

تأملاتی در باب بداهت اصالت وجود

محمود هدایت افزا

دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی

چکیده: به نظر می‌رسد فیلسوفان مسلمان در مسیر حل برخی مسائل فلسفی، گاه در باب بعضی مقدمات و گاه بر سر برخی قواعد فلسفی ادعای بداهت می‌کنند. از جمله این مسائل، نزاع بر سر تحقق خارجی وجود یا ماهیت اشیاء است که گروهی از اندیشمندان، دیدگاه خاص خود را در این باب بدیهی انگاشته‌اند. در همین راستا برخی فیلسوفان صدرایی نیز تحت تأثیر قطعاتی از کلمات ملاصدرا، دیدگاه او را در قاعده اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، قولی بدیهی خوانده‌اند. اما از آنجا که در آثار فیلسوف شیرازی، دست کم سه معنا برای اصالت وجود و اعتباریت ماهیت یافت می‌شود، برخی معاصران بر این باورند که فقط تفسیر خاصی از قاعده مزبور، که مفید تحقق تبعی ماهیت به عین وجود خارجی است، از بداهت لازم برخوردار است و حتی سخنان اصحاب مکاتب دیگر فلسفی را در باب بداهت اصالت وجود، به سود تفسیر مورد نظر خود از کلمات صدرا کرده‌اند. نوشتار حاضر نشان می‌دهد که هر یک از اندیشمندان معتقد به اصالت وجود، دیدگاه مورد نظر خود را، که گاه با ایده صدرا، تفاوت چشمگیر و مشتمل بر ترکیب انضمامی وجود و ماهیت در ظرف خارج بوده است، بدیهی دانسته‌اند، نه آنکه مرادشان از اصالت وجود متضمن اعتباریت ماهیات نیز باشد. همچنین مقصود سایر فیلسوفان صدرایی از بداهت اصالت وجود، پذیرش ماهیات به عین وجودات خارجی نبوده است، بلکه آنان ماهیات را ظهورات حصه‌های وجودی در اذهان یا کرانه‌های این حصه‌ها می‌انگاشتند که در این صورت بنابر مؤیداتی نمی‌توان قول ایشان را به مثابه نظریه‌ای بدیهی پذیرفت.

کلیدواژه‌ها: ماهیت، اعتباری، ملاصدرا، قیاضی، ترکیب انضمامی، رجعی تبریزی، بهمینار،

شواهد

۱. مقدمه

در دیدگاه برخی اهل نظر شایع است که در مسائل فلسفی یا دست کم بعضی از آنها، آنچه اهمیت دارد تصور صحیح موضوع و محمول و به بیانی، تقریر صحیح صورت مسأله است. به نظر ایشان، اگر این کار به درستی صورت پذیرد، دیگر پاسخ مسأله، خود به خود روشن و تصدیق می‌شود. ظاهراً این سخن، از برخی کلمات استاد مطهری در خلال آثار وی نشأت گرفته است. نگارنده ضمن تتبع در آثار فلسفی و کلامی ایشان، صرفاً در دو موضع با چنین ادعایی مواجه گردید. از قضا هر دو مورد ناظر به مبحث توحید و اثبات وجود خداوند بود. نخست در کتاب توحید که در آن، این ادعا به صورت جزئی طرح شده است (مطهری، ۱۳۷۴: ۲۶) و دو دیگر، در مقاله «خدا و جهان دیگر»، که بوی کلیت از آن برمی‌خیزد:

«آن گروه از فلاسفه که توانسته‌اند به سرچشمه‌های مسائل فلسفی برسند معتقدند که اشکال عمدۀ برای ذهن انسان در مسائل فلسفی این است که بتواند آنها را به نحو صحیحی برای خود طرح کند، برخلاف مسائل برخی علوم یا همه علوم که طرح و تصویر صورت مسأله چندان اشکالی ندارد، عمدۀ این است که راه حل آن پیدا شود. مثلاً برای یک دانشجوی ریاضی طرح صورت یک مسأله ریاضی چندان اهمیت ندارد، آنچه مهم است این است که برهان و راه حل آن مسأله را پیدا کند. غالب انحرافات و بلکه اختلافات در مسائل فلسفی از ناحیه کیفیت طرح و تصویر پدید می‌آید و به اصطلاح تصور در این مسائل از تصدیق آنها دشوارتر است. پس اگر بخواهیم نقطه انحراف را در مسائل فلسفی پیدا کنیم بیشتر باید در مرحله طرح و تصویر جستجو کنیم (مطهری، ۱۳۷۷: ۳۰۰)».

براین اساس، استاد مطهری، همه قواعد فلسفی یا حداقل غالب آنها را بدیهی می‌انگاشت و مقصودش از بدیهیات، اولیات بود که با تصور صحیح از موضوع و محمول، برای تصدیق حکم قضیه نیازی به استدلال نیست، هر چند که برای تبیه منکران، بتوان به سود آن اقامه برهان کرد. مطهری علاوه بر طرح صریح این دیدگاه در مبحث اثبات واجب تعالی، در برخی مسائل دیگر فلسفی نیز به طور تلویحی چنین رویکردی اتخاذ کرده است. او از قضا در تعلیقات خود بر اصول فلسفه و روش رئالیسم، به ویژه در مقام تبیین و تثبیت مبادی مسأله اصالت وجود یا ماهیت، چنین طریقی را پیموده است. او در این مسیر تا جایی پیش می‌رود که همه مبادی تصدیقی این مسأله را

اموری بدیهی و بی‌نیاز از اثبات می‌شناساند و در تقریر خاص خود از این مسأله، به جز اصل قبول واقعیت خارجی، سایر مبادی تصدیقی را اموری گرافی می‌انگارد (رک: همان، ۱۳۷۵: ۴۹۰-۵۰۴).
پرواضح است که بررسی و ارزیابی میزان موفقیت مطهری در این خصوص، بحث جداگانه و مبسوطی می‌طلبد؛ اما آنچه در این مقال مورد نظر است، تأثیر دیدگاه مطهری بر برخی اساتید معاصر است که با تکیه بر اصطلاحی نو از مفهوم «ماهیت» و تفسیری خاص از زوج مفاهیم «اصیل» و «اعتباری»؛ مسأله بدهت اصالت وجود را مطرح نموده‌اند. در این مقال، سخن بر سر دعاوی مصنف هستی و چیستی در مکتب صدرایی، آیت الله فیاضی است که معنای خاصی از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت را بدیهی دانسته و در مقابل، سایر تفسیرهای صدرایی و غیر صدرایی از اصالت وجود را غیر بدیهی خوانده است.

۲. تفاسیر گوناگون از اصالت وجود صدرائی

در آغاز سخن، باید توجه داشت که در کتاب هستی و چیستی در مکتب صدرایی، سه تفسیر از قاعده «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت» در نظام صدرایی تحلیل شده است. بیان موجز هر یک از این تفاسیر به قرار ذیل است:

تفسیر اول: وجود هر شیء، موجود بالذات و ماهیت هر شیء به عین وجود آن، محقق در خارج است؛ یعنی «اصالت» به معنای موجودیت بالذات و «اعتباریت» به معنای موجودیت بالتبع است. تفسیر دوم: وجود هر شیء، محقق در خارج و ماهیت هر شیء، منتزع از حدود و نفاد وجود آن است؛ یعنی امر «اصیل»، واجد مابزاء عینی خارجی، ولی امر «اعتباری»، فاقد مابزاء عینی و صرفاً دارای منشأ انتزاع در ظرف خارج است. تفسیر سوم: وجود هر شیء، محقق در خارج و ماهیت هر شیء، ظهور ذهنی وجود آن است؛ یعنی امر «اصیل»، واجد مابزاء عینی خارجی، ولی امر «اعتباری»، فاقد مابزاء عینی و حتی منشأ انتزاع در ظرف خارج است. در این تفسیر، ماهیت، فقط یک هویت ذهنی دارد (فیاضی، ۱۳۸۷: ۲۶-۴۲).

از این میان، تفسیر مرضی استاد فیاضی که آن را با مجموع سخنان صاحب اسفار سازگارتر می‌بیند، قول اول است. وی از جوانب مختلفی کوشیده است تا برتری این تفسیر را بر سایر تفاسیر روشن سازد. به باور او، از جمله مزایای تفسیر اول بر تفاسیر دیگر بدهت آن است، بدین معنا که

تفاسیر دیگر بر فرض صحت، به اقامه برهان نیاز دارند و نمی‌توان آنها را بدیهی دانست (همان: ۸۷).

۳. بداهت قاعده اصالت وجود

فیاضی در ابتدای فصل سوم از کتاب مذکور، در پاسخ به پرسش «آیا مسأله اصالت وجود، بدیهی است یا نظری؟» جمعی از اهل نظر را قائل به بداهت اصالت وجود و بی‌نیازی آن از استدلال می‌داند. او حاصل تلاش خود در طریق گردآوری شواهدی دال بر این ادعا را چنین خلاصه نموده است:

«از جمله، خود ملاصدرا در پاره‌ای از موارد، مثلاً در تقریر برهان یازدهم در رساله اصالة الجعل به این نظر گراییده است. ملارفیعا پیرزاده هم، که از شاگردان میرزا رجبعلی تبریزی است، در تقریر مباحث استادش، در المعارف الالهیه آورده است که سخن آنان که می‌گویند وجود امری است اعتباری، بین البطلان است و آنان که دارای فطرت سلیم‌اند، در تصدیق این بطلان، نیاز به برهان ندارند؛ و این گفته بدین معناست که اصالت وجود، امری بدیهی است. فیض کاشانی نیز، عقل صحیح الفطره را شاهد اصالت وجود می‌داند. آقا علی مدرس رنوی هم معتقد است که با تصور درست و کامل موضوع و محمول، این مسأله بدیهی یا قریب به بدیهی خواهد بود. گاه از لحن برخی فلاسفه برمی‌آید که قائل به بداهت چنین امری بوده‌اند، گرچه به بداهت آن تصریح نکرده‌اند، مانند این سخن بهمنیار که «فالوجود حقیقته أنه فی الأعیان لا غیر، و کیف لایکون فی الأعیان ما هذه حقیقته؟» (همان، پاورقی ص ۸۵)^۱

در این زمینه، از آنجا که بدیهیات، خود بر شش قسم‌اند، در مقام تعیین نوع بداهت اصالت وجود، این قاعده از اولیات به شمار آمده است، چه با تصور موضوع (وجود) و محمول (اصیل) و نسبت میان این دو مفهوم، قضیه «وجود، اصیل است» حکمی قطعی محسوب می‌شود و جزم به صدق آن برای ما حاصل می‌گردد. مؤلف محترم، به منظور تبیین این مطلب، با تکیه بر مفهوم مورد نظر خود از ماهیت (هر امر منتزَع از «موجود» به جز خود وجود، اعم از معقولات اول و معقولات ثانی فلسفی) می‌نویسد:

«پیداست که هرچه غیر وجود است، هم می‌تواند موجود باشد و هم می‌تواند موجود نباشد: الماهیه من حیث هی لیست إلاً هی؛ و از این لحاظ، فرقی نیست میان آنکه این «غیر وجود» انسان و

آب و خاک و سنگ و ستاره و مانند آن باشد، یا علت و معلول و واحد و علم و قدرت و مانند آن ... این بدان علت است که در حقیقت انسان و واحد و علت، نه وجود هست و نه عدم. از این رو، هر یک از این امور هم با وجود سازگار است و هم با عدم. پس امور غیر وجود، بذاتها موجود نیستند، یعنی موجودیتشان به ذاتشان نیست. به تعبیر دیگر، موجودیت آنها دارای حیثیت تقییدیه است. اما خود وجود این گونه نیست؛ یعنی چنین نیست که هم با عدم سازگار باشد و هم با وجود، بلکه فقط با وجود سازگار است. اگر وجود را از آن نفی کنیم یا عدم را بدان نسبت دهیم، دچار تناقض خواهیم شد ... پس صرف اینکه وجود را، که چیزی است که عین واقعیت و موجودیت است، تصور کنیم و اصالت را نیز، که به معنای موجود بودن بالذات است در تصور آوریم، کافی است تا در پاسخ به این سؤال که آیا وجود اصیل (موجود بالذات) هست یا نه، درنمانیم و منتظر استدلال نباشیم، بلکه آشکارا دریابیم که وجود اصیل است» (همان: ۸۶-۸۷).

فیاضی در ادامه با اظهار خرسندی از بدیهی دانستن «اصالت وجود»، آن را از مؤیدات تفسیر نخست این مسأله فلسفی می‌انگارد، بدین معنا که اشیاء موجود در جهان خارج، هم دارای وجود و هم واجد کیفیات وجودی (ماهیت) هستند، اما ذهن، با تفکیک این دو از یکدیگر، احکام هر یک را به طور مستقل مورد مطالعه قرار می‌دهد و در این طریق، بداهت «اصالت وجود و تحقق ماهیات بواسطه وجود» را تصدیق می‌نماید. اما دو تفسیر دیگر از «اصالت وجود»، حائز بداهت نیست:

«اگر مثلاً اصالت وجود را چنین معنا کنیم که آنچه یکسره متن واقع را فرا گرفته، وجود است و ماهیت، هیچ حظی در متن واقع ندارد، بلکه حد آن است یا امری توهمی و خیالی است که در ذهن آدمی پدیدار می‌گردد، البته این معنا بدیهی نخواهد بود و با تصور آن، یقین به صدقش برای ما حاصل نمی‌شود. این معنا اگر هم صحیح باشد ... امری نیست که به صرف تصورش، تصدیق آن لازم آید، بلکه امری نظری و نیازمند استدلال است» (همان: ۸۷). همچنین مؤلف گرامی به منظور تثبیت ادعای خود، به نکته جالبی از تعبیرات صدرای اشاره می‌نماید: «شاید از اینکه ملاحظه در کتاب مشاعر، از ادله اصالت وجود به «شاهد» تعبیر می‌کند، بتوان اشاره به همین بداهت را نتیجه گرفت» (همان: ۸۸).

۳.۱. نقد و نظری پیرامون آراء فیاضی در باب بداهت قاعده اصالت وجود

روشن است که فیاضی، قول به بداهت اصالت وجود را با الهام از ایده مطهری اظهار داشته، چنانکه خود نیز تلویحاً بدان اشاره کرده است (همان، پاورقی ص ۸۳)؛ اما سه نکته در بیان مطهری

مغفول مانده که در سخنان فیاضی، فقط یکی از آنها مرتفع گردیده است. نگارنده، ابتدا همین نکته را با توضیح مصنف هستی و چیستی بیان می‌کند و سپس به سراغ دو نکته دیگر می‌رود.

نکته اول در باب معنای «بدهت» است. اینکه آیا مراد از بدیهی بودن امری، بی‌نیازی آن از استدلال است یا آنکه امور بدیهی اساساً استدلال‌ناپذیرند؟ می‌دانیم که در آثار فیلسوفان مسلمان، هر دو رویکرد دیده می‌شود، بدین ترتیب که توضیحات ایشان در باب برخی قواعد بدیهی، متمایل به بی‌نیازی آنها از استدلال و در موارد دیگری، ناظر به عدم امکان اقامه دلیل بر اثبات آنها و به بیان ساده‌تر، استدلال‌ناپذیری آنهاست. به هر حال این بی‌دقتی، که از گذشته در کتب فلسفی، کلامی، منطقی و ... وجود داشته است و آثار مطهری نیز منزه از آن نیست، حائز ابهاماتی در باب بدیهیات است، چه با فرض حالت اول، این پرسش پیش می‌آید که چرا برخی قواعد فلسفی، نظیر «اصل قبول واقعیت اشیاء» یا «اصل سنخیت بین علت و معلول» که درباره آنها ادعای بدهت شده است، قابل اثبات نیستند، حتی المقدور آنکه هیچ یک از فیلسوفان مسلمان تا به حال دلیلی بر اثبات آنها اقامه نکرده‌اند. اما فرض حالت دوم، این ابهام را در پی دارد که چرا برخی اندیشمندان در عین دعوی بدیهی بودن برخی قواعد فلسفی، باز هم در صدد اقامه برهان بر اثبات آنها برآمده‌اند؟

تعلیقات مطهری بر اصول فلسفه و روش رئالیسم حکایت از آن دارد که مراد او از بدهت مقدمات تصدیقی اصالت وجود، حالت دوم است؛ فی‌المثل وی در باب اتحاد خارجی وجود و ماهیت و ذهنی بودن تمایز وجود و ماهیت، که یکی از مقدمات تصدیقی اصالت وجود صدرایی به شمار می‌رود، می‌نویسد:

«اینکه هر چیزی با وجود و واقعیت خودش یک واحد را تشکیل می‌دهند و اختلاف و تعدد ماهیت و وجود به حسب ظرف ذهن و معلول قوه تحلیل ذهن است، احتیاج به اقامه برهان ندارد و اگر کسی بتواند مطلب را تصور کند، بی‌درنگ تصدیق خواهد کرد؛ ولی در عین حال ما برای کسانی که مایل هستند، برهان نیز اقامه می‌کنیم...» (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۶: ۵۰۰).

اما فیاضی در مقام تقریر بدهت اصالت وجود، به تفاوت میان اقسام بدیهی توجه داشته است. او ابتدا این پرسش را مطرح می‌کند که با وجود قول به بدهت اصالت وجود، آیا باز هم می‌توان از ادله مثبت آن سخن گفت؟ آنگاه در مقام پاسخ‌گویی به این پرسش می‌گوید که اصولاً بدیهیات بر دو قسم‌اند: بعضی از آنها برهان‌پذیر و برخی دیگر، اثبات‌ناپذیرند. او بدین ترتیب هر دو حالت مذکور را می‌پذیرد و هر یک از آنها را قسمی از بدیهیات می‌انگارد. اما اکنون پرسش

دیگری مطرح می‌شود، اینکه ملاک تشخیص و تمایز مصادیق در تقسیم مذکور چیست؟ قیاضی در پاسخ پرسش اخیر می‌نویسد:

«بدیهیاتی که مسائل اساسی شناخت آدمی و شالوده‌های معرفتی اوست، قابل استدلال نیست و اگر بکوشیم که برای آنها استدلال کنیم، دچار مصادره به مطلوب و نوعی دور معرفتی خواهیم شد؛ یعنی نخست باید صدق آنها را مفروض بگیریم تا سپس بتوانیم صدق آنها را اثبات کنیم. به تعبیر دیگر، انکار آنها اساساً همه راه‌های بحث و استدلال را می‌بندد ... اما بدیهیاتی که از مسائل اساسی در معرفت آدمی نیستند؛ از قسم دوم‌اند؛ یعنی در عین بی‌نیازی از استدلال، برای آنها دلیل نیز می‌توان اقامه کرد ... اصالت وجود نیز از همین قسم و لذا قابل استدلال است، زیرا گرچه از مسائل اساسی وجودشناسی است، از مسائل اساسی معرفت‌شناسی نیست» (قیاضی، ۱۳۸۷: ۸۸).

نکته دوم، عبارت از تأمل در این پرسش است که مراد از «تصور صحیح موضوع و محمول» در اینجا چیست؟ آیا به جز این است که فیلسوفی اصطلاحات خاصی را در نظر گرفته و بر پایه آن قضیه‌ای را به مثابه یک قاعده فلسفی سامان داده است؟ مثلاً در همین مسأله اصالت وجود یا ماهیت، اگر متفکری مفهوم «وجود» را به معنای مصدری آن و ماهیت را همانند سهروردی به معنای «هویت» در نظر بگیرد، طبعاً پذیرش «اصالت ماهیت و اعتباریت وجود» برای وی هزینه چندانی نخواهد داشت؛ چنانکه با لحاظ معنای اسمی «وجود» می‌توان قول به اصالت وجود را بدیهی انگاشت؛ چنانکه ملاصدرا، خود به این مطلب تصریح کرده است. او در فصلی با عنوان «فی أن حقیقه الوجود لاسبب لها بوجه من الوجوه»، پس از نقد ادله سهروردی پیرامون «اعتباریت وجود» می‌گوید که همان‌گونه که نور دو وجه اطلاق دارد؛ یکی معنای مصدری که به شیء نورانی اطلاق می‌گردد و در خارج تحقق ندارد و دو دیگر بر چیزی که به ذات خود، روشن و روشن‌کننده سایر اشیاء است؛ وجود نیز در دو معنای حقیقی و مصدری (اثباتی) به کار می‌رود (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۶۳). البته صدرا در همان مجلد سفر به نوعی از سهروردی دفاع کرده، مراد او از وجود را، معنای عام انتزاعی می‌داند. صدرا می‌گوید که ادله شیخ اشراق در باب اعتباریت وجود، حاصل مباحثه او با مشائیان در نفی اتصاف ماهیات به وجود و عروض خارجی وجود بر ماهیت است (همان: ۴۱۱).

نکته سوم آنکه اساتید مذکور، مبادی تصدیقی مسائل فلسفی از جمله مسأله اصالت وجود یا ماهیت را در مقام حکم به بداهت آنها مغفول گزارده و همه سخن را حول مبادی تصویری (تصور موضوع و محمول) متمرکز نموده‌اند. از قضا مطهری بیش از سایر صدرائیان در باب مقدمات تصدیقی این مسأله سخن رانده و فیاضی در این طریق مرضی، از وی نیز سبقت گرفته است، اما با کمال تعجب مشاهده می‌شود که اینان با وجود اذعان به ضرورت در نظر گرفتن برخی مبادی تصدیقی در این مسأله، در عین حال حکم می‌کنند که صرف تصور موضوع و محمول برای تصدیق گزاره «وجود اصیل است» کفایت می‌نماید. به عنوان نمونه یکی از مبادی تصدیقی این مسأله، که به باور نگارنده پاشنه آشیل آن به شمار می‌رود، اختلاف نظر فیلسوفان در باب قاعده «کل ممکن زوج ترکیبی، له ماهیة و وجود» است. پایه‌گذاران اولیه این قاعده (فارابی و ابن سینا)، ترکیب مورد نظر در این قاعده را، یک ترکیب خارجی و به تبع آن، ذهنی می‌انگاشتند که مختص ممکنات بود. بنابراین در باب واجب تعالی، قاعده «الحق ماهیة ائنه» را وضع نمودند تا بر تنزیه ذات حق از این ترکیب تأکید نمایند. چنین فهمی از قاعده مذکور، برای آنها ثمراتی در پی داشت. از جمله، مقدمه برهانی برای اثبات واجب الوجود گردید، اینکه ممکن الوجود، مرکب، ولی واجب تعالی، بسیط و احدی الذات است...^۳ از این رو در نزد این فیلسوفان و کسانی که فی الجمله در فهم این قاعده با آنان هم‌داستان باشند، قول به تحقق عینی وجود و ماهیت و ترکیب انضمامی اشیا از آن دو، بدیهی به نظر می‌رسد.

اما از آن سو، قائلان به اصالت وجود و انتزاعی بودن ماهیت یا بالعکس، مفاد این قاعده را به تحلیل ذهنی منحصر نموده‌اند؛ مثلاً حکیم سبزواری برای وصول به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، با تأکید بر تحلیلی بودن ترکیب اشیا از وجود و ماهیت، قول به تحقق توأمان وجود و ماهیت را با پنج محذور مواجه می‌سازد؛^۴ حال آنکه اگر سخن قائلان به ترکیب انضمامی همچون بوعلی، رجعی تبریزی و شیخ احسائی، که نقد سبزواری بیشتر ناظر به اوست، به درستی فهمیده شود، هیچ یک از محذورات صاحب منظومه پیش نمی‌آید؛ زیرا هیچ یک از اندیشمندان باورمند به ترکیب خارجی اشیا از وجود و ماهیت، با لحاظ وجود اختلاف در مرادات ایشان، زوج مفاهیم وجود و ماهیت را در عرض یکدیگر اصیل نمی‌دانند، بلکه به اختلاف رتبی این دو و تحقق وجود هم‌زمان آنها در ظرف خارج اذعان دارند، شاید به همین دلیل برخی صدرائیان مدقق در عین عدم پذیرش قول مزبور، به ضعف ایرادات سبزواری تفوه نموده‌اند.^۵

۳.۲. تلقی متفاوت اهل نظر از «بدهت» در مسأله اصالت وجود یا ماهیت

مصنف هستی و چیستی در مکتب صدرایی چنین می‌اندیشد که قول به بدهت قاعده اصالت وجود، صرفاً با تفسیر خاص او از این قاعده سازگار است؛ حال آنکه ادعای بدهت در مسأله اصالت وجود یا ماهیت، در کتب گوناگون فلسفی، به معنای پذیرش معنای مد نظر وی نیست، بلکه هر اندیشمندی دیدگاه خود را در باب وجود و ماهیت اشیاء، بدیهی یا مقرون به بدیهیات انگاشته است. این نوشتار، به لحاظ اختصار، صرفاً بر دیدگاه فیلسوفانی که در کتاب مزبور، از آنها به عنوان قائلان به بدهت اصالت وجود یاد شده است، متمرکز می‌شود:

الف) آنچه که صدرا در رساله *اصالة الجعل* بدیهی دانسته، ناظر به توجیه یکی از مقدمات برهان یازدهم وی بر اصالت وجود است، که خود، جای بحث دارد، نه یک برهان کامل بر اصالت وجود؛ مضاف بر آنکه در خلال تقریر یک برهان برای اثبات قاعدای فلسفی، دعوی بدهت آن قاعده، عملی دور از شأن صدرالمتألهین است. عین عبارت صدرا بدین قرار است: «و لهذا قال بعض العلماء: بأن العقل الصحيح الفطرة يشهد بأن الماهية اذا كانت موجودة بنفس وجودها لا قبل وجودها بوجود آخر، يكون الموجود بالذات وبالاصالة ههنا لامحالة هو نفس الوجود لا نفس الماهية» (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۱۸۹). صدرا همانند رسم معمول خود در برخی مواضع، هیچ اشاره‌ای به نام صاحب سخن یا کتاب و رساله منقول از آن نمی‌کند و به عبارات مبهمی نظیر همین «بعض العلماء» قناعت می‌نماید. این رفتار به دیگران اجازه نمی‌دهد تا به مرجع اصلی سخن رجوع کرده، از مقام بحث و مراد اصلی صاحب سخن مطلع گردند.

ب) حکیم رجعی تبریزی و شاگردان او که به نوعی در جهت احیای حکمت مشاء در عصر ملاصدرا و در تقابل با اندیشه‌های او گام برداشته‌اند، از معتقدان به تحقق توأمان وجود و ماهیت و ترکیب انضمامی آن دو هستند. ایشان در طریق اثبات دعوی خود از قاعده «الماهية من حيث هي ليست إلا هي» بهره‌افری گرفته و در همین راستا به عروض خارجی وجود بر ماهیت رأی داده‌اند (تبریزی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۵۷-۲۵۹). به عقیده ایشان پس از فهم این قاعده، فطرت سلیم حکم می‌کند که برای تحقق خارجی ماهیت، باید «وجود» امری عینی و عارض بر ماهیت باشد؛ بنابراین آنچه که ملارفعاً در شرح بیانات استاد خود آورده، با بدهت مورد نظر ملاصدرا از اصالت وجود، متفاوت است.

(ج) سخن فیض در اوائل اصول المعارف، عیناً همان سخن فیلسوف شیرازی در رساله «اصالة الجعل» و به تبعیت از وی بیان شده و حائز همان ابهامات است، لذا ارزش جداگانه‌ای ندارد.

(د) مدرّس زنوزی در دو موضع ادّعی بداهت کرده است: یکی مربوط به تبیین قاعده «الماهیة من حیث هی لیست إلاً هی» که مقدّمه یکی از براهین اصالت وجود در نزد صدرائیان به شمار می‌رود، با این تفاوت که مراد زنوزی از ماهیّت، صرف مفاهیم است (زنوزی، ۱۳۷۶: ۲۱۱-۲۱۲). ولی در نگاه ابن سینا یا حکیم تبریزی، نوعی ثبوت و تقرّر برای چنین ماهیّتی لحاظ شده است؛ یعنی حتّی در مقام فهم این قاعده و حکم به بداهت آن نیز، دیدگاه‌ها مختلف است. دو دیگر در بیان تقریر محل نزاع در مسأله اصالت وجود است که بر پایه قاعده مذکور نه تنها حیثیت تعلیلیه و تقیدیه را با هم خلط نموده؛ بلکه امر مورد بداهت وی در این مسأله، هم با ترکیب انضمامی وجود و ماهیت سازگار است و هم با ترکیب اتحادی این دو که موافق دیدگاه فیاضی باشد (همان: ۲۱۳).

(ه) سخنی که از التحصیل بهمنیار نقل شده، در این کتاب دیده نمی‌شود؛ اما در برخی آثار ملاصدرا به نقل از بهمنیار آمده است. ظاهراً مؤلف نیز این مطلب را از آثار صدرا اقتباس نموده و خود در کتاب بهمنیار آن را ملاحظه نکرده است، چه ارجاع ایشان به التحصیل هیچ ربطی به این مطلب ندارد. عجیب تر آنکه بهمنیار در فصول اول و دوم از مقاله اول بخش متافیزیک التحصیل، کاملاً در جهت تبیین معقول ثانی بودن وجود گام برمی‌دارد (عبارات متعددی از سخنان او در این دو فصل می‌تواند شاهد این ادعا باشد، اما نگارنده در این مختصر به سه قطعه از سخنان وی بسنده می‌نماید).

بهمنیار در اواسط فصل اول می‌گوید که موضوع مابعدالطبیعه، «موجود» است که این مطلب، مستغنی از برهان (بدیهی) می‌باشد. به دیگر سخن، شاگرد بوعلی در باب موضوع علم مابعدالطبیعه، ادّعی بداهت کرده است، نه در باب اصالت وجود! سپس ادّعا می‌کند که موجود، همان وجود است؛ چنانکه مضاف همان اضافه است. آنگاه در توضیح این سخن می‌نویسد: «وجود، آن چیزی نیست که اشیاء به واسطه آن در جهان خارج تحقق می‌یابند، بلکه، وجود همان بودن شیء در خارج یا خارجی شدن آن است. اگر بودن شیء در خارج، چیزی افزونی بر شیء بود، لازمه آن تسلسل «وجود»ها بود، در نتیجه امکان تحقق چیزی در خارج فراهم نمی‌شد. بنابراین

«وجود»؛ یعنی در خارج بودن، همان موجودیت اشیاء است.^۷ او پس از توضیحاتی مبتنی بر اعتباریت عقلی وجود و ذهنی بودن این مفهوم عام تصریح می‌کند که نسبت وجود به مصادیق آن در خارج، همانند نسبت «شی» به مصادیق آن است، الا اینکه مصادیق شی، اسامی مشخص دارند و واجد خواص معینی هستند، ولی مصادیق وجود این‌گونه نیستند ... نیز از علت فاعلی هر چیز، صرفاً حقیقت آن شی صادر می‌شود و حقیقت هر چیزی همان موجودیت آن است، لذا وجود هر چیزی به معنای تحقق آن در ظرف خارج است نه آنکه به وسیله وجود در خارج تحقق یافته باشد.^۸ او در ابتدای فصل دوم نیز بر معقول ثانی بودن وجود تأکید می‌نماید: «شی از معقولات ثانیه است که منتزاع از معقولات اولی است، دقیقاً به مانند کلی، جزئی، جنس و نوع. در میان موجودات، موجودی مایزاً شی نداریم، بلکه موجودات عالم، یا انسان‌اند یا فلک و یا درخت؛ سپس از تعقل آنها مفهوم «شی» انتزاع می‌شود، مفهوم «ذات» نیز این‌گونه است و نیز «وجود» در مقایسه با اقسام آن.^۹»

نگارنده گوید: چنانکه ملاحظه می‌شود بهمنیار در این بحث، نه ادعای اصالت وجود دارد و نه ادعای بداهت آن، بلکه با ضرس قاطع بر اعتباریت وجود، محصول ذهن بودن آن و تشابه آن با سایر معقولات ثانی تأکید نموده است. اما معلوم نیست که آن سخن منتسب به بهمنیار، چرا و چگونه در آثار صدرای مطرح و سپس در کلمات برخی شارحان حکمت متعالیه منعکس گردیده است؟!

۳.۳. تأییداتی در باب عدم بداهت تفاسیر دوم و سوم از اصالت وجود صدرائی

مشخص شد که مؤلف هستی و چیستی در مکتب صدرایی، در باب بداهت اصالت وجود در حکمت متعالیه، دو ادعا داشت: یکی بداهت تفسیر اول از اصالت وجود؛ و دو دیگر، عدم بداهت تفاسیر دوم و سوم از این بیت‌الغزل صدرای. در فراز پیشین ادعای اول هدف نقادی قرار گرفت، اما در باب ادعای دوم، به نظر می‌رسد که باید حق را به جانب استاد معاصر داد و اذعان داشت که نه تنها نمی‌توان ادعای بداهت درباره دو تفسیر دیگر (نفاد وجود دانستن ماهیت یا ظهور ذهنی وجود انگاشتن آن) نمود، بلکه با عنایت به مبنای تمایز فلسفه از سفسطه و تقریرهای مسأله اصالت وجود، معقولیت تفاسیر دوم و سوم نیز در هاله‌ای از ابهام قرار می‌گیرد) توضیح مطلب اینکه عموماً برای

تمایز فلسفه از سفسطه، بر قبول جهان خارج تأکید می‌رود، نیز در مقام تقریر مسأله اصالت وجود یا ماهیت، معمولاً مقدمه اول عبارتست از: «واقعیتی هست». حتی مطهری که تلاش مضاعفی برای کاستن مقدمات اصالت وجود نموده، پذیرش عالم خارج را از مقدمات ضروری این مسأله می‌داند (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۶: ۴۸۱-۴۸۲ و ۵۰۴).

اینک باید اندیشید که قبول اصل پذیرش واقعیت، مستلزم پذیرش چه اموری است؟ از آنجا که «واقعیت» یک مفهوم عام و منتزع از موجودات جهان خارج است، وقتی گفته می‌شود «واقعیت وجود دارد»؛ آیا مراد، همین مفهوم عام واقعیت است؟ طبیعی است که مفهوم عام و کلی اگر هم در خارج تحقق یابد، به اعتبار یا به وساطت افراد خود تحقق پیدا می‌کند. حال این سؤال مطرح است که مقصود از افراد واقعیت چیست؟ آیا جز این است که این افراد، همان اشیاء اطراف ما همچون سنگ، چوب، آب و درخت هستند که در اصطلاح فلسفی به آنها امور ماهوی می‌گویند؟ سخنان بزرگان اهل معقول در مقام تبیین اصل پذیرش واقعیت، به روشنی از پذیرش تحقق جمله‌ای از ماهیات حکایت دارد، مثلاً علامه طباطبایی در دیباچه نهاییه الحکمه می‌گوید: «إنا معاشر الناس أشياء موجودة جلدًا و معنا أشياء أخر موجودة، ربما فعلت فينا أو انفعلت منا، كما أنا نفعل فيها أو نفعل منها، هناك هواء نستشقه، و غذاء نتغذى به، و مساكن نسكنها، و أرض نتقلب عليها، و شمس نستضي بضئها، و كواكب نهدي بها، و حيوان، و نبات، و غيرها...» (طباطبایی، بی تا: ۳).

براین اساس، قبول اصل پذیرش واقعیت به منزله پذیرش تحقق خارجی امور ماهوی نظیر آب، هوا، خاک، غذا و ... است؛ بنابراین با در نظر گرفتن این اصل، به عنوان یکی از مقدمات مسأله اصالت وجود یا ماهیت، دیگر دعوی اعتباریت ماهیت بر مبنای تفاسیر دوم و سوم، چه رسد به ادعای بداهت آن، ادعایی غیر معقول خواهد بود، چه نتایجی همچون «الماهیات انحاء الوجود» و «الماهیات حدود الوجود» (همان: ۱۴) که ناظر به تفسیر دوم و یا «الماهیات ظهورات الوجود للأذهان» (همان: ۱۵) مربوط به تفسیر سوم است، ناقض اولین مقدمه مفروض این مسأله به شمار می‌رود.

صاحب هستی و چیستی در مکتب صدرایی نیز به این نکته توجه داشته است. او در ابتدای فصل چهارم این کتاب و در مقام طرح ادله مخالفان اصالت وجود، ابتدا توضیح می‌دهد که ایشان در مباحث خویش به هیچ وجه در صدد اثبات تحقق خارجی ماهیات نبودند، بلکه استدلال‌هایشان

به نحو مستقیم، اعتباریت وجود و نفی تحقق خارجی آن را نشانه می‌رفت غیرمستقیم دال بر اصالت وجود بود (فیاضی، ۱۳۸۷: ۱۸۳) دلیل این رفتار علمی را می‌توان چنین بازگو نمود:

«حقیقت آن است که هیچ یک از فیلسوفان، دست کم تا روزگار ملاًصدرا، پس از قبول اینکه در عالم چیزهایی هست (واقع‌گرایی)، در تحقق خارجی ماهیات تشکیک نکرده است. اگر تشکیکی شده است، بیشتر حاصل پاره‌ای از تعالیم عرفانی؛ یا پس از ملاًصدرا، در اثر تفاسیر خاصی از اصالت وجود بوده است. تحقق ماهیات در خارج برای آنان مفروغٌ عنه بوده است» (همان، پاورقی ص ۱۸۳).

۳.۴. تلقی نادرست از لفظ «شواهد» در المشاعر

ملاًصدرا در ابتدای مشعر سوّم از المشاعر می‌نویسد: «اعلم ... أن الوجود أحقّ الأشياء بأن يكون ذاحقیقه موجوده و علیه شواهد قطعیه» (ملاًصدرا، ۱۳۶۳: ۹)، و پس از آن به ذکر هشت مطلب، که از آن به براهین اصالت وجود یاد شده، می‌پردازد (او در مقام بیان مطلب هفتم نیز تعبیر «شواهد» را به کار می‌برد: «من الشّواهد الدّالة علی هذا المطلب ...» (همان: ۱۷)).

شارحان مشاعر درباره کلمه «شواهد» در ابتدای مطلب هفتم، احتمالاتی را مطرح داشته‌اند، اما بنابر تتبع نگارنده، هیچ یک درباره مقصود صدرا از این تعبیر در ابتدای مشاعر، سخنی نگفته‌اند؛ لیکن جناب فیاضی احتمال داده است که این تعبیر، ناظر به بداهت قاعده اصالت وجود باشد. این قلم نیز در نوشتاری ناظر به نقد کتاب هستی و چیستی در مکتب صدرایی، اشاره‌ای کوتاه به معنای شواهد در این مبحث نموده است (هدایت‌افزا، ۱۳۹۱: ۲۷)، اما در اینجا از حیث دیگری، به این مطلب توجه می‌شود.

در باب مراد صدرا از این «تعبیر» دو احتمال وجود دارد: یکی معنای عرفانی «شواهد» که ناظر به شهودات عرفانی و واردات قلبی است. صدرا به خصوص در باب عدول از اصالت ماهیت و درک اصالت وجود بر این معنا تکیه می‌کند. او در موارد متعددی به سبک عرفا بر شهودی بودن این مسأله تصریح کرده و فهم خود از اصالت وجود را حاصل مکاشفه عرفانی و بصیرت باطنی دانسته است (ملاًصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۴۹ و ج ۲: ۲۹۲). نیز در مقابل، منکران اصالت وجود، همچون بهمنیار را به بی‌بصیرتی و محجوبیت از مشاهده نور وجود متهم می‌کند (ملاًصدرا، ۱۳۸۲: ۱۳). اما

احتمال دوم مربوط به معنای این واژه در جهت معنای لغوی آن نزد فقها و متکلمان است که معادل امارات (نشانه‌ها) در علم اصول است.

به هر حال، نه معنای «بدهت منطقی» از این واژه فهمیده می‌شود، چنانکه مؤلف محترم احتمال داده است، و نه می‌توان آن را به معنای برهان به شمار آورد، چنانکه غالب صدراپژوهان بر آن اصرار ورزیده‌اند) نهایت امر می‌توان هر دو معنای مذکور را پیرامون عملکرد صدرا ملاحظه نمود، بدین ترتیب که معنای اول را ناظر به مقام گردآوری و معنای دوم را ناظر به مقام ارائه بدانیم. به دیگر سخن، صدرا تلاش نموده است که مکاشفات عرفانی خود در باب «اصالت وجود» را در قالب مفاهیم فلسفی بیان دارد، لیکن برخی و چه بسا خود وی، این بیانات یا بخشی از آنها را، «براهین» دانسته‌اند و گروهی دیگر، صرف گزارش و تبیین مشاهدات عرفانی به زبان فلسفی.

اما در باب کلمه «شواهد» در ابتدای مطلب هفتم، لاهیجانی گوید: مقصود صدرا از شاهد نامیدن این مطلب، یا از باب تنبیه به مخاطبان است تا با نگاه دقیق‌تر و توجه تام در آن بنگرند و یا از حیث برتری مطلب هفتم بر سایر مطالب است (لاهیجانی، ۱۳۷۶: ۷۴). اما آشتیانی در نقد این سخن، با عنایت به مفاد مطلب هفتم می‌نویسد: «این برهان از صدرالمتألهین دلیل بر اصالت وجود در اعراض است و مدعا در این باب اصالت وجود است به طور مطلق، چه در اعراض و چه در جواهر و اینکه مصنف، این دلیل را از شواهد دانسته است، برای آنست که اشکال نشود که این برهان، دلیل اصالت وجود اعراض است نه اصالت وجود به طور مطلق. [از] آنچه که ذکر شد، ظاهر می‌شود اشتباه شارح علامه (ره)؛ ولی باید توجه نمود که قول به تفصیل در این باب معنا ندارد» (همان، پاورقی ص ۷۴).

به باور نگارنده، هر دو توجهیه، خالی از اشکال نیست، زیرا شارحان پنداشته‌اند که تعبیر «شواهد» در اینجا صرفاً مربوط به مطلب هفتم است؛ حال آنکه سیاق گفتار مصنف مشاعر در مشعر سوم این کتاب، نشان می‌دهد که ذکر «شواهد» در ابتدای مطلب هفتم، در راستای استعمال آن در ابتدای مشعر سوم است؛ بدین معنا که یکی از آن شاهدها، شاهد هفتم است؛ چنانکه میرزا عمادالدوله در ترجمه آزاد خود از مشاعر به جای دلیل یا برهان چهارم، تعبیر شاهد چهارم را به کار می‌برد (بدیع الملک، ۱۳۸۱: ۱۳۷). اگر، به قول لاهیجانی، این دلیل در نظر صدرا، اهمیت بیشتری نسبت به سایر دلایل داشت، آن را قبل از سایر مطالب ذکر می‌کرد و اگر، به قول آشتیانی،

مقصود فیلسوف شیرازی، ضعف این دلیل به لحاظ اخص بودن مدّعی آن بود، آن را پس از سایر ادّله در انتها می آورد.

۴. نتیجه گیری

مشخص گردید که برخی اصحاب تفکر در مباحث ناظر به وجود و ماهیت اشیاء، ادعای بداهت قاعده اصالت وجود را نموده اند، اما با غور بیشتر در کلمات و اصطلاحات هر یک از آنان روشن می گردد که مرادات ایشان از تحقق عینی وجود با یکدیگر متفاوت بوده است؛ بدین ترتیب که برخی تابعین حکمای مشاء نظیر حکیم رجعلی تبریزی و شاگردان وی، در پرتو قاعده «الماهیة من حیث هی لیست إلّا هی، لا موجودة و لا معدومة»، وجود را امری منضمّ به ماهیات در ظرف خارج و اشیاء را مرکب از وجود و ماهیت به ترکیب انضمامی می دانند. به دیگر سخن، در نزد این فیلسوفان، موطن قاعده کلّ ممکن زوج ترکیبی، له ماهیة و وجود جهان خارج است، لذا مراد آنان از اصالت وجود، نفی اصالت ماهیت و حکم به اعتباریت آن نیست.

از سوی دیگر، ملاصدرا و غالب شارحان وی، چون مفاد قاعده مذکور را صرف تحلیل ذهنی و «یا» در مسأله «اصالت وجود یا ماهیت» را یای منفصله حقیقه می انگارند؛ هر گاه از اصالت وجود سخن می گویند، مرادشان نفی اعتباریت ماهیات است، خواه آن را منتزَع از نفاذ وجودات خارجی بدانند یا ظهور ظلی وجودات در ذهن. اما از آنجا که در نزد این متفکران نیز، «اصل پذیرش واقعیت» ممیز فلسفه از سفسطه به شمار می رود و خود به منزله قبول تحقق خارجی جمله ای از ماهیات است، نمی توان این معنا از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت را بدیهی دانست؛ لذا برخی صدرائیان با تفسیر نوینی از اعتباریت ماهیت مدعی گردیدند که بداهت اصالت وجود، بدان معناست که وجود هر شیء، موجود بالذات و ماهیت آن بالتبع و به عین وجود خارجی تحقق دارد.

نتیجه نهایی آنکه مقصود قائلان به بداهت اصالت وجود، مطلب واحدی نبوده است؛ بلکه هر گروهی به اعتبار مبادی تصویری و تصدیقی خاصی، دیدگاه مورد نظر خویش را بدیهی دانسته اند.

پی نوشت ها:

۱. ارجاعات مؤلف محترم در متن فوق، به ترتیب از منابع ذیل است:
 - ملاءصدا، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین: ۱۸۸-۱۸۹
 - آشتیانی، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۲: ۵۱۴
 - فیض کاشانی، اصول المعارف: ۷
 - زنوزی، بدایع الحکم: ۲۱۱-۲۱۲ و ۲۱۳
 - بهمنیار، التحصیل: ۲۸۶
۲. این تقسیم‌بندی به لحاظ برخی مصادیق مورد ادعای فیلسوفان پیرامون امور بدیهی قابل نقد است، لیکن شرح و بیان تفصیلی در این باب، نگارنده را از بحث اصلی خود در این پژوهش باز می‌دارد (فی‌المثل اصل سنخیت میان علت و معلول که پایه و اساس مسائل بسیار مهمی از جمله قاعده الواحد می‌باشد، در هیچ کتاب فلسفی به اثبات نرسیده است و گویا باورمندان به این اصل فلسفی، آن را از زمره بدیهیات انگاشته‌اند؛ حال آنکه این اصل فلسفی، ناظر به مباحث وجودشناسی است نه معرفت‌شناسی.
۳. برای اطلاع بیشتر از این ایده برخی فیلسوفان مشائی از جمله فارابی و ابن‌سینا، مخصوصاً به دو اثر ذیل بنگرید، چه در این دو کتاب، تحلیل‌های نسبتاً خوبی پیرامون عروض خارجی وجود بر ماهیت در نزد فارابی و ابن‌سینا و کاربست آن در اثبات واجب تعالی و تمایز وی از ممکنات صورت پذیرفته است:
 - حکمت، نصرالله، متافیزیک ابن‌سینا: ۲۶۷-۲۹۰
 - یزدان‌پناه، حکمت اشراق، ج ۱: ۲۹۳-۳۰۶
۴. سبزواری ابتدا در شرح خود بر منظومه، سه محذور بیان داشته و سپس در تعلیقات خود بر این کتاب، دو محذور دیگر بدان افزوده است (سبزواری، ۱۴۳۰ق: ۳۰)؛ چکیده این پنج محذور به قرار ذیل است:
 - هر شیء واحدی، دو شیء متباین تلقی شود که مستلزم تناقض است؛
 - ترکیب حقیقی در صادر اول پیش آید که با قاعده‌ی الواحد منافات پیدا می‌کند؛
 - وجود، امری منضم به ماهیت در ظرف خارج محسوب شود، نه نفس تحقق ماهیت.
 - ثنویت نفس الامریه در ظرف خارج لازم آید)
 - بین اشیاء نتوان حملی منعقد نمود)
۵. از جمله این افراد میرزا محمود شهابی خراسانی است که پس از شمارش و تقریر موجز محذوراته سبزواری در باب اصالت توأمان وجود و ماهیت می‌نگارد: «گرچه بطلان این قول، محل تردید نیست، لیکن

لزوم لوازم فوق یا بطلان آنها، مورد تأمل و تردید است. این مطلب را به طور تفصیل در قسمت الهیات رهبر خرد بیان کرده‌ام». ر.ک: شهابی خراسانی، بود و نمود: ۱۴۰-۱۴۲

۶. برای آگاهی از زوایای پنهان این مسأله ر.ک: شهیدی، فاطمه و حکمت، نصرالله، «شأن ماهیت، بدون وجود: مطالعه‌ای تطبیقی میان فلسفه ابن سینا و حکمت متعالیه»، دو فصلنامه حکمت سینوی (مشکوٰۃ النور)، شماره ۴۷: ۶۸-۵۳

۷. لازم به توضیح است که فیاضی، مطلب منقول از بهمنیار را به ص ۲۸۶ از کتاب *التحصیل* ارجاع داده است؛ حال آنکه نه تنها در این صفحه، بلکه در صفحات قبل و بعد آن نیز چنین مطلبی نیامده است، حتی مفاد سخنان بهمنیار نیز با این مطلب، هم‌سویی ندارد؛ لذا در ادامه عباراتی با محتوای کاملاً متفاوت با مطلب مذکور، از *التحصیل* نقل می‌گردد)

۸. عین عبارت بهمنیار چنین است: «فأما إثبات وجود موضوع هذا العلم - أعني الوجود - فمستغنى عنه، فإننا إذا قلنا: «كذا موجود» فإننا نعني به أمرين: أحدهما أنه ذو وجود، كما يقال: «الرأس مضاف الى ذى رأس» وهذا كلام مجازي، و بالحقیقة فان الموجود هو الوجود و المضاف هو الاضافة؛ و ذلك لأن الوجود ليس هو ما يكون به الشيء في الأعيان بل كون الشيء في الأعيان او صيرورته في الأعيان، و لو كان الشيء يكون في الاعيان بكونه في الاعيان لتسلسل الى غير النهاية، فما كان يصح كون الشيء في الاعيان فاذا الوجود الذي هو الكون في الأعيان هو الموجودية» (*التحصیل*: ۲۸۰-۲۸۱)

۹. عین عبارت بهمنیار: «و نسبة الوجود الى اقسامه كنسبة الشيء الى ما تحته، لكن أقسام الشيء معلومة الأسامی و الخواصّ و لا كذلك اقسام الوجود، و الفاعل اذا أفاد وجودا فإنما يفيد حقیقته، و حقیقته موجوديته. فقد بان من جميع هذا أنّ وجود الشيء هو أنّه في الأعيان لا ما يكون به في الاعيان» (همان: ۲۸۳-۲۸۴)

۱۰. عین عبارت بهمنیار: «الشيء من المعقولات الثانية المستندة الى المعقولات الاولى، و حكمه حكم الكلّي و الجزئيّ و الجنس و النوع. فليس في الموجودات موجود هي شيء، بل الموجود إما انسان و إما فلك ثم يلزم معقولة ذلك أن يكون شيئاً؛ و كذلك الذات، و كذلك الوجود بالقياس الى أقسامه» (همان: ۲۸۶)

منابع

۱. بدیع الملک، میرزا عمادالدوله (۱۳۸۱)، ترجمه فارسی المشاعر، با مقدمه هانری کربن و ترجمه و پیش‌گفتار کریم مجتهدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲. بهمنیارین المرزبان، ابوالحسن (۱۳۷۵)، *التحصیل، تصحیح و تعلیق از مرتضی مطهری*، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم.
۳. تبریزی، رجبعلی (۱۳۶۳)، *الاصول الاصفیة، مندرج در منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، مجلد دوم، تهیه و تحقیق و مقدمه و تعلیق از سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر نشر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم.
۴. حکمت، نصرالله (۱۳۸۹)، *متافیزیک ابن‌سینا*، تهران، الهام.
۵. سبزواری، ملأهادی (۱۴۳۰ق)، *شرح المنظومه*، قم، منشورات ذوی القربی.
۶. شهیدی، فاطمه و حکمت، نصرالله (۱۳۹۱)، «شأن ماهیت، بدون وجود: مطالعه‌ای تطبیقی میان فلسفه ابن‌سینا و حکمت متعالیه»، دو فصلنامه حکمت سینوی (مشکوئه النور)، شماره ۴۷: ۶۸-۵۳.
۷. شهابی خراسانی، محمود (۱۳۹۰)، *بود و نمود، تحقیق و ویرایش از محمدامین شاه‌جویی*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ویراست دوم.
۸. زوزی، آقا علی مدرس (۱۳۷۶)، *بدایع الحکم، مقدمه و تنظیم از احمد واعظی*، تهران، الزهراء (س).
۹. طباطبایی، سید محمدحسین (بی‌تا)، *نهایه الحکمه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم.
۱۰. فیض کاشانی، ملأمحسن (۱۳۷۵)، *اصول المعارف، تعلیق و تصحیح و مقدمه از سید جلال‌الدین آشتیانی*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم.
۱۱. قیاضی، غلامرضا (۱۳۸۷)، *هستی و چیستی در مکتب صدرایی*، تحقیق و نگارش از حسینعلی شیدان شید، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۲. لاهیجانی، محمدجعفر (۱۳۷۶)، *شرح رساله المشاعر، با حواشی سید جلال‌الدین آشتیانی*، تهران، امیرکبیر.
۱۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۴)، *مجموعه آثار، مجلد چهارم*، قم، صدرا.
۱۴. مطهری، مرتضی (۱۳۷۵)، *مجموعه آثار، مجلد ششم*، قم، صدرا.
۱۵. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، *مجموعه آثار، مجلد سیزدهم*، قم، صدرا.
۱۶. ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱م)، *الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأریعه العقلیه*، بیروت، دار احیاء التراث، چاپ سوم.

۱۷. ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۲)، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح و مقدمه از سید مصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۸. ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۷۵)، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تصحیح و تحقیق از حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
۱۹. ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۳)، المشاعر، تهران، طهوری، چاپ دوم.
۲۰. هدایت‌افزا، محمود (۱۳۹۱)، «کاستی‌های هستی و چیستی»، کتاب ماه فلسفه، شماره ۶۰: ۱۷-۳۱.
۲۱. یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۸۹)، حکمت اشراق، تحقیق و نگارش از مهدی علی‌پور، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

