

کاربست معرفت شهودی در براهین اصالت وجود صدرایی

حامده راستایی*

عبدالله نصری*

چکیده

موضوع این مقاله نحوه کاربرد معرفت شهودی در اصالت وجود نزد ملاصدراست. یکی از منابع مهم ملاصدرا در بنیان حکمت متعالیه، معرفت شهودی است. او از این سنخ معرفت نه به عنوان یک عارف، بلکه به مثابه یک فیلسوف بهره گرفته و در صدد برهانی کردن این معارف عرفانی است. مسئله اصالت وجود زیربنای بسیاری از نوآوری‌های ملاصدرا در فلسفه است و می‌توان رد پای معرفت شهودی را به وضوح در آن مشاهده نمود. صدرالمتألهین باور به اصالت وجود را مرهون نیل به کنه معنای هستی می‌داند و این امری است که جز با شهود ممکن نیست. او در اثبات اعتباریت ماهیت و همچنین برخی استدلال‌های اصالت وجود به سخنان عارفان سلف توجه دارد. مسائل متفرع بر اصالت وجود همچون ارتباط وجود و ماهیت، تقدم بالحقیقه وجود بر ماهیت، امکان فقری و وجود رابط از جمله مباحث دیگری است که متأثر از معرفت شهودی است. مسئله این مقاله آن است که معرفت شهودی چه تأثیری بر قول ملاصدرا به اصالت وجود و متفرعات اصالت وجود داشته است. ضمناً در این مقاله مراد از معرفت شهودی، اعم از معرفتی است که خود شخص از شهود بدان نایل شده است یا دیگران شهود کرده‌اند و ایشان با واسطه بدان نایل شده است.

واژگان کلیدی: معرفت شهودی، ملاصدرا، اصالت وجود، عرفان، وجود.

* استادیار گروه فلسفه موسسه آموزش عالی آل طه (نویسنده مسئول)

hamedehrastaei@gmail.com

nasri@atu.ac.ir

*استاد گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی.

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۱/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۱۵

مقدمه

در ارتباط با اهمیت کشف و شهود نزد ملاصدرا می‌توان گفت این مسئله نزد او از چنان جایگاهی برخوردار است که از اینکه مدتی از عمرش را به بررسی اقوال متکلمان و اهل نظر و فکر پرداخته است، استغفار می‌کند و خداوند را شاکر است که در نهایت، هدایت شده و دریافته است که راه اهل نظر و فکر صرف، غیر مستقیم و قیاسشان عقیم است. عناوین برخی از آثار مهم او از جمله *اسفار اربعه*، *شواهد*، *مفاتیح الغیب*، *عرشیه*، *مشاعر* و... نیز حاکی از تمایلات عرفانی اوست.

ملاصدرا پرداختن به مباحث نظری صرف را سبب اطمینان قلب و سکون نمی‌داند و معتقد است آوردن چنین مطالبی صرفاً مقدمه‌ای برای درک و دریافت مطالب شریف و دقیق است. او ضمن تأکید بر تأثیر ریاضات و اشتغالات معنوی جهت دریافت حقایق، ادعا می‌کند به سبب پذیرش اقوال رسول ﷺ و عدم تلاش جهت ارائه توجیهاات عقلی و روش بحثی برای آن، خداوند قلبش را بر حقایق گشوده و به واسطه متابعت و ریاضت‌ها و مجاهدت‌های بسیار، قلب او را نورانی گردانیده و انوار ملکوت را بر آن فرو ریخته است؛ به گونه‌ای که هر آنچه را که سابقاً با برهان دریافته بود، با زیادی‌هایی به واسطه کشف درک کرده و بلکه بر اسراری مطلع گشته که قبلاً نمی‌دانسته و رموزی بر او کشف شده که با برهان بدین گونه بر وی منکشف نشده بود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، صص ۸ و ۱۱). بر همین اساس *ملاصدرا* ضعف حکما در حل برخی از مسائل فلسفی را ناشی از عدم توجه آنها به کشف و شهود می‌داند از جمله در بحث علم واجب به غیر معتقد است این سخن که ذات حق در عین بساطت، کل الاشیاء است، از لطائف و غوامضی است که هیچ یک از فلاسفه اسلامی حتی *ابن‌سینا* نتوانسته‌اند آن گونه که شایسته است، از عهده تحقیق آن برآیند؛ چراکه دریافتن حقیقت این مطلب، تنها به کمک مکاشفه به همراه قوت در بحث فکری ممکن است و چنانچه محقق، دارای ذوق تام و کشف صحیح نباشد، نمی‌تواند این حقایق وجودی را دریابد (همان، ج ۶، ص ۲۴۰).

از دیدگاه ملاصدرا از آنجایی که حکمت از مواهب الهی است، حقیقت آن تنها با علم لدنی دست‌یافتنی است و دست‌یابی به آن، مخصوص اصلاان به این مرتبه است (همو، ۱۳۶۳، ب، ۴۱). او بر این باور است که مقصود فلسفه -که شناخت حقایق اشیا علی ما هی علیهاست- تنها از رهگذر مکاشفه امکان‌پذیر است؛ چراکه حقیقت هر چیزی هستی آن است و هستی موجودات نه به واسطه بحث عقلی، بلکه از طریق شهود دست‌یافتنی است. از منظر ملاصدرا بیشتر فیلسوفان متأخر که به حکمت بحثی قناعت کرده‌اند، بدون اینکه حقیقت هستی را درک کنند، تنها احکام مفاهیم کلی را مورد بحث قرار می‌دهند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۳۹).

