

اصالت وجود و موضوع فلسفه اولی در حکمت متعالیه

رضا اکبریان ■

استادیار گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس □ □

تاریخ دریافت: ۷۸/۱/۲۴، تاریخ پذیرش: ۷۸/۳/۱۲

چکیده

اصلی‌ترین و اساسی‌ترین مسأله‌ای که صدرالمتألهین را در راه روشن کردن معنای هستی و احکام ضروری آن یاری می‌کند، اصالت وجود است. اصالت وجود مسأله‌ای فلسفی است که ریشه‌ای عمیق در شهود مابعدالطبیعی "وجود" دارد؛ این اصل از چنان مقام و منزلتی برخوردار است که صدرالمتألهین توانست در پرتو آن تمام ساختار مابعدالطبیعه خود را از فلسفه ارسطویی به فلسفه‌ای که اساساً غیر ارسطویی است، منتقل سازد.

منظور از "وجود" در اینجا "حقیقت وجود" است، نه "مفهوم وجود". صدرالمتألهین بر اساس اصالت وجود، "حقیقت وجود" را محور مباحث فلسفی خود قرار می‌دهد. او بر خلاف ابن‌سینا، با گذر از "موجود" به "وجود"، دیگر ترکیب "وجود" و "ماهیت" را ملاک نیاز ممکن و امتیاز آن از واجب قرار نمی‌دهد؛ به جای امکان ماهوی، امکان وجودی و به جای تفاوت بین مصداق واجب و ممکن که بر هر دو "موجود" اطلاق می‌شود، تمایز بین مراتب "حقیقت وجود" را مطرح می‌کند. او که تمایز میان "ماهیت" و "وجود" و تقسیم موجود به واجب و ممکن را برای تبیین جهان هستی به خدا کافی نمی‌داند، این اصل، یعنی اصل تقدم "وجود" بر "ماهیت" را زیربنای برهان صدیقین در فلسفه خود قرار می‌دهد و بدین ترتیب روح برهان ابن‌سینا را در قالب اصالت وجودی آن می‌دمد و در این بازآفرینی، خود را از بند تقسیم موجود به واجب و ممکن که صبغه اصالت ماهوی دارد، رها می‌کند.

نوشتار کنونی که به قصد تبیین اصالت وجود و جایگاه اصلی آن در نظام وجودشناسی صدرالمتألهین فراهم آمده، در واقع بیانی است اجمالی درباره موضوع فلسفه اولی در حکمت متعالیه که در اثر ارتباط با اصالت وجود، صبغه جدیدی پیدا کرده است. اهم محورهایی که در مکتوب حاضر برای بررسی موضوع، مورد توجه قرار گرفته،



مشتمل بر سه فصل است. در فصل اول ثابت می‌شود که لفظ محوری در وجودشناسی ملاًصدرا "وجود" است، نه "موجود" و انتقال از "موجود" به "وجود"، وصف ویژه حکمت متعالیه است. فصل دوم به بیان تفاوت نظر ابن‌سینا و ملاًصدرا در بداات موضوع فلسفه اولی اختصاص دارد و در فصل سوم رابطه "ماهیت" و "وجود" از نظر صدرالمتألهین در مقایسه با نظر ابن‌سینا بحث و بررسی می‌شود.

کلید واژگان: اصالت وجود؛ موضوع فلسفه اولی؛ ملاًصدرا؛ حکمت متعالیه

۱ - مقدمه

مسأله وجود از مهمترین مسائل فلسفی در فلسفه ملاًصدرا به شمار می‌رود. از نظر وی، عدم آگاهی انسان نسبت به وجود، موجب جهل به همه اصول معارف و ارکان است، زیرا همه چیز به وجود شناخته می‌شود و آنجا که وجود شناخته نشود، همه چیز ناشناخته می‌ماند.^۱ ملاًصدرا مسأله وجود را اساس قواعد حکمی و مبنای مسائل الهی می‌داند. از نظر وی، گرچه سایر امور بویژه معرفت نفس انسانی در شناخت معارف الهی مؤثرند^۲ اما اساس همه معارف یک اصل است و آن شناخت "وجود" است.

منظور از "وجود" در اینجا "حقیقت وجود" است نه "مفهوم وجود". تمایز میان "حقیقت وجود" و "مفهوم وجود" از چنان اهمیتی برخوردار است که فلسفه مابعدالطبیعه صدرالمتألهین را هرگز نمی‌توان به نحو شایسته و درست فهمید، مگر اینکه این تمایز را به طور روشن بشناسیم. بدون تردید، فهم راستین نظام فلسفی وی در گرو شناخت "حقیقت وجود" و مراتب و درجات آن است.

صدرالمتألهین در آغاز کتاب مشاعر که در آن اساسی‌ترین مسائل وجود مورد بحث قرار گرفته است، به این مطلب اشاره می‌کند و می‌گوید:

"و لما كانت مسألة الوجود اسّ القواعد الحکمیة، و مینی المسائل الالهیة، و القطب الذی یدور علیه رهی علم التوحید و علم المعاد و حشر الأرواح و الاجساد، و کثیر مما تقدّمنا باستنباطه و توخّدا باستخراجها، فمن جهل بمعرفة الوجود یسری جهله فی امّات المطالب و معظمتها، و بالذھول عنها فاتت عنه خفیّات المعارف و خبیّاتھا و علم الربوبیّات و نیواتھا و معرفة النفس و اتّصالھا و رجوعھا الی مبدأ مبادئھا و غایاتھا، فرأینا أن نفتح بها الکلام فی هذه الرسالة المعمولة فی اصول حقایق الایمان و قواعد الحکمة و العرفان. فنورد فیها أولاً مباحث الوجود و اثبات أنّه الاصل الثابت فی کل موجود، و هو الحقیقة؛ و ما عداه کعکس و ظل و شبح"^۳.

