کنید، در حالی که ایشان موجود نیستند، پس چه چیزی‌اند؟ چگونه اطلاق موجود بر آن‌ها می‌کنید؟ پاسخ: معنای اطلاق موجود بر آن‌ها این نیست که مبدأ اشتقاق موجود، یعنی وجود در این موجودات باشد، بلکه صیغه «موجود» صیغه نسبت است؛ آن‌ها موجودند، یعنی منسوب به وجودند. به عبارتی دیگر، به وجود حق منسوب‌اند. پس همین مقدار انتساب و ارتباط به وجود حق، که وجودی شخصی است، مجوز اطلاق موجود بر آن‌ها شده است (حسن‌زاده آملی ۱۳۸۷: ۳۸۷/۳).

مباحث تکمیلی راجع به نفس الامر و اعتباریت نفس الامری ماهیت را می‌توان در آثار علامه حسن‌زاده آملی پی گرفت (رک. حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴: ۱۴۳/۱؛ ۲۱۴/۲، ۲۱۸؛ همو، ۱۳۸۷: ۳۸۷؛ همو، ۱۳۷۹: ۱۲۷).

۲-۳. وجود مساوق حق تعالی است و ماهیات شئون اویند.

آنچه در این نکته به آن تأکید می‌شود مساوقت وجود با حق تعالی و شأن و طور دانستن ماهیت است و



نحوه اسناد وجود به ماهیت در اندیشه علامه حسن‌زاده آملی

تمایز حق و خلق به تمایز احاطی است، نه تقابلی و علامه از نکته چنین تعبیر می‌کند:
 أن الوجود اصل و ما سواه علامة و فیئ له ... و لولا الوجود لما كان عن الأشياء عين و أثر، و الوجود مساوق للحق (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴: ۸۲/۲) ... و یعبرون عنه بالحق أيضا فالوجود هو الحق. و ان شئت قلت الوجود من حیث هو هو هو الحق سبحانه، و الوجود الخارجی و الأسمائی و الذهنی ظلالة، فالوجود هو عين كل شیء فی الظهور ما هو عين الأشياء فی ذواتها، سبحانه و تعالی بل هو هو و الأشياء اشياء (همان: ۲۲۵).

او مقصود علامه دوانی از ذوق تأله را نیز همین مسئله دانسته است:

فالحق أن مراد الدوانی من ذوق التأله هو التوحيد الصمدی الذی ذهب الیه العرفاء الشامخون و الحكماء الراسخون منان موجودية الممكنات هو انتساب الماهیات الممكنة بذلك الوجود فی تحقیقها العینی و لیس لها من حیث إنها ماهیات حظ من الوجود. بل الدوانی صرح بذلك المحکم الحکیم و القول الثقیل فلا حاجة الی التفوه بالتأویل فعلیک بنص کلامه الکامل فی أصالة الوجود و انتساب ما سواه سبحانه الیه بالإضافة الإشراقية (همان: ۱۱۶).

شرح بیشتر این نکته را می‌توان در سایر مکتوبات علامه ملاحظه کرد (رک. حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۷۰۴؛ همو، ۱۳۷۴: ۱۴۶/۱، ۴۹۶/۲، ۵۹۰/۳، ۳۷۴/۴؛ همو، ۱۳۸۶ ب: ۲۱/۱، ۴۰، ۷۴؛ همو، ۱۳۸۷: ۱۶۲/۱، ۴۱۴، ۶۴۸/۲، ۶۹۵).

آنچه در این نکته حائز اهمیت است این است که ماهیات به اضافه اشراقی از استواء نسبت خارج می‌شوند (رک. حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶ ب: ۷۱/۲) و باید توجه داشت که اضافه اشراقی یک طرف دارد (رک. همان: ۱۴۵/۱، ۵۹۰/۳) و این تجلی از وجود بر غیر نیست؛ چیزی که در اضافه اشراقی باید بسیار به آن دقت داشت و علامه در باره آن چنین استدلال می‌کند:

التجلی هو انتشاء الجلوة من ذات المتجلی، فالتجلی لیس تأثیراً لغيره حتی یقال إن ذلك الغير اما موجود أو معدوم فإن كان عدماً فالعدم لا یتأثر، و إن كان وجوداً فالوجود ذاته متعالیه لقبول تأثیر الغير (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶ ب: ۶۶۳/۱).

همچنین علامه در تعلیقه‌ای بر عبارت صدرالمتألهین در این باره، علت مطلب فوق را در نبود

وحدت عددی وجود بیان می‌دارند:

[متن اسفار]: أن الوجود من حیث هو متقرّر بنفسه، موجود بذاته، فهو تقرّر نفسه و وجود ذاته، فلا یتعلّق بشیء اصلاً بحسب ذاته، بل بحسب تعیناته العارضة و تطوّراته اللاحقة له. [تعلیقه علامه]: قوله: «بل بحسب تعیناته العارضة»: تعیناته أى تقیداته و هی الاعیان الثابتة و الماهیات. و العارضة، ای القائمة بالوجود قیام صدور لا قیام عروض. و فی تعلیقه للحکیم النوری: العارضة أى اللاحقة له لحوق شیء غیر مستقل کلحوق الظلّ بذی الظلّ و العکس

بالعکس لا کلحوق شیء بشیء حتی یتحصّل و یتصوّر ثان للوجود بما هو وجود فإن الوجود لیس بواحد بالعدد حتی یتصور له (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶ ب: ۹۰/۱).

با عنایت به حقایقی که طرح شد، می‌توان دریافت که سخنان عرفا در عینیت وجود و ماهیت چیزی جز عینیت در ظهور نیست. علامه این عینیت را چنین تفسیر می‌کند:

وان شئت قلت الوجود من حیث هو هو هو الحق سبحانه، و الوجود الخارجی و الأسمائی و الذهنی ظلاله، فالوجود هو عین کل شیء فی الظهور ما هو عین الأشياء فی ذواتها، سبحانه و تعالی بل هو هو و الأشياء اشياء (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴: ۲۲۵/۲).

در پایان این نکته، باید دقت داشت که مباحث جعل فلسفی را نیز باید از همین منظر نگریست (رک. حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴: ۱۱۷/۲، ۲۹۴، ۲۲۹، ۲۹۷، ۲۹۵).

۴. نتیجه

عبارات حکما و عرفا در اعتباری دانستن ماهیت و نفی وجود از آن، به معنی معدوم مطلق دانستن ماهیت نیست و تأکید ایشان بر نفی وجود استقلالی ماهیت است و این نگاه توحیدی، جمع بین وحدت و کثرت است که همان توحید است و در این منظر کثرات، نمود و مظاهر وجودند و در مظهریت هیچ استقلال و انفکاک‌کی ندارند (رک. حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴: ۷۶/۲) و از آنجا که فهم این حقیقت نیازمند ژرف‌اندیشی است، علامه حسن‌زاده آملی به تبع بزرگان این فن برای دستگیری اذهان، امثله‌ای را در بحث به کار گرفته است که عناوین آن‌ها را برای مراجعه و تعمق بیشتر ذکر می‌کنیم: تمثیل به شیء و فیء (رک. حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴: ۲۳۲/۲؛ همو، ۱۳۸۶ ب: ۵۸/۱)؛ تمثیل به نفس (رک. حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴: ۵۸۹/۳)؛ تمثیل به امواج و شئون نفس (رک. حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۲۸۶/۱، ۴۱۶)؛ تمثیل به بی‌رنگی آب (رک. حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴: ۵۹۱/۳)؛ تمثیل به الف و حروف الفبا و مثال به آب و سراب و نمود بودن ماهیت (رک. حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۴۲۰/۱)؛ تمثیل به واحد و اعداد در شناخت متجلی و تجلی (رک. حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶ الف: ۵۰۱/۱-۴۹۶).

در انتها لازم به یادآوری است که امثله همان‌طور که می‌توانند مقرب باشند، جهت مبعّدیت نیز در آن‌ها هست و باید فکر را از این خطا مصون داشت (رک. حسن‌زاده آملی ۱۳۸۱: ۳۱۵/۴).



منابع

۱. ابن عربی، محیی‌الدین (۱۹۴۶)، فصوص الحکم، دار إحياء الكتب العربية، قاهره.
۲. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۴)، تعلیقات بر شرح المنظومه حاجی سبزواری، ج ۱-۵، تهران: ناب.
۳. _____ (۱۳۷۵)، نصوص الحکم بر فصوص الحکم، تهران: رجاء.
۴. _____ (۱۳۷۸)، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵. _____ (۱۳۷۹)، خیر الاثر در رد جبر و قدر، قم: بوستان کتاب.
۶. _____ (۱۳۸۱)، هزار و یک کلمه، قم: بوستان کتاب.
۷. _____ (۱۳۸۶ الف)، شرح فصوص الحکم داود القیصری، قم: بوستان کتاب.
۸. _____ (۱۳۸۷)، شرح فارسی الاسفار الاربعه، ج ۳، قم: بوستان کتاب.
۹. _____ (۱۴۲۵)، شرح الاشارات و التنبیها، قم: بوستان کتاب.
۱۰. _____ (۱۳۸۶ ب)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة [تعلیقات]، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۱. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۸)، درآمدی بر نظام حکمت صدرائی، ج ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.