ملاصدرا در یک تقسیم‌بندی با معرفی منابع ادراک، مرز بین آنها را مشخص می‌سازد و بر این باور است که نفس انسان، در مرتبه نازله بدن، معارف را از عالم حس و در مرتبه خیال، آنها را از عالم تمثیل جزئی و تخیل دریافت می‌کند -که بیشتر انسان‌ها در این مرحله متوقف می‌مانند- در مرتبه بالاتر، معارف عقلی را با جوهر و ذات عقلی‌اش از عالم امر به دست می‌آورد؛ اما بالاتر از همه این مراتب، عالمی فوق عالم خلق و امر است که نفس، معارف را بدون واسطه و حجاب حس و خیال و عقل و با نور الهی در می‌یابد (همان، ج ۷، ص ۳۷) و با دست‌یابی به کمالات نفسانی و عقلانی، اسرار و مغیبات بر او منکشف می‌گردد* (همو، ۱۳۵۴، ص ۲۷۶-۲۷۷).

* معرفت شهودی مورد نظر ملاصدرا به دو صورت است: الف) معرفتی است که خودش با بهره از شهود بدان نایل شده است. ملاصدرا خودش از اعظام اهل مکاشفه به شمار می‌رود که در پرتو عبادات و مراقبه و ریاضات، به شور و وجدی دست یافته بود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷، مقدمه، ص ۲۶). ب) معرفت برگرفته از شهود عارفان نیز هست. اصولاً بهره‌گیری از اندیشه عرفایی مانند محیی‌الدین عربی، قیصری و سیدحیدر آملی تا جایی است که ملاصدرا در حل معضلات معارف الهی، از آنها استمداد کرده است. ملاصدرا از ابن‌عربی به عنوان مرشد و معلمی کامل و انسانی الهی یاد کرده است (همو، ۱۳۶۳، ب، ص ۴۱۸) و او را پیشوای اهل مکاشفه می‌داند (همو، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۴۵).

هر واقعیت خارجی به دو امر وجود و ماهیت تحلیل می‌شوند؛ آنچه حاکی از وجود است، بین همه آنها مشترک است و آنچه از ماهیت و چیستی اشیا حکایت دارد، امری غیر مشترک است. با توجه به اینکه این دو مفهوم عین یکدیگر نیستند، این پرسش مطرح است که کدام یک از این دو مفهوم، واقعی و حقیقی است و به عبارت دیگر کدام یک مصداق حقیقی دارد و جهان خارج را پر کرده است. مطابق اصالت وجود، عینیت و خارجیت اشیا ناشی از وجود آنهاست و ماهیت نیز امری اعتباری است. در مقابل، قیالان به اصالت ماهیت، امور مذکور را ناشی از ماهیت آنها می‌دانند. اصالت وجود یکی از مبنایی‌ترین تعالیم صدرایی است که رگه‌هایی از آن در همه نظرات ملاصدرا قابل مشاهده است.

با توجه به اهمیت شهود نزد ملاصدرا و نیز با توجه به اینکه مسئله اصالت وجود زیربنای بسیاری از نوآوری‌های او در فلسفه است، این نوشتار در صدد است نقش شهود و نحوه کاربست معرفت شهودی را در این مسئله بررسی کند. در این راستا پس از تبیین چیستی معرفت شهودی و بررسی مسئله برهانی‌کردن مسائل عرفانی، اعتباریت ماهیت و اصالت وجود نزد ملاصدرا و عرفا به‌اجمال مورد مقایسه قرار می‌گیرد و در نهایت نقش معرفت شهودی بر ادله اصالت وجود و مسائل متفرع بر آن مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

مرتضائی (۱۳۹۰) برخی تعالیم صدرایی همچون معاد جسمانی، حرکت جوهری و علیت را به نحو گذرا بررسی نموده و نشان داده است ملاصدرا در این تعالیم تا چه اندازه متأثر از ابن‌عربی است. جوادی آملی (۱۳۷۵) جایگاه شهود را در حکمت صدرایی نشان داده است. احمدی سعادی (۱۳۸۰) ضمن بررسی شهود در حکمت صدرایی نشان داده است که چنین شهودی از سنخ شهود عقلی است نه شهود عرفانی. حقی و حسینی (۱۳۹۳) از نحوه تعامل معرفت عقلی و عرفانی در معرفت‌شناسی صدررا سخن گفته‌اند.

اما در این مقاله در صدد نشان دادن این مهم هستیم که ملاصدرا در براهین اصالت

وجود تا چه اندازه تحت تاثیر معرفت شهودی است.