۱. ر.ک. [۱]، ص ۱۴.

۲. صدرالمتألهین شناخت نفس را اصل هر معرفتی می‌داند. وی در آثار مختلفش درباره اهمیت معرفت نفس در شناخت مبدأ و معاد و سایر معارف الهی تأکید دارد و در این باره می‌گوید:

"أن معرفة ذاتا و صفّة و افعالا، مرعاة الی معرفة بارئها ذاتا و صفّة و افعالا، لأنها خلقت علی مثاله فمن یعرف علم نفسه لا یعرف علم بارئه ... و مفتاح العلم بیوم القيامة و معاد الخلاق هو معرفة النفس و مراتبها ..."

ر.ک. [۲]، صص ۲۷۸ - ۳۱۸ همچنین ر.ک. همان، ج ۸، ص ۲۲۴.

۳. ر.ک. [۳]، ص ۴؛ همچنین ر.ک. [۱]، صص ۱۶ - ۱۷.

۲- انتقال از موجود به وجود، وصف ویژه حکمت متعالیه

اهمیت مسأله وجود، اختصاص به فلسفه ملاصدرا ندارد. مسأله وجود مهمترین مسأله فلسفی در جهان اسلام است. ابن سینا فلسفه اولی را علم به وجود می‌داند و وجود را به واجب و ممکن تقسیم می‌کند.^۴ از نظر او موضوع فلسفه اولی "موجود بما هو موجود" است، بدون اینکه مقید به قید طبیعی یا ریاضی باشد.^۵

ملاصدرا هم، فلسفه اولی را علم به وجود می‌داند و موضوع آن را "موجود بما هو موجود" معرفی می‌کند. از نظر او، "موجود" که همان واقعیت خارجی است، موضوع فلسفه اولی است. البته در مباحث بعدی فلسفه، پس از اثبات اصالت وجود می‌توان "وجود" را به عنوان موضوع فلسفه از نظر او معرفی کرد، زیرا در این صورت دانسته می‌شود که واقعیت خارجی که به آن لفظ وجود اطلاق می‌شود، چیزی جز "وجود" نیست، اما تا هنگامی که این مسأله ثابت نشده است نمی‌توان از "وجود" به عنوان موضوع فلسفه نام برد.^۶

بنابر این صدرالمتألهین بر اساس اصالت وجود، "حقیقت وجود" را محور مباحث فلسفی خود قرار می‌دهد. پاسخ وی به پرسش وجود که پرسش اصلی فلسفه است با پاسخ ابن سینا و پاسخ ابن سینا با پاسخ ارسطو متفاوت است.^۷ ابن سینا که وجود را به عنوان یک عنصر متافیزیکی متمایز از ماهیت پذیرفته است، با تقسیم "موجود" به واجب و ممکن، پای مفهوم موجود را از آن جهت که مشیر به خود موجود است، به میان آورده است، چرا که صرف وجود بدون لحاظ حیثیت دیگر قابل تفکیک به واجب و ممکن نیست. از نظر او آنچه که می‌تواند به واجب و ممکن تقسیم شود، مفهوم موجود از جهت اشاره به موجودی است که می‌تواند ماهوی یا غیر ماهوی باشد. از این جهت باید قبول کنیم که "ابن سینا در معدوده مابعدالطبیعه ارسطویی باقی می‌ماند که اولاً و به طور مستقیم با "موجود" سروکار دارد و با "وجود"، فقط به طریق ثانوی و غیر مستقیم مربوط است."^۸

"موجود" مفهومی است که از مطلق واقعیت حکایت می‌کند و در نقطه مقابل عدم قرار دارد و به اصطلاح، نقیض آن است و از محرک نا متحرک اول - به اصطلاح ارسطو - و واجب الوجود بالذات - به اصطلاح ابن سینا - گرفته تا واقعیت‌های مجرد و مادی و همچنین از جواهر تا اعراض، و از ذوات تا حالات

۴. ارسطو هم، مابعدالطبیعه را علم به وجود می‌داند، اما وجود را به معنای جوهر می‌گیرد. او موجود را حاکی از جوهر و عرض می‌داند که هر دو ماهیت‌اند. اما از نظر ابن سینا موجود حاکی از حیثیت وجود است که مساوی با شخصیت است و به عنوان یک عنصر متافیزیکی متمایز از ماهیت، اساس تحلیلات فلسفی قرار می‌گیرد.

۵. ر.ک. [۲]، ص ۱۳.

۶. منظور از موجود به عنوان موضوع فلسفه اولی مفهوم موجود نیست، بلکه مصداق خارجی آن است، به بیان دیگر مفهوم موجود از جهت حکایتی که نسبت به واقعیت خارجی دارد می‌تواند محور مباحث فلسفی قرار گیرد و در نتیجه عهده‌دار دیگر مفاهیمی شود که بر آن حمل می‌شوند. صدرالمتألهین در این باره می‌گوید:

"آن قول حکماء آن موضوع العلم الکلی هو الموجود المطلق لم یبریدا به نفس هذا المفهوم الکلی بل انما ارادوا به الموجود بما هو موجود فی نفس الامر... و الذی هو مستغنی عن الایات هو فرد الموجود المطلق بما هو فرد له ..."

۷. ر.ک. [۵]، ص ۱۷۳ همچنین ر.ک. [۶]، ص ۱۹.

۸. ر.ک. [۱]، صص ۱۶ - ۱۷ مقایسه کنید با [۲]، صص ۱۴ - ۱۵ همچنین [۷]، ص ۲۷.

۹. ر.ک. [۹]، ص ۲۳؛ با اندکی تغییر.



