

بسم الله الرحمن
الرحيم



(غیر دولتی - غیر انتفاعی)

دانشگاه باقر العلوم

بأقر العلوم

دانشگاه

علیه السلام

دانشکده: معارف، فلسفه و کلام اسلامی

پایان نامه جهت اخذ درجه کارشناسی ارشد

رشته: فلسفه و کلام اسلامی

عنوان:

زیبایی در حکمت متعالیه

استاد راهنما:

آقای دکتر غلامرضا اعوانی

استاد مشاور:

آقای دکتر محمد مهدی گرجیان
آقای دکتر سید رضی موسوی گیلانی

نگارش:

مهدی پرویزی

شهریور ۱۳۸۸

مدخل

- ✓ مقدمه اي پيرامون
زيبائي شناسي.
- ✓ تبیین موضوع.
- ✓ اهمیت بحث.
- ✓ تاريخچه.
- ✓ سوال اصلی تحقيق.
- ✓ سوالات فرعی و فرضيات
تحقيق.

فصل اول :

اصول فلسفي دخيل در تبیین مبانی زیبایی‌شناسی

- ✓ اصالت وجود.
- ✓ تقسیم وجود به استقلالی و ربطی.
- ✓ تشکیک وجود.
- ✓ مراتب وجود.
- ✓ وحدت شخصیة وجود.
- ✓ بسیط الحقیقة کل الاشياء و لیس بشيء منها.
- ✓ الواحد لا یصدر عنه الا الواحد.
- ✓ علم و ادراک.
- ✓ حرکت جوهری.

فصل دوم :

حقیقت زیبایی

- ✓ تعریف زیبایی.
- ✓ حقیقت زیبایی (تجلی).
- ✓ مغایرت مفهوم زیبایی با حقیقت آن.
- ✓ احکام عام زیبایی.

فصل سوم :

کیفیت ادراک زیبایی

- ✓ اقسام ادراک زیبایی و تاثیر عدم استقلال وجودی زیبایی در ادراک.

✓ تشكيك ادراك زيبايي.

✓ انواع ادراك زيبايي:

الف) ادراك زيبايي توسط ذات الهي.

ب) ادراك زيبايي توسط ماسوي:

۱- ادراك زيبايي حسي.

۲- ادراك زيبايي خيالي.

۳- ادراك زيبايي عقلي.

فصل چهارم :

تاثير زيبايي و ادراك آن

✓ تاثیر زيبايي.

✓ تاثیر و لوازم ادراك

زيبايي:

۱- لقاء و وصول.

۲- حصول و حضور.

۳- اتحاد مدرك با
زیبایی.

۴- زیبایی مدرك.

۵- حرکت جوهری و تکامل
مدرك.

۶- لذت، سعادت و
ابتهاج.

۷- درك صاحب زیبایی
(امر زیبا).

خلاصه و نتیجه گیری

- ✓ زیبایی چیست؟
- ✓ کیفیت ادراك زیبایی.
- ✓ لوازم زیبایی و ادراك آن.

فهرست منابع و مآخذ

1- اصول فلسفی دخیل در تبیین مبانی زیبایی شناسی

1-1- اصالت وجود و اعتباریت ماهیت¹

اصالت وجود یکی از دو اصل مهمی است که فلسفه‌ی صدرالمتألهین بر آن استوار است.² این اصلی است که صدرا از طریق هدایت الهی آنرا می‌یابد و در آن برای وجود، سوای مفهوم عام اعتباری حقیقتی در خارج قائل است.³

توجه به چهار مقدمه برای تبیین این اصل مفید است:

1- باید انکار شک در اصل واقعیت نمود و باور کرد که واقعیتی وجود دارد و ما با آن مواجه هستیم نه با یکسری خیالات و موهومات باطل.

¹ از این اصل در تبیین حقیقت زیبایی استفاده می‌شود. به ص 47 الی 54 رجوع شود.

² سید جعفر سجادی، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، چاپ اول، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، سال 1379 ه.ش، ص 19.

³ همان، ص 82. و نیز صدر المتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج 1، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث، 1981 م، ص 49، و محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج 1، چاپ دوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، سال 1366 ه.ش، ص 249.

2- ما در روبرویی با عالم واقع اشیاء مختلفی را می‌یابیم که کاملاً آن‌ها را از یکدیگر تمیز داده و از هم سلب می‌کنیم، درعین حال همه‌ی آن‌ها را دارای واقعیت می‌یابیم، به تعبیر دیگر ما در این واقعیت با کثراتی مواجه هستیم.

3- وقتی که ما قصد می‌کنیم از این ادراک خود گزارش دهیم با استفاده از یک قدرت خاصی که مخصوص ذهنمان است؛ بین دو مطلب (هستی و چیستی) تمایز قائل می‌شویم (این‌ها دو جنبه‌ای هستند که ذهن در برخورد با هر چیزی، از آن درک می‌کند که هر یک از این دو غیر از دیگری است) و با حمل وجود بر ماهیت در جمله‌ی «... موجود است» این ادراک و تصدیق را بیان می‌کنیم

4- چیستی هر شی که همان ماهیت اوست و بر آن حمل می‌شود با چیستی اشیاء دیگر مابین و متفاوت، اما وجود هر چیزی با وجود در اشیاء دیگر به یک معناست یعنی معنای وجود علاوه بر لفظش در جملاتی از قبیل «انسان موجود است، خدا موجود است، گیاه موجود است و...» واحد است که اصطلاحاً از چنین چیزی به اشتراک معنوی تعبیر می‌شود.

پس از این‌که مراد از ماهیت و وجود مشخص شد حال نوبت به این پرسش می‌رسد که حقیقت و واقعیت خارجی (اصالت) برای کدام یک از این دو است؟

با توجه به این‌که برای هر یک از موجودات امکانی؛ وجود و ماهیتی مطرح است که هر دو نمی‌توانند اصیل باشند، و از آن‌جا که برای هر چیزی جز یک واقعیت واحد نیست لذا حقیقت و واقعیت خارجی باید مابعداء یکی از این دو حیثیت باشد که به این ترتیب آن اصیل و دیگری اعتباری (واقعیت بالعرض یا به تبع آن امر اصیل به او نسبت داده می‌شود) خواهد بود. از آن‌جا که هر چیزی در صورت متصف گشتن به وجود دارای واقعیت خواهد شد پس وجود محاذی با واقعیت و اصیل است و ماهیت به خاطر این‌که اگر متصف به وجود گردد؛ دارای واقعیت می‌گردد، و در

صورتی که وجود از او سلب گردد، نیست و نابود خواهد بود؛ فی ذاته غیر اصیل و به تبع و عرض وجود به واقعیت می رسد.¹

2-1- تقسیم وجود به ربطی و استقلالی:²

نظر به هستی و رؤیت موجودات آن باعث تقسیم وجود به مستقل و رابط گردیده است، علامه طباطبایی در همین رابطه می گوید: «ینقسم الموجود إلى ما وجوده فی نفسه و نسیمه الوجود المستقل و المحمولی أو النفسی و ما وجوده فی غیره و نسیمه الوجود الرابط»³ آشکار گشتن تفاوت بین این دو قسم و نحوه ی ارتباطشان، توجه به بحث علیت را می طلبد.⁴

در اختلاف بین ربط و استقلال به کلامی از حضرت آیت الله مصباح اکتفا می کنیم: «... مقدمه اول این است که میان موجودات رابطه علیت و معلولیت برقرار است و هیچ موجودی نیست که از سلسله علل و معلولات بیرون باشد البته موجودی که در راس سلسله واقع می شود فقط متصف به علیت می گردد و موجودی که در نهایت سلسله قرار می گیرد فقط متصف به معلولیت می شود ولی به هر حال هیچ موجودی نیست که رابطه علیت و معلولیت با موجود دیگری نداشته باشد به گونه ای که نه علت برای چیزی باشد و نه معلول برای چیزی. مقدمه دوم این است که وجود عینی معلول استقلالی از وجود علت هستی بخش به او ندارد و چنان نیست که هر کدام وجود مستقلی

¹ رجوع شود به؛ 1- آموزش فلسفه، آیت الله مصباح یزدی، ج 1، درس 26 و 27-2- بدایه الحکمه، علامه طباطبایی، مرحله ی اولی، فصل اول الی چهارم. 3- نهایه الحکمه، علامه طباطبایی، مرحله ی اولی، فصل اول و دوم. 4- اسرار الحکم، حکیم سبزواری، فصل در اثبات واجب الوجود، مقدمه ثانی، ص 65 الی 67. 5- شرح منظومه، حکیم سبزواری، بخش حکمت، فریده ی اولی از مقصد اول در امور عامه، غرر فی اصالت الوجود. 6- اصول فلسفه، شهید مطهری، ج 3، ص 43 الی 49.

² از این اصل در تبیین حقیقت زیبایی استفاده می شود. به ص 47 الی 54 رجوع شود.

³ علامه سید محمد حسین طباطبایی، نهایه الحکمه، ص 28.

⁴ همان، ص 30.

داشته باشند و به وسیله یک رابطه‌ای که خارج از متن وجود آنها است به یکدیگر پیوند داده شوند بلکه وجود معلول هیچگونه استقلالی در برابر علت ایجاد کننده‌اش ندارد و به تعبیر دیگر عین ربط و تعلق و وابستگی به آن است نه اینکه امری مستقل و دارای ارتباط با آن باشد ... از انضمام این دو مقدمه نتیجه گرفته می‌شود که وجود همه معلولات نسبت به علل ایجاد کننده و سرانجام نسبت به ذات مقدس الهی که افاضه کننده وجود به ماسوای خودش می‌باشد عین وابستگی و ربط است و همه مخلوقات در واقع جلوه‌هایی از وجود الهی می‌باشد که بر حسب مراتب خودشان دارای شدت و ضعفها و تقدم و تاخرهایی هستند و بعضی نسبت به بعضی دیگر استقلال نسبی دارند ولی استقلال مطلق مخصوص به ذات مقدس الهی است. بدین ترتیب سراسر هستی را سلسله‌ای از وجودهای عینی تشکیل می‌دهد که قوام هر حلقه‌ای به حلقه بالاتر و از نظر مرتبه وجودی نسبت به آن محدودتر و ضعیفتر است و همین ضعف و محدودیت ملاک معلولیت آن می‌باشد تا برسد به مبدا هستی که از نظر شدت وجودی نامتناهی و محیط بر همه مراتب امکانی و مقوم وجودی آنها می‌باشد و هیچ موجودی از هیچ جهت و حیثیتی مستقل و بی نیاز از او نخواهد بود بلکه همگی عین فقر و نیاز و وابستگی به او خواهند بود.¹

در نحوه‌ی ارتباط وجود مستقل و رابط باید به این نکته توجه نمود که پیوسته‌گی بین دو چیز به دو شکل متصور است: یک فرض این است که ارتباط و پیوستگی بین دو چیزی که دارای واقعیت و وجودی کاملاً جدای از یکدیگر دارند برقرار می‌شود و فرض دیگر این است که ارتباط بین دو چیزی است که صرفاً یکی از آنها دارای وجود و حقیقت مستقل است و واقعیت طرف دیگر جز عین ربط و وابسته بودن به طرف دیگر (که در صورت بطلان این ارتباط دارای واقعیت باقی خواهد ماند) نیست به این معنی که جدایی این دو از یکدیگر و قطع علاقه و ارتباط بین آنها مساوی با نیستی طرف وابسته خواهد بود. این ارتباط از نوع رابطه‌ای است که بین اصل و فرع برقرار

¹ آیت‌الله محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج 1، چاپ دوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، سال 1366 ه.ش، ص 342 الی 343.

بوده و در آن؛ ارتباط، یک طرف دارد نه دو طرف¹ مثل رابطه‌ای که بین انسان و تصویری که او از یک گل در ذهنش دارد، این صورت ذهنی حقیقتی جز عین ربط و وابستگی به انسان ندارد، در این مثال فقط و فقط یک طرف وجود دارد که آن همان انسان است به تعبیر استاد شهید مطهری: «یکی از این دو وجود مستقل و مستغنی و دیگری وجود نیازمند و ربطی خواهد داشت»² این مبنا منجر به نظریه‌ی تشکیک وجود و وحدت شخصیه‌ی آن³ می‌گردد. از اتحادی که بین وجود رابط و مستقل یافت می‌گردد و باعث تشکیک خاصی⁴ است، به اتحاد حقیقت و رقیقه تعبیر می‌شود.⁵

3-1- تشکیک وجود:⁶

پس از التزام به اصالت وجود این پرسش مطرح می‌شود که وجود واحد است یا کثیر؟ سه نظریه مطرح شده است:

1- کثرت وجود: «گروهی از حکمای مشاء معتقدند موجودات حقایق متباینه‌ی به تمام‌الذات

¹ استاد شهید مطهری، اصول فلسفه و رئالیسم، مجموعه آثار، ج 6، تهران، انتشارات صدرا، ص 278.

² همان.

³ در همین فصل ص 24 الی 26 توضیحش خواهد آمد.

⁴ قائلین به اصالت ماهیت چند نوع تشکیک از قبیل تشکیک در کم و زیادی مانند طول را در کمیتها و تشکیک در ضعف و شدت مانند رنگ را در کیفیتها پذیرفته‌اند ولی قائلین به اصالت وجود تشکیک در ماهیت را بالعرض می‌دانند و مرجع این اختلافات را اختلاف در وجود معرفی می‌کنند. افزون بر این مرحوم صدر المتالهین و پیروان حکمت متعالیه اینگونه تشکیکها را تشکیک عامی می‌نامند و برای حقیقت عینی وجود تشکیک دیگری قائل هستند که آن را تشکیک خاصی می‌خوانند و ویژگی آن این است که دو مصداق وجود مستقل از یکدیگر نباشند بلکه یکی از مراتب دیگری به شمار آید. (آیت‌الله محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج 1، ص 322 الی 323)

⁵ آیت‌الله محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج 2، چاپ دوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، سال 1366 ه.ش، ص 216.

⁶ از این اصل برای اثبات مشکک بودن زیبایی و ادراک آن استفاده می‌شود. رجوع شود به ص 56 الی 63 و ص 91 الی 92.

هستند.¹ که به این ترتیب وجود امری متکثر خواهد بود.

2- وحدت وجود: عرفا با استناد به اینکه وجود؛ واجب بنفسه و دارای وجوب ذاتی است و لازمه وجوب ذاتی وحدت من جمیع جهات است نتیجه می گیرند وجود واحد است.²

3- تشکیک وجود³ (وحدت در کثرت و کثرت در وحدت): این قول به فهلویون از حکمای فارس منسوب است، ایشان چون وجود را ظاهر بذاته و مظهر لغیره⁴ می دانستند قائل به وحدت

تشکیکی آن بودند.¹

¹ علامه سید محمد حسین طباطبایی، بدایة الحکمه، ص 15 الی 16.

² استاد شهید مطهری، اصول فلسفه و رئالیسم، مجموعه آثار، ج 6، ص 509 الی 511.

³ در کتب منطقی ضمن مباحث مربوط به مفهوم و مصداق به بیان اقسام مفهوم (کلی و جزئی) پرداخته و سپس دو قسم متواطی و مشکک برای کلی بیان شده است. مراد از کلی مفهومی است که بر بیش از یک مصداق صدق می کند، مفهوم کلی بی که بر مصدایقش، بدون هیچ اختلافی، یکسان صدق می کند (مثل صدق مفهوم کلی انسان بر زید، امر و بکر) متواطی، و مفهومی که در صدق بر مصدایقش متفاوت باشد (مثل صدق مفهوم سفیدی بر برف، کاغذ و انسان. یا نور بر خورشید و شمع) مشکک نامیده می شود. (علامه محمدرضا مظفر، المنطق، چاپ چهارم، قم، موسسه نشر اسلامی، 1426 ه.ق، ص 68 الی 72) تشکیکی که در منطق از آن بحث می شود؛ در رابطه با مفهوم است اما تشکیکی که وجود، در الهیات، به آن متصف می شود خارجی است نه مفهومی صرف. صدر المتألهین در خارجی بودن تشکیک وجود می گوید: «... يجب أن يعلم أن کلما هو غیر طبعه الوجود فیه ماهیه کلیه و وجود خاص و التفاوت و التشکیک بین أفرادها يرجع إلى نفس الوجودات و الهویات الشخصیه و أما التفاوت فی الوجود أو الشده و الضعف أو الکمال و النقص فکل ذلك إنما يقع فی نفس حقیقه الوجود فإن للوجود أيضا حقیقه متفقہ فی حصصها و أفرادها غیر الأمر الانتزاعی الذهنی کیف و الوجود أولى بأن یكون حقیقه من سائر الماهیات التي کونها ذوات حقائق إنما هو بالوجود فإن التفاوت فی الوجود کمالا و نقصا أو شده و ضعفا إنما هو بنفس الوجود الاختلاف فی نفس ما به الاتفاق و هذا من خواص الوجود فإنها فی نفسها ذات شئون متفاوتة ثم لا یخفی أن الوجود كما أنه فی ذاته یختلف بالشده و الضعف كذلك یختلف بالتقدم و التأخر و الغنی و الحاجه و الوجود و الإمكان...» (صدر المتألهین، الحاشیه علی الهیات الشفاء، قم، انتشارات بیدار، ص 242 الی 243)

⁴ مراد ایشان از تعبیر «ظاهر بذاته» این است که حقیقت و واقعیت وجود، ناشی از ذات خود اوست و وجود برای تحقق نیازمند به چیزی نیست، مقصود از «مظهر لغیره» نیز این است که دلیل و مایه ی واقعیت یافتن هر چیزی وجود است. (ملاهادی سبزواری، شرح المنظومه، ج 2، چاپ اول، تهران، نشر ناب، 1416 ق، ص 105 الی 106)

پس از قول به تلازم وجود و وحدت (وجود یک چیز است، در همه جا به یک معنی می آید و مقابل آن نیستی و عدم است که هیچ حظ و بهره‌ای از واقعیت ندارد) مشاهده‌ی تفاوت‌ها و اختلافات (کثرت) در آن باعث قول به کثرت (علاوه بر وحدت) آن گردیده است در این قول میان وحدت و کثرت وجود جمع شده است.²

صدرالمتالهین می گوید: «الوحدة يساوق الوجود في صدقها على الأشياء بل هي عينه و لهذا توافقه في القوة و الضعف»³ وی در تبیین تشکیک پس از ذکر سه گونه تمایز و افتراقی که در علوم بیان می‌شوند - یعنی تمایز: به تمام ذات (نوع)، به جزء خاص ذات (فصل)، به اعراض یا مشخصات خارج از ذات - وجه دیگری را از حکمای اشراق بیان می‌کند که عبارت از کمال و نقص در خود آن حقیقت است.⁴ به تعبیر ساده‌تر در تشکیک مابه‌الامتیاز عین مابه‌الاشتراک است.

1-4 مراتب وجود:⁵

«وجود یک حقیقت دارای مراتب است»⁶ «علت این مراتب؛ شدت و ضعف، تقدم و تاخر، و ... است، اختلافی که در آن مابه‌الامتیاز عین مابه‌الاشتراک است. این اختلاف تشکیکی باعث کثرت طولی وجود می‌گردد، در پایین‌ترین مرتبه آن ماده است که جز استعداد و قوه‌ی محض نیست و عالی‌ترین مرتبه‌ی آن نیز واجب بذاته است که هیچ حد و رسمی ندارد، البته کثرتی دیگر که عرضی

¹ همان، ص 105.

² علامه طباطبایی، نه‌ایة الحکمة، ص 18 الی 19.

³ صدرالمتالهین، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، ص 61.

⁴ صدرالمتالهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج 1، ص 427.

⁵ از این اصل در تبیین مراتب زیبایی مورد استفاده قرار می‌گیرد. به ص 63 الی 84 رجوع شود.

⁶ استاد شهید مطهری، شرح مبسوط منظومه، مجموعه آثار، ج 9، تهران، انتشارات صدرا، ص 185.

است در یک مرتبه، به واسطه اختصاص وجود به ماهیات، برای وجود به عرض ماهیت حاصل می‌شود.¹ وجود سه مرتبه‌ی طولی دارد² اولین و عالی‌ترین مرتبه؛ وجودی است که به هیچ امری تعلق و وابستگی نداشته و محدود و مقید به هیچ قیدی نمی‌گردد³ و قابل ادراک و معرفت نمی‌باشد⁴ لذا این مرتبه‌ی وجود غیب و مجهول است. مرتبه دوم: وجودی است که متعلق و وابسته به غیر خودش است⁵ و سومین مرتبه‌ی آن وجود منبسط مطلق⁶ است که حقایق خارجی ظهورات مراتب و تعینات اویند.⁷

¹ علامه طباطبایی، بدایة الحکمة، ص 15. و علامه طباطبایی، نهاية الحکمة، ص 17.

² صدرالمتالین، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، ص 70 الی 71، و صدرالمتالین، شواهد الربوبیة، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتالین، چاپ اول، تهران، انتشارات حکمت، 1375 ش، ص 313. ملاهادی سبزواری در همین زمینه می‌گوید: فإن للوجود مراتب الوجود الحق و الوجود المطلق و الوجود المقید و الأول هو الله جل شأنه و الثانی فعله و الثالث أثره (ملاهادی سبزواری، شرح المنظومة، ج 3، چاپ اول، تهران، نشر ناب، سال 1416 ق، ص 590)

³ صدرالمتالین، ایقاظ النائین، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ص 5 الی 9.

⁴ إذ کل ما له اسم و رسم و نعت و تعلق به معرفة و إدراک و خبر کان مفهوما من المفهومات الموجودة فی العقل و الوهم و هو لیس كذلك (صدرالمتالین، ایقاظ النائین، ص 5)

⁵ همان، ص 6.

⁶ رجوع شود به همان، ص 6 الی 7.

⁷ لما تحققت و تصورت المراتب الثلاث من الوجود فاعلم أن ما نشأ من الوجود الحق الواجبی الذی لا وصف له و لا نعت له إلا صریح ذاته المندمج فیہ جمیع الکمالات و النعوت الجلالیة و الجمالیة بأحدیته و فردانیته هو الوجود المنبسط الذی یقال له العماء و مرتبة الجمع و حقیقة الحقائق و حضرة أحدیة الجمع و قد یسمى بالواحدیة أيضا و وحدته نحو الآخر من الوحدة سوی الوحدات العددیة أو النوعیة أو الجنسیة لأنها مصححة جمیع الوحدات و منشأ كافة التعینات و هذا الوجود الواحد البسیط المنبسط علی هیاکل الممکنات أول ما صدر عن الحق الأول و بهذا یصح قول الحکماء إن الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد فالوجود الحق من حیث الله الاسم المتضمن لباس الأسماء یؤثر فی الوجود الشامل المطلق باعتبار ذاته الجمعیة و باعتبار خصوصیات أسمائه الحسنی المندمجة فی اسم الله الموسوم عندهم بالمقدم الجامع و إمام الأئمة یؤثر فی الوجودات الخاصة التی لا تزید علی الوجود المطلق فالمناسبة بین الحق و الخلق إنما ثبت بهذه الاعتبار و كما أن الذات الواجبیة باعتبار ذاته منزه عن الأوصاف و الاعتبارات الکوئیة كذلك اسم الله باعتبار جامعیه جمیع الأسماء و الصفات مع أحدیة العین الجامعة و هذه الأحدیة كما علمت منشأ كثرة الوجودات الخاصة باعتبار كثرة و نسبة توجد فیها و واحدیة حقیقیة توجد فی الأشياء و إلا لم یکن بین المؤثر و التأثر مناسبة فیسد باب التأثیر و الإیجاد. (صدرالمتالین، ایقاظ النائین، ص 9)

در مرتبه‌ی اول هیچ کثرت عینی‌یی راه ندارد و تکثر اسماء؛ ناشی از کثرت صفات حق و به اعتبار مراتب غیبی اوست¹

دومین مرتبه‌ی وجود که از آن به وجود مطلق و فعل الهی تعبیر می‌شود² - با توجه به این که وجود امکانی به مادی و مجرد، و مجرد به عقلی و مثالی تقسیم می‌شود - مشتمل بر سه عالم کلی: عالم تجرد تام عقلی،³ عالم مثال⁴ و عالم ماده⁵ است.

¹ صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج 2، ص 316.

² صدرالمتألهین، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، ص 70.

³ رجوع شود به علامه طباطبایی، نهاية الحکمة، ص 315 الی 317.

⁴ و یسمى أيضا البرزخ لتوسطه بین العالم العقلی و عالم المادة و الطبیعة و هو كما ظهر مما تقدم مرتبة من الوجود مجردة عن المادة دون آثارها من الكم و کیف و الوضع و نحوها من الأعراض و العلة الموجدة له هو آخر العقول الطولیة المسمى عقلا فعلا عند المشائین و بعض العقول العرضیة عند الإشراقیین. و فیة أمثلة الصور الجوهریة التي هی جهات الكثرة فی العقل المفیض لهذا العالم المتمثل بعضها لبعض بهیئات مختلفه من غیر أن یفسد اختلاف الهیئات الوحده الشخصیة التي لجوهره مثال ذلك أن جمعا كثيرا من أفراد الإنسان مثلا يتصورون بعض من لم یروه من الماضین و إنما سمعوا اسمه و شیئا من سیرته کل منهم یمثله فی نفسه بهیئة مناسبة لما یقدره علیه بما عنده من صفته و إن غایرت الهیئة التي له عند غیره. و لهذه النکته قسموا المثال إلى خیال منفصل قائم بنفسه مستقل عن النفوس الجزئیة المتخیلة و خیال متصل قائم بالنفوس الجزئیة المتخیلة. علی أن فی متخیلات النفوس صورا جزافیة لا تناسب فعل الحکیم و فیها نسبة إلى دعابات المتخیلة. (علامه طباطبایی، نهاية الحکمة، ص 321 الی 322)

⁵ و هو العالم المحسوس أخس مراتب الوجود و یتمیز عن العالمین عالم العقل و عالم المثال یتعلق الصور فیہ ذاتا و فعلا أو فعلا بالمادة و توقفها علی الاستعداد. فما للأنواع التي فیها من الكمالات هی فی أول الوجود بالقوة ثم یرجع إلى الفعلیة بالتدریج و ربما عاقها من کمالها عائق فالعلل فیها متزاحمة متمانعة. و قد عثرت الأبحاث العلمیة الطبیعیة و الریاضیة إلى هذه الأيام علی شیء کثیر من أجزاء هذا العالم و النسب التي بینها و النظام الجاری فیها و لعل ما هو مجهول منها أكثر مما هو معلوم. و قد تبین فی الأبحاث السابقة أن عالم المادة بما بین أجزائه من الارتباط و الاتصال واحد سیال فی ذاته متحرك فی جوهره و یشاعره فی ذلك الأعراض و الغایة التي تنتهی إليها هذه الحركة العامة هی التجرد علی ما تقدمت الإشارة إلیه فی مرحلة القوة و الفعل. و إذ کان هذا العالم حركة و متحركا فی جوهره سیلانا و سیالا فی وجوده و كانت هویته عین التجدد و التفریح لا شیئا یطرأ علیه التجدد و التفریح صح ارتباطه بالعلة الثابتة التي تنزهه عن التجدد و التفریح. فالجاعل الثابت الوجود جعل ما هو فی ذاته متجدد متفریح لا أنه جعل الشیء متجددا متفریحا و بذلك یرتفع إشکال استناد المتفریح إلى الثابت و ارتباط الحادث بالقديم. (علامه طباطبایی، نهاية الحکمة، ص 322 الی 323)

از آنجا که وجود به واسطه‌ی حقیقت اصیل‌اش؛ واحد و دارای مراتب مختلف بوده، و قوام هر مرتبه از آن به مرتبه‌ی مافوق‌اش و متوقف بر آن است؛ عوالم ثلاثه به سبق و لحوق وجود، در ترتیبی خاص قرار می‌گیرند یعنی عالم عقل قبل از عالم مثال و عالم مثال قبل از عالم ماده جای دارد. زیرا فعلیت محض که هیچ قوه و استعدادی در آن راه ندارد از آنچه بالقوه‌ی محض یا مشوب به قوه و استعداد است، وجودی قوی‌تر و شدیدتر دارد. به همین دلیل عالم عقل و مثال بر عالم ماده تقدم داشته و از بین عقل و مثال، عقل به خاطر کمتر بودن حدود، و سعه‌ی وجودی بیشترش از مثال (که هرچند خالی از ماده است اما آثار آنرا با خود دارد) مرتبه‌اش اقدم، اسبق و اعلی می‌باشد.¹

اما سومین مرتبه‌ی وجود که از آن به وجود منبسط، وجود مطلق² و اثر حق تعبیر می‌شود؛ فعلیت و تحصیل محضی است که بر هیاکل ممکنات و الواح ماهیات بسط یافته و در حدی محدود نمی‌گردد بلکه به حسب ذاتش و بدون انضمام به چیز دیگر، متعین به همه‌ی تعینات وجودی و تحصیلات خارجی بوده و حقایق خارجی از مراتب ذات او و انحاء تعینات و تطورات او ناشی می‌گردند. وجود منبسط اصل عالم و عرش رحمان است - و در عین وحدتش به واسطه‌ی تعدد موجودات ماهوی متعدد می‌شود پس با قدیم؛ قدیم، با حادث؛ حادث، با معقول؛ معقول و با محسوس؛ محسوس می‌گردد³ - که لفظ از بیان انبساط آن بر ماهیات و اشتمالش بر موجودات قاصر است.⁴

¹ همان، ص 313 الی 315.

² رجوع شود به صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج 2، ص 329.

³ همان، ص 329.

⁴ همان، ص 328.

5-1- وحدت¹ شخصیه وجودی²:

عین وجود که دارای جزء و ماهیت نیست حقیقتی صرف است و صرف الشئ - دارای وحدت حقهای است که - لایتنی و لایتکرر.³ از جزء و ماهیت نداشتن وجود به بساطت آن تعبیر می شود⁴ و بسط الحقیقه به وحدتش همه چیز است.⁵

«وجود همان واجب واحد حق است و ماسوای وجود جز وجه او باطل است.»⁶ لذا صدرالمتألهین می گوید: «المعلول بالجعل البسيط الوجودی لا حقیقه له متأصله سوی کونه مضافا إلى علته بنفسه ... فإذا ثبت تناهی سلسله الوجودات من العلل و المعلولات إلى حقیقه واحده ظهر أن لجميع الوجودات [أصل واحد] أصلا واحدا ذاته بذاته فیاض للموجودات و بحقیقته محقق للحقائق و بسطوع نوره منور للسموات و الأرض...»⁷ این بیان شریف در حد اعلی و به صورتی کاملا اجمالی به بیان دقیق مطلب پرداخته که سزاوار تحقیقی دقیق و شایسته است.

¹ وحدت مساوق وجود و از مفاهیم بدیهی بی به شمار می رود که بی نیاز از تعریف است و تعاریفی که برای آن ارائه می شود خالی از دور یا تعریف شیء به خودش نیست (علامه طباطبایی، نهاية الحکمه، ص 138 الی 139) و (صدرالمتألهین، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج 2، ص 82) و (صدرالمتألهین، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص 61)

² از این اصل در اثبات وحدت زیبایی استفاده می گردد. رجوع شود به ص 56.

³ علامه طباطبایی، نهاية الحکمه، ص 277 الی 278.

⁴ هو فی ذاته أمر بسیط لا یكون له جنس و لا فصل و لا أيضا یتحتاج فی تحصله إلى ضمیمه قید فصلی أو عرضی مصنف أو مشخص. (صدرالمتألهین، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص 7)

⁵ صدر المتألهین، العرشیه، تهران، انتشارات مولی، 1361 ه. ش، ص 221 الی 222، و صدرالمتألهین، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص 47 الی 48.

⁶ صدرالمتألهین، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص 49 و رجوع شود به صدرالمتألهین، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج 2، ص 292 الی 294.

⁷ صدرالمتألهین، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص 50.

وجود حقیقی، ذات احدیت است¹ و ماسوای او نیستی محض است و باطل «ألا کل شیء ما خلا الله باطل»² و جز حضرت حق هر آنچه که نام وجود بر او نهاده می شود چیزی جز شان و ظهور او نیست³ و این وهم ماست که آنها را موجود می پندارد⁴. جمیع خلائق و عالمیان بدون اینکه ذاتا دارای واقعیتهایی باشند؛ عین الربط و ظل و اشراق او هستند⁵.

¹ إياك و أن تزل قدمك من سماع هذه العبارات و تفهم أن نسبة الممكنات إلى القيوم جل اسمه يكون بالحلول و الاتحاد أو نحوهما هيئات إن هذه تقتضي الاثنية في الوجود و هاهنا اضمحلت الكثرات و ارتفعت أغاليط الأوهام و الآن حصص الحق و سطع نوره النافذ في هياكل الماهيات و قذف بالحق على الباطل فدمغه فإذا هو زاهق و للتوئين الويل بما يصفون. (صدرالمتألهين، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، ص 50)

² مصراع بيت قاله ابو عقيل ليبد بن ربيعة العامري الشاعر الصحابي:

الا كل شيء ما خلق الله باطل و كل نعيم محاله زائل

(به نقل از علامه حسن زاده آملی در حاشیهی شرح منظومه‌ی ملاحادی سبزواری، ج 2، ص 100، شماره‌ی 7)

... عند الحكماء ... هو الواجب بالذات الذي ينتهي اليه كل واجب بالغير، و كل شيء ما خلا باطل، و هي الماهيات التي ليس الوجود عينا لها و لاجزاء، و انما هو وديعة فيها.

و ما الروح و الجنان الا وديعة و لا بد يوما ان تردّ الودائع

و الوجود من صنع الحق تعالى. (ملاحادی سبزواری، شرح منظومه، ج 2، ص 99، حاشیه‌ی 6)

³ هو الحقيقة و الباقي شئونه و هو الذات و غيره أسماءه و نعوته و هو الأصل و ما سواه أطواره و فروعه كل شيء هالك إلا وجهه لمن الملك اليوم لله الواحد القهار و في الأسماء الإلهية يا هو يا من هو يا من لا هو إلا هو... و هاهنا اضمحلت الكثرات و ارتفعت أغاليط الأوهام و الآن حصص الحق و سطع نوره النافذ في هياكل الماهيات و قذف بالحق على الباطل فدمغه فإذا هو زاهق. (صدرالمتألهين، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، ص 50)

⁴ صدرالمتألهين، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية ص 50 الى 51.

⁵ صدرالمتألهين، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج 2، ص 299 الى 301.

در صعوبت ادراک این امر برای انسان همین بس که حاجی سبزواری آنرا برپایی قیامت کبرای می‌داند.¹

6-1- قاعده‌ی بسیط الحقیقه:²

استاد شهید مرتضی مطهری در توضیح این مطلب چنین می‌گوید: «عرفا بدون در نظر گرفتن وجود برای اشیاء، بر پایه‌ی شهود نظریه‌ای را بیان کرده‌اند که فقط از طریق کشف و اشراق قلبی قابل ادراک است نه با عقل، لیبید بن ربیع شاعر معروف عرب در شعری گفته است:

الَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ وَ كُلُّ نَعِيمٍ لَا مُحَالَةَ زَائِلٌ

که نقل شده پیامبر اکرم فرمود: «أَصْدَقُ بَيِّنَاتِ الْعَرَبِ» و عرفا نیز با تکیه بر همین جمله هر چیزی را غیر از حق باطل الذات خوانده‌اند.³

صدر المتألهین نیز با نظری که در باب وجود داشت و آنرا صاحب مراتب می‌دانست تا حد زیادی بین نظر عرفا و فلاسفه نزدیکی ایجاد می‌کند و با بیان عقلانی همان مطلب ایشان را ثابت

¹ قوله: «فی القیامتین الصغری و الکبری» بل هاهنا قیامه وسطی بل هاهنا صغری بمعنی آخر غیر ما ذکره و هی تحول الكل من الصور الطبیعیة الدنیویة إلى الصور البرزخیة و الوسطی ثلاث تحول الكل من الصور البرزخیة إلى الصور الأخرویة و تحولها من الصور الأخرویة إلى المعانی - النفسیة و تحولها من المعانی النفسیة إلى المعانی العقلیة كما أن الکبری تحولها جمیعا إلى مقام الفناء فی الله و البقاء بالله و بلوغ الكل إلى غایة الغایات و القیامه الکبری عبارة أخرى لوصول الكل إلى غایة الغایات "ألا إلى الله تصیر الأمور". قوله: «لم یشکل علیه التصدیق بالقیامه الکبری» بل من كان فی مقام التحقق بذلك المضمون كان مطابق التصدیق بل نفس القیامه... (ملاهادی سبزواری، التعليقات على الشواهد الربویة، چاپ دوم، مشهد، المركز الجامعی للنشر، 1360ش، ص 759 الی 760)

² از این اصل در تشکیک و بساطت زیبایی و ادراکش استفاده می‌شود. رجوع شود به ص 56 الی 63 و ص 91 الی 92.

³ استاد شهید مطهری، عرفان حافظ، مجموعه آثار، ج 23، تهران، انتشارات صدرا، ص 397 الی 398.

می کند، مراتب داشتن وجود و حرف عرفا که عالم ظهور وجود حق است به واسطه‌ی «بسیط الحقیقه»¹ کل الاشیاء و لیس بشیء منها» با هم جمع می شوند.²

«بسیط الحقیقه جمیع اشیاء است، و چیزی از اشیاء نیست که بسیط الحقیقه شامل آن نشود.»³

و «صرفاً آن چه را که مربوط به نقایص و اعدام می شود، دربر نمی گیرد.»⁴ «یعنی اگر امری وجودی از چیزی سلب شود دیگر آن چیز بسیط الحقیقه نخواهد بود.»⁵ به تعبیر صدر المتألهین: «بسیط الحقیقه فهو تمام کل الاشیاء علی وجه أشرف و أطف و لا یسلب عنه شیء إلا النقائص و الإمکانات و الأعدام و الملکات و إذ هو تمام کل شیء و تمام الشیء أحق بذلك الشیء من نفسه فهو أحق من کل حقیقه بأن یكون هو هی بعینها من نفس تلك الحقیقه بأن یرصد علی نفسها»⁶

¹ ... کل ما ماهیته نفس الوجود فهو بسیط الحقیقه لا ترکیب فیہ فما فوقها من العقول و ما هو فوق الجمیع و وراء الكل أولى بذلك إذ کل کمال و شرف یمکن بالإمکان العامی للموجود بما هو موجود. (صدر المتألهین، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج 1، ص 253)

² استاد شهید مطهری، عرفان حافظ، مجموعه آثار، ج 23، ص 396 الی 397. برای مطالعه‌ی برهانی که صدر المتألهین در همین زمینه بیان می کند رجوع شود به صدر المتألهین، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج 6، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث، سال 1981م، ص 110 الی 118.

³ صدر المتألهین، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج 2، ص 368. صدر المتألهین در جایی دیگر چنین می آورند: ... أن بسیط الحقیقه لا یسلب عن ذاته ما هو کمال وجودی إلا النقائص و الأعدام إذ جهه سلب الوجود غیر جهه ثبوت الوجود فلو سلبت عن ذاته حقیقه وجودیه یلزم ترکیب فی ذاته مع أنه بسیط الذات هذا خلف. (صدر المتألهین، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج 6، ص 140)

⁴ صدر المتألهین، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج 6، ص 110.

⁵ صدر المتألهین، المشاعر، چاپ دوم، تهران، کتابخانه طهوری، 1363 ش، ص 50.

⁶ صدر المتألهین، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج 6، ص 114.

«بسیط الحقیقه به واسطه‌ی هویت‌ش همه‌ی امور است¹ زیرا در غیر این صورت وجود ذاتش متحصّل القوام از هویت شیئی و لاهویت شیء دیگر خواهد بود که در این صورت ذات آن مرکب خواهد شد هرچند که این ترکیب عقلی باشد.»² «در این که بسیط الحقیقه همه چیز است اما هیچ‌یک از اشیاء نیست تنافی وجود ندارد زیرا مراد از هیچ‌یک از اشیاء نبودن آن، خالی بودن از حدود و نقایص اشیاء است.»³ «برای حفظ وحدت بسیط الحقیقه (که همه‌ی موجودات است)، موجودات باید بر ترتیب نظام سبب و مسببی من الاشرف فالاشرف و الی الاخس فالاخس قرار گیرند.»⁴

7-1- قاعده‌ی⁵ الواحد:⁶

«بین علت و معلول سنخیتی ذاتی است (که این ویژگی بین یکی از این دو و چیز سوم یافت نمی‌شود چرا که در غیر این صورت هر چیزی می‌تواند علت یا معلول برای هر چیز دیگری واقع گردد.) که باعث صدور معلول از علت می‌گردد.»⁷ «سنخیت اقتضا می‌کند از حق تعالی که دارای وحدت حقه‌ی حقیقه است، واحدی که دارای وحدت حقه (ظلیه نه عددیه) است صادر شود پس از

¹ علامه طباطبایی بیانی در توضیح این مطلب دارند، جهت مطالعه رجوع شود به علامه طباطبایی، نه‌ایه‌الحکمه، ص 276 الی 277.

² صدر المتألهین، اتحاد العاقل و المعقول، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، چاپ اول، تهران، انتشارات حکمت، 1375 ش، ص 93 الی 95.

³ ملاهادی سبزواری، التعليقات علی الشواهد الربوبیه، ص 463 الی 464.

⁴ صدر المتألهین، مفاتیح الغیب، چاپ اول، تهران، موسسه تحقیقات فرهنگی، 1363 ش، ص 335.

⁵ رجوع شود به سید جعفر سجادی، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، ص 116 الی 117، اول ما صدر.

⁶ از این اصل در اثبات وحدت زیبایی استفاده می‌شود. رجوع شود به ص 56.

⁷ علامه طباطبایی، بدایه‌الحکمه، ص 87.

آن جا که علت واحد است معلول نیز واحد می گردد.¹ برای بیان این نحوه از سنخیت، حکما از تعبیر الواحد لایصدر عنه الا الواحد استفاده کرده اند که به قاعده‌ی الواحد² معروف شده است.

در توضیح مطلب فوق، مقدمتاً باید عرض کرد که «فلاسفه معتقد به نظامی از موجوداتند که؛ به ترتیب از ذات حق صادر شده اند: صادر اول، دوم، سوم...»³ ایشان عالم را صدور⁴ حق تعالی می دانند و معنای علیت حقیقی را وجود دهندگی می دانند⁵ از این رو در باب علیت می گویند: «علت وجود دهنده به معلول است؛ علت است که به معلول وجود می دهد؛ معلول وجود خودش را مدیون علت است»⁶ البته در توضیح ارتباط بین علت و معلول بحث‌هایی وجود دارد از منظر حکیم شیرازی حقیقت علیت و نحوه ارتباط معلول به علت و اضافه معلول به علت، اضافه اشراقی است و بازگشت معلولیت به تجلی و تشأن است. آنچه فلسفه متعارف در باب رابطه علت و معلول می شناسد این است که علت، وجود دهنده و هستی بخش معلول است و گویی چنین فرض می شود که چیزی به چیز دومی، شیء ثالثی را اعطا می کند؛ آن شیء اول علت است و شیء دوم معلول است و شیء سوم وجود و هستی است؛ طبعاً میان دهنده و گیرنده یک نسبت برقرار می شود که از آن به «علیت و معلولیت» یا «وجود بخشی و وجود گیری» تعبیر می کنیم و این نسبت میان علت و معلول نه عین علت است و نه عین معلول بلکه صرفاً یک نسبت و اضافه است میان علت و معلول، این را خطای محض می دانند.

¹ ملاهادی سبزواری، شرح المنظومه، ج 2، ص 448.

² سید جعفر سجادی، فرهنگ معارف اسلامی، ج 3، چاپ سوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، 1373 ش، ص 1459 الی 1460 و 2093.

³ استاد شهید مطهری، مقالات فلسفی، مجموعه آثار، ج 13، تهران، انتشارات صدرا، ص 213.

⁴ برای توضیح صدور و علیت از منظر حکیم و تفاوت آن با تجلی در دید عارف رجوع شود به استاد شهید مطهری، مقالات فلسفی، مجموعه آثار، ج 13، ص 213 الی 214.

⁵ استاد شهید مطهری، مقالات فلسفی، مجموعه آثار، ج 13، ص 192.

⁶ استاد شهید مطهری، شرح مبسوط منظومه، مجموعه آثار، ج 10، تهران، انتشارات صدرا، ص 172.

کثرت را ذهن می سازد. در حقیقت در باب علیت، گیرنده و داده شده و نسبت میان گیرنده و دهنده که از آن به «اضافه» تعبیر می شود یک چیز بیش نیست و بنابراین حقیقت وجود معلول عین ایجاد معلول است و فیض عین افاضه، و مضاف عین اضافه، و اشراق شده عین اشراق است؛ یعنی چنین نیست که معلول چیزی و اضافه میان آن و علت چیز دیگر باشد، بلکه حقیقت معلول عین اضافه به علت است، و چون حقیقت معلول عین اضافه به علت¹ است نه ذات مضاف به علت، پس معلول جلوه‌ای از جلوات علت و شأنی از شئون آن و اسمی از اسماء آن است. این همان بازگشت علیت الهی به تجلی و تشآن است و همین جاست که نزاع میان فلاسفه و عرفا² از میان برمی خیزد.³ از آن جا که حقیقت معلول جز جلوه و شأنی از علت نیست⁴ و از واجب بسیط که «واحد به وحدت حقه‌ی

¹ این اضافه غیر اضافه مقولی است که در باب مقولات ذکر می شود و یکی از مقولات عرضیه است؛ این اضافه برتر از مقولات است، نه جوهر است و نه عرض؛ در جوهر، جوهر است و در عرض، عرض. این اضافه را «اضافه اشراقیه» اصطلاح کرده‌اند. (استاد شهید مطهری، مقالات فلسفی، مجموعه آثار، ج 13، ص 265)

² عرفا تجلی را واحد می دانند و به تکرار در تجلی اعتقاد ندارند مطابق آیه: «و ما امرنا الاً واحده...» که خدا یک تجلی دارد و آن «وجود منبسط» است و گاه به آن «حق مخلوق به» گویند و القاب دیگری هم برای آن فائلند. عرفا از تجلی تعبیر به «علیت» نمی کنند. اما حکیم قائل به مراتبی برای وجود و موجودات است: اول ما صدر و ثانی ما صدر، و به علتی غیر ذات حق هم قائل است منتها در طول ذات حق.

عارف گذشته از اینکه تعبیر به علیت نمی کند، معتقد به تجلی اول و دوم و سوم ... و لو در طول هم نیست؛ نمی گوید که از ذات حق جلوه اول صادر شد، از جلوه اول جلوه دوم ... عارف به یک جلوه قائل است به نام «وجود منبسط» و می گوید تمام اشیاء (تمام ماهیات) با همان یک تجلی پیدا شده‌اند، و مانند فیلسوف علت به عدد ماهیات قائل نیست.

عارف می گوید: تمام ماهیات (اعیان ثابت) با یک جلوه ظاهر شده‌اند و از لوازم تجلی حق‌اند و ظهورات همان یک تجلی‌اند. او «وجود منبسط» را «ظل» و «الرتبه الجمعیه» (یعنی مرتبه‌ای که اعیان ثابت همه در آنجا جمع هستند) می خواند. کثراتی که حکیم (کثرات طولی و عرضی: افلاک و عناصر و ...) قائل است از نظر عارف همه از لوازم وجود منبسط است، لذا به وجود منبسط «حق مخلوق به» - یعنی حقی که همه اشیاء از آن مخلوق می شوند و پدید می آیند - می گوید. (استاد شهید مطهری، مقالات فلسفی، مجموعه آثار، ج 13، ص 211 الی 212)

³ استاد شهید مطهری، مقالات فلسفی، مجموعه آثار، ج 13، ص 264 الی 266.

⁴ همان، ص 266.

حقیقه است»¹ جز واحد صادر نشود؛² «آنچه از وجود حق واجب ناشی می شود وجود منبسط³ نامیده می شود که هیچ وصف و نعتی ندارد و و به واسطه ی احدیت و فردانیتش دارای جمیع کمالات و نعوت جلالیه و جمالیه است.»⁴ چنین صادری واحد است «لذا حکیم می گوید: الواحد لایصدر عنه الا الواحد»⁵ و از آنجا که وحدت آن، وحدت حقه ی ظلیه است چیزی از حیطه ی وجود آن خارج نبوده و بنابر قاعده ی بسیط الحقیقه، جامع جمیع فعلیات و کمالات است.»⁶

8-1- علم⁷ و ادراک:⁸

«علم، عالم یا معلوم بودن یکی از عوارض موجود بما هو موجود است لذا جایگاه بحث از ادراک فلسفه ی اولی¹ خواهد بود»²

¹ ملاحادی سبزواری، شرح المنظومه، ج2، ص448.

² رجوع شود به صدر المتالین، الحاشیه علی الهیات الشفاء، ص144، و نجم الدین علی الکتابی - میرک البخاری، حکمه العین و شرحه، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسی، 1353ش، ص348.

³ رجوع شود به ملاحادی سبزواری، اسرار الحکم، چاپ اول، قم، مطبوعات دینی، 1383ش، ص165 الی 167.

⁴ صدر المتالین، ایقاظ النائین، ص9. و رجوع شود به ملاحادی سبزواری، التعليقات علی الشواهد الربوبیه، ص583 الی 585.

⁵ فاتحد المعلول حیث اتحدت العله کذاک فی وحدته ای وحده المعلول قد تبعت العله فکانت واحده. فلا یجوز توارد علتین مستقلتین لمعلول واحد شخصی اجتماعا و تبادلا بل تعاقبا لما ذکرنا من اشتراط الخصوصیه الخاصه فی العلیه. فإذا کان المعلول المعین مستدعیا لخصوصیه بعینها فهی القدر المشترك فی العلل فکانت واحده. (ملاحادی سبزواری، شرح المنظومه، ج2، ص449 و 450)

⁶ ملاحادی سبزواری، التعليقات علی الشواهد الربوبیه، ص504.

⁷ جهت اطلاع از الفاظ و مفاهیم مترادف با علم و شرح شان رجوع شود به صدر المتالین، حکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج3، ص507 الی 519.

⁸ از این اصل در توضیح کیفیت ادراک زیبایی استفاده می شود. رجوع شود به ص86 الی 125.

«فلاسفه در تعریف علم می گویند: علم صورتی³ مطابق با معلوم است که در نفس حاصل می شود بر این تعریف نقدهایی وارد شده است.»⁴

از نظر صدر المتالهین علم مانند حقایقی است که اینت آنها عین ماهیت شان است،⁵ چنین حقایقی علاوه بر این که از شناخته شده ترین امورند⁶ قابل تعریف نبوده⁷ و اساساً احتیاجی به تعریف شان نیست. صدر المتالهین در رابطه با حقیقت علم معتقد است: «ماهیت علم،⁸ به حقیقت

¹ علمی است که در آن، به بحث از احوال کلیه ی عارض بر موجود بماهو موجود پرداخته می شود. (صدر المتالهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج3، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث، سال 1981م، ص 278)
² همان.

³ المراد بالصورة عندهم هی ماهیة الشیء موجودة بوجود آخر غیر الخارج کما یحصل فی المرآة صورة الإنسان بوجود ظلی غیر وجوده الأصلي (صدر المتالهین، مفاتیح الغیب، ص 101)

⁴ همان. و نیز رجوع شود به همان، ص 101 الی ص 107

⁵ علامه طباطبایی، نهاییة الحکمة، ص 51.

⁶ لأنه حالة وجدانية نفسانية یجدها الحی العلیم من ذاته ابتداء من غیر لبس و لا اشتباه و ما هذا شأنه یتعذر أن یعرف بما هو أجلی و أظهر و لأن کل شیء یظهر عند العقل بالعلم به فکیف یظهر العلم بشیء غیر العلم نعم قد یحتاج بعض الأمور الجلیة الی تنبیهات و توضیحات یتنبه بها الإنسان و یلتفت الی ما یدهل عنه (صدر المتالهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج3، ص 278)

⁷ همان. زیرا تعریف در دو قالب حد و رسم ارائه می گردد و عبارت است از بیان ویژگی های ذاتی یا غیر ذاتی (اعراض)، از این ویژگی ها به کلیات خمس یعنی نوع و جنس و فصل و عرض خاص و عرض عام، تعبیر می شود، استفاده از ذاتیات باعث ارائه ی حد تام یا ناقص و استفاده از اعراض باعث ارائه ی رسم تام یا ناقص می گردد (علامه مظفر، المنطق، ص 115 الی 120) از آن جا که این کلیات مربوط به ماهیت و ناشی از ترکیب آن است، صرفاً در حق ماهیات که محدود به حدود است تعریف رواست اما «امور بسیط قابل تعریف حدی یا رسمی نیستند» (استاد شهید مطهری، شرح منظومه، مجموعه آثار، ج5، تهران، انتشارات صدرا، ص 199)

⁸ رجوع شود به صدر المتالهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج3، ص 292 الی 296.

وجودی¹ که برای موجود مستقل در وجودش حاصل می گردد؛ بازمی گردد و به این ترتیب علم حصول ماهیت شیء - بنفسه یا بصورته چه حقیقی و چه حکمی - برای امری مستقل در وجودش است² «مراد از حصول، هر نوع حصولی نیست بلکه حصول امری؛ بالفعل و بدون هیچ قوه‌ای، فعلیت محض است. زیرا یقیناً صورت اشیاء در ذهن قابلیت تبدیل به صورتی دیگر را نداشته و از فعلیتی که دارد تغییر نمی‌یابد. پس این وجود علمی؛ حصولی مجرد از ماده و عاری از نقایص قوه است، که از آن به حضور تعبیر می‌شود³ مقتضای چنین حضوری این است که عالم نیز تام و دارای فعلیت بوده و فاقد کمالاتی که برایش ممکن است نباشد، عالم باید مجرد از ماده و خالی از قوه باشد. به این ترتیب علم عبارت است از حصول امری مجرد از ماده برای امری مجرد و به تعبیر دیگر حضور چیزی برای چیزی»⁴

«ملاک تقسیم علم به اولین انواعش؛ نحوه‌ی حصول معلوم برای عالم است که به ماهیت یا وجود معلوم است اولی را علم حصولی و دومی را علم حضوری می‌نامند.⁵ و معنای حصول علم (در

¹ رجوع شود به همان، ص 297 الی 299.

² صدر المتألهین، مفاتیح الغیب، ص 108. وی در تبیین اقسام ثلاثه‌ی علم بیانی دارند که در جهت مطالعه رجوع شود به صدر المتألهین، مفاتیح الغیب، ص 108 الی ص 109.

³ فحضور شیء لشیء حصوله له بحیث یكون تام الفعلیة غیر متعلق بالمادة بحیث یكون ناقصا من جهة بعض کمالاته التي فی القوة. (علامه طباطبائی، نهاية الحکمة، ص 240)

⁴ همان.

⁵ هذا ما يؤدي إليه النظر البدوي من انقسام العلم إلى الحصولی والحضوری و الذي يهدى إليه النظر العمیق أن الحصولی منه أيضا ينتهي إلى علم حضوری. بیان ذلك أن الصورة العلمیة کیفما فرضت مجردة من المادة عاریة من القوة و ذلك لوضوح أنها بما أنها معلومة فعلیة لا قوة فیها لشیء البتة فلو فرض أي تغير فیها كانت الصورة جدیدة مبیئة للصورة المعلومة سابقا و لو كانت الصورة العلمیة مادیة لم تأب التغير. و أيضا لو كانت مادیة لم تفقد خواص المادة اللازمة و هی الانقسام و الزمان و المكان فالعلم بما أنه علم لا یقبل النصف و الثلث مثلا و لو كان منطبعاً فی مادة جسمانیة لانقسام بانقسامها و لا یتقید بزمان و لو كان مادیاً و کل مادی متحرك لتغير بتغير الزمان و لا یشار إليه فی مكان و لو كان مادیاً حل فی مكان. ... فالصورة العلمیة المحسوسة أو المتخیلة بما لها من المقدر قائمه بنفسها فی عالم النفس من غیر انطباع فی جزء عصبی أو أمر مادی غیرها و لا انقسام لها بعرض انقسامه و الإشارة الذهنیة إلى بعض أجزاء المعلوم و فصله عن الأجزاء الأخر كالإشارة إلى بعض أجزاء زید المحسوس أو المتخیل ثم إلى

هر دو نوع) اتحاد عالم و معلوم است.¹ «دلیل این اتحاد؛ ویژگی خاصی است که حق تعالی برای نفس قرار داده و آن این که نفس نشئه‌ی جامع بین وحدت عقلی و کثرت مادی است. و به همین سبب نفس با قرار گرفتن در هر یک از اطوار وجودی در مسیر تکون‌اش با طایفه‌ای از موجودات متحد می‌گردد.»²

«نظریه‌ی عرفا در باب وجود و مراتب آن، تطابق عوالم و این که ماهیت واحده؛ عین ثابتی دارد و از لوازم اسماء و صفات الهیه و موجود در آن مرتبه، وجودی دیگر در عالم ارواح و وجودی در عالم مثال، وجودی در عالم حس و وجودی در ذهن انسان دارد، در فلسفه‌ی صدر المتالهین انعکاس یافته، این که هر حقیقتی در مراتب و عوالم مختلفی وجود دارد که عالم انسانی از جمله‌ی

بعضها الآخر و ليس من التقسيم في شيء و إنما هو إعراض عن الصورة العلمية الأولى و إيجاد لصورتين أخيرين. و إذ لا انطباق للصورة العلمية في جزء عصبی و لا انقسام لها بعرض انقسامه فارتباط الصورة العلمية بالجزء العصبی و ما يعمله من عمل عند الإدراك ارتباط إحصائي بمعنى أن ما يأتيه الجزء العصبی من عمل تستعد به النفس لأن يحضر عندها و يظهر في عالمها. ... فقد تحصل بما تقدم أن الصورة العلمية كيفما كانت مجردة من المادة خالية عن القوة و إذ كانت كذلك فهي أقوى وجوداً من المعلوم المادي الذي يقع عليه الحس و ينتهي إليه التخيل و التعلل و لها آثار وجودها المجرد و أما آثار وجودها الخارجي المادي التي نحسبها متعلقة للإدراك فليست آثاراً للمعلوم بالحقيقة الذي يحضر عند المدرك حتى ترتب عليه أو لا ترتب و إنما هو الوهم يوهم للمدرك أن الحاضر عنده حال الإدراك هو الصورة المتعلقة بالمادة خارجاً فيطلب آثارها الخارجية فلا يجدها معها فيحكم بأن المعلوم هو الماهية بدون ترتب الآثار الخارجية. فالمعلوم عند العلم الحسولي بأمر له نوع تعلق بالمادة هو موجود مجرد هو مبدأ فاعلي لذلك الأمر واجد لما هو كماله يحضر بوجودها الخارجي للمدرك و هو علم حضوري و يتعقبه انتقال المدرك إلى ما لذلك الأمر من الماهية و الآثار المترتبة عليه في الخارج و بتعبير آخر العلم الحسولي اعتبار عقلي يضطر إليه العقل مأخوذ من معلوم حضوري هو موجود مجرد مثالي أو عقلي حاضر بوجوده الخارجي للمدرك و إن كان مدرکاً من بعيد. (علامه طباطبائی، نهاية الحکمة، ص 237 الى 240)

¹ ... ثم إن كون العلم حاصلًا لنا معناه حصول المعلوم لنا لأن العلم عين المعلوم بالذات إذ لا نعلم إلا حصول المعلوم لنا و حصول الشيء و حضوره ليس إلا وجوده و وجوده نفسه. و لا معني لحصول المعلوم للعالم إلا اتحاد العالم معه سواء كان معلوماً حضورياً أو حصولياً فإن المعلوم الحضوري إن كان جوهرًا قائمًا بنفسه كان وجوده لنفسه و هو مع ذلك للعالم فقد اتحد العالم مع نفسه و إن كان أمراً وجوده لموضوعه و المفروض أن وجوده للعالم فقد اتحد العالم مع موضوعه و العرض أيضاً من مراتب وجود موضوعه غير خارج منه فكذلك مع ما اتحد مع موضوعه و كذا المعلوم الحسولي موجود للعالم سواء كان جوهرًا موجوداً لنفسه أو أمراً موجوداً لغيره و لازم كونه موجوداً للعالم اتحاد العالم معه. (علامه طباطبائی، بداية الحکمة، ص 139)

² صدر المتالهين، اتحاد العاقل و المعقول، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهين، ص 74 الى 75.

آن‌هاست. از نظر فلاسفه علم و ادراک عَرَضی از اعراض نفس است ولی از نظر عرفا رابطه‌ی ادراک و ادراک شده یگانگی است، ادراک انسانی چیزی جز این نیست که شیء ادراک شده که در هر نشئه و عالمی متناسب با آن عالم ظهور و وجودی دارد در عالم ذهن و نفس انسان نیز موجود است و خود ذهن و نفس دارای مراتب و نشئات وجود است علم و ادراک هر مرتبه نیز در همان مرتبه بلکه عین آن مرتبه است پس علم و عالم و معلوم متحد می‌باشند.¹

«ادراک مطابق با مراتب عالم دارای سه نوع و مرتبه‌ی حسی، خیالی و عقلی است. صورت محسوس به شرط حضور ماده، به واسطه‌ی انتزاعی ناقص از ماده، و صور عقلی به واسطه‌ی انتزاعی تام و صور خیالی در اثر انتزاعی متوسط به دست می‌آیند.»² البته «علوم حسی و خیالی حال در آلت

¹ استاد شهید مطهری، مقالات فلسفی، مجموعه آثار، ج 13، ص 288 الی 289.

² صدر المتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج 3، ص 362. ایشان در ادامه می‌افزایند: هذا إذا كانت الصور مأخوذة عن المواد و أما ما كان بذاته عقلا- فلا يحتاج فی تعقله إلى تجريد من هذه التجريدات و هذه المعانی هی التي من شأن النفس أن تصیر بها عالما عقليا مترتبا فیها ترتبا عقليا أخذنا من المبدأ الأول- إلى العقول التي هی الملائكة المقربون إلى الأنفس التي هی الملائكة بعد الأولى- إلى السماوات و العناصر و هیئة الكل و طبیعته فیکون عالما عقليا مشرقا بنور العقل الأول و کذا ما كان بذاته صورةً خیالیة فلا يحتاج النفس فی تخيله إلى تجريد- و هی الصورة التي إذا اتصلت النفس بها تصیر عالما جنائیا و ملکا کبیرا عریضا کعرض السماوات و الأرض فإن العوالم هی ما هی بصورها لا بمادتها و اعلم أن العوارض الغریبة التي یحتاج الإنسان فی التعقل لشیء إلى تجریده عنها لیست ماهیات الأشياء و معانیها إذ لا منافاة بین تعقل شیء و تعقل صفة أخرى معه و کذا التي لا بد فی تخيل الشیء إلى تجریده عنها لیست هی صورها الخیالیة إذ لا منافاة بین تخيل شیء و تخيل هیئة أخرى معه بل المانع من بعض الإدراکات هو بعض أنحاء الوجودات لکونه ظلما نیا مصحوبا للأعدام الحاجبة للأمر المغیبة لها عن المدارک کالکون فی المادة فإن المادة الوضعية توجب احتجاب الصورة عن الإدراک مطلقا و کذا الکون فی الحس و الخیال ربما یمنعان عن الإدراک العقلی لکونهما أيضا وجودا مقداریا و إن كان مقدارا مجردا عن المادة و المعقول لیس وجوده وجودا مقداریا فهو مجرد عن الکوین و فوق العالمین فقد علم أن أنحاء الوجودات متخالفة المراتب بعضها عقلیة و بعضها نفسانیة و بعضها ظلما نية غیر إدراکیة و أما الماهیات فهي تابعة لكل نحو من طبقات الوجود فالإنسان مثلا یوجد تارة إنسانا شخصیا مادیا و تارة إنسانا نفسانیا و تارة إنسانا عقليا کلیا- فیہ جمیع الناس بوحدتها الجمعیة العقلیة التي لا یمکن فیها اکثرة مع الاتحاد فی النوع.(صدر المتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج 3، ص 362 الی 363)

تخیل یا احساس نبوده و این آلات مانند مرائی و مظاهری برای این ادراکاتند نه محل، قیام این علوم به نفس مانند قیام ممکنات به باری تعالی است»¹

9-1- حرکت جوهری:²

حرکت³ نحوه‌ی وجود اشیاء بوده⁴ و «از عوارض موجود بما هو موجود به شمار می‌رود»⁵ لذا «در تمام مقولات⁶ تحقق می‌یابد. چرا که در هر مقوله‌ای خروجی از قوه به فعلیت است.»⁷ و مراد از جوهر واقعی است که برای تحقق نیازی به موضوع ندارد.¹ به عبارتی در هر شیء دارای ماهیت

¹ صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج3، ص305. و در نهایت: و اعلم أن حقیقة العلم مرجعها إلى نحو من الوجود به ینکشف الأشیاء و لیس العلم منحصرا فی کیفیة النفسانیة بل قد یکون جوهرها قائما بنفسه بل یکون واجب الوجود کما فی علمه تعالی لکن الکلام فی العلم الذی هو من صفات النفس کالقدرة و الإرادة و هو حالة نفسانیة به ینکشف المعلومات و لا شک أنه أمر حادث فی أنفسنا عارض لها بعد ما لم یکن و معلوم أنه غیر قابل للقسمة و لا النسبة فی ذاته فیکون کیفیة نفسانیة و العلم بهذا المعنی لا یلزم أن یکون متحدا مع المعلوم و الذی یتحد بالمعلومات هو وجودها منکشفة علی نفسها أو علی غیرها و إنما الکلام فی نحو ارتباط المعلومات بالنفس هل بنحو الحلول فیها أو لا و قد علمت أنها لیست حالة فیها فلم یلزم کون شیء واحد جوهرها و عرضا. (صدرالمتألهین، الحاشیة علی الهیات الشفاء، ص130)

² از این اصل در تبیین آثار ادراک زیبایی استفاده می‌شود. رجوع شود به ص 132 الی 133 حرکت جوهری و تکامل مدرک.

³ جهت آشنایی با ویژگی‌های حرکت رجوع شود به آیت‌الله محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج2، ص275 الی 284

⁴ أن الحركة نحو وجود یرخرج به الشیء من القوة إلى الفعل تدریجا أی بحیث لا تجتمع الأجزاء المفروضة لوجوده و بعبارة أخرى یکون کل حد من حدود وجوده فعلیة للجزء السابق المفروض و قوة للجزء اللاحق المفروض فالحركة خروج الشیء من القوة إلى الفعل تدریجا. (علامه محمد حسین طباطبایی، نهاية الحکمة، ص201)

⁵ صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج3، ص20 الی 22.

⁶ مقولات عشر اجناس عالیهای هستند که سلسله‌ی تمام انواع و اجناس به آنها منتهی می‌شوند و عبارتند از جوهر، کم، کیف، آین، متی، وضع، جدء، اضافه، أن يفعل و أن ینفعل. (علامه طباطبایی، بداية الحکمة، ص67 الی 69) جهت توضیح هر یک از این مقولات رجوع شود به علامه طباطبایی، نهاية الحکمة، ص87 الی 137.

⁷ صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج3، ص22

«جوهر به منزله‌ی ذات و سایر مقولات به منزله‌ی صفات‌ند.»² صفات برای تحقق محتاج تکیه‌گاهی که همان ذات یا موضوع است، هستند، اما خود ذات برای واقعیت یافتن به موضوعی که تکیه‌گاه تحقق آن باشد، نیازمند نیست. با توجه به این نکته برخی فیلسوفان هم‌چون ارسطو و ابن‌سینا حرکت در مقوله‌ی جوهر را ممتنع دانستند³ که در این صورت «هنگامی که ما به جهان می‌نگریم و صفات آن ذات‌ها را از نظر می‌گذرانیم می‌بینیم که ذات‌ها همه از ثبات زمانی برخوردارند و تنها در برخی صفات یعنی صفات کمی و کیفی و آینی و وضعی حرکت صورت می‌گیرد، پس حرکت - یعنی تغییر تدریجی در زمان - منحصر در برخی صفات است. با این دید هنگامی که جهان را بنگریم چهره جهان بیش از آنچه متغیر بنماید ثابت می‌نماید.»⁴

صدرالمتالهین اولین کسی است که حرکت در جوهر را مطرح می‌کند.⁵ و به این وسیله «چهره فلسفه را تغییر می‌دهد و در واقع چهره جهان را در دید و نظر ما دگرگون می‌سازد.»⁶ و با نظریه‌ی حرکت جوهری ثابت می‌کند جواهر این عالم دائما در حال تغییر و حرکتند و حرکت در اعراض به تبع حرکت در جوهر است. علاوه‌براین اصلا ثبات در عالم وجود ندارد.⁷

«مرحوم آخوند می‌گوید: چون وجود اعراض، وجود تبعی است بالاصاله حرکت ندارند، بلکه اصل هویتی که حامل این وجودات است در حرکت می‌باشد و لذا این موجودات تبعی هم در

¹ سید جعفر سجادی، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، ص 185

² استاد شهید مطهری، مقالات فلسفی، مجموعه آثار، ج 13، ص 268

³ همان. و سید جعفر سجادی، فرهنگ معارف اسلامی، ج 2، ص 717

⁴ استاد شهید مطهری، مقالات فلسفی، مجموعه آثار، ج 13، ص 269

⁵ آیت‌الله محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج 2، ص 306.

⁶ استاد شهید مطهری، مقالات فلسفی، مجموعه آثار، ج 13، ص 269

⁷ همان.

حرکتند.¹ صدرالمتألهین در تبیین این امر می فرماید: «همان گونه که اشتداد² در کیف واقع می شود در جوهر نیز واقع می گردد. و موضوع حرکت جوهری در طبایع مادیه، وحدت شخصیه ای است که به وسیله وحدت عقلیه ی نوریه ی فاعلیه ی فاعل (عقلی بی که شخص طبیعی را در مراتب استعمالات ذاتیه و اطوار وجودیه حفظ می کند) و وحدت مبهم قابلیه ماده (که وحدت ش در مراتب انفعالات و انقلابات حفظ می شود) حفظ می شود. و به این ترتیب وقوع حرکت در جوهر صحیح خواهد بود،³ که یا رو به مراتب کمال و تمام است و یا در مراتب نقص.»⁴

¹ آیت الله سید عبدالغنی اردبیلی، تقریرات فلسفه، ج 3، ص 559.

² حقیقت متقدم، همان حقیقت وجود است، بلا زیاده شیء علیه، و همچنین حقیقت متأخر، همان حقیقت وجود است، بلا زیاده شیء علیه، و همین طور شدت و ضعف دو حقیقت زاید بر حقیقت وجود نیستند، بلکه شدید، در خارج همان حقیقت وجود است و ضعف هم در خارج عین حقیقت وجود است؛ دو وجودی است که یکی شدید و دیگری ضعیف است، اما شدت و ضعف زاید بر وجودشان نیست؛ دو هویتی هستند که به تمام ذات، مشترک و به تمام ذات متمایزند؛ وجه اشتراکشان، تمام ذاتشان است و وجه امتیازشان هم تمام ذاتشان است؛ چون بر اساس اصالت وجود، آنچه در خارج در هر دو جانب متحقق است، غیر از وجود، چیز دیگری نیست، منتها هویت یکی از آن دو در اصل حقیقت وجود جامع تر است، و هویت دیگری در این حقیقت که عین هویتش است کمتر از اولی است. (آیت الله سید عبدالغنی اردبیلی، تقریرات فلسفه، ج 3، ص 560)

³ معنای حرکت در جوهر این است که حرکت در اصل هویت و نحوه وجود است که از مرتبه ضعف و صباوت رو به مرتبه قوت و شدت و کمال می رود و هیولی است که به طرف قوت و صور کمالیه قویه وجودیه شدید، مرتبه به مرتبه حرکت می کند و پیش می رود تا آنجایی که سنخ الوجود که می خواهد در صفا و شدت و قوت از سنخ وجود طبیعی شود و می خواهد از افق طبیعت بگذرد و با امکان حرکت آن حصّه از هیولی که در حرکت است آنچه را که در مبادی خاص بر حسب استعداداتش ممکن است پیدا کند، پیدا نماید و برای حرکت در جوهر ذات مستعد شده و مستکمل گردیده و افاضات به قدر قابلیتش به او عطا گردد. این نحوه وجود، که می خواهد به موت طبیعی از سر شاخه عالم طبیعت بیرون رود و هیولی را رفض نماید وقتی که در شجره عالم ماده رسیده شد، از این دار طبیعت به عالم اکمل و اعلی می افتد و ثابت و مستقر می گردد، به خلاف زمانی که در عالم طبیعت است، که نحوه وجود او عین حرکت است و تدریجاً هویت وجودیه او در شدت بوده و به تدریج در کمال وجودی بزرگتر می شود. و لذا مرحوم آخوند سرتاسر عالم ماده و طبیعت را جوهرراً در حرکت می داند. (آیت الله سید عبدالغنی اردبیلی، تقریرات فلسفه، ج 3، ص 559)

⁴ صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج 4، ص 273

صدر المتالهین برای حرکت جوهری به سه صورت استدلال کرده است: اول این که «تحوّلات عرضی معلول طبیعت جوهری آنها است و علت طبیعی حرکت باید متحرک باشد نتیجه آن که جوهری که علت برای حرکات عرضی به شمار می رود باید متحرک باشد»¹ دوم این که «اعراض وجود مستقلی از موضوعاتشان ندارند بلکه در واقع از شؤن وجود جوهر می باشند و هر گونه تغییری که در شؤن یک موجودی روی دهد تغییری برای خود آن و نشانه‌ای از تغیر درونی و ذاتی آن به شمار می رود نتیجه آن که حرکات عرضی نشانه‌هایی از تغیر وجود جوهری است»² و نهایتاً «سومین دلیل صدر المتالهین بر وجود حرکت در جوهر دلیلی است که از شناختن حقیقت زمان به عنوان بعدی سیال و گذرا از ابعاد موجودات مادی به دست می آید و شکل منطقی آن این است که هر موجود مادی زمان مند و دارای بعد زمانی است و هر موجودی که دارای بعد زمانی باشد تدریجی الوجود می باشد نتیجه آن که وجود جوهر مادی تدریجی یعنی دارای حرکت خواهد بود»³

«نکته قابل توجه و منظور از این بحث این است که بدانیم: معنای حرکت در جوهر آن است که نحوه‌ی وجود رو به ارتقا است و اصل هویت ثابت نیست، بلکه در تجدد و تدرج است؛ زیرا جوهر بما آنه جوهر از مقولات است و مقولات از مفاهیم و ماهیات هستند و حرکت در ماهیت غلط و محال است، پس آن نحوه وجودی که ماهیت جوهر از حد آن انتزاع می شود، خود آن وجود در حرکت بلکه عین حرکت است»⁴

¹ آیت الله محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج 2، ص 308.

² همان، ص 309.

³ همان، ص 310.

⁴ آیت الله سید عبدالغنی اردبیلی، تقریرات فلسفه، ج 3، ص 562.