الف) معرفت شهودی (سرشت، حجیت و کارکرد)

از منظر ملاصدرا شهود به معنای حضور و مشاهده (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۴۳۰/ همو، ۱۳۶۰، ب، ص ۲۸۹)، ادراک نفس، مشاهده ذات (همو، ۱۹۸۱، ج ۲، صص ۱۵۷ و ۱۷۸) و آگاهی از غیب (همان، ج ۹، ص ۳۶۲) است و در خصوص کسانی که دارای نفس عالی هستند، شهود مشاهده و ملاحظه جمال الهی بدون توجه به چیزی است (همو، ۱۳۶۰، ص ۴۳۳ و ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۱۵).

با این اوصاف شهود از سنخ علوم حضوری و مرتبه‌ای بالای از علم است که در آن میان عالم و معلوم تا جایی اتحاد برقرار می‌شود که به مرحله فنای عالم در معلوم می‌انجامد. در واقع از میان سه مرحله علم - یعنی علم الیقین و عین الیقین و حق الیقین - عالمان و اندیشمندان تنها در مرتبه علم الیقین قرار دارند؛ اما نیل به عین الیقین و حق الیقین تنها در شأن سالکان و عارفان راه حق است. بر همین اساس این سنخ معرفت، یقینی و به دور از هر گونه نسیان و خطاست؛ زیرا همه حدود و قیود نفسانی و حجاب‌های ظلمانی و نورانی از پیش روی سالک برداشته شده و حقایق را به صورت حق الیقین، صریح و بدون واسطه شهود می‌کند؛ به گونه‌ای که جایی برای تردید و خطا باقی نمی‌ماند (یشربی، ۱۳۸۷، ص ۲۲۲-۲۲۳).

معرفت برگرفته از شهود که به آن «معرفت شهودی» اطلاق می‌شود، واجد خصوصیات زیر است:

۱. معرفت شهودی - بر خلاف معرفت عقلی که مفهومی است - معرفتی وجودی است؛ از این رو یقین حاصل از آن بالاتر از معرفت عقلی است.
۲. ابزار معرفت شهودی قلب است. در واقع قلب با اتصال به عوالم فرامادی از حقایق آن معرفت‌افزایی می‌کند. البته این مهم تنها از طریق ریاضت و تزکیه نفس به دست می‌آید (بر خلاف معرفت حصولی که محصول عقل و اندیشه است و از طریق استدلال و اکتساب به دست می‌آید) (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۴۸۰-۴۸۳). بر همین اساس

لازمه دستیابی به معرفت شهودی طهارت قلب است.

۳. شهود می‌تواند اصیل و خالص یا ناشی از اوهام و تخیل باشد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۹۹)؛ از این رو معرفت برگرفته از شهود صادق و حق نیز مقول به تشکیک است و هرچه کشف از درجه کمال بیشتری برخوردار باشد، معرفت برگرفته از آن نیز خالص‌تر و بسیط‌تر خواهد بود.

مهم‌ترین کارکردهای معرفت شهودی در نظام صدرایی عبارت است از درک مطالب فراعقلی و نیز درک بهتر مطالب عقلی (صدرالمتألهین، ۱۳۴۰، ج ۱، ص ۶۲)، طرح مسائل جدید، معیار بررسی مجدد براهین یا بازنگری آنها (همو، ۱۳۷۵، ص ۲۸۸) و پاسخ به شبهات (همو، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۵۵).

ب) برهانی کردن مسائل عرفانی

ملاصدرا در پی بنیان نظامی مبتنی بر سه رکن قرآن و عرفان و برهان است (همو، ۱۳۷۸، مقدمه، ص ۸)؛ تا جایی که فلسفه‌ای را که قوانین آن طبق کتاب و سنت نباشد، مورد نقرین قرار می‌دهد (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۰۳). «گفتار ما بر صرف کشف و ذوق یا مجرد تقلید شریعت بدون حجت حمل نمی‌شود؛ زیرا مجرد شهود بدون برهان برای سالک کافی نیست، چه اینکه صرف بحث بدون کشف، نقصان عظیم است.» (همان، ج ۷، ص ۳۲۶).

بر این اساس این نظام فلسفی، ضمن پذیرش معرفت عرفانی سعی دارد آنچه را اهل عرفان به شهود دریافته‌اند، در قالب مفاهیم و الفاظ ارائه نماید؛ از این رو در حکمت متعالیه اندیشه و شهود با یکدیگر هماهنگ و همراه‌اند و حکیم متأله، عارفی است که سعی دارد تا جایی که کلام به او اجازه دهد، شهودات خویش را در قالب برهان و استدلال بیان نموده، آنها را در دسترس دیگران قرار دهد (جوادی آملی، ۱۳۷۵، جزء اول، ج ۱، ص ۱۰۶). بنابراین، این نظام فلسفی از جامعیتی برخوردار است که هم برای اهل شهود و هم برای اهل بحث نافع بوده و علم یقینی را نصیبشان می‌گرداند. در واقع تلاش ملاصدرا یافتن هماهنگی در عرصه‌های سه‌گانه قرآن، برهان و عرفان

است؛ آن گونه که یافته‌های یکی با دیگری به تأیید برسد. از این رو طرح برهان از سوی او به منزله طرد مکاشفه نیست و اقبال به مکاشفه، برهان را در تنگنا قرار نمی‌دهد.

ج) اعتباریت ماهیت

عرفایی همچون/ابن‌عربی با طرح مسئله وحدت شخصی وجود و نفی کثرت از ساحت آن، بررسی مدوّن مسئله اصالت وجود را ضروری نمی‌دیدند، بلکه در ضمن تبیین وحدت شخصی وجود، اصالت آن را امری مسلّم و بدیهی می‌دانستند. با اوج‌گرفتن ادعای اصالت ماهیت از سوی شیخ/شراق و تابعین او، عرفا نیز همگام با حکما خود را عهده‌دار دفاع از اصالت وجود دانستند و ضمن نقد اصالت ماهیت، براهین وحدت شخصی وجود را سامان دادند. قیصری در مقدمه شرح فصوص بخشی را به تبیین حقیقت هستی و آثار و لوازم آن اختصاص داده و در ضمن آن، قول به اعتباری بودن وجود را سخنی ظالمانه و باطل دانسته است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۴). سیدحیدر آملی از شاگردان مکتب محیی‌الدین نیز همه تلاش خود را به کار بسته است تا قول به اعتباریت وجود را ابطال کند (آملی، ۱۳۶۸، صص ۶۲۶-۶۳۱ و ۶۵۰). پیش از او/ابن‌ترکه نیز شبهات شیخ/شراق درباره اصالت وجود را نقد و ابطال نموده و احتمال اصالت ماهیت را کاملاً منتفی دانسته است (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، صص ۳۳ و ۵۵-۵۹). به باور ابن‌ترکه (همان، ص ۳۳)، ابن‌عربی در کتاب انشاء الدوائر معنایی از وجود را بررسی کرده است که نمی‌توان همچون شیخ/شراق به اعتباریت آن قایل شد (ابن‌عربی، ۱۳۳۶، ص ۶-۷). شایان ذکر است ابن‌عربی در آنجا برای وجود دو معنا ذکر می‌کند: (۱) معنای نسبی (زاید)؛ (۲) معنای حقیقی. وجود نسبی به معنای «موجودبودن در...» است؛ یعنی بودن یک شیء نسبت به یک عالم یا جایگاه خاص. این معنا زاید بر ذات شیء است؛ ولی وجود در معنای مورد نظر محققان حاکی از ثبوت اصل ذات شیء است نه ثبوت آن در جایی یا عالمی. پس از اینکه اصل ثبوت شیء محقق شد، می‌توان آن را همزمان به وجود و عدم زاید بر ذاتش موصوف کرد و گفت: «حسن در خانه است و در بازار نیست». مراد محققان از وجود، معنای حقیقی آن است و به این معنا، چیزی یا

موجود است یا معدوم و دیگر نمی‌توان آن را در مقایسه با مکان‌های مختلف، هم موجود و هم معدوم خواند. ابن‌عربی معتقد است اینکه وهم، وجود حقیقی را همچون خانه‌ای در نظر می‌گیرد سپس حکم می‌کند فلان چیز داخل در وجود شد، خیالی بیش نیست و این تصور وهمی از وجود که زاید بر ذات شیء است، نزد اهل تحقیق اعتباری ندارد (همان، ص ۳۳).

(د) اصالت وجود

اگرچه صدرالمتألهین در تبیین اصالت وجود و ارائه دلیل بر آن از روش عقلی استفاده می‌کند، در موارد متعددی تأکید می‌کند که این امر فقط از طریق شهود عرفانی امکان‌پذیر است و فهم آن وابسته به داشتن درکی درست از حقیقت وجود است.*

ملاصدرا در تبیین چگونگی دستیابی‌اش به نظریه اصالت وجود، به رویکرد جانبدارانه خویش از نظریه اصالت ماهیت اشاره می‌کند و تغییر دیدگاه خود را مدیون هدایت الهی و کشف حقیقت می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۵ و ۱۳۵۴، ص ۲۶-۲۷ و ۱۳۶۳، الف، ص ۸۱). بنابراین به نظر می‌رسد تحول اساسی در صدرالمتألهین از شهود حقیقت روح و نفس آغاز گشته و او با علم حضوری حقیقت خویش را مشاهده نموده است. پس از آن در سایه چنین شهودی دریافته که حقیقت وی «هستی» است نه «چیستی» و در نهایت به این نتیجه نایل آمده است که هر آنچه هست و واقعی است «وجود» است نه «ماهیت» (همو، ۱۳۶۰، ص ۱۶/ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۵، جزء اول، ج ۱، ص ۱۳۶-۱۳۸). بر همین اساس او وجود را پایه همه معارف دانسته (همو، ص ۴) و دلیل اصلی ناتوانی حکمای قبل از خویش را در حل بسیاری از معضلات فلسفی عدم توجه نسبت به حقیقت وجود بیان نموده است (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۱۸-۱۱۹).

* و العلم بحقیقة الوجود لا یكون الا حضرة اشراقيا و شهود عینیا (ملاصدرا، ۱۳۶۳، الف، ص ۷۳ - ۷۲). «و عرفانه وجود لایحصل الا بالكشف و الشهود» (همو، ۱۳۶۰، ص ۱۶۰). مواردی از این قبیل فراوان است.