همه را در بر می‌گیرد و هنگامی که واقعیت خارجی به صورت قضیه‌ای در ذهن منعکس می‌شود، مفهوم 'موجود' محمول آن قرار می‌گیرد.

سخن ابن‌سینا و ارسطو در این باره متفاوت است: ارسطو، واقعیت را منحصر در جوهر و عرض می‌داند و معتقد می‌شود که آنچه در خارج واقعیت دارد، ماهیت موجوده است؛ در حالی که ابن‌سینا واقعیت را به دو قسم واجب و ممکن تقسیم می‌کند و آن را منحصر در ماهیت موجوده نمی‌داند. از نظر وی، می‌توان موجودی را در خارج تصور کرد که وجود صرف و به دور از ماهیت است، همان‌طور که می‌توان موجودی را در خارج در نظر گرفت که مرکب از وجود و ماهیت است. این است که ابن‌سینا در تعریف واجب می‌گوید: 'الحق ماهیته انیته'؛ اما در تعریف ممکن، ممکن را زوج ترکیبی از ماهیت و وجود می‌داند. بدین جهت است که گفته می‌شود ابن‌سینا با مفهومی به عنوان 'موجود' سروکار دارد که می‌تواند ماهوی یا غیر ماهوی باشد.

'موجود' به عنوان یک مفهوم عام که حاکی از مطلق واقعیت است، اختصاص به فلسفه ابن‌سینا یا ارسطو ندارد. هر فلسفه‌ای عهده‌دار بحث درباره واقعیت است. آنچه که نظر فلاسفه را از هم متمایز می‌کند، محکی 'موجود' در خارج است. موضوع فلسفه از نظر همه فلاسفه، همان واقعیت است که از آن به نام 'موجود' یاد می‌شود؛ اما فیلسوف بعد از آنکه به واقع‌شناسی می‌پردازد، یا مصداق 'موجود' را 'نفس وجود' می‌داند که ماهیت از حدود مراتب آن انتزاع می‌شود که این سخن ملاًصدرا است یا برای واقعیت، دو نحوه وجود قائل می‌شود، یکی وجود ممکن که وجود تعلقی است و دیگری وجود واجب که افاضه‌کننده وجود به ممکن است که ابن‌سینا چنین می‌اندیشد یا آنکه افراد ماهیت را مصداق واقعیت می‌پندارد که چنین سخنی با تفکر ارسطو سازگار است.

از بیان فوق نتیجه می‌گیریم که لفظی که در وجود‌شناسی ابن‌سینا و ارسطو نقش اساسی و محوری دارد، لفظ 'موجود' است، نه 'وجود'. 'موجود' از لحاظ تحلیل عقلی همان 'ماهیتی' است که بالفعل وجود دارد یا 'ماهیت در حال تحقق است' و این غیر از 'فعل وجود داشتن' است که بدان وسیله یک ماهیت متحقق می‌شود.^{۱۰}

انتقال از 'موجود' به 'وجود' ویژگی تمایل وجودی ملاًصدرا است. وی به اندیشه اصالت وجود را پایه نظام مابعدالطبیعه خود قرار می‌دهد و بر اساس آن از بحث‌های مفهومی رایج در فلسفه‌های گذشته به بحث‌های وجودی منتقل می‌شود، 'وجود' را محور مباحث فلسفی خود قرار می‌دهد. او پیوسته بر لزوم فرق نهادن بین دو معنی از وجود؛ یعنی موجود که معقول ثانی فلسفی است و از طریق مقایسه و تعامل عقلی حاصل می‌شود و 'حقیقت عینی و خارجی وجود' که قابل درک با علم حضوری است، تأکید دارد.

صدرالمتألهین با گذر از 'موجود' به 'وجود' دیگر ترکیب 'وجود' و 'ماهیت' را ملاک نیاز ممکن و

۱۰. منظور از ماهیت در اینجا اصطلاح اعم آن است که به این صورت تعریف می‌شود: 'ما به الشيء هو هو' و آن را شامل حقیقت عینی وجود و نیز شامل ذات مقدس الهی نیز می‌دانند. طبق این اصطلاح است که در مورد خدا می‌گویند: 'الحق ماهیته انیته' یعنی ماهیت خدا عین حقیقت او است.

امتیاز آن از واجب گزار نمی‌دهد؛ به جای امکان ماهوی، امکان فقری و به جای تفاوت بین مصداق واجب و ممکن که بر هر دو 'موجود' اطلاق می‌شود، تمایز بین مراتب حقیقت وجود را مطرح می‌کند. او که تمایز میان 'ماهیت' و 'وجود' و تقسیم موجود به واجب و ممکن را برای تبیین جهان هستی به خدا کافی نمی‌داند، این اصل، یعنی اصل تقدم 'وجود' بر 'ماهیت' را زیربنای برهان صدیقین در فلسفه خود قرار می‌دهد و بدین ترتیب روح برهان ابن‌سینا را در قالب اصالت وجودی آن می‌دمد و در این بازآفرینی، خود را از بند تقسیم 'موجود' به واجب و ممکن که صیغه اصالت ماهوی دارد، رها می‌کند.

تمایز میان 'موجود' و 'وجود' هنگامی بدرستی فهمیده می‌شود که ما به تمایز دقیق بین دو صورت وصفی هستی؛ یعنی 'موجود' (آن چیزی که هست) و صورت فعلی هستی؛ یعنی 'بودن' یا 'وجود داشتن' به عنوان نکته‌ای مهم در حکمت متعالیه توجه کنیم. اشتغال قبلی ذهن با 'وجود' یعنی فعل وجود داشتن، تفکر مآصدرا و حوزه او را مشخص می‌سازد و انقلاب اساسی‌ای که مآصدرا در قلمرو مابعدالطبیعه در اسلام به وجود آورده است، مرهون همین ویژگی است.

۳- تفاوت نظر ابن‌سینا و مآصدرا در بداهت موضوع فلسفه اولی

'وجود' بنا بر نظری در مرتبه مفهوم، بدیهی است؛ یعنی اولی و ما تقدم است. آنچه بدین طریق بدون وساطت هیچ فراگرد استنباط و استنتاجی عارض اذهان ما می‌شود، دقیقاً مفهوم وجود است نه 'موجود'. مفهوم وجود حاکی از حقیقت وجود است که همه مراتب متکثره و اعیان خارجیّه را به نحو بساطت و وحدت دربر می‌گیرد.

'مفهوم الوجود نفس التحقق و الصيرورة في الاعيان او في الازهان و هذا المفهوم العام البديهي التصور عنوان لحقيقة بسيطة نورية و هو ايسر من كل متصور و اول كل تصور و هو متصور بذاته فلا يمكن تعريفه بما هو اجلي منه لفرطه ظهوره و بساطته و مفهومه معنی عام و واحد مشترك بين الموجودات و حقيقته امر بسيط منبسط على الممكنات، زايد في التصور على الماهيات'^{۱۱}

صدرالمتألهین در کتاب مشاعر، به دنبال بحث از بداهت وجود، فصلی را تحت عنوان 'فی کیفیة شموله للاشیاء' منعقد کرده^{۱۲} و آن را به بحث 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 خارجی 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 به عنوان یک حقیقت لابشرط مقسمی به دلیل اینکه خارجیت عین ذات آن است، هرگز به ذهن نمی‌آید و محکوم به قوانین ذهنی نمی‌شود، اما مراتب آن؛ یعنی وجودات خاصه، هرچند به دلیل آنکه خارجیت عین ذات آن است هرگز به کنه و حقیقت خود،



معلوم آدمی نمی‌شوند؛ اما به تبع اتحادی که با ماهیت دارند، از وصف معلومیت برخوردار می‌شوند. بنابراین، وقتی گفته می‌شود، ماهیت در خارج معلوم بالعرض است، معلوم بالعرض بودن، حقیقتاً وصف ماهیت نیست، بلکه وصف و نعت وجود خارجی است، همان‌طور که وقتی گفته می‌شود ماهیت در ذهن معلوم بالذات است، آن نیز مسامحه در تعبیر است. معلوم بالذات چیزی جز وجود نیست. پس آنچه معلوم بالاصاله است، وجود ذهنی است و ماهیت موجود در ذهن به تبع وجود ذهنی معلوم می‌شود، همان‌طور که معلوم بالعرض هم ماهیت خارجی نیست و ماهیت در خارج به تبع وجود خارجی معلوم است. بنابراین آنگاه که گفته می‌شود، "ذهن مطابق با خارج است"، با نوعی مسامحه همراه است و از دقت فلسفی برخوردار نیست.

بیان فوق بالصراحه به بدیهی بودن فهم ماتقدم و قبلی "وجود" دلالت می‌کند. در ذهن، وجود ذهنی تقدم بر ماهیت دارد؛ همان‌طور که در خارج، وجود خارجی مقدم بر ماهیت است. حقیقت وجود، گاهی در خارج ظهور پیدا می‌کند و گاهی در ذهن، ظهور حقیقت وجود را در ذهن، وجود ذهنی و ظهور حقیقت وجود را در خارج، وجود خارجی گویند. وجود ذهنی و وجود خارجی دو مرتبه از مراتب حقیقت واحد وجودند که از جهتی متحد و از جهتی متغایرند و هر دو ریشه در حقیقت واحد وجود دارند.

نظر صدرالمتألهین در این باب با نظر ابن‌سینا فرق دارد. 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.^{۱۲}

"انَّ الموجود والشئ والضرورة معانيها ترسم في النفس ارتساماً اولياً ليس ذلك الارتسام ممّا يحتاج الي ان يجلب باشياء اعرف منها".

منظور او دقیقاً اولیت و بدهات مفهوم "موجود" است؛ یعنی مفهوم یک‌شئ موجود، چیزی که وجود دارد. گفتار وی را نمی‌توان مستقیماً بدین معنا گرفت که "وجود"، اولی و بدیهی است. در عبارت ابن‌سینا در کتاب "النجاه" ما لفظ "موجود" را به جای "وجود" می‌یابیم.

"تقول انَّ الموجود لا يمكن ان يشرح بغير الاسم، لانه مبدأ اول لكل شرح فلا شرح له بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شئ"^{۱۳}.

ابن‌سینا در اینجا از "موجود" که حاکی از واقعیت عینی است به عنوان موضوع فلسفه اولی سخن می‌گوید. از نظر ابن‌سینا "موجود"، هم از نظر مفهوم و هم از نظر تحقق خارجی بدیهی است. همچنان که مفهوم آن، نیازی به تعریف ندارد، تحقق عینی آن هم بدیهی و بی‌نیاز از اثبات است. قبول اصل واقعیت که با وجود از آن حکایت می‌کنیم مشترک بین همه فلسفه‌هاست. کسی که از مرز سفسطه عبور کند، اصل واقعیت را پذیرفته است. اختلاف، در تفسیر واقعیت است.

سخن ملاحظه‌دار در بدهات اصل واقعیت که از آن به دلیل اعتقاد به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، به بدهات "اصل وجود" تعبیر می‌کنیم، سخنی متفاوت با سخن ابن‌سینا است. صدرالمتألهین از یک طرف، موضوع فلسفه را "حقیقت وجود" می‌داند و از طرف دیگر تصریح می‌کند که موضوع فلسفه باید

بین بنفسه باشد. از این رو ما با این مسأله مواجهیم که چگونه امکان دارد حقیقت وجود بین بنفسه باشد در حالی که می‌دانیم حصول حقیقت وجود و حقایق وجودیه در ذهن قطعی الاستحالة است. جوابی که به این مسأله داده شده این است که: موضوع این علم، حقیقت وجود است نه حقیقت بشرط لا و نه لابشرط قسمی، بلکه حقیقت لابشرط مقسمی که محیط است بر جمیع وجودات خاصه، اعم از وجودات اصلیه خارجیّه و ظلّیه ذهنیه. همین حقیقت، ظاهر می‌شود در ذهن به کسوت ماهیات و مراد از بداهت این است که این حقیقت مطلقه، در مقام تنزل از خارج به ذهن در کسوت مفهومی که حاکی از سعه و ضیق خارجیّه آن اصل الحقیقه است، در تجلی و ظهور احتیاج به مفهوم دیگر ندارد^{۱۵}

بنابراین در نظر صدرالمتألهین، وجود یا واقعیت نهایی به عنوان چیزی که طبیعت نوری دارد و به خود ظاهر و ظاهر کننده اشیاء دیگر است، به واسطه چیزی کاملاً غیر از تفکر و استدلال، فهم و تصدیق می‌شود. نظر وی در این باره درست مانند نظر شیخ اشراق است.

نکته مهم در اینجا این است که وجود علی‌رغم بداهتش در مرتبه فهم، به عنوان یک واقعیت عینی، ماورای هر گونه تحلیل نظری و تصویری است. وجود، دقیقاً چیزی است که نه ماهیت دارد و نه ماهیت است. پس باید به حضورش رفت و آن را حضوراً درک کرد^{۱۶}. اگر کسی توفیق شهود و معرفت حضوری نصیبش شد، او می‌تواند وحدتی را بیابد که عین کثرت و عین تشخصات کثیره است. این وحدت، نه وحدت مفهومی است و نه وحدت جنسی و نه وحدت نوعی، بلکه وحدت سعی اطلاق است که جز عارف، کسی حقیقت آن را درک نمی‌کند، منتهی آن عارف متأله، چون حکیم باحث می‌تواند یافته‌های حضوری خود را در قالب مفاهیم حصولی ممثل کند، این مفاهیم حصولی، نشان دهنده حقایق هستند، اما در حدّ یک روزنه مفهومی، مثلاً ما از ذاتمان که حضوراً آن را درک می‌کنیم، مفهومی نظیر "من" می‌سازیم که این مفهوم "من" روزنه حصولی است برای آن حقیقت حضوری.

از لحاظ مابعدالطبیعه این وضع را می‌توان با این گفتار توصیف کرد که حقیقت وجود در نهایت خفا و پنهانی است؛ هرچند تصور وجود بدیهی است. صدرالمتألهین اظهار می‌کند که بدیهی بودن وجود به طور متعارف به این معنی نیست که از لحاظ مابعدالطبیعی نیز بدیهی و روشن باشد. از این رو تمام هدف او این است که در فلسفه‌اش این معنای هستی را به روشنی درآورد و احکام ضروری آن را بیان کند.

۴- رابطه وجود و ماهیت از نظر صدرالمتألهین در مقایسه با ابن سینا

صدرالمتألهین که نظریه اصالت وجود را اتخاذ می‌کند، مدعی است که آنچه در عالم خارج حقیقتاً واقعی است، وجود است و ماهیات، که از نظر به حدود و مراتب وجودات خارجی دریافت می‌شوند، اموری تبعی و ظلّی هستند. منظور از وجود در این مسأله، یعنی مسأله اصالت وجود هم اصل حقیقت وجود

۱۵. ر.ک. [۱۳]، ص ۱۰.

۱۶. "آیه الوجود اجلی الانشاء حضوراً و کشفاً و ماهیته اخفاها تصوراً و اکتناها و مفهوم اغنی الاشیاء عن التعریف ظهوراً و وضوحاً و اعمها شمولاً [۳]، ص ۶.



است و هم مراتب و درجات آن، یعنی هنگامی که می‌گوییم "وجود اصیل است"، موضوع قضیه، هم شامل "حقیقت وجود" می‌شود و هم مراتب و درجات آن را دربرمی‌گیرد. بر خلاف مسأله تشکیک که فقط اصل حقیقت وجود را دربرمی‌گیرد، یعنی محمول این مسأله که (وجود مشکک است) موضوعی جز موضوع علم ندارد، چنانکه مصداقی هم جز حقیقت هستی ندارد. برای اینکه حقیقت تشکیک یعنی ذومراتب بودن، شامل مراتب وجود نمی‌شود، بلکه فقط اصل حقیقت وجود را دربرمی‌گیرد. بنابراین همان طور که اصالت وجود اصل حقیقت وجود را شامل می‌شود، مراتب مادون وجود که مصاحب با ماهیت‌اند نیز مشمول این اصل قرار می‌گیرند.

طبق این اصل، مطابق خارجی نسبت به مرکبِ ذهنی "ماهیت" و "وجود" چیزی جز "وجود" در صور گوناگون و متنوع پدیدارهای مختلف نیست. این صور که عقل به عنوان ماهیات مستقل ملاحظه می‌کند، در حقیقت چیزی غیر از محدودیتها و یا تعینات ذاتی "وجود" نیستند. آنها صرفاً تبدلات و تنوعات درونی "وجود" همه فراگیرند. خود "وجود" همه جا یافت می‌شود و خود را تحت صور و اشکال مختلف ظاهر و آشکار می‌سازد؛ اما تا آنجا که آنها تحولات یا حالات "واقعیت" یگانه‌ای به نام "وجود"ند، در نهایت یکی هستند. اختلافات قابل مشاهده در میان اشیاء گوناگون، اختلاف درجات و مراتب است. این دیدگاه، تحت نام "وحدت حقیقت وجود" شناخته شده است از این رو است که صدرالمتألهین و اهل عرفان درباره اصالت "وجود" با یکدیگر موافقتند.

نظریه صدرالمتألهین درباره "وجود" تا حدی مرهون سنت ابن عربی است که بر "وجود" به عنوان مقوله اساسی تفکر عرفانی خود اصرار و تأکید می‌ورزد^{۱۷}. قیصری در مقدمه شرح فصوص، فصل اول را به تبیین "حقیقت وجود" اختصاص داده است^{۱۸} و ابن ترکیه در تمهید القواعد شبهات شیخ اشراق را درباره اصالت وجود نقد کرده و احتمال اصالت ماهیت را کاملاً منتفی دانسته است^{۱۹}. همچنین در آثار ابن عربی مسائل وجود به نحوی طرح شده‌اند که با حقیقت وجود در ارتباط‌اند و با اصالت وجود سازگاری دارند. از نظر ابن عربی و پیروان او از آنجا که مراحل گوناگون وجود، غیر از تجلیات کثیر وجود مطلق نیست، "وجود" از لحاظ مابعدالطبیعی واحد است. این مفهوم، همان است که به عنوان "وحدت وجود" شناخته شده است. "وحدت وجود" با آنکه با نظر صدرالمتألهین در این باره که از آن به "وحدت حقیقت وجود" تعبیر کردیم تفاوت دارد، تأثیر برجسته‌ای بر تشکل تصور وی درباره وجود داشته و نکته‌ای فوق‌العاده مهم برای فهم درست فلسفه مابعدالطبیعه اوست.

تحول فکری صدرالمتألهین و امتیاز فکری او از ویژگی خاصی برخوردار است. درست است که در تحلیلات عقلی صدرالمتألهین، اصالت وجود زیربنایی‌ترین اصل فلسفی به شمار می‌آید، اما نکته مهم این است که اصالت وجود، مسأله‌ای فلسفی است که ریشه‌ای عمیق در شهود عرفانی حقیقت وجود دارد. بنابراین منشأ اساسی در تحول فکری صدرالمتألهین را باید شهود اصالت وجود دانست.

۱۷. در آثار ابن عربی و شاگردان وی بر اصالت وجود و بساطت و وحدت حقیقی آن تأکید فراوان شده است، برای مثال قیصری چنین می‌گوید: "لأنَّ الجعل إنما يتعلق بالوجود الخارجي كما مرَّ تحقيقه في المقدمات." [۱۲].

۱۸. ر.ک. [۱۵]، صص ۳۳ و ۵۶-۵۹.

۱۹. همان، ص ۵.

می‌دانیم که بر اساس تحلیلات عقلی در باب اصالت وجود "حقیقت وجود" در اختیار ذهن قرار نمی‌گیرد. آنچه در حیطة ذهن حاصل می‌شود، دورنمای حقیقت است.

صدرالمتألهین که همانند شیخ اشراق، شناخت نفس را اصل هر معرفتی می‌داند، در دوره ریاضت و تهذیب نفس از شهود حقیقت روح آغاز کرد. او حقیقت خویش را با علم حضوری مشاهده کرد و آن را هستی یافت؛ و با شهود حقیقت خود دید آنچه واقعیت دارد "وجود" است نه "ماهیت" و با تداوم آن شهود، بساطت و وحدت و تشکیک آن را مشاهده کرد. این تحول فکری صرفاً تغییری در دیدگاه و طرح عقلی نبود، بلکه یک عقیده راسخ فلسفی بود که از تجربه شخصی مبتنی بر یک مرتبه عقلی متفاوت با آن مرتبه عقیده قبلی سرچشمه گرفت. آن یک نظریه فلسفی بود که ریشه‌ای عمیق در تجربه عرفانی حقیقت وجود داشت. از این جهت، مسأله اصالت وجود به صورت مسأله‌ای در آمد که بر پایه آن، تمام نظام فلسفی وی شکل گرفت و صبغه جدیدی پیدا کرد.

ملاصدرا که بدین سان، نماینده رأی "اصالت وجود" شد. در ایام اولیه حیات خویش مدافع جدی رأی مقابل بود. او تغییر اعتقاد خود را از اصالت ماهیت به نظریه مقابل، مرهون هدایت خداوند از طریق اشراق روحانی و درونی می‌داند و در این باره می‌گوید:

وَأُنْتِي قَدْ كُنْتُ فِي سَالِفِ الزَّمَانِ شَدِيدَ الذَّبِّ^{۲۰} عَنْ تَأْصُلِ الْمَاهِيَّاتِ وَاعْتِبَارِيَةِ الْوُجُودِ، حَتَّى هَدَانِي رَبِّي وَارَانِي بِرَهَانِهِ. فَانْكَشَفَ لِي غَايَةَ الْاِتْكَشَافِ أَنَّ الْأَمْرَ فِيهَا عَلَى عَكْسِ مَا تَصَوَّرْتَهُ وَقَرَّرْتَهُ. فَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَخْرَجَنِي عَنْ ظُلُمَاتِ الْوَهْمِ بِنُورِ الْفَهْمِ، وَارْزَحَ عَنِ قَلْبِي سَحْبَ تِلْكَ الشُّكُوكِ بِطُلُوعِ شَمْسِ الْحَقِيقَةِ وَثَبَّتَنِي عَلَى الْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ. فَالْوُجُودَاتُ حَقَائِقٌ مُتَأَصِّلَةٌ وَ الْمَاهِيَّاتُ هِيَ الْأَعْيَانُ الثَّابِتَةُ الَّتِي مَا شَمَّتْ رَائِحَةَ الْوُجُودِ أَصْلًا وَ لَيْسَتْ الْوُجُودَاتُ الْأَشْعَاءُ وَ أَضْوَاءُ لِلنُّورِ الْحَقِيقِيِّ وَ الْوُجُودِ الْقَيُّومِيِّ - جَلَّتْ كِبْرِيَاؤُهُ - إِلَّا أَنَّ لِكُلِّ مِنْهَا نَعْوَتًا ذَاتِيَّةً وَ مَعَانٍ عَقْلِيَّةً هِيَ الْمَسْمُوءَةُ بِالْمَاهِيَّاتِ^{۲۱}.

آخرین قسمت این قلم، نظریه صدرالمتألهین را درباره رابطه میان "ماهیت" و "وجود"، بهتر از هر تشریح و توصیف طولانی روشن می‌سازد. "ماهیات" در اینجا به عنوان "معانی عقلی" توصیف شده‌اند؛ یعنی آن کیفیات ذهنی که عقل در "وجودات" خاص درک می‌کند و از آنها انتزاع می‌نماید. این وجودات، غیر از تعینات درونی و ذاتی "حقیقت وجود" نیستند که به وسیله آنها، وجود مرحله مطلقیت را ترک می‌کند و به جزئیّت درمی‌آید.

اکنون در اینجا این پرسش پیش می‌آید که آیا چنین ارتباطی بین وجود و ماهیت، ارتباطی ضروری است یا اینکه بر حسب تصادف و اتفاق بین وجود یک شیء و ماهیت آن ارتباط برقرار شده است.

۲۰. صدرالمتألهین، چنین تعبیری را در مورد مسائل دیگری مانند علم تفصیلی حق به اشیا قبل از وجود آنها و همچنین مسأله "جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء" بودن نفس نیز دارد. او قبل از اینکه با تحوّل بنیادین در نظام فکری‌اش مواجه شود در مسأله علم حق موافق نظر شیخ اشراق بود. سپس با کشف قاعده بسیط الحقیقه از آن منصرف شد و علم تفصیلی ذاتی را ثابت کرد که نه در فلسفه مشاء سابقه داشت و نه در حکمت اشراق مطرح بود. ر.ک. [۲] ج ۶، ص ۲۴۹؛ همان، ج ۸، صص ۳۹۱-۳۹۳.

۲۱. ر.ک. [۲] ص ۳۳۵، ر.ک. [۲] ج ۲، ص ۴۹.



صدرالمتألهین به این پرسش پاسخ داده، معتقد است بین وجود هر شیء و ماهیت آن نوعی ملازمت عقلی تحقق دارد و این ارتباط به هیچ وجه بر حسب تصادف و اتفاق صورت نمی‌پذیرد. البته در این ملازمت، ماهیت مقتضی وجود نیست. آنچه در واقع تقدّم دارد، وجود است و ماهیت در هستی تابع آن به شمار می‌آید. تابع بودن ماهیت به وجود از قبیل تابع بودن موجودی نسبت به موجودی دیگر نیست، بلکه از قبیل تابع بودن سایه نسبت به شخص و شبح نسبت به ذوالشبح است.

'فالحق أنّ المتقدّم منها (ای الوجود و الماهية) على الآخر هو الوجود؛ لكن لا بمعنى أنّه مؤثّر في الماهية لكونها غير مجعولة كما مرّ، بل بمعنى أنّ الوجود هو الاصل في التحقق و الماهية تبع له لا كما يتبع الموجود للموجود بل كما يتبع الظل الشخص و الشبح لذی الشبح من غير تأثیر و تأثّر فيكون الوجود موجوداً في نفسه بالذات و الماهية موجودة بالوجود ای بالعرض فهما متحدان بهذا الاتحاد'.^{۲۲}

واضح است که در نوع ارتباط میان موجود و ماهیت، مسأله تأثیر و تأثر مطرح نیست، زیرا وجود، فی نفسه موجود است و ماهیت به تبع آن؛ به سخن دیگر می‌توان گفت وجود، بالذات موجود است و ماهیت بالعرض. در همین جاست که سرّ اتحاد میان موجود و ماهیت نیز آشکار می‌شود.

ملاصدرا، این اندیشه را به طور روشن در چند جا از آثار خود بیان کرده است. مثلاً:

'و قد علمت أنّ موجودية الماهيات ليست بان يصير الوجود صفة لها، بل بان تصير معقولة من الوجود و متحدة به: فالمشهود هو الوجود و المفهوم هو الماهية كما مرّ نكرة مراراً...'^{۲۳}

'ثم اذا فاضت الوجودات عن الحق تعالي و تميزت و تعددت في الخارج اتحدت مع كل منها بالذات ماهية من الماهيات من غير استيناف جعل بل بنفس فيضان ذلك الوجود كما هو شأن كل ماهية مع وجودها المتميز عن غيره، فلم يلزم في شيء من المراتب الواقعة في الخارج تقدّم الماهية الخاصة على وجودها المنسوب هي اليه'.^{۲۴}

نظر صدرالمتألهین درباره رابطه میان 'ماهیت' و 'وجود' به هیچ وجه با نظر ابن‌سینا در این باره یکسان نیست. ابن‌سینا تمام موجودات را به واجب و ممکن تقسیم می‌کند، ممکن نسبت به وجود و عدم علی‌السویه است. می‌تواند باشد و می‌تواند نباشد. برای آنکه این موازنه به طرف وجود میل کند باید یک علت بالفعل باشد تا ممکن را به یک 'موجود واجب' تغییر دهد. سخن ابن‌سینا این نیست که یک 'ماهیت' ابتدا در جایی در خارج به عنوان یک ممکن، ثابت و مستقر باشد و در مرحله بعد، وجود به وسیله علتش به آن وارد شود.

مفهوم امکان از لحاظ هستی‌شناسی نتیجه تحلیل عقلی از چیزی است که بالفعل موجود است. اما این تحلیل، مستلزم آن نیست که شیء بالفعل موجود در خارج به وسیله یک کیفیت خارجی موسوم به

۲۲. رک. [۱] ص ۸
۲۳. رک. [۲] ج ۲، صص ۳۲۸ - ۳۲۹.

۲۴. همان، صص ۳۲۹ - ۳۵۰.

امکان متّصف باشد، بدان سان که یک شیء عینی، به وسیله کیفیتی خارجی مانند سفیدی متّصف است، بلکه مستلزم آن است که یک رابطه خارجی واقعی میان شیء و علت آن برقرار است.

ابن رشد، رأی ابن سینا را در باب عرضیت وجود بدین معنی می‌گیرد که وجود یک عرض معمولی است و بدین خاطر ابن سینا را مورد اعتراض و انتقاد قرار می‌دهد. اما این گونه فهم رأی ابن سینا یک بدفهمی است، زیرا از نظر ابن سینا "وجود" و "ماهیت" در خارج با هم متحدند و خود ابن سینا در تعلیقات^{۲۵} خویش میان این دو نوع عرض تمییز می‌دهد و نشان می‌دهد که منظور وی از عرض، عرضی مانند سفیدی که حال در یک موضوع باشد، نیست.

صدرالمتألهین بنابر نظریه اصالت وجود، معتقد است که این تحلیل نسبت به وجود ضرورتی ندارد. با وجود این، او بکلی منکر حقیقت "اتصاف" خارج ذهنی نیست و قبول دارد که در عالم واقعیت عینی، "اتصاف" درباره وجود رخ می‌دهد، اما اضافه می‌کند که "اتصاف" خارجی به طور معکوس اتفاق می‌افتد، مثلاً وقتی گفته می‌شود: "الانسان موجود" بر خلاف آنچه در ظاهر می‌نماید، موجود، محمول قضیه نیست. بلکه موضوع آن است. پس صورت صحیح این قضیه این است: "الموجود انسان". به بیان دقیقتر: "الوجود انسان"، یعنی "موجود مطلق" یا "حقیقت وجود" با تعین خاص انسانی متعین شده است. بنابراین در قضایایی که از واقعیت و هستی اشیاء و از کان تاخه آنها خبر داده می‌شود، واقعیت و موجود یا وجود - بنابر اصالت وجود - موضوع حقیقی آن قضایا است و از این رو حمل مفهوم موجودیا وجود بر آنها در واقع از باب عکس الحمل است. یعنی: به جای اینکه "ماهیت" متصف به "وجود" شود، وجود است که به وسیله ماهیت متصف است.

بنابراین هر چند در قلمرو مفاهیم و در مقام تحلیل عقلی، "وجود" یک "عرض" است که عارض ماهیت می‌شود و ماهیت گیرنده عرض است، در عالم خارجی "وجود" یک عرض نیست، برعکس، وجود چیزی است که اساساً واقعی است و تمام ماهیات، چیزی جز تعینات یا محدودیتها یا حالات حقیقت یگانه وجود نیستند.

۵- منابع

- [۱]. صدرالدین شیرازی، محمد؛ الشواهد الربوبیه، تصحیح و تعلیق و مقدمه استاد سید جلال الدین آشتیانی؛ مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
- [۲]. _____؛ الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه؛ ج ۹؛ ج ۴، بیروت؛ داراحیاء التراث العربی. ۱۴۱۰ هـ. ق. (۱۹۹۰ م).
- [۳]. _____؛ المشاعر؛ با مقدمه و ترجمه فرانسوی هانری کربن؛ تهران؛ ۱۳۲۲ (۱۹۶۴ م).
- [۴]. ابن سینا، ابوعلی؛ الشفاء، الالهیات؛ قم؛ مکتبه المرعشی النجفی، ۱۴۰۲ هـ. ق.
- [۵]. جوادی آملی، عبدا...؛ رحیق مختوم؛ ج ۱، ۱، بخش یکم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵.



- [۶]. آشتیانی، سید جلال‌الدین؛ هستی از نظر فلسفه و عرفان؛ ج ۳، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
- [۷]. ابن‌سینا؛ عیون الحکمه؛ تصحیح عبدالرحمن بدوی؛ ج ۲، بیروت: وکاله المطبوعات و الدار القلم، ۱۹۸۰ م.
- [۸]. ارسطو؛ مابعدالطبیعه؛ ترجمه شرف‌الدین خراسانی؛ ج ۲، تهران: نشر گفتار، ۱۳۶۷.
- [۹]. توشیهیکو ایزوتسو؛ بنیاد حکمت سبزواری؛ ترجمه فارسی سید جلال‌الدین مجتبیوی؛ ج ۲، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۸.
- [۱۰]. ملاًصدرا؛ المبدأ و المعاد؛ چاپ ۸، قم: مکتبه المصطفوی.
- [۱۱]. ابن‌سینا، ابوعلی؛ الشفاء، الهیات؛ قاهره: ۱۹۶۰ م.
- [۱۲]. سب؛ النجاه؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۲ ه. ش.
- [۱۳]. ملامحمد جعفر لاهیجی؛ شرح رساله المشاعر ملاًصدرا؛ با تعلیق و تحقیق و مقدمه استاد سید جلال‌الدین آشتیانی؛ ج ۲، مکتب الاعلام الاسلامی، قم.
- [۱۴]. قیصری؛ شرح فصوص الحکم؛ ج ۱، قم: انتشارات بیدار.
- [۱۵]. صائن‌الدین علی ابن محمد ترکیه؛ تمهید القواعد؛ تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰ ه. ش.
- [۱۶]. ابن‌سینا، ابوعلی؛ التعليقات، با تصحیح و تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی