

# نظر فلاسفه اسلامی

## درباره علم به "وجود"

□ دکتر رضا اکبریان

گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس

مصدق قضیه "انسان موجود" است، کاملاً با مدلول قضایای دیگر فرق دارد. از نظر او "انسان" که در این قضیه، موضوع منطقی و دستوری قضیه است، در خارج، موضوع نیست، بلکه محمول است. موضوع واقعی، "حقیقت وجود" است و تمام ماهیات، اعراضی بیش نیستند که واقعیتهای واحد را به صورت اشیاء بیشمار مقید می‌کنند. شهود این واقعیت تا زمانیکه شعور انسان بر پایه تجربه روزمره باقی بماند، قابل حصول نیست. باید در انسان یک آگاهی کاملاً متفاوتی بیدار شود که جهان را با چنین وضعی درک کند.

صدرالمتألهین در تبیین مابعدالطبیعی این معنا از حرکت جوهری استفاده می‌کند و با قول به "اتحاد عالم و معلوم" رشد و تعالی علم انسانی را در گرو اشتداد و استکمال وجودی و رشد درونی و ذاتی او می‌داند که طی آن، مدرک از مرتبه وجودی خود فراتر می‌رود و به مرتبه وجودی مدرک می‌رسد. از اینرو او موفق به اثبات حقیقتی می‌شود که در بحث رابطه ذهن و عین و از بین رفتن جدایی و تمایز میان فاعل شناسایی و متعلق شناسایی نقش بسیار مؤثری ایفا می‌کند. بحث در باره این اصل، مشخص کردن ریشه‌های آن و بیان اینکه فلاسفه و عرفای اسلامی در این باب رویکردی ویژه دارند، هدف اصلی این مقاله است.

### کلید واژه:

ارسطو؛	فلسفه اسلامی؛
سهروردی؛	ابن سینا؛
علم وجود؛	ملاصدرا؛
وحدت؛	نور؛
	عرفان؛

### چکیده:

فلاسفه اسلامی در باره متعلق معرفت و نحوه ارتباط آن با فاعل شناسایی سخنی دارند که هم در مرحله پیدایش و هم در مراحل مختلف رشد و تکاملش از امتیازات و برجستگیهای برخوردار است. این سخن در شکل متعالیش از آن ملاصدرا است. بعقیده او عالیترین مراحل شناسایی وقتی حاصل می‌شود که عالم یا فاعل شناسایی بطور کامل با معلوم یا متعلق شناسایی متحد شود و هویت آنها یکی گردد.

ملاصدرا که اندیشه "وحدت حقیقت وجود" را پایه نظام مابعدالطبیعی خود قرار می‌دهد، عالیترین متعلق معرفت را "وجود" می‌داند. بنظر او علم واقعی به "وجود" از طریق نوع خاصی از شهود قابل حصول است، اما از آنجا که او در فلسفه‌اش، هم با "موجود" سر و کار دارد و هم با "وجود" و گذر از "موجود" به "وجود" در خود فلسفه‌اش واقع می‌شود و در پرتو "وجود" تفسیر جدیدی از "موجود" ارائه می‌دهد، بهیچوجه شناخت "وجود" را صرفاً شهود عرفانی آن نمی‌داند. او همواره بر این معنا تأکید می‌ورزد که علم به "وجود" یا از طریق مشاهده حضوری است و یا به واسطه استدلال کردن بر آن از طریق آثار و لوازمش حاصل می‌شود.

سخن او در شناخت "وجود" از طریق تحلیلات عقلی در بادی نظر، ممکن است خیلی جسورانه و عجیب باشد، چرا که او سخن ابن سینا و فارابی را در باره "عرضیت وجود" نمی‌پذیرد و ادعا می‌کند که واقعیتهای که مدلول و

• ابن‌سینا همانند فارابی بین شناخت ماهیت اشیاء و وجود آنها تمایز قائل می‌شود و نشان می‌دهد که ضمیمه کردن ماهیت کلی و فاقد تشخیص به ماهیت کلی و نامتشخص دیگر موجب تشخیص آنان نمی‌شود. از نظر او ملاک تشخیص را نمی‌توان در انضمام و اقتران ماهیات جستجو کرد. تشخیص لازمه ذاتی وجود است و ماهیت تنها در سایه وجود، تعیین می‌یابد.

همانند متفکران یونانی معتقد بود که جهان، نظم‌ی معقول است و تفکر عقلانی تنها می‌تواند "صورت" را تحصیل کند و باعتبار این اعتقاد می‌کوشید با تعریف ماهیت اشیاء، علم را به پیش ببرد. در واقع، علم ارسطویی در پی آن بود که از طریق استدلال عقلی، علل غایی و معقول اشیاء را در علم خداوند کشف کند؛ عللی که تمام پدیده‌های جهان را بالضرورة متعین کرده است و پدیده‌ها نمی‌توانند بنحو دیگری جز آنچه هستند، باشند.

ابن‌سینا چنین سخنی را نمی‌پذیرد. او برخلاف ارسطو معتقد بود که از طریق صورت و ماده بتنهایی نمی‌توان وجود عینی یک شیء مادی را در فلسفه تفسیر و تبیین کرد. آنچه از این طریق بدست می‌آید، صرفاً کیفیات ذاتی و عرضی شیء است که تنها می‌تواند تأمین‌کننده شناخت ما نسبت به ماهیت شیء باشد. او در کتاب شفا<sup>۳</sup> بتفصیل رابطه صورت و ماده را مورد تحلیل قرار داده و به این نتیجه رسیده است که هم صورت و هم ماده از نظر وجودی وابسته به خدا یا عقل فعال است و جز از این طریق شناخته نمی‌شود. ابن‌سینا با صراحت تمام

تفاوت نظر ارسطو با ابن‌سینا و فارابی در مسئله علم به "وجود" مسئله وجود و راه شناخت آن بعنوان میراثی از فلسفه یونان از مراحل آغازین سیر تاریخی فلسفه در جهان اسلام، بزرگترین مسئله متافیزیکی را برای فلاسفه اسلامی بوجود آورده است. این مسئله برای اولین بار بطور صریح به وسیله فارابی مطرح شد و وقتی که ابن‌سینا وجود را بعنوان یک عنصر متافیزیکی متمایز از ماهیت، اساس تحلیلات عقلی - فلسفی خود قرار داد، اهمیت خارق‌العاده‌ای بخود گرفت.

ابن‌سینا با چنین کاری فراتر از ارسطو رفته و تحلیل مفهوم وجود را به ورای ساحت "جوهر"، یعنی به ساحت "وجود بالفعل" کشانده است.<sup>۲</sup> ابن‌سینا همانند فارابی بین شناخت ماهیت اشیاء و وجود آنها تمایز قائل می‌شود و نشان می‌دهد که ضمیمه کردن ماهیت کلی و فاقد تشخیص به ماهیت کلی و نامتشخص دیگر موجب تشخیص آنان نمی‌شود. از نظر او ملاک تشخیص را نمی‌توان در انضمام و اقتران ماهیات جستجو کرد. تشخیص لازمه ذاتی وجود است و ماهیت تنها در سایه وجود، تعیین می‌یابد. این سخن فارابی، نقطه عطفی در تاریخ فکری - فلسفی بشمار می‌رود، زیرا تا این زمان، بحثهای فلسفی مبتنی بر این بود که موجودات خارجی را تنها بوسیله ماهیات باید شناخت و در حقیقت، ماهیت، محور اصلی مباحث فلسفی را تشکیل می‌داد، در حالیکه پس از فارابی و ابن‌سینا توجه فلاسفه بسوی وجود، معطوف شد و آنها دانستند که وجود عینی دارای احکام ویژه‌ای است که آنها را از راه احکام ماهوی نمی‌توان شناخت.

ارسطو هم، مابعدالطبیعه را علم به "وجود" می‌داند، لکن "وجود" را بمعنای "جوهر" می‌گیرد. از نظر او شناخت وجود چیزی جز شناخت ماهیت واقعی اشیاء نیست که در صورت آنها یافت می‌شود، نه در ماده‌شان. او

۱- نظر ابن‌سینا در باب وجود بر اصل تمایز مابعدالطبیعی میان ماهیت و وجود مبتنی است. ماهیت فی حد ذاته، دلیل وجود واقعی را در بر ندارد. اگر خدا وجود واقعی او را به حالتی از خلقت اعطا نکند، ماهیت هرگز وجود پیدا نمی‌کند. این تمایز نزد ارسطو تمایزی واقعی است. برای ارسطو هیچ وجهی ندارد که فراتر از قلمرو منطق به قلمرو مابعدالطبیعه برود. از دیدگاه وی جهان هم ازلی است و هم ضروری؛ آنچنانکه در آن جهان، اثبات حقیقت یک ذات در حکم اثبات هستی آن است. ر.ک: نگارنده، مسئله وجود در فلسفه ابن‌سینا، مجله مدرس، شماره ۵، زمستان ۱۳۷۶، ص ۱۳۸، بعد.

۲- هنگامیکه ارسطو در متافیزیک، خود، وجود را مورد بحث قرار می‌دهد، منظور او از وجود، جوهر است. نظریه وجود را در فلسفه ارسطو نمی‌توان جدا از نظریه او در باره جوهر بیان کرد. موجود و جوهر برای ارسطو یکی است. او مابعدالطبیعه را هم علم به وجود تعریف می‌کند و هم علم به جوهر. او که در جوهر، همه صور وجود، یعنی عقل و نفس و هیولی و صورت و جسم را می‌بیند و اعراض را دارای وجود مستقل از جوهر نمی‌داند، می‌تواند مابعدالطبیعه را علم به جوهر تعریف کند و جوهر را موضوع مابعدالطبیعه قرار دهد. جوهر بعقیده او یا صورت محض است، اگر لاجسمانی باشد و یا اتحاد صورت و ماده است، اگر جسم باشد. بر این اساس، فلسفه چیزی جز علم به صور اشیاء نخواهد بود، صوری که هر یک، من حیث هو موجودی بنفسه است و برای بقا، مستغنی از غیرند. ر.ک: ارسطو، مابعدالطبیعه، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، چاپ دوم، تهران، نشر گفتار، ۱۳۶۷ ه.ش. ص ۲۰۸ و ص ۴۰۰؛ مطابق با کتاب 7 و 12، فصل 2، 1028b2، و فصل 11، 1072b1.

۳- ابن‌سینا، ابوعلی، الشفاء، الالهیات، قم، مکتبه المرعشی‌النجفی، ۱۴۰۴ ه.ق، مقاله ۲، فصل ۴؛ همان، مقاله ۴، فصل ۱؛ همو، التعلیقات، تحقیق و تصحیح عبدالرحمن بدوی. چاپ اول، تهران، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ه.ق، ص ۶۷.

نشان می‌دهد که موجود متناهی که مرکب از ماهیت و وجود است، نمی‌تواند علت وجود خود باشد. وجود آن باید از منبع دیگری، یعنی خالق و معطی وجود اضافه شود. بدینگونه او برای شناخت عقلانی وجود اشیاء از علل فاعلی ایجاد می‌کند و بعد از اثبات وجود خدا بر این نکته محوری تأکید می‌کند که با فرض وجود خدا می‌توان وجود عالم را شناخت.

بر این پایه است که ابن‌سینا در تحلیلات عقلی خود از وجود بعنوان یکی از اعراض ماهیت صحبت می‌کند. نباید رأی ابن‌سینا را در باب عرضیت وجود، بدین معنا گرفت که وجود، یک عرض معمولی، مانند سفیدی است.<sup>۴</sup> خود ابن‌سینا در تعلیقات<sup>۵</sup> خویش میان دو نوع عرض، تشخیص و تمییز می‌دهد و نشان می‌دهد که منظور وی از عرض وجود، عرضی مانند سفیدی که حال در یک موضوع باشد، نیست. وجود در نظر او فقط در سطح تجزیه و تحلیل عقلی واقعیت، دارای معنا و مفهوم است. او در پرتو چنین تحلیلی به تمایز میان واجب و ممکن منتهی می‌شود و با نشان دادن این معنا که واجب، وجود صرف و ماسوا متعلق به واجبند، ساختمان واقعیت عینی خارج از ذهن را در ساحت تحلیلات عقلی روشن می‌کند. چیزی که تفکر فلسفی ابن‌سینا را از تفکر فلسفی آیندگان جدا می‌کند، یکی سلوک فلسفی وی است و دیگری، تفسیری است که او از واقعیت ارائه می‌دهد. هم سلوک فلسفی او غیر از سلوک فلسفی سهروردی و ملاصدرا است و هم تفسیری که او از واقعیت ارائه می‌دهد با تفسیر آنها از واقعیت متفاوت است.

علم به 'وجود' و انتقال از فلسفه متعارف به فلسفه اشراقی علم به "وجود" پس از ابن‌سینا و فارابی، حال و هوای دیگری پیدا می‌کند. شیخ اشراق، بنیانگذار حکمت اشراقی در جهان اسلام در باب رابطه ذهن و عین سخنی دارد که بر اساس آن عالم یا فاعل شناسایی بیواسطه و بدون کمک از صور ذهنیه و اندامهای ادراکی، معلوم یا متعلق شناسایی را درک می‌کند. شیخ اشراق در سراسر نوشته‌هایش حقیقت را به حقایق عینی که مستقیماً معلوم ما واقع می‌شوند، نسبت می‌دهد، نه به آنچه که اعتبارات عقلی می‌خوانند. با این حال از نظر او تنها مشاهدات برای حکمت اشراقی کافی نیستند، بلکه به بنیادی عقلی نیز احتیاج دارند. درست است که سهروردی در بعضی از موارد، روشها و مبانی مشائی را معتبر می‌داند،<sup>۶</sup> لکن در اصول بنیادی و سلوک فلسفیش راه خود را از آنها جدا می‌سازد.

● چیزی که تفکر فلسفی ابن‌سینا را از تفکر فلسفی آیندگان جدا می‌کند، یکی سلوک فلسفی وی است و دیگری، تفسیری است که او از واقعیت ارائه می‌دهد. هم سلوک فلسفی او غیر از سلوک فلسفی سهروردی و ملاصدرا است و هم تفسیری که او از واقعیت ارائه می‌دهد با تفسیر آنها از واقعیت متفاوت است.

انتقال سهروردی از فلسفه متعارف به فلسفه اشراقی هم بر پهنش اشراقی او و هم بر مخالفتش با نظریه ابن‌سینا و فارابی مبتنی است. او در کتاب *حکمة الاشراق*<sup>۷</sup> ارتباط اساسی متقابل میان تجربه عرفانی و استدلال منطقی را به عنوان اساسیترین اصل، تحت قاعده و نظم درآورده است.<sup>۸</sup> از اینرو هر گاه که سخن از تجارب عرفانی خویش بمیان می‌آورد و به ارزش تجارب عرفانی سایر

۴- عرضیت وجود مسئله مهمی است که ابن‌سینا برای اخلاف خود بارث گذاشته است. ابن‌رشد و بیرونی از او توماس آکوئیناس، رأی ابن‌سینا را در باب عرضیت وجود بدین معنا می‌گیرد که وجود، تنها یک عرض معمولی، مانند سفیدی است و بدین خاطر ابن‌سینا را سخت مورد اعتراض و انتقاد قرار می‌دهد. چنین سوء تعبیری، نفوذ خاصی، نه تنها در شرق بلکه در تاریخ فلسفه غرب نیز داشته است. در سایه آنچه که ما اکنون درباره افکار ابن‌سینا می‌دانیم تعبیر آنها از افکار ابن‌سینا در اینباره، نادرست است. از نظر ابن‌سینا وجود و ماهیت در خارج یکی هستند و مفهوم عروض از لحاظ وجودشناسی نتیجه تحلیل عقلی چیزی است که بالفعل موجود است. رک: ابن‌رشد، تفسیر مابعدالطبیعه، ج ۱، چاپ اول، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۷ هـ.ش، ص ۳۱۳ و ۳۱۵؛ نگارنده، مسئله وجود در فلسفه ابن‌سینا، پیشین، ص ۱۴۳.

۵- ابن‌سینا، ابوعلی، التعلیقات، پیشین، ص ۱۴۳.

۶- سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، حکمة الاشراق، ص ۱۱۳؛ قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ص ۲۶ و ۵۶۳.

۷- سهروردی در مقدمه کتاب حکمة الاشراق، بیان بسیار روشنی در معرفی محتوای این کتاب و روش آن دارد. او می‌گوید: "و کتابنا هذا طالیبی التآله و البحت و لیس للباحث الذی لم یثآله أو لم یطلب التآله فیه نصیب و لایباحث فی هذا الکتاب و رموزه الأمع المجتهد التآله أو الطالب للتآله." همان، ج ۲، حکمة الاشراق، ص ۱۱۳؛ همان، شرح حکمة الاشراق، ص ۲۵ و ۲۶.

۸- همان، حکمة الاشراق، ص ۱۲-۱۳؛ همان، شرح حکمة الاشراق، ص ۲۶-۲۷. ضمناً رجوع کنید به: ج ۱، مطارحات، ص ۳۶۱.

عرفا و فلاسفه توجّه می‌کند، اساس کار خود را براهین عقلی قرار می‌دهد. حکمة الاشراق، کتابی عرفانی یا گزارش دریافتهای عرفانی او نیست، بلکه کتابی است فلسفی که احکام آن با استفاده از براهین عقلی مبتنی بر قضایای ضروری اولی اقتباس شده است.

شیخ اشراق در مقام جایگزین کردن فلسفه اشراقی بجای فلسفه مشائی، قبل از اینکه به تبیین حقیقت نور و انواع و اقسام آن پردازد، فصلی تحت عنوان "فی بعض الحکومات فی نکت اشراقیة" منعقد می‌کند<sup>۹</sup> و در ضمن آن پایه‌های فلسفی ابن‌سینا و فارابی را در هم می‌ریزد تا اساس مستحکمی برای علم‌الانوار خود بیابد. از باب نمونه، نشان می‌دهد که نظریه مشائی در باب تعاریف، علم را غیر ممکن می‌سازد. مقصود او از این بحث اینست که اساسی برای طرح علم حضوری خود پی افکند. همچنین او خرده‌گیری‌ها را بر فلسفه ابن‌سینا و فارابی در توضیح اعتبارات عقلی بیان می‌کند. او عقیده دارد که مفاهیمی چون وجود، ماهیت، شیئیت، حقیقت، ذات، وحدت، امکان، جوهر و غیره اعتباراتی عقلی هستند که واقعیتهای جدا از خود شیء با آنها منطبق نیست؛<sup>۱۰</sup> الوان خاص، اشیاء واحد جزئی و موجودات مشخص البته وجود دارند، اما رنگ کلی، وحدت کلی و وجود کلی فقط اعتباراتی عقلی و مفاهیمی ذهنی هستند و بس.<sup>۱۱</sup> این دیدگاه، بنوبه خود بر بنیادی اشراقی استوار است که در مباحث معرفت‌شناختی، وجهه نظر اصولی او را نسبت به واقعیت مشخص می‌کند و بنظر او در باب تمایز میان علم حصولی و حضوری ارتباط دارد.

سهروردی با استوار ساختن مابعدالطبیعه‌اش بر پایه آنچه "ظاهر" است، نه بر پایه مفاهیمی چون شیء، موجود، ضرورت، وحدت، ماده، صورت و غیره بحث درباره ساختار حقیقت، می‌پردازد. او فلسفه اشراقی خود را با بررسی نحوه ساختار علم مفهومی ما از واقعیت آغاز نمی‌کند، چنانکه بنظر او ابن‌سینا و پیروانش در این راه رفته‌اند. او حقیقت را به حقایق نوری عینی‌های که مستقیماً معلوم ما واقع می‌شوند، نسبت می‌دهد و به طرح قضایایی می‌پردازد<sup>۱۲</sup> که جزء وجدانیات بشمار می‌روند و از تجربه اشراقی واقعیت حکایت دارند. این قضایا که بر تجربه اشراقی مبتنی است در واقع بیشتر به ارسطو شباهت دارد تا به ابن‌سینا، هر چند نظر شیخ اشراق در باب آنچه می‌تواند بیواسطه معلوم واقع شود با نظر ارسطو تفاوت دارد، چراکه ارسطو با تجربه حسی سروکار دارد و شیخ اشراق با تجربه اشراقی. این اختلاف نگرش، اساس عقاید خاص سهروردی را در باره مابعدالطبیعه و معرفت‌شناسی تشکیل می‌دهد.

اصالت وجود و رویکرد ملاًصدرا در باره "علم به وجود" چنین رویکردی، اختصاص به سهروردی ندارد. صدرالمتألهین که اندیشه اصالت وجود را پایه و محور نظام مابعدالطبیعه خود قرار می‌دهد، پیوسته بر لزوم فرق نهادن بین دو معنا از وجود، یعنی "موجود" که اعتباری عقلی است و از طریق مقایسه و تعمل عقلی حاصل می‌شود و "حقیقت عینی و خارجی وجود" که قابل درک با علم حضوری است، تأکید دارد. ملاًصدرا در فلسفه خویش در کنار شناخت عقلی نسبت به واقعیت بر این تعریف از علم، یعنی علم و ادراک بمعنای امر شهودی و قلبی تأکید می‌ورزد. او از گونه‌ای فهم و نظر سخن می‌گوید که از آن با نام حکمت متعالیه یاد می‌کند.<sup>۱۳</sup> متعالی بودن این حکمت نسبت به جریانهای فکری - فلسفی قبل از خود معنا و مفهوم پیدا می‌کند. یکی از آنها حکمت مشائی است که فقط بر جنبه استدلالی و عقلی

۹- همان، ج ۲، حکمة الاشراق، ص ۶۱؛ همان، شرح حکمة الاشراق، ص ۱۷۱.

۱۰- نظر سهروردی در باب انکار واقعیت خارج از ذهنی وجود، وحدت، ماهیت، شیئیت، امکان و غیره و اعتقاد به اعتباری بودن آنها، به تلاش وی در آشکار ساختن نظر ابن‌سینا در باب زیادت وجود در معرفت در ذهن و خارج مربوط می‌شود. (ر.ک: همان، شرح حکمة الاشراق، ص ۱۸۶-۱۸۳). او بهیچوجه این مفاهیم را فاقد محکی و مصداق در خارج نمی‌داند. پیش از او ابن‌سینا و فارابی بر این تصور عمل می‌کردند که ساختار واقعیت بر ساختار اندیشه موافق است. آنها وجود و ماهیت را هم دو حیثیت متغایر ذهنی می‌دانستند و هم دو حیثیت متغایر خارجی؛ سهروردی این موضوع را جایز نمی‌داند. او همانند ارسطو، موجود را حاکی از واقعیت می‌داند و در تفسیر واقعیت، به آنجا منتهی می‌شد که آنچه در خارج واقعیت دارد. چیزی جز ماهیات انضمامی متحقق در خارج نمی‌باشد. چیزی که نظر شیخ اشراق را از ارسطو جدا می‌کند، اینست که جوهر بعقیده ارسطو یا صورت محض است و یا مرکب از صورت و ماده، در حالیکه شیخ اشراق بر اساس انکار ماده و صورت اثبات می‌کند که آنچه در خارج واقعیت دارد، ماهیات و جوهر متحقق در خارجند که حقیقتی جز نور ندارند. این است که محور مباحث فلسفی او را حقایق نوری و بتعبیر خودش "انوار الهیه" تشکیل می‌دهد.

۱۱- همان، ج ۲، حکمة الاشراق، ص ۶۴؛ همان، شرح حکمة الاشراق، ص ۱۸۲.

۱۲- همان، ج ۲، حکمة الاشراق، ص ۱۰۶.

۱۳- اصطلاح حکمت متعالیه را قبل از ملاًصدرا، عرفایی مثل قیصری و حتی فلاسفه مشاء از جمله ابن‌سینا بکار برده‌اند. اما این سخن به این معنا نیست که حکمت متعالیه در نزد قیصری و یا ابن‌سینا بنوعی معرفت باز می‌گردد که صرفاً از طریق کشف و شهود عرفانی حاصل می‌شود و از هرگونه تحلیل عقلی بدور است. ر.ک: ابن‌سینا، ابوعلی، شرح‌الاشارات والنهیات، تهران، ۱۴۰۳ هـ.ق، ج ۳، ص ۳۳۹-۴۰۱.

شناخت تأکید کرده و از این نوع شناخت که در فلسفه اشراق و متعالیه، به علم اشراقی و حضوری تعبیر می‌شود، غافل مانده است.

ملاصدرا درست مانند سهروردی که در مقام علم رسمی متوقف نشده، بلکه به علم حضوری اتصالی شهودی رسیده است<sup>۱۴</sup>، در فلسفه خود، به علم حقیقی که نوعی معرفت شهودی و حضوری است منتهی می‌شود، البته نه به این معنا که علم حقیقی را صرفاً چنین معرفتی بداند. او همانند فیلسوفانی چون هیدگر نیست تا محور مباحث فلسفیش را "وجود" بدانیم و ادعا کنیم که "موجود" خارج از فلسفه‌اش می‌باشد و هنگام ورود در فلسفه از "موجود" به "وجود" گذر می‌کند. او که در فلسفه‌اش هم با "موجود" سر و کار دارد و هم با "وجود" و در خود فلسفه‌اش از "موجود" به "وجود" گذر می‌کند، در پرتو "وجود" تفسیر جدیدی از موضوع فلسفه اولی، یعنی "موجود" ارائه می‌دهد<sup>۱۵</sup>. و بر این اساس اثبات می‌کند که رابطه وجود و ماهیت چنان نیست که در فلسفه ابن‌سینا و فارابی مطرح شده است، بلکه این ماهیاتند که عارض بر "وجود" می‌شوند.

منظور از "وجود" در اینجا، حقیقت لابلشرط مقسمی وجود است که بر جمیع وجودات خاصه احاطه دارد. هم وجودات اصلیّه خارجیّه را دربرمی‌گیرد و هم شامل وجودات ظلیّه ذهنیه می‌شود. بر این اساس آنچه به کسوت ماهیات درمی‌آید، در واقع، ظهورات حقیقت وجود است که در مقام تنزل از خارج بذهن و در تجلی و ظهورش احتیاج به مفهوم دیگری ندارد<sup>۱۶</sup>.

از طریق همین همین احاطه و شمول است که صدرالمتألهین رابطه ذهن و عین را مورد بحث قرار می‌دهد و اثبات می‌کند که ذهن و عین بعنوان دو مرتبه از مراتب حقیقت عینیّه واحده وجود، از هویت واحد برخوردارند و هیچگونه فرق و تمایزی بین آن دو وجود ندارد، زیرا فرق و تمایز، یعنی فاصله و فاصله در معرفت، یعنی جهل. پس تا زمانی که بین ذهن و عین، کمترین وجه اختلاف بجا بماند، یعنی تا وقتی که عالم و معلوم دو موجود متمایز از یکدیگر باشند، معرفت کامل صورت نمی‌پذیرد.

صدرالمتألهین در کتاب مشاعر، بدنیاال بحث از بداهت وجود،<sup>۱۷</sup> فصلی را تحت عنوان "فی کیفیت شموله للاشیاء" منعقد کرده<sup>۱۸</sup> و آن را بیحس از نحوه احاطه و شمول "حقیقت وجود" در مراتب خاصه و از جمله ظهور و تجلی آن در ذهن اختصاص داده است. صدرالمتألهین مفهومی را اوسع از "مفهوم وجود" و مصداقی را اشمال از

"حقیقت وجود" نمی‌داند. سعه و شمول "مفهوم وجود" غیر از سعه و احاطه "حقیقت وجود" است. احاطه "حقیقت وجود"، عبارت است از ظهور و تجلی و انبساط آن در مراتب مختلف، چه در خارج و چه در ذهن. حقیقت وجود بدلیل اینکه خارجیت، عین ذات آن است، هرگز بذهن نمی‌آید و محکوم به قوانین ذهنی نمی‌شود، لکن مراتب آن، یعنی وجودات خاصه هر چند بدلیل اینکه خارجیت عین ذات آن است، هرگز به کنه و حقیقت خود، معلوم آدمی نمی‌شود، اما بتبع اتحادی که با ماهیت دارند، ظهور در ذهن پیدا می‌کنند و از وصف معلومیت برخوردار می‌شوند.

بنابراین وقتی گفته می‌شود ماهیت، معلوم است، معلوم بودن، حقیقتاً وصف ماهیت نیست، بلکه وصف و نعت خود وجود است. پس آنگاه که گفته می‌شود ذهن، مطابق با خارج است با نوعی مسامحه همراه است و از

۱۴- سهروردی در متافیزیک خود که از آن به حکمة الاشراق یاد می‌کند بر دو عنصر عقل و شهود بعنوان دو عنصر مکمل هم تأکید دارد. او فلسفه‌ای بنا می‌کند که در آن فلسفه اثبات می‌شود که راه شناخت حقیقت تنها تحلیلات عقلی و یا کشف و شهود عرفانی نیست. هنگامیکه او در کتاب تلویحات، رؤیایی را نقل می‌کند که ارسطو در پاسخ سؤال او از مسئله علم به او می‌گوید: "به نفس خود رجوع کن تا مسئله برایت حل شود"، بهیچوجه مقصود سهروردی این نبوده که علم و ادراک را در مورد شناخت نفس تنها در معنای شهودی و قلبی آن منحصر کند، بلکه مقصود او این بوده که زمینه را برای اثبات راه دیگری از شناخت فراهم سازد. این است که سهروردی علم بغیر راه از سنخ علم حضوری می‌داند و بر خلاف ابن‌سینا و فارابی که در مقام تبیین فلسفی چنین چیزی از صور علمیه کمک می‌گرفتند؛ اثبات می‌کند که علم خدا به غیر، علم حضوری اشراقی است. ر.ک: همان، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، صص ۷۰ و ۷۱.

۱۵- ر.ک: نگارنده، اصالت وجود و موضوع فلسفه اولی در حکمت متعالیه، مجله مدرّس، زمستان ۱۳۷۷، شماره ۹.

۱۶- ملا محمد جعفر لاهیجی، شرح رساله المشاعر، با تعلیق و تحقیق و مقدمه استاد سید جلال‌الدین آشتیانی، مرکز النشر، مکتبه الاعلام الاسلامی، چاپ دوم، ص ۱۰.

۱۷- سخن ملاصدرا در بداهت اصل واقعیت که از آن به دلیل اعتقاد به اصالت وجود به بداهت "وجود" تعبیر می‌کنیم، سخنی متفاوت با سخن ابن‌سینا است. ابن‌سینا بحث خود را درباره وجود در کتاب شفا، بخش الهیات با این گفتار آغاز می‌کند که وجود یکی از مفاهیم اولی یا اساسی است. منظور او دقیقاً بداهت و اولیت مفهوم "موجود" است، نه "وجود". از نظر ابن‌سینا "موجود" به عنوان مفهوم حاکی از واقعیت، هم از نظر مفهوم بدیهی است و هم از نظر تحقق خارجی. همچنانکه مفهوم آن بدیهی است و نیازی به تعریف ندارد، تحقق عینی آن هم بدیهی و بی‌نیاز از اثبات است. ابن‌سینا، ابوعلی، الشفاء، الالهیات، قاهره، ۱۹۶۰م، ص ۲۹؛ همو، النجاة، تهران، ۱۳۶۴هـ.ش، ص ۴۹۶.

۱۸- صدرالدین شیرازی، المشاعر، با مقدمه و ترجمه فرانسوی هانری کرین، تهران، ۱۳۴۲هـ.ش (۱۹۶۴م)، ص ۸.

دقت فلسفی برخوردار نیست. بگفته او وجود ذهنی یا حضور صور در نفس یا ذهن که در نتیجه آن علم به اعیان خارجی و علم به ذات حاصل می‌شود، فراتر از مقولات جوهر و عرض است و با حقیقت وجود یکی است. علمی که نفس از اعیان حاصل می‌کند، همانند اشراق نور وجود است که ساری و جاری در همه چیز است و از وحدت اطلاقی سعی برخوردار است.

چنین هدفی با نگرش ماهوی و کثرت‌انگاری موجود در فلسفه سهروردی تأمین نمی‌شود. درست است که سهروردی حقیقت را به حقایق عینی‌های نسبت می‌دهد که مستقیماً معلوم ما واقع می‌شوند، اما بهیچوجه نمی‌تواند رابطه ذهن و عین و یکی شدن آندو را آنطور که در فلسفه ملاصدرا مطرح شده است، تبیین کند. همانطور

سقراطی در تفکر فلسفی - عرفانی ما معنای دیگری پیدا می‌کند. هنگامیکه انسان، خویشتن واقعی خود را می‌یابد، بحقیقت، خدا را یافته است. اینستکه گفته می‌شود خود را به خدا بشناس و خدا را به خودش. در فلسفه ملاصدرا وجودشناسی مقدم بر خداشناسی است؛ بخلاف عرفان نظری که در آن وجودشناسی از همان آغاز قرین با خداشناسی است. همین حقیقت را مشایخ بزرگ صوفیه، حقیقت علم شناخته و پیروان را دستور به آن می‌دادند. مقصود نهایی از سلوک الی الله، عرفان حق است که همان عرفان هستی است.

در اینجا است که فلسفه ملاصدرا بنحو متمایزی به عرفان نظری نزدیک می‌شود. بنا بر وحدت شخصی وجود و اینکه هیچ سهمی برای ماهیت نیست، علم به

**\* نباید ادعا کرد که ملاصدرا راه شناخت حقیقت وجود را منحصر در درک شهودی و حضوری آن می‌داند. از نظر او کسانی که به درک شهودی آن نرسیده‌اند، می‌توانند از طریق تحلیلات عقلی به مطالعه درباره آن بپردازند.**



**\* عرفا بر اساس وحدت وجود، شیخ اشراق بر اساس حقایق نوری و ملاصدرا بر اساس وحدت حقیقت وجود به اثبات علم حضوری مبادرت ورزیده‌اند.**

"وجود" سبک دیگری به خود می‌گیرد. طبق این سخن، وجود حق، آینه‌ای می‌شود که انسان عارف سالک واصل بحسب درجات قربش قادر خواهد بود اشیاء را در او مشاهده کند. در آثار پیروان ابن عربی مسائل وجود بنحوی طرح شده‌اند که با وحدت وجود در ارتباطند. از نظر آنها از آنجا که مراحل گوناگون وجود غیر از تجلیات و ظهورات وجود واحد نیست، "وجود" از لحاظ مابعدالطبیعی واحد

که گفتیم شیخ اشراق هنگامیکه می‌خواهد از بدهات نور سخن بگوید از مفهوم "ظاهر" بهره می‌گیرد، نه از مفهوم "ظهور"<sup>۱۹</sup>. در ذات این مفهوم، تفرّد و تمایز و کثرت نهفته است. "ظاهر" شیئی است جزئی و عینی و متمایز که برای خودش و برای غیر ظهور دارد. این مفهوم بگونه‌ای که سهروردی بیان می‌کند از قبول هرگونه موضوع حقیقی که اشیاء را بهم پیوند دهد، ابا دارد. از نظر سهروردی آنچه که در خارج واقعیت دارد، اشیاء ظاهر قائم به خود و موجودات مستقل جدا از هم است که واقعیت آنها، عین تفرّد آنها است.

ملاصدرا در مقام تحقق هدف فوق، شناخت حقیقت وجود را پایه و اساس سخن خود قرار می‌دهد. از نظر او گرچه سایر امور مخصوصاً معرفت نفس انسانی در شناخت معارف الهی مؤثرند،<sup>۲۰</sup> لکن اساس همه معارف یک اصل است و آن شناخت وجود می‌باشد. انسان در افق درک وجود، وجود خویش را مشاهده می‌کند. بدون معرفت وجود و حضور خویش در محضر آن بهیچوجه از نور علم و حضور سخن نمی‌توان گفت. خویششناسی

۱۹- شیخ اشراق در گفتار اول، بخش دوم کتاب حکمة الاشراق، قبل از هر چیز نشان می‌دهد که "نور" بدیهی است. "ان کان فی الوجود ما لایحتاج الی تعریفه و شرحه فهو الظاهر و لاشیء اظهر من النور فلا شیء اغنی منه عن التعریف". همان، ج ۲، حکمة الاشراق، ص ۱۰۶؛ همان، شرح حکمة الاشراق، ص ۳۸۳ - ۳۸۴.  
۲۰- صدرالمآلهین مانند شیخ اشراق و دیگر عرفای والامقام عرفان برای نفس اهمیت بسیار زیادی قائل است. وی در آثار مختلفش در باره اهمیت معرفت نفس در شناخت مبدأ و معاد و سایر معارف الهی تأکید دارد. ر.ک: صدرالدین محمد شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ج ۹، چاپ چهارم، بیروت، لبنان، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰هـ.ق، ص ۲۷۸، ۳۱۸؛ ضمناً رجوع کنید به: همان، ج ۸، ۲۲۴.

است. عرفا عالم و معلوم را ذاتاً یکی می‌شمارند و وجود اشیا را همان علم خداوند بدانها می‌دانند. آنها بر اساس "وحدت وجود"، ذات حق را آینه یا مرآت می‌دانند که در آن، صور یا ذات اشیا مشاهده می‌شود و چون صور تمام مخلوقات چه کلی و چه جزئی در ذات حق منعکس است، خداوند به همه جزئیات علم دارد.<sup>۲۱</sup> در اینجا تفرقه بین ذهن و عین منتفی می‌شود و هستی آینه انسان نما و انسان آینه هستی نما و هر دو آینه حق نما می‌گردند، در واقع بر اساس وحدت وجود، نظریه جامعی ارائه می‌شود که در پرتو آن، مسائل مختلف وجودشناسی، خداشناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی بنحو واحدی قابل تبیینند. از اینجهت ملاًصدرا هم، نظیر عرفا عمل می‌کند با این تفاوت که هم مبنای فلسفی او متفاوت با آنها است و هم سلوک فلسفیش. او از وحدت حقیقت وجود به وحدت شخصی وجود می‌رسد؛ وحدت وجودی که لازمه‌اش وحدت تشکیکی مجالی و مظاهر است. وحدت وجود با آنکه با نظر صدرالمآلهین در اینباره، تفاوت دارد، تأثیر برجسته‌ای بر تشکل تصور وی درباره وجود داشته است.<sup>۲۲</sup>

صدرالمآلهین که در پرتو اصالت وجود، هم با نگرش ماهوی موجود در فلسفه سهروردی مخالفت می‌کند و هم کثرت‌انگاری حاکم بر فلسفه‌های قبل از خود را کنار می‌گذارد، همانند ابن عربی و پیروان او به وحدت‌انگاری روی می‌آورد و اثبات می‌کند که آنچه در خارج واقعیت دارد و حقیقتاً واقعی است "وجود" است و ماهیات که از نظر به حدود و مراتب وجودات دریافت می‌شوند، اموری تبعی و ظلی هستند. او حقیقت وجود را بعنوان یک واقعیت عینی که طبیعت نوری دارد و بخود ظاهر و ظاهرکننده اشیا دیگر است، ماورای هرگونه تحلیل نظری و تصویری می‌داند. از نظر او حقیقت وجود، دقیقاً چیزی است که نه ماهیت دارد و نه ماهیت است. پس باید به حضورش رفت و آن را حضوراً درک کرد.<sup>۲۳</sup> از

**\* هنگامیکه ملاًصدرا تلاش می‌کند تا ضمن اصل اتحاد عالم و معلوم به تبیین متافیزیکی خاصی از رابطه ذهن و عین ارائه دهد، نظر به وحدت حقیقت وجود دارد، نه وحدت وجود.**

لحاظ مابعدالطبیعی این وضع را می‌توان با این گفتار توصیف کرد که حقیقت وجود در نهایت خفا و پنهانی است و درک حقیقی آن جز از طریق کشف و شهود حاصل نمی‌شود. نباید ادعا کرد که ملاًصدرا راه شناخت حقیقت وجود را منحصر در درک شهودی و حضوری آن می‌داند. از نظر او کسانی که به درک شهودی آن نرسیده‌اند، می‌توانند از طریق تحلیلات عقلی به مطالعه درباره آن بپردازند. می‌دانیم که ارسطو راه درک جوهر اشیا را عقل می‌دانست. ابن سینا هم برای درک جوهر اشیا و همچنین درک وجود اشیا و احکام ضروری و ذاتی مربوط به آن، راه عقل را تنها راه شناخت معرفی می‌کرد. اما ملاًصدرا پیروی از شیخ اشراق راه درک وجود را تنها تحلیلات عقلی نمی‌داند، بلکه به کشف و شهود عرفانی نیز توجه دارد. این اصل که یک عارف، بدون نیروی تفکر نظری، عارفی ناقص و غیر کامل است، درست همانگونه که یک فیلسوف بدون تجارب عرفانی، فیلسوفی ناقص است، روح حاکم بر تفکر فلسفی شیخ اشراق و ملاًصدرا است.<sup>۲۴</sup>

صدرالمآلهین همواره اظهار می‌کند که بدیهی بودن وجود در مقام تصور به این معنی نیست که از لحاظ مابعدالطبیعی نیز بدیهی و روشن باشد. از اینرو تمام هدفش اینستکه در فلسفه‌اش، این معنای هستی را بروشنی در آورد و احکام ضروری آن را بروش عقلی مبرهن و مدلل سازد. او بر این نکته تأکید می‌کند که علم به وجود یا از طریق مشاهده حضوری است و یا بواسطه

۲۱- ر.ک: ملاًصدرا، شرح الهدایة الاثیریة، تهران، چاپ سنگی، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۱۵هـ.ق، ص ۳۰۸ و ۳۰۹.

۲۲- هم سلوک فلسفی ملاًصدرا در حکمت متعالیه غیر از سلوک فکری عرفا در عرفان نظری است و هم مبنای فکری او با مبنای فکری آنها تفاوت دارد. اولاً مبنای تفکر عرفانی عرفا در عرفان نظری وحدت شخصی وجود است، حال آنکه مبنای تفکر فلسفی ملاًصدرا در حکمت متعالیه، وحدت حقیقت وجود است. ثانیاً ملاًصدرا از کثرت شروع می‌کند و به وحدت می‌رسد، حال آنکه عرفا از وحدت شروع می‌کند و به کثرت منتهی می‌شود. بدین خاطر است که در اسفار اربعه ملاًصدرا غیر از سفر اول، یعنی سفر من الخلق الی الحق، سفر دیگری هست که کاملتر از سفر اول است. در سفر اول، انسان و جهان آینه حقیقتاً و در سفر اخیر، یعنی سفر من الخلق الی الخلق، حق آینه انسان نما و جهان نما می‌شود. ر.ک: ملاًصدرا، تصحیح دکتر سید حسین نصر، چاپ دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۰هـ.ش، ص ۱۰۵.

۲۳- همان، المشاعر، پیشین، ص ۶.

۲۴- همان، حکمة الاشراق، ص ۱۲-۱۳؛ قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ص ۲۶-۲۷؛ همان، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، مطارحات، ص ۳۶۱.

استدلال کردن بر آن از طریق آثار و لوازمش، چنانچه می‌گوید:

"فالعالم بها اما ان يكون بالمشاهدة الحضورية او بالاستدلال عليها بآثارها و لوازمها فلا تعرف بها الا معرفة ضعيفة."<sup>۲۵</sup>

در علم حضوری، علم عین "معلوم عینی" است و تفاوت و تمایزی در میان نیست.<sup>۲۶</sup> ملاحظه‌ها همانند حکمای اشراقی، علم حضوری را سه نوع می‌دانند. علم نفس به خودش، علم علت به معلولش و علم معلول به علتش. هنر او و شیخ اشراق در اینستکه چنین علمی را به عنوان بحثی فلسفی در فلسفه خودشان مطرح کردند و آن را بر اساس مبانی و اصولشان مدلل و میرهن نمودند.<sup>۲۷</sup> با این تفاوت که صدرالمتألهین بر اساس مبانی و اصول فلسفی خود، علم حضوری را در محور "حقیقت وجود" اثبات می‌کند و در اسفار<sup>۲۸</sup> بعد از نقد اقوال مختلف به اینجا منتهی می‌شود که علم از سنخ "وجود" است.<sup>۲۹</sup> از نظر او تفاوت علم حصولی و حضوری، به این نیست که متعلق علم حصولی ماهیت است و متعلق علم حضوری وجود. اساساً متعلق علم، وجود است، نه ماهیت.<sup>۳۰</sup> وقتی گفته می‌شود ماهیت معلوم است، معلوم بودن حقیقتاً وصف ماهیت نیست، بلکه وصف و نعت وجود است. این وجود ذهنی است که بعنوان مرتبه‌ای از مراتب حقیقت وجود، ملاک معلوم بودن اشیاء در ذهن است نه ماهیت؛<sup>۳۱</sup> ماهیت، اماره و ظهور وجود ذهنی بشمار می‌رود.<sup>۳۲</sup>

سخن ملاحظه‌ها در باب وجود و راه شناخت آن از

۲۵- صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، بیروت، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۵۳.

۲۶- ر.ک: صدرالدین محمد شیرازی، تصوّر و تصدیق، ترجمه و شرح فارسی با عنوان آگاهی و گواهی، دکتر مهدی حائری یزدی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۷، ص ۲-۵.

۲۷- نخستین کسی که در جهان اسلام، علم حضوری را به عنوان مسأله‌ای فلسفی مورد بحث قرار داد و آن را پایه و اساس مباحث معرفت‌شناسی خود برگزید، شیخ اشراق است. شیخ اشراق که از این علم به علم حضوری اشراقی تعبیر می‌کند، در اینباره می‌گوید: "ان التعقل هو حضور الشيء للذات المجردة عن المادة و ان شئت قلت عدم غيبته عنها و هذا اتم لانه يعلم ادراك الشيء لذاته و لغيره..." (همان، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، تلویحات، ص ۷۲). شیخ اشراق بنا بر اصول فلسفه خود در باب نور و ظلمت اثبات می‌کند که علم و ادراک از سنخ نور است. او ادراک را ظهور شیء و ظهور را نیز معادل نوریت می‌داند. چنین مبانی و اصولی و چنین نتایج و متفرعاتی را در فلسفه‌های قبل نمی‌توان یافت. شیخ اشراق بر خلاف فلاسفه مشاء که ملاک ادراک را تجرد می‌دانستند، بر این عقیده است که ملاک ادراک نوریت است، نه تجرد (همان، ج

۲، حکمة الاشراق، ص ۱۱۴). فلاسفه مشاء بر اساس مبانی و اصول فلسفیشان تنها علم حصولی را ملاک علم حقیقی و حقیقت را نیز بنا بر نظریه مطابقت، صدق احکام و قضایا می‌دانستند. آنها از درک حضوری حقایق عینی، بتعبیر شیخ اشراق، غافل بودند. مسئله مهم در باب علم حضوری اثبات چنین علمی در محورهای سه‌گانه علم مجرد به ذات خود، علم معلول به علت و علم علت به معلول است. نباید سخن شیخ اشراق را در باب علم حضوری بعنوان بحثی فلسفی و به عنوان اصلی مبتنی بر نظریه نور یا سخن عرفا در باب کشف و شهود عرفانی یکی دانست. عرفا بر اساس وحدت وجود، شیخ اشراق بر اساس حقایق نوریه و ملاحظه‌ها بر اساس وحدت حقیقت وجود به اثبات علم حضوری مبادرت ورزیده‌اند. چنین علمی را با چنین مختصاتی نمی‌توان به متفکران یونانیان باستان نسبت داد. درست است که آنها کلمه یونانی حقیقت (Aletheia) را در اصل بمعنای نامستوری و کشف‌المحجوب می‌دانستند و نزد آنان بیرون آمدن هستی از پوشیدگی و پرده، حقیقت (Aletheia) است، اما بین چنین معرفتی که متناظر با کشف و شهود عرفانی است و علم حضوری بعنوان بحثی فلسفی، تفاوت بسیاری وجود دارد. اساساً اثبات چنین علمی نه با نگرش ماهوی نسبت به واقعیت سازگار است و نه با کثرت‌انگاری. دقیقاً بخاطر چنین چیزی است که ملاحظه‌ها، مبانی شیخ اشراق را برای اثبات این معنا ناتمام می‌داند. (همان، اسفار، ج ۳، ۲۸۸-۲۹۲).

۲۸- همان، ج ۳، از صفحه ۲۸۸-۲۹۲.

۲۹- ملاحظه‌ها در باب حقیقت علم به اینجا می‌رسد که "يكون العلم من الحقایق التي انبثها عين ماهيتها" (همان، اسفار، ج ۳، ص ۲۸۷). از نظر ملاحظه‌ها، حقیقت علم مانند حقیقت هستی چیزی جز نور و حضور نمی‌باشد. نور حضور همواره با وجود مساوق و مرادف بشمار می‌آید. از اینرو ملاحظه‌ها علم و عالم و معلوم را از عوارض ذاتی وجود می‌داند.

۳۰- ملاحظه‌ها حقیقت علم را نه مانند فلاسفه مشاء امری سلبی می‌داند و نه مانند فلاسفه اشراق قائل به اضافه بودن آن می‌باشد. برای او، حقیقت علم، حضور هویت معلوم نزد عالم است: "العلم ليس امرأ سلبياً كالتجرد عن المادة و لا اضافياً، بل وجوداً و لا كل وجود بل وجوداً بالفعل لا بالقوة و لا كل وجود بالفعل بل وجوداً خالصاً غير مشوب بالمعدم و بقدر خلوصه عن شوب العدم يكون شدة كونه علماً". (همان، اسفار، ج ۳، ص ۲۹۷). او که قائل به وحدت حقیقت عینی وجود است، در تبیین علم حضوری تفرقه و جدایی میان موجودات را از میان بر می‌دارد. از نظر او همه موجودات در پرتو نور وجود مجتمع شده و از غیاب به حضور در می‌آیند. در واقع علم چیزی جز حضور وجود بدون پرده نیست. "والعلم ليس الا حضور الوجود بلاغشاوة" (همان، المشاعر، ص ۵۰).

۳۱- "قد اتفقت السنة الحكماء خلافاً لشرذمة من الظاهريين على ان للاشياء سوى هذا النحو من الوجود الظاهر و الظهور المكشوف لكل واحد من الناس وجوداً او ظهوراً آخر عبر عنه بالوجود الذهني". همان، اسفار، ج ۱، ص ۲۶۳.

۳۲- اینکه ملاحظه‌ها وجود ذهنی را معلوم بالذات و وجود خارجی را معلوم بالعرض می‌داند هدفش اینست که اولاً نسبت ذاتی میان وجود و علم را اثبات کند و ثانياً فاصله میان ذهن و عین را بر دارد. این سخن جز در پرتو وحدت حقیقت عینی وجود بعنوان وحدتی تشکیکی امکانپذیر نخواهد بود. از اینرو نمی‌توان چنین نظریه‌ای را در باب وجود ذهنی و علم حصولی به عرفا که قائل به وحدت وجودند، نسبت داد.



طریق تحلیلات عقلی و علم حصولی حاوی نکات بسیار مهمی است. از نظر او هر چند در قلمرو مفاهیم و در مقام تحلیل عقلی ماهیت، گیرنده عرض است و "وجود" بعنوان یک عرض، عارض بر ماهیت می‌شود، در عالم خارجی، "وجود" یک عرض نیست، بر عکس، "وجود" چیزی است که اساساً واقعی است و تمام ماهیات، چیزی جز تعینات یا محدودیتها یا حالات یگانه آن نیستند. ملاصدرا، سخن ابن‌سینا و فارابی را در باب عرضیت وجود نمی‌پذیرد. ابن‌سینا با صراحت تمام نشان می‌دهد که موجود متناهی که مرکب از "ماهیت" و "وجود" است، نمی‌تواند علت وجود خود باشد. وجود آن، باید از منبع دیگری؛ یعنی خالق و معطی "وجود" افاضه شود. بدینگونه او از تمایز میان ماهیت و وجود، تمایز واجب و ممکن را اثبات می‌کند و نشان می‌دهد که ماهیت هر چیز غیر از هستی آنست و هر چه دارای ماهیت است، معلول است و وجود معنایی است که از بیرون به آن عارض می‌شود.<sup>۳۳</sup>

صدرالمتألهین بنا بر نظریه اصالت وجود معتقد است که این تحلیل نسبت به وجود ممکن ضرورتی ندارد. با وجود این، او بکلی منکر حقیقت اتصاف خارج ذهنی نیست و قبول دارد که در عالم واقعیت عینی اتصاف در باره وجود رخ می‌دهد، لکن اضافه می‌کند که اتصاف خارجی بطور معکوس رخ می‌دهد؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود "انسان موجود است" انسان که در این قضیه، موضوع منطقی و دستوری قضیه است، در حقیقت، موضوع نیست، بلکه محمول است. موضوع واقعی "وجود" است و انسان، فقط عرضی است که موضوع را بصورت شیء خاص تعیین می‌بخشد. در حقیقت، تمام ماهیات در واقعیت خارجی، اعراضی بیش نیستند که واقعیتی واحد بنام "وجود" را بصورت اشیاء بیشمار، مقید می‌کنند و از قیود درونی و از تعینات آن بشمار می‌روند.

درک این واقعیت تا زمانیکه شعور انسان بر پایه تجربه روزمره باقی بماند، قابل حصول نیست. انسان در این ساحت از معرفت نه تنها قادر به درک "وجود" نیست، بلکه نمی‌تواند جوهر اشیاء را نیز درک کند چرا که انسان نه حس جوهریاب دارد و نه حس وجود یاب.

ملاصدرا درک وجود را بطور لاینفکی با حالت ذاتی و درونی انسان مرتبط می‌داند. برای دست یافتن به وجود، لازم است تحوّل کلی در انسان صورت گیرد. از نظر او تا انسان مراحل مختلف رشد و تعالی درونی و ذاتی خود را طی نکند، علم به وجود برای او حاصل نمی‌شود. واضح است که نه وجود بعنوان عالیترین متعلق

**\* ابن‌سینا با صراحت تمام نشان می‌دهد که موجود متناهی که مرکب از "ماهیت" و "وجود" است، نمی‌تواند علت وجود خود باشد. وجود آن، باید از منبع دیگری؛ یعنی خالق و معطی "وجود" افاضه شود. بدینگونه او از تمایز میان ماهیت و وجود، تمایز میان واجب و ممکن را اثبات می‌کند و نشان می‌دهد که ماهیت هر چیز غیر از هستی آنست و هر چه دارای ماهیت است، معلول است و وجود معنایی است که از بیرون به آن عارض می‌شود**

معرفت در ساحت‌های مادون، قابل حصول است و نه اتحاد عالم و معلوم بمعنای مورد نظر ما در چنین ساحت‌هایی امکان تحقق دارد. انسان باید از ساحت معرفت عادی که در آن، عالم وجود بصورت اشیاء مستقل از هم ظهور پیدا می‌کنند، فراتر رود و به درک مستقیم حقیقت وجود نائل آید. از نظر ملاصدرا نیز درک مستقیم حقیقت وجود با درک مستقیم اعیان خارجی که هر یک دارای واقعیت خاصی بنام ماهیتند، تفاوت دارد. ابن‌سینا، اختصاص به فلسفه شیخ اشراق دارد. ملاصدرا از آنجا که بر خلاف شیخ اشراق اولاً نگرش وجودی نسبت به واقعیت دارد و ثانیاً وحدت‌انگار است، درک بیواسطه حقیقت وجود را بالاتر از درک بیواسطه اعیان خارجی که همان حقایق نوریه‌اند، می‌داند. از نظر او باید در انسان یک آگاهی کاملاً متفاوتی بیدار شود که جهان را با نوری کاملاً متفاوت با انوار جزئی ساطع کند. حقیقت وجود چیزی جزئی نیست. آن فی نفسه در مطلقیت خود، نامحدود و غیر متعین است. فقط وقتی از عالیترین مرتبه وحدت و بساطت تنزل می‌کند و محدودیتها و تعینات گوناگون می‌پذیرد، بصورت اشیاء جزئی پدیدار می‌شود.

۳۳- ر.ک: ابن‌سینا، ابوعلی، التعليقات، تحقیق و تصحیح عبدالرحمن بدوی، چاپ اول، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ هـ.ق، ص ۴۳ و ۱۸۵.

می‌پذیرد.<sup>۳۸</sup> همچنین او برای نفس در مرتبه ادراک حسی و خیالی نیز نقشی صرفاً انفعالی قائل نیست.<sup>۳۹</sup> او اثبات

۳۴- اصل اتحاد عالم و معلوم بر اصولی مبتنی است که اختصاص به فلسفه ملاصدرا دارد و در آثار عرفا و فلاسفه قبل از او یافت نمی‌شود؛ اصولی چون اصالت وجود، وحدت تشکیکی وجود، حرکت جوهری، تجرد ادراک حسی و خیالی در قوس صعود و غیره. اما این سخن به این معنا نیست که از سوی فلاسفه و عرفای قبل از او مطالبی شبیه به آن مطرح نشده است و دقیقاً بهمین خاطر است که شارحان ملاصدرا به ریشه‌های عرفانی این بحث در آثاری چون فتوحات مکیه، نفحات و نصوص صدرالدین قونوی، مصباح الانس حمزه فناری، تمهید القواعد ابن‌ترکه و مثنوی مولانا، اشاره می‌کنند. ر.ک: شرح مثنوی، حاج مآلهادی سبزواری، تصحیح مصطفی بروجردی، تهران، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۴۱؛ دفتر دوم، تصحیح نیکلسون، شماره‌های ۲۷۷ - ۲۷۸.

۳۵- ملاصدرا هر چند قول به اتحاد عاقل و معقول را به فرفوربوس و فیلسوفان اولیه یونان اسناد می‌دهد (اسفار، ج ۳، مرحله ۱۰، فصل ۸، ص ۳۲۲)، لکن خود را نخستین فیلسوفی می‌داند که بر اساس اصول و مبانی موجود در نظام فلسفیش این قاعده را اثبات کرده است. او در اسفار می‌گوید که این مسئله از دشوارترین و پیچیده‌ترین مباحث فلسفی است که برای هیچیک از فلاسفه اسلامی از ابن‌سینا تا سهروردی و خواجه نصیرطوسی تا کنون روشن و مشخص نشده است. او درک حقیقت این معنا را در اسفار به استغناء و استمداد به درگاه الهی مربوط می‌کند و در مشاعر خاطر نشان می‌کند که اگر عنایت و لطف الهی نبود، او بهیچوجه نمی‌توانست باثبات این مسئله بپردازد. ر.ک: اسفار، ج ۳، مرحله ۱۰، فصل ۷، ص ۳۱۲؛ المشاعر، المشاعر السابع، ص ۵۱.

۳۶- همان، اسفار، ج ۳، ص ۳۲۱ - ۳۲۷.

۳۷- اصل اتحاد مدرک و مدرك با توجه به مبانی و اصول آن نمی‌تواند اصلی پذیرفته شده در نظام فلسفی ابن‌سینا باشد. او در آثار خود با این اصل مخالفت کرده و آن را بطور صریح انکار کرده است. (الشفاء، ج ۲، ص ۲۸۲؛ الاشارات، ج ۳، نمط ۷، فصل ۷-۱۱، ص ۲۹۲ - ۲۹۳) با این وجود در بعضی موارد با عباراتی از شیخ الرئیس مواجه می‌شویم که با چنین سخنی سازگار است. (الشفاء، الالهیات، مقاله ۹، فصل ۷، ص ۴۲۶؛ المبدأ و المعاد، مقاله اولی، فصل ۱۳، ص ۱۹؛ النجاة، چاپ مصر، ص ۲۹۳) ملاصدرا نیز پس از اینکه در اسفار (ج ۳، ص ۳۳۳ - ۳۳۴) استدلالهای ابن‌سینا را در نفی اتحاد عاقل و معقول بررسی و آنها را نقض می‌کند، سرانجام به این نکته اشاره می‌کند که ابن‌سینا در کتاب مبدأ و معاد این اصل را بنحوی تقریر و مبرهن کرده است. ضمناً ر.ک: اتحاد عاقل و معقول، استاد حسن‌زاده آملی، تهران، ۱۴۰۴ قمری، ص ۱۸ - ۲۲.

۳۸- صدرالمتألهین اتحاد عاقل و معقول را تنها در مورد انسان مطرح نمی‌کند. او در رساله مشاعر، بعد از اثبات این اصل که واجب‌الوجود مرجع همه اشیا است و بواسطه تعقل ذاتش سایر امور را نیز تعقل می‌کند، بطرح و اثبات مسئله اتحاد عاقل و معقول می‌پردازد. ر.ک: المشاعر، ص ۴۸ - ۵۲.

۳۹- صدرالمتألهین در چندین جا از آثارش اثبات می‌کند که مرادش صرفاً اتحاد عاقل و معقول نیست، بلکه مقصودش اتحاد مدرک و مدرك بنحو عام است، خواه مدرک قوه عاقله باشد و خواه حاشه و خواه فرای دیگر. او در چند جای اسفار و مشاعر نسبت به

• صدرالمتألهین رابطه ذهن و عین را مورد بحث قرار می‌دهد و اثبات می‌کند که ذهن و عین بسعنوان دو سرکنه از مراتب حقیقت عینیة واحده وجود، از هویت واحد یسریطور دارند و هیچگونه فرق و تمایزی بین آن دو وجود ندارد، زیرا فرق و تمایز، یعنی فاصله و فاصله در معرفت، یعنی جهل.

هنگامیکه ملاصدرا تلاش می‌کند تا ضمن اصل اتحاد عالم و معلوم به تبیین متافیزیکی خاصی از رابطه ذهن و عین ارائه دهد، نظر به وحدت حقیقت وجود دارد، نه وحدت وجود.<sup>۳۴</sup> بر اساس این اصل، حقیقت وجود بر حسب مراحل رشد و تعالی انسان و درجات مختلف شعور و آگاهی وی به صورتهای مختلف ادراک می‌شود. صدرالمتألهین در تبیین این معنا از اصل حرکت جوهری استفاده می‌کند. او بر اساس این اصل در باب علم و ادراک و نحوه پیدایش آن سخنی متفاوت با سخن پیشینیان دارد.<sup>۳۵</sup> آنها اختلاف نفوس انسان‌ها را از عالیترین مرتبه تا پایین‌ترین مرتبه به اعراض می‌دانستند و می‌گفتند که در جوهر انسانی تحوّل ایجاد نمی‌شود، ولی ملاصدرا جوهر نفس را حقیقت واحد مشکک می‌داند که هماهنگ درجات مختلف علم و ادراک از حرکت استکمالی و اشتداد وجودی برخوردار است.<sup>۳۶</sup> از نظر او که قائل به اصل اتحاد عالم و معلوم است، رشد و تعالی علم انسانی در گرو اشتداد و استکمال وجودی و رشد درونی نفسانی است، نه اینکه شخص دارای روحی باشد که به طور ثابت همراه او باقی است و فقط علم او همانند حالات و صفاتش دگرگون شود.

صدرالمتألهین پس از ایراد نقضهای متعدّد بر شیخ‌الرئیس، اثبات این اصل را متفرّع تحقیق بر اصولی چند از مبانی حکمت متعالیه و عدول از بسیاری از مسائل حکمت رایج می‌داند.<sup>۳۷</sup> او برخلاف شیخ‌الرئیس بر این نکته تأکید می‌کند که ادراک، حرکت از قوه به فعل و صعود به مرتبه وجود است که طی آن مدرک از مرتبه وجود خود فراتر می‌رود و به مرتبه وجودی مدرک می‌رسد. از این رو اثبات می‌کند که میان عالم و معلوم یا عاقل و معقول، اتحادی که خاص تعقل است، صورت

**• از اینرو عالیترین مراحل شناسایی، وقتی حاصل می‌شود که عالم یا فاعل شناسایی بطور کامل یا معلوم یا متعلق شناسایی متحد شود و هویت آنها یکی گردد؛ بطوریکه هیچگونه فرقی و تمایزی بین این دو باقی نماند.**

دارد، تحقق یابد. ذهن در چنین حالتی "وجود" را فقط بعنوان یک "شیء" ادراک می‌کند و همانطور که اشیاء دیگر را متعلق شناسایی قرار می‌دهد، وجود را نیز متعلق شناسایی قرار می‌دهد و چنین چیزی بدون شک جز تحریفی از واقعیت وجود نیست، چرا که واقعیت وجود بطور قطع از متعلق بودن ابا دارد.

\*\*\*

آن تصریح می‌کند: "و هذا البرهان جار فی سائر الادراکات الوهمیة و الخیالیة و الحسیة". از نظر او نفس انسانی از طریق اشتداد و استکمال وجودی به ساحتهای مختلف حس و خیال و وهم و عقل می‌رسد و در هر ساحتی در محضر مدرکات متناسب با آنها حاضر می‌شود. با این تفاوت که در مرحله حس و خیال و وهم، مدرکات قیام صدوری به مدرک دارند و در مرحله عقل با آن متحد می‌شوند، یعنی هنگامیکه به این معنا نفس تعقل می‌کند، چنین نیست که دارای معلوم شود، بلکه او می‌شود. مثل اینکه گفته می‌شود نطفه انسان می‌شود. بنابراین وقتی نفس به اشیاء علم پیدا می‌کند در حقیقت از حالتی به حالت دیگر متحول می‌گردد، یعنی با معلوم خود متحد می‌شود. ر.ک: اسفار، ج ۳، مرحله ۱۰، فصل ۷، ص ۳۱۳؛ المشاعر، المشعر السابع، ص ۵۰-۵۱.

۴۰- صدر المتألهین قیام صدوری صور حسی و خیالی را به نفس وابسته به سیر استکمالی و اشتداد وجودی نفس در اثر حرکت جوهری می‌داند. دقیقاً در پرتو این معنا است که او موفق باثبات این قاعده می‌شود که نفس در عین وحدت خویش دارای مراتب و شؤون متکثر متفاوت است (النفس فی وحدتها کل القوی)، اسفار، ج ۸، ص ۲۲۳.

۴۱- تعریف حکمت به "الحکمة صیوراة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی" را می‌توان بر چنین معنایی از معرفت تطبیق کرد. معنایی که متضمن قبول سیر و سلوک در حصول معرفت و متحقق شدن به حقیقت آن است. ملاًصدرا این حکمت را حکمت حقیقی دانسته و در آثار خویش متعرض آن شده است. (اسفار، ج ۲، ص ۱۸). البته این تعریف، اختصاص به ملاًصدرا ندارد. با تفاوتی در آثار گذشتگان نیز یافت می‌شود. (ر.ک: الشفاء، الالهیات، مقاله ۹، فصل ۷، ص ۴۲۶).

می‌کند که نفس در اثر حرکت جوهری، به ساحتی می‌رسد که می‌تواند با حصول قدرت خلاقه‌ای نظیر قدرت خلاقه الهی صورتهای حسی و خیالی را در نفس خلق کند؛<sup>۴۰</sup> صورتهایی که قیام صدوری به نفس دارند و همانگونه که ذات حق، عالم خارج را خلق می‌کند و عالم خارج متکی بذات حق است، آنها نیز قائم به نفسند. بر این اساس است که ملاًصدرا متافیزیک خاصی بنیانگذاری می‌کند که در پرتو آن، هم وجود تبیین فلسفی می‌شود و هم صورت خاصی از رابطه ذهن و عین امکان تحقق می‌یابد.

درست است که ملاًصدرا علم به وجود را بوسیله استدلال عقلی - منطقی ممکن می‌داند و رسیدن به حقیقت چنین معرفتی را جز از طریق نوع خاصی از شهود قابل حصول نمی‌داند، لکن تصریح می‌کند که تبیین فلسفی چنین معرفتی تنها در سایه اتحاد عالم و معلوم میسر است. این نوع از معرفت عبارت است از شناختن وجود نه از بیرون بعنوان متعلق شناسایی، بلکه از درون به وسیله یکی شدن با وجود و بهتر است بگوییم یکی بودن با وجود. چنین معرفتی جز از این طریق، یعنی جز بوسیله تحقق ذاتی انسان و رسیدن او به ساحت وجود امکانپذیر نیست.<sup>۴۱</sup> از اینرو عالیترین مراحل شناسایی، وقتی حاصل می‌شود که عالم یا فاعل شناسایی بطور کامل یا معلوم یا متعلق شناسایی متحد شود و هویت آنها یکی گردد؛ بطوریکه هیچگونه فرقی و تمایزی بین این دو باقی نماند. ملاًصدرا چنین رابطه‌ای را در بحث اتحاد عالم و معلوم باثبات می‌رساند. بر اساس این بحث تا زمانیکه عالم و معلوم دو موجود متمایز از یکدیگر باشند، معرفت کامل تحقق نمی‌پذیرد.

نتیجه سخن اینکه ملاًصدرا در فلسفه خود بین تفکر عقلی درباره وجود با درک بیواسطه وجود فرقی می‌گذارد. او مانند ابن سینا قبول دارد که می‌توان برای درک وجود و ماهیت اشیاء از تحلیلات عقلی استفاده کرد، اما اضافه می‌کند که معرفت حقیقی بیواسطه به "وجود" تنها از طریق نوعی خاص از شهود قابل حصول است. ملاًصدرا هم برای اثبات چنین معرفتی از استدلال عقلی استفاده می‌کند و هم راه رسیدن به آن را در فلسفه خود مشخص و مدلل و مبرهن می‌نماید. او اثبات می‌کند که شناخت وجود از درون بوسیله یکی شدن با آن و یا بهتر بگوییم یکی بودن با آن نه تنها امکانپذیر است، بلکه واقع هم می‌شود. همچنین او اثبات می‌کند که درک حقیقت این معنا همانند درک حقیقت خود وجود نمی‌تواند در سطح تجربه عادی روزمره و تجربه علمی و حتی فلسفه رایج که در آنها ذهن در مقابل عین و عالم در مقابل معلوم قرار