بر همین اساس او مشکل اصلی قایلان به اصالت ماهیت را مانع معرفت‌شناختی و محجوب‌بودن از درک حقیقت وجود می‌داند و معتقد است چنانچه حقیقت وجود درک شود، اصالت آن نیز تصدیق خواهد شد. او همچنین در تبیین چگونگی شمول حقیقت وجود نسبت به افراد و مصادیقش -ضمن تأکید بر تفاوت آن با شمول ماهیت نسبت به افرادش- درک این گونه شمول را مختص عرفا می‌داند.* لازم است ذکر شود که شیوه ملاصدرا در ردّ ادله شیخ اشراق (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۵۰۸) مشابه با کار ابن‌ترکه در تمهید القواعد است (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۵۸).

هـ) نقش معرفت شهودی در ادله اصالت وجود

ملاصدرا برای اثبات اصالت وجود، در مجموع دوازده دلیل ذکر نموده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، صص ۲، ۳۸، ۶۶ و ۲۵۹ و ج ۴، ص ۲۷۰ و ۱۳۶۰، ص ۶ و ۱۳۶۳، الف، ص ۱۰-۱۸). عرفا نیز براهینی دارند که در کتب صدرالمتألهین از آنها یاد نشده است (آملی، ۱۳۶۸؛ صص ۶۲۶، ۶۲۸ و ۶۳۱/ ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۶۰).

در این میان مشترک‌بودن برخی از این ادله متأثر‌بودن ملاصدرا از عرفای پیش از خود را نشان می‌دهد. به طور کلی دو دسته دلایل اصالت وجود مشترک‌اند:

۱. دلایل ناظر به حقیقت اصالت لابشرطی وجود که به شرح ذیل است:

دلیل اول: این استدلال را ابتدا قیصری در شرح فصوص شرح می‌کند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۴) و در ادامه سیدحیدر آملی آن را مطرح می‌کند (آملی، ۱۳۶۸، ص ۶۲۸). ملاصدرا این دلیل را در اسفار به نقل از شرح فصوص قیصری و خلاصه‌تر از دلیل قیصری ذکر نموده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۵۹).

مطابق این استدلال، وجود با نبود اعتبار و معتبری موجود است؛ زیرا این حقیقت به عین حقیقت واجب موجود بوده و حقیقت واجب چیزی جز وجود نیست (نفی

* حقیقة الوجود ضرب آخر من الشمول لایعرفه الا العرفا الراسخون فی العلم (همو، ۱۳۶۳، الف،

ماهیت از واجب)؛ از طرفی وجود واجب پیش از هر موجودی است -همچنان که در روایت آمده است: «کان الله و لم یکن معه شیء» (مجلسی، [بی تا]، ج ۵۴، ص ۲۳۳) - پس لازم است موجودیت وجود وابسته به اعتبار نبوده و اصیل باشد.

دلیل دوم: هر یک از وجود و عدم به خودی خود و بدون نیاز به داشتن حالتی دیگر، طارد و نقیض دیگری است و عدم چیزی جز بطلان واقعیت نیست. پس اگر وجود به خودی خود عین واقعیت نباشد، در طرد عدم به داشتن چیزی ورای ذاتش محتاج می شود و در این صورت وجود را نمی توان نقیض حقیقی عدم دانست که این آشکارا باطل است (آملی، ۱۳۶۸، ص ۱۲۲-۱۲۳ / صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۶۶). در این استدلال بر اساس اصل امتناع تناقض، واقعیت داشتن نفسی وجود و در مقابل بطلان عدم را نتیجه می گیرد و با ابتنا بر این نتیجه، اصالت وجود را نتیجه می گیرد.

۲. دلایل ناظر به اصالت موجودات خاص که عبارت اند از:

دلیل اول: اگر وجود به خودی خود موجود نباشد لازم می آید که هیچ چیز موجود نباشد؛ زیرا ماهیت نیز به خودی خود واقعیتی ندارد و اگر وجود هم واقعیتی نداشته باشد، هر دو معدوم خواهند بود و از انضمام این هر دو و از ثبوت یکی برای دیگری نیز واقعیتی پدید نمی آید (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۸ / آملی، ۱۳۶۸، ص ۶۵۰ / صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، الف، ص ۱۳).

دلیل دوم: اگر ماهیت اصیل باشد، نباید بین موجود خارجی و ذهنی تفاوتی باشد؛ زیرا موجود ذهنی از نظر ماهیت با موجود خارجی یکسان است (این مقدمه در مسئله وجود ذهنی به اثبات می رسد)؛ حال آنکه چنین نیست و آثار آنها متفاوت است. پس این وجود است که اصالت دارد (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۵۶ / صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، الف، ص ۱۲). پس با توجه به متفاوت بودن وجود ذهنی و وجود عینی که اولی صرفاً حکایت‌گری است و دومی آثاری عینی دارد، ماهیت اصیل نیست.

(و) نقش معرفت شهودی در مسائل متفرع بر اصالت وجود

به نظر می‌رسد ملاصدرا علاوه بر اثبات اصل اصالت وجود، در برخی مسائل مرتبط با اصالت وجود نیز متأثر از عرفا بوده است. در ادامه به برخی از این مسائل اشاره خواهد شد:

۱. ارتباط وجود و ماهیت

از جمله مسائل متفرع بر اصالت وجود، نحوه ارتباط وجود و ماهیت است. نزد عرفا در عین حال که وجودی غیر از وجود حق نیست، کثرات امکانی به عنوان مجالی و مظاهر آن حقیقت پذیرفته شده است؛ از این رو /بن عربی، [بی تا]، ج ۲، ص ۴۲۶؛ به عبارت دیگر در عرفان، ماهیات و وجودات امکانی پذیرای وجودند و نسبت موجودیت به آنها صحیح است؛ هرچند این اسناد، مجازی و بالعرض است. /بن ترکیه در این خصوص چنین می‌گوید: «نمی‌پذیریم که ماهیت‌ها و نسبت‌ها شایسته موجودشدن نیستند؛ بنابراین چنانچه ماهیات و نسبت‌ها در مقارنت با وجود قرار گیرند و وجود نیز مقارن با آنها گردد، این ماهیات و نسبت‌ها مجازاً و بالعنایه قطعاً موجود می‌شوند. ضرورتی ندارد که هر موجودی ذاتاً موجود باشد، بلکه برخی موجودات هستند که بالعرض موجودند» (/بن ترکیه، ۱۳۶۰، ص ۱۵۴).

در حکمت متعالیه نیز ماهیات حکایت ذهنی از وجود و نمود آن هستند و ثبوت ماهیت، به معنای تقرر آن در ظرف ظهور وجود است به گونه‌ای که ثبوت و شیئیت ماهیت منفک از وجود نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱۰، ص ۱۸۹-۱۹۰). در واقع ملاصدرا اتحاد میان ماهیت و وجود را از سنخ اتحاد حاکی و محکی و همچنین آینه و شی مرئی می‌داند و ماهیت هر چیزی، حکایتی ذهنی از آن شیء است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۳۵-۲۳۶). بنابراین اصالت وجود بدین معناست که حقیقت عینی، چیزی جز حقیقت وجود نیست و مصداق بالذات وصف موجود، تنها حقیقت خارجی وجود است و تنها بالعرض بر ماهیات حمل می‌گردد (همان، ج ۲، ص ۲۸۹).

۲. تقدم و تأخر بالحقیقه و بالمجاز

تقدم و تأخر بالحقیقه و المجاز نزد ملاصدرا متفرع بر اصل اصالت وجود است. فلاسفه پیش از ملاصدرا سبق و لحوق را شش قسم می‌دانستند.* ملاصدرا با عنایت به سخن عرفا مبنی بر بالعرض بودن و مجازی بودن انتساب وجود به ماهیات (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۵۴) قایل به قسم دیگری از تقدم می‌شود؛ بدین معنا که وجود حقیقتاً و بالذات و بدون حیثیت تقییدیه موجود است و ماهیت مجازاً و بالعرض و با حیثیت تقییدیه؛ بنابراین ملاک تقدم و تأخر، مطلق وجود و ثبوت است، اعم از ثبوت حقیقی و مجازی؛ لکن وجود شیء بر ماهیت آن تقدم بالحقیقه دارد. بر این اساس ماهیات پوچ نیستند، هرچند توجیه هستی آنها بسیار دشوار است (جوادی آملی، ۱۳۸۷؛ ج ۱، ص ۳۹۳-۳۹۴).

۳. امکان فقری

پیش از ملاصدرا واژه امکان در فلسفه به کیفیت نسبت در همه گزاره‌ها (در اصطلاح منطقی آن) یا تنها به نسبت وجود به ماهیت (در اصطلاح فلسفی آن) اطلاق می‌شد؛ اما ملاصدرا براساس مبانی فلسفی خود همچون اصالت و تشکیک وجود و تعلق جعل به وجود و نه ماهیت، آن را به گونه‌ای مطرح کرد که بر اساس آن امکان به معنای فقر، حاجت و وابستگی ذاتی است؛ بدین معنا که وجودات امکانی به تمام هویت خود، مرتبط و متعلق به غیر و بلکه عین ربط و تعلق به دیگری هستند. بنابراین وجودات امکانی بر خلاف ماهیات، هویتی جز ربط و تعلق به واجب ندارند و با فرض جدایی از جاعل، اشاره عقلی به آنها امکان‌پذیر نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، صص ۸۶-۸۷ و ۴۱۲)؛ در حالی که ماهیات اگرچه خارج از ظرف وجود، ثبوتی ندارند، عقل می‌تواند آنها را مستقل از دیگری تصور کند.

به نظر می‌رسد مسئله «ملاک احتیاج به علت» نزد ملاصدرا زمینه‌ساز نظریه امکان فقری است؛ چراکه از دیدگاه او مطرح شدن مسئله امکان ماهوی به عنوان ملاک احتیاج

* این شش قسم عبارت‌اند از: سبق زمانی، سبق بالرتبه، سبق بالشرف، سبق بالطبع، سبق بالعلیه، سبق بالماهیه یا سبق بالتجوهر.

به علت در فلسفه مشاء تفاوتی با تأکید متکلمان بر حدوث به عنوان ملاک احتیاج، ندارد؛ زیرا هر دو دیدگاه در مرتبه پس از وجود انتزاع می‌شوند و نمی‌توانند ملاک احتیاج به علت باشند. از این رو تنها ملاک احتیاج، ربط و فقر ذاتی ممکن یا امکان فقری آن است، به نحوی که حتی بدون لحاظ فقر و وابستگی آن به علت، تعقل نمی‌شود (همان، ج ۱، ص ۲۰۶-۲۰۷ و ج ۳، ص ۱۹).

ملاصدرا با متوسل شدن به برهان امکان فقری، براهین اثبات واجب تعالی را نیز تصحیح کرد و بدین وسیله پیوند بین فلسفه و عرفان را مستحکم‌تر نمود. بر اساس این برهان، وجود رابط بدون وجود مستقل و ربط و اضافه، بدون طرف مستقلی که مبدأ و طرف آن باشد، قابل تصور نیست و وجود حقیقت مستقل، ضروری است. بنابراین در حکمت متعالیه، ما سوی الله، وجود رابط و ماهیت نسبت به وجود رابط، اعتباری است و در مقام مقایسه می‌توان گفت در عرفان، وحدت وجود و در حکمت متعالیه، وحدت حقیقت وجود مطرح است.

۴. وجود رابط

عرفا برای بیان رابطه حق و خلق از تمثیل‌هایی مانند آینه و صورت‌های تاییده در آن، سایه و صاحب سایه، دریا و امواج آن، حرف الف و سایر حروف بهره می‌برند. ابن عربی در این باره می‌گوید:

هنگامی که انسان صورت خود را در آینه می‌بیند، قطعاً می‌داند به اعتباری صورت خود و به اعتباری دیگر صورت واقعی او نیست؛ زیرا آینه بسته به اینکه کوچک یا بزرگ، محدب یا مقعر باشد، صورت همان گونه خواهد بود. اگر آینه بزرگ باشد، صورت را از حد معمول بزرگ‌تر نشان می‌دهد و اگر کوچک باشد، کوچک‌تر نشان می‌دهد. پس شخص هم صورت خود را دیده است و هم ندیده است؛ یعنی هم صورت او هست و هم نیست و نمی‌تواند انکار کند که صورت خود را دیده است و می‌داند که صورت نه در بین آینه و نه در بین او و آینه است. این سخن او که می‌گوید: صورت خود را دیده و صورت خود را ندیده، نه صادق است و نه کاذب. بنابراین حقیقت این صورت مرئی چیست؟ شأن و مکان آن کجاست؟ پس می‌توان

گفت آن منفی ثابت، موجود معدوم، معلوم مجهول است. خداوند این حقیقت را به عنوان نوعی مثال آشکار ساخت تا بنده بداند و بفهمد که وقتی در این عالم در ادراک این صورت مرآتی، عاجز و ناتوان است و به حقیقت آن نمی‌تواند عالم شود، پس به خالق این صورت ناتوان تر و جاهل تر است (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۳۰۴).

ملاصدرا نیز در تأیید اصالت وجود، آینه و تصویر نمایان در آن را مثالی از اعتباری بودن ماهیت در مقابل وجود می‌داند؛ یعنی همان طور که تصویر درون آینه نسبت به شخص خارجی برابر آن، اعتباری است، ماهیت نیز در برابر وجود اعتباری است. او پس از بیان سخن ابن عربی می‌گوید: «پس حکمت در خلق آینه و حقیقت ظاهر در آن، هدایت عبد به کیفیت سریان نور حق در اشیا و تجلی حق در آن ماهیات و ظهور او در هر شیء به حسب آن شیء است؛ چراکه وجود هر ماهیت امکانی، نه نفس ماهیت به حسب معنا و حقیقت آن است و نه عین ذات واجب و نه از ذات واجب به کلی جدا و برکنار است؛ زیرا که در تحقق، از خود استقلالی ندارد» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۵۸).

بر مبنای حکمت صدرایی معلول فاقد جنبه فی‌نفسه است و حیثیتی جز حیث لغیره، یعنی جز حیثیت للعله ندارد. در نتیجه چیزی نیست جز قیام و ربط به واقعیتی دیگر که علت نام دارد. در واقع معلول همان کار و فعالیت علت بوده و نمی‌توان معلول را واقعیتی دانست که بر اثر فعالیت علت، موجود است. حتی اطلاق «شیء» بر معلول - بما هو هو - خطاست. همچنین هر معلولی، در حقیقت مرتبه‌ای از وجود فی‌نفسه علت خویش و شأنی از شئون آن است. حال اگر خود علت نیز معلول علت فاعلی دیگری باشد، او نیز وجود رابط است و فاقد وجود فی‌نفسه و در نتیجه نسبت به علت خویش مشمول همین حکم است. همه علل فاعلی مشمول همین حکم هستند، جز علتی که معلول علتی دیگر نیست. چنین علتی، وجود مستقل و واجب بالذات و یگانه محض است و بی‌واسطه یا باواسطه فاعل همه اشیا بوده و تام الفاعلیه است. با این اوصاف می‌توان گفت درک

حضور هر شیء در حقیقت شهود مرتبه‌ای است که وجود مستقل واجب بالذات، بی‌واسطه و یا باواسطه، در آن مشهود است (ر.ک: همان، ج ۵، ص ۲۰۷ و ۱۳۶۰، صص ۴۹-۵۰ و ۱۳۷) و هر شیئی بی‌واسطه یا باواسطه شأنی از شئون وجود مستقل واجب بالذات است (همو، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۰۰). به هر تقدیر رابط‌بودن معلول موجب می‌شود معلول را تنها شأنی از شئون وجود مستقل در نظر گرفت و نه واقعیتهای مغایر با وجود مستقل.

نتیجه

معرفت‌شهودی یکی از معارف مهم و اساسی در نظام فلسفی صدر است و مهم‌ترین کارکردهای آن در این نظام عبارت است از درک مطالب فراعقلی، همچنین درک بهتر مطالب عقلی، طرح مسائل جدید، معیار بررسی مجدد براهین یا بازنگری آنها و پاسخ به شبهات. اصالت وجود در فلسفه ملاصدرا از جمله مسائلی است که متأثر از معرفت‌شهودی است. این مسئله نزد عرفای نخستین، امری مسلم و بدیهی قلمداد می‌شد؛ ولی از قرن هشتم به بعد عرفا لازم دانستند به دلیل اوج‌گرفتن ادعای فیلسوفان اشراقی مبنی بر اصالت ماهیت، ادله‌ای در اثبات اصالت آن اقامه کنند. ملاصدرا تصریح می‌کند که در قول به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و امدار معرفت‌شهودی است. ملاصدرا در تقریر استدلال‌های اصالت وجود، تحت تأثیر دیدگاه عرفاست؛ تا بدانجا که می‌توان گفت برخی از استدلال‌های او-همچون اصالت حقیقت لا بشرطی وجود اصالت وجودات خاص- مشترک با استدلال‌های عرفایی همچون ابن‌ترکه است. نقش معرفت‌شهودی، منحصر به ایده اصالت وجود نیست و مسائل متفرع بر آن را نیز در بر می‌گیرد؛ مسائلی همچون ارتباط وجود و ماهیت، تقدم بالحقیقه وجود، امکان فقری و وجود رابط.

منابع و مأخذ

۱. ابن‌ترکه؛ تمهید القواعد؛ تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۰.
۲. ابن‌عربی، محیی‌الدین؛ انشاء الدوائر؛ لیدن: مطبعة بریل، ۱۳۳۶ق.
۳. —؛ الفتوحات المکیة؛ بیروت: دار صادر، [بی‌تا].
۴. احمدی سعدی، عباس؛ «شهود صدرایی؛ عقلانی یا عرفانی»، اندیشه دینی؛ ش ۸-۹، تابستان و پاییز ۱۳۸۰، ص ۱-۲۶.
۵. آملی، سیدحیدر؛ جامع الاسرار و منبع الانوار؛ تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۸.
۶. جوادی آملی، عبدالله؛ ریحق مختوم؛ تنظیم و تدوین حمید پارسانیا؛ ج ۱، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵.
۷. —؛ تحریر تمهید القواعد (عین نضاخ)؛ قم: اسراء، ۱۳۸۷.
۸. —؛ تحریر تمهید القواعد؛ تهران: الزهراء، ۱۳۷۲.
۹. —؛ «حکمت متعالیه، مجموعه فهم و شهود»، خردنامه صدرا؛ ش ۳، بهار ۱۳۷۵، ص ۲۳-۳۱.
۱۰. حقی، علی و سیدسمیه حسینی؛ «کیفیت تعامل معرفت عقلی و عرفانی در معرفت‌شناسی صدرا»، آموزه‌های فلسفه اسلامی؛ ش ۱۴، بهار و تابستان ۱۳۹۳، ص ۲۳-۳۶.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد؛ اسرار الآیات؛ مقدمه و تصحیح محمد خواجوی؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰.
۱۲. —؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
۱۳. —؛ رساله سه اصل؛ تصحیح و اهتمام دکتر سید حسین نصر؛ تهران: دانشگاه علوم معقول و منقول تهران، ۱۳۴۰.

۱۴. — رساله فی الحدوث؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸.
۱۵. — سه رسائل فلسفی؛ مقدمه و تصحیح و تعلیق از سید جلال‌الدین آشتیانی، چ ۳، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۷.
۱۶. — الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية؛ تصحیح و تعلیق از سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ چ ۲، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
۱۷. — مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین؛ چ ۱، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۵.
۱۸. — المبدأ و المعاد؛ تصحیح آشتیانی؛ تهران: انجمن حکمت، ۱۳۵۴.
۱۹. — المشاعر؛ به اهتمام هانری کرین؛ چ ۲، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳، الف.
۲۰. — مفاتیح الغیب؛ تعلیقه مولی علی نوری، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌ای؛ چ ۱، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳، ب.
۲۱. قیصری رومی، محمدداوود؛ شرح فصوص الحکم؛ به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ چ ۱، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۲۲. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار؛ تهران: اسلامیة، [بی تا].
۲۳. مرتضائی، بهزاد؛ «تأثیر مکاشفات عرفانی ابن عربی بر اندیشه‌های حکمی ملاصدرا»، معارف عقلی؛ ش ۲۰، پاییز ۱۳۹۰، ص ۱۲۹-۱۶۴.
۲۴. یثربی، سیدیحیی؛ فلسفه عرفان: تحلیلی از اصول، مبانی و مسائل عرفان؛ قم: بوستان کتاب قم، ۱۳۹۴.



پروپوزیشن گاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی