

نقدی بر مقاله

## تحلیل انتقادی اصالت وجود

میر سعید موسوی کریمی

### چکیده

اساس مقاله تحلیل انتقادی اصالت وجود این است که اصالت وجود آن گونه که ملاصدرا آن را عرضه کرده است علاوه بر این که سابقه روشنی در فلسفه ندارد، از نظر هستی شناسی به سئوالات اساسی پاسخ نمی‌دهد، لوازم معرفت شناسی مطلوب و مناسبی ندارد، و از نظر مسائل عملی و ارزشی فاقد آثار و برکات عملی است. بر خلاف آن، اصالت وجود عرفانی هم دارای سابقه روشن و طولانی است، هم پاسخگوی بسیاری از سئوالات هستی شناسی ماست و هم لوازم معرفت شناسی و آثار و برکات عملی فراوانی دارد. در پایان هم متناسب با این مقدمات و نتیجه گیریها، پیشنهادهای جهت اصلاح و باز سازی فلسفه اسلامی ارائه شده است.

در این مقاله همه این ادعاها مورد نقد قرار گرفته و ضمن پاسخ بدانها، ثابت شده است که اصولاً تصور و تصویر مؤلف از اصل مسأله اصالت وجود و لوازم آن خطاست و به همین دلیل، هم مقدمات و هم نتیجه گیریهای به عمل آمده اشتباه و غلط است. بعلاوه، نشان داده شده است که پیشنهادهای ارائه شده مبتنی بر آن مقدمات و نتیجه گیریهای غلط، به جای آن که پیش برنده

و سازنده باشد، بازدارنده و مخرب است. به عنوان جایگزین، پیشنهاد دیگری جهت اصلاح و بازسازی فلسفه اسلامی در پایان این مقاله ارائه شده است.

در شماره ۱۹ فصلنامه نامه مفید، آقای دکتر سید یحیی یثربی در مقاله ای تحت عنوان 'تحلیل انتقادی اصالت وجود' کوشیده است نشان دهد 'اصالت وجود' آن گونه که ملاصدرا آن را تبیین و عرضه کرده است علاوه بر این که فاقد سابقه ای روشن در فلسفه است، فواید مهمی نیز بر آن مترتب نیست، و بر خلاف آن، اصالت وجودی که عرفا داعیه دار آن بوده اند، علاوه بر داشتن سابقه طولانی، دارای آثار و فواید مهمی است. در پایان مقاله موصوف نیز پیشنهادهای از جانب ایشان مطرح شده است مبتنی بر ترجیح نظر عرفا بر فلسفه صدرایی که به زعم نویسنده محترم عمل به آنها می تواند راهگشای معضلات اصلی و اساسی فلسفه اسلامی باشد.

در مقاله ای که پیش رو دارید، ضمن نقد ادعاهای اساسی مؤلف محترم، تلاش شده است به اختصار کاستیها و اشتباهات آن مدعیات بر ملا شود. در همین جا تذکر این نکته لازم است که نگارنده این سطور هیچ تعصبی نسبت به آراء فلسفی و یا عرفانی هیچ فیلسوف و یا عارفی ندارد و همانند مؤلف محترم آن مقاله به درستی بر این باور است که قول هیچ فرد غیر معصومی فصل الخطاب نیست و وظیفه همواره ما "نه پاسداری از گذشته و ترویج (کورکورانه) آن، بلکه تحقیق و تکمیل کار آنان است." در عین حال معتقد است و آقای دکتر یثربی را هم با این اصل مسلم موافق می داند که در نقد و بررسی آثار گذشتگان باید تمام جوانب امر را هم درست و هم کامل دید و هم، کمال انصاف را باید مراعات کرد. به امید این که همگی عامل به این اصل باشیم، به سراغ مقاله موصوف می رویم.

هر چند مؤلف محترم در مقاله خود چندان به عناوین و سرفصلها و فادار باقی نمانده و مطالب مقاله موصوف متشکلت و گاهی تکراری است، با این حال تلاش می کنیم که در هر بند ابتدا به چکیده مطالب مذکور در آن بخش مقاله اشاره کرده، سپس به نقد و بررسی آنها بپردازیم و اگر به دلیل تکرار مطالب توسط مؤلف محترم، در برخی موارد پاسخها تکراری به نظر می رسد، پیشاپیش از خواننده پوزش می طلبیم.

۱- نامه مفید، شماره ۱۹، ص ۴۲، کلمه کورکورانه توسط نگارنده این سطور اضافه شده است.

یکم - مؤلف محترم ابتدا با استفاده از قاعده فلسفی "کل حادث یحتاج الی ماده سابقه و مدة سابقه" به جستجوی زمینه و سابقه نظریه اصالت وجود برمی آید و ضمن تعریف دو اصطلاح "اصالت" و "اعتبار"، به پی گیری سابقه اصالت وجود در عهد باستان، تعالیم سقراط و افلاطون، فلوطین و عرفان اسلامی می پردازد و به این نتیجه می رسد که اصالت وجود عرفای مسلمان همان است که از عهد باستان، با بیانه‌های مختلف مطرح و مقبول بوده است و لذا اصالت وجود عرفانی، بر خلاف اصالت وجود صدرائی، دارای سابقه ای روشن و آشکار است.

به مسئله سابقه دو نظریه اصالت وجود عرفانی و صدرائی در ادامه مقاله خواهیم پرداخت. در این جا به اشکالی که در همین ابتدا به نظر مؤلف محترم وارد است، یعنی معنای "اصالت" و "اعتبار" می پردازیم. وی در جای جای مقاله خود اعتباری را به معنای امری در نظر می گیرد که به "فرض و تصور و توهم بستگی دارد و از عینیت و منشاء اثر" بی بهره است. تعبیر "فرض و تصور و توهم" موهم این معنی است که گویا قائلین به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، ماهیت را امری تخیلی و صرفاً ذهنی از قبیل مثلاً "دندان گول" می دانند که ساخته و پرداخته توهم است. حال آن که اعتباریت در مبحث اصالت وجود نه به معنای خیالی و بلکه به معنای تحقق بالعرض و مجازی چیزی در قبال تحقق واقعی و ذاتی چیز دیگر است، به گونه ای که امر اعتباری بایستی لاجرم دارای منشاء انتزاع در خارج باشد.

دوم - مؤلف محترم از مرحوم فلاطوری نقل می کند که: "در فلسفه اسلامی ماهیت معنای دقیق خود را چنانچه در متافیزیک ارسطو به کار رفته، از دست داده است؛ چرا که "مادی" موصوله به "مادی" استقامتی تبدیل شده و لذا ماهیت بجای آن که به حقیقت و عینیت شئی اشاره کند به چیستی آن دلالت می کند و این تحریف معنی موجب بروز نزاع ساختگی بر سر حقانیت اصالت وجود یا ماهیت شده است.

اولاً: بر خلاف تصور ایشان، ماهیت معنای دقیق خود را در فلسفه اسلامی از دست نداده است، بلکه فلاسفه مسلمان با عنایت به تفاوت‌های معنایی و مصداقی، دو نوع تعریف برای ماهیت ذکر کرده‌اند: در اصطلاح نخست، ماهیت به معنای اسم مصدر بوده و در جواب از سؤال ماهو به کار می رود. بنابراین اصطلاح، ماهیت همان چیزی است که عقل هنگام تصور تام موجودات ممکنه بدان نایل می شود؛ یعنی ماهیت یک قالب ذهنی کلی برای وجودات عینی است و به تعبیر مرحوم علامه طباطبائی "ماهیات ظهورات وجود در ذهنها

هستند<sup>۱</sup>. صدرالمتألهین نیز در اسفار، با توجه به همین اصطلاح، تعابیر گوناگونی را برای ماهیت به کار می برد. به عنوان مثال وی ماهیت را "آنچه که در پاسخ سئوال ماهو گفته می شود"<sup>۲</sup> و یا "همان خیال و عکس وجود که در مدرک عقلی و حسی ظاهر می شود"<sup>۳</sup> و یا در اغلب موارد "حد وجودات خاص" می داند. این اصطلاح همان است که معادل فارسی "چیستی" برای آن به کار می رود. ماهیت در اصطلاح دوم اعم از اصطلاح نخست و عبارت از "مابه الشیء هو هو" است، یعنی آنچه که هویت شیء به اوست. این معنا از ماهیت در واقع دال بر عینیت شیء خارجی است و به همین دلیل شامل حقیقت عینی وجود و خداوند نیز می شود. مطابق همین اصطلاح است که در مورد خداوند گفته می شود: "الحق ماهیته انیته"، یعنی حقیقت مابه الشیء هو هو حق تعالی عین هستی محض اوست. غالب فلاسفه در کتب خود و من جمله صدرالمتألهین به این اصطلاح ماهیت اشاره کرده اند.<sup>۴</sup> در واقع کاربرد این دو اصطلاح از ماهیت سابقه دیرینه ای در فلسفه اسلامی دارد. به عنوان مثال شیخ الاشراق با اشاره به همین دو اصطلاح چنین بیان می کند که: "الماهیه قد یعنی بها" مابه یکون الشیء هو ماهو" و بهذا المعنی یقولون للباری "ماهیه هی نفس الوجود"، و قد تخصص بما یزید علی الوجود ممابه الشیء هو ما هو، فتقتصر علی اشیاء الوجود من لواحقها، و بهذا الاعتبار یقولون: الاول لاماهیه له ای امر یعرض له الوجود.<sup>۵</sup>

مؤلف محترم بدون توجه به این ظرافتها از مقدمه خود چنین نتیجه می گیرد که: "لذا ماهیت پیش از آن که عین را مورد نظر قرار بدهد، یک امر ذهنی شده است، برخلاف ماهو به معنی سابق آن که کاملاً متوجه عینیت پدیده بود." تا این جا باید معلوم شده باشد که بر خلاف نظر مؤلف محترم، در فلسفه اسلامی همواره هر دو معنای ماهیت مورد نظر بوده است و سابق و لاحقی به معنای مورد نظر ایشان در این مورد وجود ندارد. بعلاوه، واضح است که تحلیل ذهنی پدیده ها به دو جزء وجود و ماهیت صرفاً بر مبنای اصطلاح نخست معقول و منطقی است و ماهیت به معنای اصطلاح دوم، که ظاهراً تصور مؤلف محترم از ماهیت همین اصطلاح است، اعم از وجود است و لذا در این اصطلاح آن تحلیل جایی ندارد.

۱- علامه طباطبائی، سید محمدحسین، "نهایة الحکمه"، مرکز انتشارات دارالتبلیغ اسلامی، بی تا، ص ۱۴.  
 ۲- صدرالمتألهین، "الاسفار الاربعه"، جلد ۲، ص ۲.  
 ۳- همان، جلد ۱، ص ۱۹۸.  
 ۴- به عنوان نمونه ن. ک به: صدرالمتألهین، "شواهد الربوبیه"، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰، ص ۱۱۰.  
 ۵- شهاب الدین سهروردی، "کتاب المقامات"، از "مجموعه مصنفات شیخ اشراق"، انجمن حکمت و فلسفه ایران، جلد یکم، ص ۱۷۵.

نامه مفید / شماره بیست و یکم

ثانیاً: هر چند که ماهیت نقش مهمی در فلسفه ارسطو دارد و معادل تحت اللفظی آنچه ارسطو از ماهیت اراده کرده "چه بودگی" یا "چه بودستی" است<sup>۱</sup> و این معنا با اصطلاح دوم از ماهیت که بیان کردیم، بیشتر مطابقت دارد، اما همچنان که مؤلف محترم نیز در متن اشاره کرده اند، ارسطو در تالیفات خود اصطلاح نخست ماهیت را هم به کار برده است. به این معنی که وی در "تحلیلات ثانوی" به تقسیم ذهنی پدیده ها به دو جزء وجود و ماهیت اشاره کرده<sup>۲</sup> و در کتاب برهان به صراحت بیان کرده است که: "و معنی ماهو الانسان و معنی انه موجود، مختلفان"<sup>۳</sup> بنابراین، تلقی مؤلف از تغییر معنای ماهیت در فلسفه اسلامی نسبت به فلسفه ارسطو و فقدان معنای دقیق آن در فلسفه اسلامی ناصواب می باشد.

ثالثاً: مؤلف قصد دارد با استفاده از مقدمه ای که چیده، به این نتیجه برسد که به دلیل خلط مفهوم ماهیت در فلسفه اسلامی، اصولاً نزاع بر سر اصالت وجود یا اصالت ماهیت آن گونه که ملاصدرا بیان کرده، امری لغو و بیهوده است. اگر تا این جا اشتباه بودن مقدمه مؤلف محترم روشن شده باشد، بطلان نتیجه نیز آشکار خواهد بود. با این حال به این مطلب که آیا این نزاع امری لغو است یا نه، در قسمت‌های بعدی مجدداً خواهیم پرداخت.

سوم - مؤلف محترم جهت دفاع از اصالت وجود عرفانی چنین بیان می کند که: "وجود یک حقیقت اصیل است که وحدت و وجوب از اوصاف ذاتی اوست." "ظاهراً" اشاره مؤلف به وحدت وجود و یا به عبارتی وحدت موجود است. هر چند وی هم‌نوا با برخی عرفا در سرتاسر مقاله خود به کرات اعلام می نماید که راه رسیدن به این معارف شهود است نه استدلال، اما واضح است در جایی که شهود عادی، نه شهود یقینی فرد معصوم از خطا، با قاعده مسلم عقلی در تهافت باشد، ترجیح جانب عقل و فروگذارن جانب شهود امری معقول و مقبول (و مطابق با شهود!) خواهد بود. اصل مساوق بودن وجود با ضرورت و وحدت، بنابراین اصالت وجود صدرائی، چندان محل تردید و تامل نیست؛ چرا که بنابراین اصالت وجود، وجود عین موجودیت و واقعیت و لذا ضروری آن است و فرض وجودیکه موجود نباشد، متناقض و محال است؛ بنابراین، ضرورت شأن وجود است.

۱- ارسطو، "متافیزیک"، ترجمه دکتر شرف‌الدین خراسانی، نشر گفتار، ۱۳۶۶، ص ۴۹.

۲- نامه مفید، مقاله "تحلیل انتقادی اصالت وجود"، ص ۲۳.

۳- ارسطو، کتاب برهان به نقل از "موسوعه مصطلحات علم المنطق عند العرب"، مکتبه لبنان ناشرین، ۱۹۹۶، ص ۷۹۳.

تا این جای مطلب ظاهراً با مؤلف محترم اختلافی نداریم. مشکل در دو برداشت متفاوت از اصطلاح ضرورت است. یعنی بر خلاف نظر ایشان، دلیلی وجود ندارد که این ضرورت صرفاً ضرورت ذاتی باشد، بلکه می تواند (و چنین نیز هست) که غیر از ضرورت ذاتی، وجود دارای ضرورت بالغیر نیز باشد. همانگونه که به غیر از خداوند، تمامی موجودات دیگر واجد چنین ضرورتی هستند. بعلاوه، مساوق انگاشتن مطلق وجود (ونه وجود مطلق) با ضرورت ذاتی، شمشیر دولبه ای است که می تواند توسط مادیین بر علیه موحدین و اصل امکان ذاتی عالم مادی و معلول بودن آن به کار رود. مادیین در واقع مطلق وجود را مساوی با ماده انگاشته و ضرورت آن را نیز ذاتی فرض می کنند و لذا نیاز نظام موجودات به خداوند را منکر می شوند. البته مؤلف محترم می تواند مدعی شود که منظور وی از وجود، نه مطلق وجود که وجود مطلق است؛ یعنی ضرورت ذاتی را از اوصاف وجود مطلق می داند نه مطلق وجود؛ اما در این صورت اثبات ادعای دیگر که در واقع اصلی ترین مدعای مؤلف است، یعنی انحصار وجود به وجود مطلق با استناد به تساوق ضرورت ذاتی با وجود، دور و مخدوش خواهد بود. به این مسأله و همچنین اصل تساوق وجود با وحدت، در ادامه مقاله مجدداً خواهیم پرداخت.

**چهارم - تصویری که مؤلف محترم از اصالت وجود عرفانی به دست می دهد، بیشتر به نوعی ایده آلیسم و سفسطه گرایی (انکار واقعیت) شبیه است تا عرفان. عرفا سایر موجودات را تعینات، تظاهرات و تجلیات حضرت حق می دانند؛ اما بین مظهر بودن امری تا موهومی و خیالی بودن آن، فاصله بسیار است و مترادف و یکسان انگاشتن نمود و تعین با خیالی و موهومی، امری ناصواب و خطاست. اگر در کلمات عرفا چنین تعبیری در مورد هستی موجودات احیاناً به کار رفته است، در واقع در قیاس با هستی خداوند است که هستی آنها به عدم بیشتر شبیه است تا هستی؛ اما چنین نیست که سایر موجودات بدون آن که کوچکترین حظی از هستی برده باشند، حتی از نوع رابطی و فقری، موهوم و معدوم باشند و بین موجودیت و معدومیت آنها تفاوتی نباشد. ذکر مثالهایی چون دریا و موج، آب و کف آن، شاخص و سایه و... همگی شاهدهی بر مدعای ما هستند.**

**پنجم - مؤلف محترم ادعا می کند که نزاع بین قائلین به اصالت وجود و قائلین به اصالت ماهیت آن گونه که صدرالمتهلین تصویر کرده، نزاعی لغو و بیهوده است؛ چرا که با تعریف ملاصدرا از ماهیت و این که آن را با همان اصطلاح نخستین، چیستی شیء و امری ذهنی و موهوم می پندارد، پیشاپیش بطلان اصالت ماهیت آشکار است و هیچ**

متفکری با این تعریف از ماهیت قائل به اصالت آن نخواهد بود. بنابراین، به زعم ایشان ماهیت را نباید به اصطلاح نخستین و به معنای چیستی شیء، بلکه بایستی به معنای حقیقت و عینیت شیء و "ما"ی آن را موصوله در نظر گرفت و از جنبه معطوف به خارج بودن آن غفلت نکرد. مؤلف محترم در ادامه به نقل آراء عرفا از دیدگاه ملاصدرا پرداخته و نتیجه گیری می کند که ملاصدرا، دو نوع اصالت وجود را پذیرفته است: یکی اصالت وجودی که ابداع خود اوست و غالباً آن را بکار می برد و دیگری، اصالت وجود سابقه دار عرفانی که در آثار مختلف خود از آن یاد کرده است.

اگر در مسأله اصالت وجود، تبیین مؤلف محترم از نظریه اصالت وجود ملاصدرا، را بپذیریم، ما نیز در نتیجه گیری به عمل آمده با وی کاملاً موافق خواهیم بود؛ چرا که وی نوعی همان گویی (توتولوژی) را بیان و آن را به ملاصدرا نسبت داده است. اگر ماهیت امری ذهنی (یعنی اعتباری) و جدا از وجود باشد، آنگاه اعتباری خواهد بود! در واقع اگر قضیه به همین سادگی و وضوح باشد باید هم بسیاری از کتب فلسفی را دور ریخت و هم در متفکر و فیلسوف بودن افرادی چون شیخ اشراق، ملاجلال دوانی، میرداماد، و خود ملاصدرا (حداقل در اوایل حیات فلسفیش) شک کرد؛ چرا که آنها ماهیت را با همان اصطلاح نخستین، یعنی چیستی شیء، بدون این که "ما"ی آن را موصوله فرض کنند، اصیل می دانسته اند. فیلسوفی که بدهت بطلان چنین اصالتی را به زعم مؤلف محترم درک نکرده باشد، به راستی سزاوار تردید و تحقیر است! اما واقع مطلب این است که مشکل اصلی، نه از ناحیه فلاسفه مذکور، بلکه ناشی از اشتباه و عدم درک صحیح محل نزاع از ناحیه مؤلف است. توضیح مطلب این که:

اولاً: ماهیتی که در نزاع بین طرفداران اصالت وجود با اصالت ماهیت مطرح است، همان اصطلاح نخستین آن، یعنی ماهیت به معنای چیستی است که در مطالب قبلی شرح آن گذشت.

ثانیاً: مفهوم ماهیت و یا ماهیت به حمل اولی، یعنی عنوان ماهیت که در ذهن عارض ماهیتهای خاص می شود، محل نزاع نیست، چرا که اینها حتی نزد قائلان به اصالت ماهیت، امری اعتباری هستند؛ به فرموده شیخ اشراق در المطارحات: "فمفهوم الماهیه من حیث انها ماهیه او حقیقه او ذات - لامن حیث انها انسان او فرس - ایضاً اعتبارات ذهنیه

## و من ثوانی المعقولات.<sup>۱</sup>

**ثالثاً:** ماهیتهای خاص یعنی ماهیت به حمل شایع، مانند اسب، انسان و... نیز در مرتبه ذات خودش و از آن حیث که ماهیت است (یعنی ماهیت لابشرط) نه موجود است نه معدوم، نه اصیل است نه اعتباری، نه جزئی است و نه کلی و... لذا نظریه اصالت ماهیت ناظر به این مرتبه از ماهیت هم نیست.

نتیجه این که بر خلاف ساده انگاری مؤلف محترم، محل نزاع مربوط است به تحقق مصادیق دو مفهوم وجود و یا ماهیت در خارج؛ یعنی سؤال این جاست که آیا آنچه ذاتاً در خارج محقق می شود مصداق ماهیت (چیستی) است و مفهوم وجود در خارج مصداق ذاتی ندارد و صرفاً مفهوم می است که ذهن با انتزاع از ماهیت متحقق در خارج آن را می سازد، و با واسطه در ثبوت بر ممکنات متحقق در خارج حمل می شود؛ و یا این که آنچه ذاتاً متصف به تحقق خارجی است، حقیقت وجود عینی است و ذهن مفهوم ماهیت را از آن انتزاع می کند و انتساب وجود به ماهیات نوعی مجاز و امری بالعرض است؟ به تعبیر دیگر، بحث درباره مصداق "مفاهیم ماهوی" است نه مفهوم "ماهیت".

**ششم -** مؤلف محترم به ملاحظه چندین نسبت می دهد که از نظر او اصالت ماهیت به معنای "عینی بودن ماهیت بدون وجود" است و ادامه می دهد که بطلان چنین امری که موجب تناقض و انقلاب ذهنی به خارجی است، چنان واضح و آشکار است که هیچ متفکری خود را ملتزم به آن ندانسته و نمی داند. وی برای توجیه این نسبت، قسمتی از متن اسفار یعنی عبارت "ان الموجود ليس مجرد الماهيات من دون الوجودات العينية" را به غلط به صورت "آنچه در جهان خارج واقعیت و تحقق دارد، همین وجودها هستند، نه ماهیتهای بدون وجود خارجی" ترجمه کرده است که مغلوط بودن آن آشکار است. مقصود ملاحظه را از مجرد ماهیات، ماهیات در مرتبه ذات، یعنی مرتبه خالی از وجود و عدم است نه ماهیات بدون وجود خارجی.<sup>۲</sup> چنانچه مؤلف محترم به چند صفحه قبل از همان متن اسفار مراجعه می کرد، ملاحظه می فرمود که ملاحظه را به وضوح آورده است که: "انه [الوجود] قائم بالماهیه من حیث هی بلااعتبار شیء من الوجود و العدم فی حد نفسها"<sup>۳</sup>

۱- مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد یکم، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۵، ص ۳۶۱.

۲- نامه مفید، شماره ۱۹، ص ۳۰.

۳- ظاهراً مؤلف محترم، مجرد ماهیات را با ماهیات مجرد اشتباه گرفته است.

۴- اسفار، جلد ۱، ص ۵۸.



پیروان اصالت ماهیت نیز، همان گونه که بیان شد، ماهیت بما هو ماهیت را نه ذهنی نه خارجی، نه اصیل نه اعتباری، نه موجود و نه معدوم می دانند و مقصودشان از قاعده " ماهیت اصیل است" این است که در ممکنات،

نه وجود، بلکه ماهیت متصف به اصالت و تحقق خارجی است، آن هم نه به خاطر انتزاع مفهوم وجود از آن، بلکه بدان جهت که اولاً و بالذات مصداق ماهیت را مجعول جاعل می دانند، و ثانیاً و بالعرض مفهوم وجود را قابل انتزاع از آن می شمرند. بنابراین، از دیدگاه آنان اصالت ماهیت نه به معنای عینی بودن مفهوم ذهنی ماهیت، بلکه به معنای تحقق ذات ماهیت است در خارج توسط جاعل. در تقابل با این دیدگاه است که ملاصدرا در شواهد الربوبیه، در همان ابتدا که می خواهد اصالت وجود مقبول خود را به کرسی بنشاند، بیان می کند که: "لانه [الوجود] المجعول بالذات دون المسمی بالماهیه"؛<sup>۱</sup> و یا همین انگیزه است که در صفحات ۴۰۳ تا ۴۱۶ جلد یکم اسفار به نقد نظر قائلین به مجعولیت ماهیت می پردازد.<sup>۲</sup> مراجعه اجمالی به دلایل و براهین طرفین نزاع اصالت وجود و اصالت ماهیت صدق این مدعا را نشان می دهد.

هفتم - مؤلف در ادامه مقاله خود در بخش نقد و ارزیابی اصالت وجود، ابتدا به مسأله زمینه و سابقه اصالت وجود صدرائی و عرفانی می پردازد و با تکرار این مدعا که اصالت وجود صدرائی، بر خلاف اصالت وجود عرفانی، فاقد سابقه و زمینه روشن است، تلویحاً چنین نتیجه می گیرد که این بی ریشگی و فقدان سابقه، نقیصه ای بزرگ برای آن به شمار می رود.

ما با مؤلف محترم هم عقیده هستیم که استناد اعتقاد به اصالت وجود از طرف ملاصدرا و علی الخصوص حاجی سبزواری به مشائیان چندان پایه ای ندارد، و این مشرب ملاصدرا است که برای گریز از طعن مخالفان در اکثر مکتوبات خود تلاش می کند که از حکماء سابق طرفدارانی برای نظریات خود بیابد و لذا برای نظریه اصالت وجود نیز به عباراتی از حکماء سابق همچون فارابی، ابن سینا و بهمنیار استناد می نماید که آنها برای مقاصد دیگری آن سخنان را ابراز داشته اند. از طرف دیگر، این نکته نیز غیر قابل انکار است که می توان در آراء شیخ اشراق، ملاجلال دوانی و علی الخصوص میرداماد اشارات بسیار آشکار و گاه کاملاً صریحی در مورد اعتقاد آنها به اصالت ماهیت و

اعتباریت وجود (به همان معنای صدرائی آن) یافت.<sup>۱</sup> حکیم معاصر ملاصدرا یعنی شیخ رجبعلی تبریزی نیز از طرفداران سرسخت اصالت ماهیت و از مخالفین ملاصدرا بوده است. بنابراین، هر چند زمینه های بحث اصالت وجود یا ماهیت در آثار حکماء قبل از ملاصدرا وجود داشته است، اما تا آن زمان، این بحث عنوان مستقلی در فلسفه نداشته است و لذا تقسیم بندی فلاسفه قبل از ملاصدرا به دو گروه طرفدار اصالت وجود و یا اصالت ماهیت مناقشه آمیز است.

اما از این مطالب چه نتیجه ای می توان گرفت؟ فرض کنیم که چنین باشد و اصالت وجود صدرائی بر خلاف اصالت وجود عرفانی فاقد سابقه و زمینه روشن باشد. بنا به کدام دلیل عقلی، نقلی و یا شهودی، فقدان سابقه نقیصه یک نظریه به شمار می رود؟ اتفاقاً بر خلاف دیدگاه مؤلف محترم، اگر نظریه ای دارای استحکام و اتقان منطقی باشد، فقدان سابقه نه تنها علامت نقصان آن نیست، بلکه نشان دهنده عظمت فکری و نبوغ خدادادی نظریه پرداز است. ابداع یک نظریه مستحکم منطقی بدون سابقه، جایگاه آن را تا حد الهام از منبع قدسی بالایی برد و حاکی از لطفی غیبی است که شامل حال نظریه پرداز شده است. جالب این جاست که ملاصدرا خود در مقدمه اسفار به چنین افاضه ملکوتی اشاره می کند و خود را مشمول الطاف الهی می داند که باعث شده به اسراری دست یابد که پیش از وی کسی از آنها آگاه نبوده است.<sup>۲</sup> ۱۷

از طرف دیگر، چنانچه عقیده مؤلف محترم را مسامحتاً بپذیریم که اصالت وجود عرفانی دارای سابقه چند هزار ساله است و اصالت وجودی که مثلاً محی الدین عربی و یا صدرالدین قونوی مطرح کرده اند، همان است که قرنهای پیش از آنها افلاطون یا فلوطین و یا حکماء هند با تعبیر دیگری گفته بودند، در آن صورت این ادعای بزرگترین عارف اسلامی، شیخ اکبر، محی الدین عربی را چگونه توجیه کنیم که کتاب فصوص الحکم را امری بی سابقه و عطیه الهی و هدیه پیامبر می داند که با داستان مبارک خودش آن را در دمشق به وی هدیه کرده است؟<sup>۳</sup> بعلاوه، اگر از نظر مؤلف محترم فقدان سابقه بر بی ارزشی نظریه ای دلالت کند، باید کتاب هدایی و بدون سابقه فصوص الحکم و محتویات آن فاقد ارزش

۱۶ - آقای دکتر دینانی، ملاجلال دوانی را از طرفداران سرسخت اصالت ماهیت دانسته است. در این باره ر.ک. به: ابراهیمی دینانی، غلامحسین، فکر فلسفی در جهان اسلام، جلد دوم، طرح نو، ۱۳۷۷، ص ۲۹۶.

۱۷ - ۲- ملاصدرا، اسفار اربعه، جلد ۱، ص ۸.

۱۹۰ - ۲- محی الدین عربی، فصوص الحکم، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰، ص ۴۷.

باشد. نتیجه ای که وی، با توجه به دیدگاهی که دارد، یقیناً راضی به آن نخواهد بود. مگر آن که چنین معتقد شویم که پیامبر همان چیزی را به محی الدین هدیه کرده است که صدها سال قبل از آن واقعه توسط عرفای سابق بیان شده بود؟!

هشتم - از منظر هستی شناسی، مؤلف محترم بر این باور است که بر مبنای اصالت وجود عرفانی پدیدارهای "جهان محسوس" واقعیت ندارند و موهومی هستند؛ بر خلاف اصالت وجود فلسفی که برای ماهیت و هویت پدیدارهای محسوس اصالت و واقعیت قائل است. بر این مبنا، وی تلاش می کند نشان دهد که:

اولاً، بحث از اصالت وجود در واقع نزاعی است بین حکما و عرفا، و اصالت وجود صدرائی نوعی انحراف از این نزاع اصلی است.

ثانیاً، اصالت وجود صدرائی نوعی توهم ذهنی است که هیچ اثر هستی شناسی بر آن مترتب نیست و تلاش ملاصدرا برای بهره بردن از آن در سایر مسائل فلسفی راه به جایی نبرده است. بر این بخش از مکتوبات مؤلف محترم نیز اشکالات عدیده ای وارد است، از آن جمله:

اولاً: ایشان اختلاف بین حکما و عرفا را در تفاوت نظر آنها مبنی بر اصیل و یا موهومی پنداشتن پدیدارهای "محسوس" دانسته است. با نگاهی خوشبینانه چنین به نظر می رسد که در این جا سهو القلمی روی داده است، چرا که چنین نزاعی اگر وجود داشته باشد، منحصر به پدیدارهای محسوس نیست، بلکه تمامی موجودات اعم از محسوس و غیر محسوس (مجرد) را شامل می شود. از نظر عرفا تمام موجودات غیر از ذات حق نمود و مظاهر جلوه حقنه و در برابر اصالت حضرت حق چیزی جز اعتباریات و اوهام نیستند.<sup>۱</sup> اما حکما با تعابیر دیگری سخن گفته اند. مشائین با مرکب دانستن ذهنی موجودات ممکن از وجود و ماهیت، تاکید بیشتری بر واقعیت خارجی سایر موجودات و تباین بالذات آنها از یکدیگر داشته اند.

شیخ اشراق در موجودات محسوس، ماهیت را اصیل و مجعول می داند، اما در مجردات قائل است به این که "النفس و ما فوقها من المقارقات انیاء صرفه و وجودات محضه".<sup>۲</sup>

۱ - چنانچه مولف به عباراتی که خود از صدرالدین قونوی نقل کرده است، دقت کند، صحت مدعای ما ثابت می شود.

۲ - برخی برای تقریب بین نظریات حکماء مشاء و اشراق، این نظریه اشراقیین را چنین تعبیر کرده اند که

صدرالمتألهین در تمام موجودات اصالت را از آن وجود می داند، با این تفاوت که در ممکنات، اعم از محسوس و یا غیر محسوس، وجود را با تفاوت مراتب عین التعلق والربط به شمار می آورد که تعبیر دیگری از نظریه عرفاست. وجودی که عین تعلق و فقر باشد، چیزی جز نمود و مظهر نخواهد بود. تأکیدی که مؤلف محترم در ادامه مقاله روی کلمه "محسوس" می نماید، سهوالقلم بودن آن را محل تردید قرار می دهد: "اصالت وجود به معنای عرفانی آن، یک مسئله اختلافی میان عرفان و فلسفه را مطرح می کند و در واقع به دیدگاه دو مکتب در مورد واقعیت پدیده های محسوس و جزئی مربوط است." <sup>۱</sup> عجیب تر، جمله دیگر وی است که در ارتباط با "پدیده های جهان محسوس" به فلاسفه و مشائیان نسبت می دهد که آنها "هویتها و ماهیتها را اصیل دانسته، حقیقتی در آن سوی این پدیده ها را نمی پذیرند." <sup>۲</sup> ظاهر این عبارت با توجه به عبارات قبلی و بعدی، موهم این مطلب است که فلاسفه و مشائیان منکر پدیده های غیر محسوس (مجردات) هستند؛ اتهامی که از فرط بی پایگی، بی نیاز از ابطال است.

**ثانیاً:** همان گونه که در مطالب قبلی گذشت، برداشت مؤلف از مسأله اصالت وجود یا ماهیت مطرح در فلسفه اشتباه است، و لذا فرو کاستن نزاع بین حکما به نزاع بین حکما و عرفا، و ادعای این که فلاسفه معتقد به اصالت هویت و ماهیت پدیدارها و عرفا معتقد به اصالت وجودند، خطاست.

**ثالثاً:** تصویر و تصور مؤلف از اصالت وجود عرفانی نیز خطا است. بنابر اصالت وجود عرفانی،

پدیدارهای غیر از ذات واجب نه موهومی و معدوم، بلکه نمود و مظاهر حقند و بین این دو تفاوت بسیار است. اولی نوعی ایده آلیسم مفرط و دومی مشرب حق عرفانی است.

**رابعاً:** نکته جالبتر این که مؤلف محترم از این مقدمات پر اشتباه به این ادعای گزاف می رسد که اصالت وجود صدرائی، برخلاف تصور ملاصدرا، ثمره ای در بر ندارد؛ چرا که اصالت وجود صدرائی، حقائق را متبائن می داند و بدون فرض وحدت وجود، اصالت وجود به تنهایی کارآئی نخواهد داشت. در این جا به دلیل این که مؤلف صرفاً به طرح ادعا

→ منظور، غلبه احکام وجود بر احکام عدم در نفس و عقول کلیه است، نه این که آنها بطور کل فاقد ماهیت باشند.

۱- نامه مفید، شماره ۱۹، صفحات ۲۴-۲۵، تأکید از ماست.

۲- همان، ص ۳۴.

پرداخته و هیچ گونه استدلالی بر ادعای خود (حتی به عنوان نمونه، یک مورد نیز) ارائه نداده است، ضمن تذکر مجدد این نکته که تصور و تبیین مؤلف از اصالت وجود صدرائی، وحدت و کثرت، وجوب و... اصولاً از بیخ و بن اشتباه است، از پی گیری بیشتر این قسمت بحث صرفنظر کرده و از مؤلف تقاضا داریم در مقاله مستقلی حداقل در یک نمونه از مباحثی چون توحید، حرکت جوهری، معاد جسمانی، حدوث و قدم، اتحاد عاقل و معقول، علت و معلول، وجود واجب، جعل، تشخیص، ماده و صورت، وجود ذهنی، کلی طبیعی و... نشان دهند چگونه اصالت وجود صدرائی بر خلاف ادعای خود او ناکار آمد و بی کفایت است.

نهم - تساوق وجود با وحدت و وجوب و این که این دو از شؤون وجود هستند، از مسلمات فلسفه صدرائی است، اما در این ادعای مؤلف که "تنها چیزی که از نظر عرفا اصالت دارد، حقیقت وجود است که واحد، واجب، ازلی و ابدی است" نوعی مسامحه و ابهام راه یافته است. اگر منظور از تساوق وجود با وجوب این باشد که هر وجود، موجودی است بالضروره، یعنی هر وجود مفروض، در فرض وجود، موجودیت برایش ضروری است؛ در صدق این گزاره، که ناظر به ضرورت ذاتی منطقی است، تردیدی وجود ندارد؛ اما اگر منظور این باشد که وجود مساوق با واجب بالذات است، مطلب بدون دلیل و باطلی است چرا که وجوب اعم از بالذات و بالغیر است. این که وجود حقیقتی است مستقل و قائم بالذات (واجب الوجود) و یا حقیقتی است غیر مستقل و معلول و قائم به غیر، ربطی به ضرورت ذاتی وجود به معنای منطقی ندارد، بلکه ناظر است به ضرورت ذاتی فلسفی (در مورد واجب الوجود)، و امکان فقری یا ضرورت غیری (در مورد ممکنات)؛ خلط ضرورت ذاتی منطقی با ضرورت ذاتی فلسفی منشاء ابهام در تساوق وجود با وجوب شده است.

از طرف دیگر، اگر منظور از تساوق وجود با وحدت، "وحدت وجود و موجود" باشد امر باطل و خلاف وجدان و بداهت است، و بعید است که مؤلف محترم ملتزم به لوازم این نظریه باشند. اما اگر منظور، وحدت تشکیکی وجود (وحدت در کثرت و کثرت در وحدت) باشد، دیدگاه حقی است که بر مبنای آن، عالم هستی یک وجود واجب واحد مستقل است که مراتب وجود و جلوه های بی شمار وی، که ذاتی جز تعلق و فقر ندارند، متصف به کثرت می شوند؛ و در عین حال بین آنها نوعی اتحاد برقرار است، چرا که شؤون و جلوه های آن واحد نامتناهی، هیچ استقلالی از خود ندارند و مظاهر وجود حقتند. منظور عرفا نیز از "وجود و موجود حقیقی" موجود و وجود مستقل و مطلق و از "وجود و موجود مجازی"،

موجود و وجود غیر مستقل، تعلق و ربطی است.

بین ازلیت و ابدیت با وجوب ذاتی نیز ملازمه طرفینی وجود ندارد؛ چرا که هر چند لازمه وجوب ذاتی، ازلیت و ابدیت است، اما لازمه ازلیت و ابدیت وجوب ذاتی نیست. بدیهی است که اگر وجوب را اعم از ذاتی و غیره در نظر بگیریم، از هیچ طرف ملازمه ای نخواهد بود.

دهم - در پایان بخش مربوط به هستی شناسی، مؤلف محترم عباراتی را به این مضمون آورده که اگر وجود امری عینی است، چرا در طبقه بندی حقایق نقشی نداشته است و این که حکما و منطقیین آن را در زمره مقولات نیآورده اند دال بر این است که آن را یک مفهوم عام انتزاعی می دانسته اند.

هر چند معلوم نیست مخاطب این عبارات چه کسانی هستند، و اگر این اشکال وارد باشد بیش از همه به مشرب خود مؤلف وارد است و ایشان باید توضیح دهند چرا با این ترتیب معتقد به اصالت وجود عرفانی هستند؛ اما به اجمال و برای ایضاح مطلب به مؤلف محترم یادآور می شویم که اگر منظور ایشان از این که چرا "وجود" در مقولات مطرح نشده این باشد که چرا فلاسفه وجود را مقسم مقولات قرار نداده اند، پاسخ این است که: اولاً، ابن سینا در دانشنامه علائی<sup>۱</sup> و غزالی در مقاصد الفلاسفه<sup>۲</sup> وجود را مقسم مقولات قرار داده و گفته اند که هستی به اولین قسمت بر دو گونه است: یکی را جوهر خوانند یکی را عرض.

ثانیاً، فلاسفه ماهیت بما هو ماهیت را نیز مقسم مقولات قرار نداده اند (و لابد به زعم مؤلف محترم در این صورت هم وجود و هم ماهیت، هر دو باید اموری اعتباری باشند).

ثالثاً، خود ایشان معترفند که مقسم مقولات، ماهیت ممکنه است؛ بنابراین، وجود که وجوب (ذاتی یا غیره) از شؤون اوست و در تقابل با ماهیت امکان قرار دارد، اصولاً نمی تواند مقسم مقولات واقع شود.

رابعاً، اگر پیشاپیش ثابت شده باشد که وجود اصیل و ماهیت اعتباری است، مقولات

۱- ابن سینا، دانشنامه علائی، کتابخانه فارابی، ۱۳۶۰، ص ۷۲.

۲- غزالی، مقاصد الفلاسفه، تحقیق الدكتور سلیمان دنیا، دارالمعارف بمصر، ۱۹۶۱، ص ۱۴۰. باید در همین جا متذکر شویم که مقسم قرار دادن وجود، تعبیر مسامحه آمیزی است؛ چرا که جوهر و عرض اولاً و بالذات از تقسیمات ماهیات ممکنه هستند و به دلیل اتحاد وجود و ماهیت در خارج، وجود با جوهر متصف به جوهریت و با عرض متصف به عرضیت می شود، وگرنه وجود بما هو وجود نه جوهر است و نه عرض.

نیز که از سنخ ماهیت هستند، اموری اعتباری و انتزاعی خواهند بود و امر اصیل نمی تواند مقسم امور انتزاعی باشد.

و اما اگر منظور مؤلف محترم از عباراتی که از ایشان نقل کردیم این باشد که چرا حکما وجود را در کنار و عداد سایر مقولات قرار نداده اند (که ظاهر کلام او نیز به این مضمون نزدیکتر است)، پاسخ این است که:

اولاً، آنها وجود واجب را نیز در عداد سایر مقولات قرار نداده اند (و با این حساب به زعم ایشان لابد آن را مفهوم عام انتزاعی می دانسته اند!).

ثانیاً، اگر هستی اصیل و اعم از همه اشیاء باشد، نمی تواند در عرض آنها و به عنوان جنس قرار گیرد.

ثالثاً، از فرض مقوله بودن هستی، تسلسل لازم می آید.

رابعاً، مفاهیم اجناس از نوع معقولات اولی و مفاهیم متواطی هستند، بر خلاف مفهوم وجود که معقول ثانی فلسفی و مفهوم مشکک است.

مهمتر از همه اینها این که بر خلاف تصور مؤلف محترم، اصولاً مقولات برای طبقه بندی حقایق وضع نشده اند، تا اشکال ایشان وارد باشد، بلکه آنها از قسم معقولات اولی هستند که نه موجودات، بلکه ماهیات ممکنه الوجود را طبقه بندی می کنند، و به همین دلیل است که ممکنات معدوم (ونه ممتنع الوجود)، همچون سیمرغ و یا غول نیز تحت مقولات عشره قرار می گیرند.

یازدهم - در بخش "از نظر معرفت شناسی" ماحصل و عصاره ادعای مؤلف محترم این است که اصالت وجود عرفانی منجر به تعمیم معرفت شناسی از حوزه عقل به حوزه شهود می شود؛ بر خلاف اصالت وجود صدرائی که صرفاً در حوزه فعالیت حواس و اندیشه باقی می ماند. دلیل ایشان برای این مدعا آن است که عرفان بر خلاف فلسفه، معتقد به سویه باطنی جهان است که با عقل و حس قابل درک و کشف نیست، و نیازمند بصیرت باطن و کشف و شهود است. کشف و شهود نیز به نوبه خود مستلزم ریاضت و سیر و سلوک است.

اولاً: واضح است که اعتقاد به سویه باطنی جهان اختصاص به عرفان ندارد و در تمامی فلسفه های الهی و توحیدی نیز مهمترین دغدغه، اثبات سویه باطنی جهان و چگونگی معرفت به آن است؛ با این تفاوت که غارف قید و تعهدی نسبت به دریافتهای عقلی ندارد، اما حکیم علاوه بر درک شهودی، خود را مقید به قواعد و اصول عقلی می داند.

**ثانیاً:** چنین نیست که صرفاً درک اصالت وجود عرفانی نیازمند به شهود باشد، بلکه درک بسیاری از حقایق عالم در حیطه فلسفه، ریاضیات، علوم کلی و تجربی و یا حتی علوم تجربی نیز، به اعتراف دانشمندان و متفکرین بزرگی که پدید آوردگان این معارف بوده و هستند، در بسیاری موارد با نوعی کشف و شهود همراه است. البته انکار نمی توان کرد که ابتدا زمینه های مناسب بایستی از طریق حس و عقل فراهم شده باشد (چنانکه حتی در عرفان نیز چنین است)، اما درک حقیقتی کلی و کشف مجهولات، حتی مجهولات عالم طبیعی، در غالب موارد، بیشتر نوعی کشف و شهود است تا استنتاج منطقی و عقلی. سیری گذرا در خاطرات افرادی چون نیوتن، ککوله (کاشف ملکول بنزن)، هایزنبرگ (واضع اصل عدم قطعیت)، اینشتین و بسیاری دیگر شاهدهی بر این مدعاست.

**ثالثاً:** این ادعا که اصالت وجود صدرائی صرفاً با استنتاج عقلی قابل درک و پذیرش است، خطاست. توضیح این که اگر منظور مؤلف درک عینی "اصالت وجود صدرائی" باشد، وقتی که خود ملاصدرا و تابعین او تأکید و اصرار می ورزند که وجود و شئون آن چون حد و رسم ندارد، اصولاً تحت شمول علم حصولی قرار نمی گیرد و گنه آن در نهایت خفاست و صرفاً با علم حضوری (مرتبه ای از شهود) می توان به درک مراتبی از آن دست یافت، دیگر چه جای این ادعاست که اصالت وجود صدرائی تنها با حس و عقل سروکار دارد. اما اگر منظور، "مفهوم اصالت وجود صدرائی" باشد، تردیدی نیست که "مفهوم اصالت وجود عرفانی" نیز از طریق عقل قابل دریافت است. البته، حتی در مورد درک عقلانی مفاهیم این چنینی، انصاف باید داد که نه تنها اصالت وجود عرفانی و یا صدرائی، که معرفت عقلانی به مفاهیم بسیاری از قواعد عرفانی، فلسفی و عقلی هر چند در مقام تصدیق سهل و آسان می نماید، اما در مقام تصور بسیار صعب و مشکل آفرین است و تصور صحیح آن معارف بدون برخورداری از کشف و شهود دور از دسترس می نماید.

**رابعاً:** این سخن مؤلف محترم که فیلسوفان مشائی "امکان معرفت شهودی را مورد تردید قرار می دهند"، قولی است ناروا، که صرفاً مروری اجمالی بر نمط نهم (مقامات العارفین) از کتاب اشارات رئیس مشائین، ابن سینا، برای نشان دادن بطلان آن کافی است.

گذشته از همه این موارد، تحقیر ضمنی که مؤلف محترم نثار حس و عقل می نماید و تمجید مطلق که از کشف و شهود به عمل می آورد، در خور تأمل و مناقشه است. هر چند اجمالاً در ارزش فراوان معرفت شهودی مناقشه ای نیست، اما باید بر حذر بود که بسیاری



از شهودها، نه رحمانی که گمراه کننده و شیطانی هستند، ولو مدعی آن‌ها برخوردار از علو مرتبه باشد. در عظمت مقام شیخ اکبر و جلالت قدر او و رهاورد های نظری و عملی در عرفان نظری و عملی و تاثیر تعیین کننده ای که در تمدن اسلامی داشته، کمتر کسی تردید کرده است؛ اما همو یا لسان تایید از قول یکی از جماعت اهل مکاشفه و شهود (رجیبون) نقل می کند که در مقام کشف، شیعیان را به شکل خنازیر می دیده است.<sup>۱</sup> در واقع نکته مهم و اساسی این است که ملاک صحت و سقم معرفت شهودی چیست و چگونه می توان شهود رحمانی را از شیطانی تمییز داد؟ اگر مؤلف محترم به همین یک سنئوال پاسخ روشن و واضحی بدهند، بسیاری از مشکلات معرفت شناسی بطور عام و معرفت شهودی بطور خاص، حل خواهد شد؛ باید هشیار بود صرف این ادعا که صحت معرفت شهودی در بطن آن خوابیده است و اصولاً خطاپذیر نیست و یا این که معرفت شهودی اصولاً قابل انتقال همانند معرفت حسی و عقلی نیست و هر

کس باید شخصاً آن را تجربه کند (و به این ترتیب نادری از افراد به آن دسترسی خواهند داشت)، معضلی را حل نخواهد کرد.

**دوازدهم - نتیجه گیری مؤلف محترم از بررسی لوازم معرفت شناسی و هستی شناسی دو نظریه اصالت وجود عرفانی و اصالت وجود صدرائی و تفاوت های بین آندو این است که در مقام عمل و ارزش، اصالت وجود عرفانی آثار و برکات فراوانی به بار می آورد از جمله: توجه و عشق به حقیقت پایدار و راء کائنات موهومی و خیالی، فانی ساختن نفس، زندگی پرهیزکارانه و ریاضتمندانه و تحقیر معارف ظاهری محصور در چارچوب زمان و مکان و در دایره نمودها و پدیدارها؛ در حالی که اصالت وجود صدرائی فاقد تمام این برکات و فوائد است.**

به نظر می رسد که مؤلف محترم برای به کرسی نشاندن مدعای خود دست به هر گونه توجیهی، ولو بعید و یا غیر منطقی می زند. در پاسخ باید یادآور شویم که:

**اولاً:** در پیش گرفتن زندگی ریاضت وار و تحمل سختیها صرفاً در گرو اعتقاد به اصالت وجود عرفانی و سلوک عارفانه نیست، بلکه همان گونه که پیش از این نیز توضیح دادیم، هر سلوک علمی، مستلزم تحمل سختیها و ملالها است، هر چند درجات این مشقات متناسب با میزان وصول به حقایق هستی و مراتب این حقایق با یکدیگر متفاوت

است.

**ثانیاً:** ممکن است کسی از دیدگاه نظری با اصالت وجود عرفانی مخالفت ورزد، ولی در عین حال نه تنها موافق سیر و سلوک و ریاضت عارفانه، بلکه خود عملاً از مصادیق و سلسله جنبانان چنین طریقی باشد. نمونه روشن چنین رویکردی، شیخ علاء الدوله سمنانی است که در عین زندگی ریاضت وار و طی مراحل سیر و سلوک عارفانه، در مسأله اصالت وجود و وحدت وجود عرفانی به شدت با محی الدین عربی مخالفت ورزیده و حتی در حواشی خود بر فتوحات ابن عربی زمانی که به عبارت "سبحان من اظهر الاشياء وهو عينها" رسیده، سخت بر آشفته و این سخن راه‌نمایان شمرده و محی الدین را به توبه و انابه برای نجات از این ورطه هولناک، که حتی دهریون و طبیعیون نیز از آن استنکاف ورزیده اند، دعوت کرده است.<sup>(۱)</sup>

**ثالثاً:** توصیه مبتنی بر رویکرد مؤلف محترم در مقام عمل، در واقع دعوت به نوعی زهد‌گرایی، صوفی‌گروی و اعراض افراطی از دنیاست که عواقب فاسد آن غیر قابل انکار است. در جهانی که ملل مسلمان دچار انواع فشارها و عقب‌ماندگیها هستند و به دلیل عدم استفاده و درک مناسب از دین و عقل و خرد به حاشیه تمدن رانده شده‌اند، دعوت به چنین رویکردی بسیار خطرناک و انحراف آشکار از صراط مستقیم است. انحرافی که یقیناً نه مورد تأیید شریعت است، نه طریقت و نه حقیقت. می‌توان و باید در عین عدم دلبستگی به دنیا، از امکانات و توانمندیهای آن به نحو احسن استفاده نمود و از طعن و تحقیر معارف بشری جداً پرهیز نمود؛ طعن و تحقیری که به یقین ره به ترکستان می‌برد.

**رابعاً:** مغالطه آشکاری که مؤلف محترم مرتکب شده‌اند، مسلم فرض کردن ارتباط میان زندگی پرهیزکارانه، عشق به حقیقت پایدار و فنای نفس از یک طرف و اعتقاد نظری به اصالت وجود عرفانی از طرف دیگر است. بر فرض که اصالت وجود عرفانی و معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی مبتنی بر آن، آن‌گونه که ایشان تقریر کرده است کاملاً صحیح و مطابق با واقع و اصالت وجود صدرائی با لوازم معرفتی و هستی‌شناسیش نظریه‌ای بیهوده و غلط باشد؛ این مقدمه چه نتایجی می‌تواند داشته باشد؟ الف - حقیقت پایدار و واقعی را رها کن، دل به همین نموده‌های ظاهری و توهمی ببند که لذت در همین هاست؛ ب -

۱- دیوان کامل شیخ علاء الدوله سمنانی، به کوشش عبدالرفیع حقیقت، شرکت مولفان و مترجمان ایران، ۱۳۶۴، ص هیجده، به نقل از نفعات الانس جامی.

نمودهای ظاهری را به کناری نه و به دنبال حقیقت واقعی و پایدار باش. استنتاج هر دو این نتیجه ها از آن مقدمه منطقاً یکسان است. در واقع، بر خلاف ساده انگاری مؤلف محترم ایجاد رابطه منطقی بین عقل عملی و عقل نظری چندان سهل و آسان نیست. هر چند در این جا قصد پرداختن به وجود یا عدم ارتباط منطقی بین "هست" و "باید" را نداریم، اما اگر مؤلف محترم زحمت کشیده و نشان دهند که چگونه می توان چنین ارتباطی را برقرار کرد (همان کاری که بدون ذکر دلیل تلاش کرده اند انجام دهند)، گام بزرگی برداشته و کثیری را رهین دست آورد فکری خود خواهند کرد.

مؤلف محترم در خاتمه مقاله خود تحت عنوان "پیشنهاد"، تلاش کرده پیشنهاداتی را در چند بند با استفاده از مقدمات و نتیجه گیریهایی که به عمل آورده، جهت اصلاح مسیر و بازشناسی و بازسازی فلسفه اسلامی ارائه دهد، که غالب این پیشنهادات تکرار همان مطالب قبلی است. اما در این قسمت، باز مواردی از نقصان و خلل در مقاله وی راه یافته است که به تعدادی از آنها در حد وسع این نوشتار اشاره می کنیم.

سینزدهم - مؤلف محترم با تاکید و اصرار تمام بیان می کند که "آنجا که محور بحث وجود باشد، نباید انتظار عقلانیت داشت"، و از اسفار ملاصدرا شواهدی نقل می کند مبنی بر این که معرفت وجود کار عقل نیست و لذا اصالت وجود تنها با کشف و شهود قابل درک است و نتیجه می گیرد که بدین ترتیب بر نفی و اثبات اصالت وجود نمی توان برهان عقلی اقامه کرد و درک شهودی موضوع، تنها راه صحیح است.

هم مقدمه و هم نتیجه این مطلب خطاست. خطای مقدمه در این است که مؤلف بین مفهوم و مصداق خلط کرده و در تفسیر کلمات بزرگانی چون ملاصدرا مبنی بر این که عقل را با ساحت وجود نباید کاری باشد، به خطا رفته است. مقصود بزرگان فلاسفه از این که وجود را نمی توان با معرفت عقلی و یا حسی درک کرد، این است که حقیقت و مصداق وجود به ذهن در نمی آید و اصولاً چون وجود عین خارجیت و فاقد حد و رسم است، ذهنی شدن آن به معنی انقلاب خارج به ذهن و محال است. شواهدی که مؤلف محترم از اسفار در باورقی مقاله نقل می کند، دقیقاً دال به این معناست. این که ذهن آدمی از درک حقایق اشیاء به معنای وصول به حقیقت خارجی آنها عاجز است، کشفی نیست که تنها مؤلف محترم به آن نائل آمده باشد. حقیقت وجود که سهل است حقیقت خارجی "سیب زمینی" هم به ذهن

آدمی در نمی آید. در تمام معلوماتی که با علم حصولی نصیب آدمی می شود، مطلب از همین قرار است و صرفاً مفاهیم حقایق خارجی به ذهن آدمی خطور می کنند. تنها در علم حضوری است که آدمی با عین حقیقت خارجی مواجه شده و حقیقت، با تمام واقعیت خارجیش فرا چنگ آدمی می آید. اما از این مقدمه صحیح که: حقیقت خارجی موجودات به ذهن در نمی آیند، نمی توان نتیجه گرفت که: پس معرفت عقلانی این امور بیهوده و یا غیر ممکن است؛ چرا که ما معتقدیم وجود ذهنی و معلوم حصولی، مرات حقیقت و حاکی از واقعیت خارجی است و همین، تفاوت اساسی رئالیسم معرفتی با ایده ایسم معرفتی و شکاکیت است. اگر بخواهیم بر مسلک مؤلف محترم طی طریق کنیم، نه تنها اصالت وجود که باید تمامی علوم و معارف، حتی علوم تجربی را به دلیل این که مصادیق خارجی آنها در عین خارجیت به ذهن در نمی آیند و ما در علوم صرفاً از مفاهیم آنها بحث می کنیم، به کناری نهیم و به انتظار درک شهودی آنها بنشینیم. این همان نتیجه ناصواب آن مقدمه خطاست که بعید است مؤلف محترم ملتزم به چنین نتیجه ای باشند. ایشان در مورد "وحدت وجود" هم به تکرار همین ادعا پرداخته اند که در آنجا هم پاسخ همین است و از تکرار آن خودداری می کنیم.

**چهاردهم -** غریب ترین استنتاج مؤلف محترم در خاتمه مقاله اش این است که چون حقیقت وجود ذاتاً خارجی است و صرفاً مفهوم عام آن به ذهن می آید و مفهوم عام نه قابل تعریف است و نه در تعریف سایر پدیده ها کارائی دارد، لذا بحث از وجود، ذهنی و ذهن گرائی نزاعی لغو و بیهوده است. بنابراین، لازم است به جای بحث از وجود به بحث از "ماهیت، هویت، موجودیت و آنچه هست پدیده ها" پردازیم. سپس، مؤلف محترم به هشدار غریبان توجه داده و منطق جدید آنان را نقد منطق گذشتگان و پرهیز از ذهن گرائی دانسته و همگی را به نقد گذشته و گریز از ذهن گرائی دعوت کرده اند؟!

**اولاً:** اگر این اشکالات وارد باشند، به مشرب مؤلف محترم به طریق اولی وارد خواهند بود؛ چرا که ملاصدرا، به اعتراف مؤلف، حداقل واقعیت پدیدارها را به رسمیت می شناسد؛ حال آن که ایشان تمام موجودات به غیر از وجود حضرت حق را اوهام و خیالات می پندارند، و اگر قرار باشد مشرب اصالت وجود صدرائی شایسته ذهن گرایسی و خیال پردازسی، علی الخصوص از دیدگاه غریبان باشد، اطلاق این عنوان به مسلک مؤلف محترم شایسته تر خواهد بود.

**ثانیاً:** منظور از تعابیر و اصطلاحات "ماهیت، هویت، موجودیت و آنچه هست پدیده

ها چیست؟ اگر ایشان وجود را مطابق مشرب خودشان اصیل می دانند، چگونه چنین تعابیری را به صورت مترادف باهم ذکر کرده اند؟ آنچه هست پدیده ها" بالاخره با ماهیت مترادف است یا با وجود؟ مگر ایشان نفرموده اند که چون اصالت وجود صدرائی به ذهن در نمی آید، پس بحث از آن بیهوده است؛ مگر "موجودیت" و "آنچه هست پدیده ها" به ذهن در می آیند که از آنها بحث کنیم؟ بعلاوه، اگر هم به ذهن در بیایند که همان ذهن گرائی و مزدود منطق جدید غربیان خواهند بود؟! اصولاً بنا به نظر مؤلف مگر به غیر از وجود مطلق، وجود، موجود و یا "آنچه هست پدیده ها" ی دیگری هم هستند که بخواهیم از آنها بحث کنیم؟ از نظر ایشان، اینها مگر چیزی غیر از موهومات و خیالات هستند و لذا باز هم بحث از آنها چیزی جز ذهن گرائی و خیال پردازی می تواند باشد؟ ظاهراً بهتر این است که به جای هر گونه بحث و استدلال، به گوشه ای خزیده و حقیقت را به عینه شهود کنیم؟! **ثالثاً:** درک این اشکال که "چون مفهوم وجود عام است و مفهوم عام نه معرف پدیده ها است و نه معرف و لذا بحث از وجود، ذهنی خواهد بود" از قدرت فهم راقم این سطور بیرون است. منظور از مفهوم عام چیست؟ اگر منظور، مفهوم واحدی باشد که به اشتراک معنوی و به تشکیک بر مصادیق خودش قابل حمل است، مفاهیم کثیر دیگری چون وحدت، علیت، وجوب، و بسیاری از معقولات ثانیه فلسفی چنینند. این مفاهیم پایه تمام علوم و معارف بشری به شمار می روند و اگر قرار باشد که آنها را به دلیل این که در تعریف پدیده های جزئی کاربرد ندارند، به کناری نهیم، بایستی معارف بشری را بر خلاء بنا نهیم. از این گذشته، مگر از مفاهیم عام فلسفی انتظار می رود که در تعریف جزئی پدیدارها نقشی داشته باشند که اگر چنین نبود، آن را نقصانی برای آنها بدانیم؟ هر فلسفه خواننده ای این را می داند که مفاهیم عام فلسفی، جنس و فصل واقع نمی شوند و لذا انتظار تعیین حد و رسم از آنها بیهوده است. با این حال، در ضرورت و نقش آنها در تبیین هستی کمتر فیلسوفی، اعم از شرقی یا غربی، تردید کرده است. حتی منکرین و مخالفین فلسفه، که آن را ناتوان از تبیین عالم دانسته اند، در انکار خود از همین مفاهیم بهره گرفته اند.

وابعاً: برداشت مؤلف از منطق جدید غربیان مبنی بر این که بر خلاف منطق پیشینیان از ذهن گرائی بی حاصل دوری گزیده است، حاکی از عدم شناخت ایشان از منطق، اعم از قدیم یا جدید آن است. در منطق، چه قدیم و چه جدید، از مفاهیم منطقی و به اصطلاح فنی از "معقولات ثانیه منطقی" که هم عروض و هم اتصاف آنها در ذهن است، بحث می کنند. اصولاً منطق، روش صیانت ذهن و استدلال از خطاست و در این مورد هیچ تفاوتی بین

منطق قدیم و جدید وجود ندارد. تمام مفاهیم اصلی علم منطق، اعم از قدیم یا جدید، صرفاً بر مفاهیم و صورتهای ذهنی حمل می گردند. این که گفته شده است پایه و اساس منطق جدید جملات شخصی است، نه به این معنی است که شیء خارجی موضوع جمله واقع می شود (تا این که از ذهن گرائی خلاصی یابیم!)، بلکه مقصود این است که موضوع جمله باید مفهوم اشاره کننده به شیء باشد. تفاوت دو منطق قدیم و جدید در تحلیل جمله ها، استفاده از جملات شخصی، نحوه تبیین نسبتها، طرح مسایل فرا منطقی و... است که به دلیل عدم ارتباط با بحث و پرهیز از اطاله کلام از آنها در می گذریم.<sup>۱</sup>

در خاتمه، ماحصل این نوشتار آن است که علیرغم موافقت با موضع مؤلف محترم مبنی بر لزوم تحقیق و تکمیل کار گذشتگان، رویکردی را که وی در مقاله خود در پیش گرفته است کاملاً بر خطا می داند. چرا که:

اولاً، استدلالات و استنتاجات ایشان، همان گونه که گذشت، دارای خلل و نقصان فراوان است.

ثانیاً، نتیجه رویکرد مؤلف محترم نه تحقیق و تکمیل کار گذشتگان، که در واقع نوعی عقبگرد و بازگشت به دوران قبل از ملاصدرا و ابداع حکمت متعالیه است.

ثالثاً، نتایج و آثار عملی که ایشان، هر چند به خطا، بر نظریه خود بار کرده است، بسیار خطرناک و انحرافی است. در جوامعی چون ایران که استعداد فراوانی برای گریز از خرد گرائی و روی آوردن به مکاتب و مسلکهای رازورانه، در انواع و اقسام آن وجود داشته و دارد، دعوت به شهود و کشف، و گریز از خرد و استدلال، آنهم در سطحی وسیع و برای افراد غیر مستعدی که امکان انحراف در آنان بسیار زیاد است، نوعی کجروی و انحراف است که نتایج فاسد آن به مراتب بیش از ثمرات و فواید آن خواهد بود. اگر فلاسفه و حکما هیچ هنری نداشته اند، همین یک هنر که چراغ عقل و خرد و استدلال را روشن نگه داشته اند، آنان را کفایت می کند. دعوت به کشف و شهود باید متوجه کسانی باشد که ابتدا مراحل سیر و سلوک عقلانی را طی می کنند، سپس پا را از عقل فراتر می نهند، نه این که بخواهند از ابتدا عقل را زیر پا بگذارند.

بالاخره، از نظر راقم این سطور روش تحقیق و تکمیل کار گذشتگان نه آن است که

۱- برای آشنایی اجمالی با تفاوتهای دو منطق قدیم و جدید ن. ک به فصلنامه "نامه مفید"، شماره ۱۰، تابستان ۷۶، صفحات ۸۰-۶۹، مقاله "تمایزات مبنایی منطق قدیم و جدید"، نوشته دکتر ضیاء موحد.

مؤلف محترم گفته اند، بلکه مسیر دیگری را باید پیمود. همه می دانیم قریب چهارصد سال است که حکمت متعالیه ملاصدرا بر حوزه های علمیه سیطره افکنده و تا کنون جز نوشتن حواشی و شرح و تفصیل آن، و تلاشهایی که مرحوم علامه طباطبائی (ره) جهت افزودن ابوابی به آن، علی الخصوص در اصول فلسفه و روش رئالیسم کرده اند، کار دیگری در مورد آن نشده است، و این باعث تاسف است. اگر به راستی کسی در پی تحقیق و تکمیل است، به نظر راقم این سطور راهی جز آشنایی کامل و عمیق با معارف جدید علی الخصوص در زمینه هایی چون فیزیک نظری، فلسفه علم، منطق جدید، زیست شناسی، فلسفه ذهن، فلسفه زبان، جامعه شناسی، روان شناسی و سایر شاخه های علوم انسانی ندارد. امروزه نمی توان به درستی از مبداء عالم و چگونگی خلقت آدمی صحبت کرد و اطلاعی از نظریه های فیزیکی در مورد پیدایش عالم و یا زیست شناسی در مورد تکامل موجودات نداشت. کسی که با روانشناسی جدید، دانش کامپیوتر، هوش مصنوعی و فلسفه ذهن آشنا نباشد، معرفت او در مورد نفس، حالات آن، آگاهی و وجود ذهنی بسیار ابتر و ناقص خواهد بود. بدون آشنایی با مباحثی در فیزیک کوانتومی، بحث کردن در مسائلی چون علیت، وجوب، اختیار، آگاهی و... راه به جایی نخواهد برد. عدم آشنایی با مباحث و مسائل فلسفه علم، منجر به خلط بسیاری از مصادیق و مفاهیم فلسفی و علمی خواهد شد و اگر کسی منطق جدید را نداند، مغالطات منطقی بسیاری مرتکب خواهد شد. از این دست مثالها فراوان می توان زد. جدیهی است که به دلیل قلت عمر آدمی و کثرت معلومات، احاطه بر تمامی این معارف از توان یک فرد خارج است و چاره ای نیست جز این که اولاً علوم و معارف تخصصی شوند، ثانیاً افراد مستعد به گونه ای آموزش ببینند که بتوانند همزمان در دو یا سه رشته ای که از نظر موضوع و مسائل با هم مرتبط هستند، متخصص شوند و نتایج تحقیقات خود را عرضه نمایند. این همان روشی است که قبل از ورود علوم جدید، سنت حسنه حوزه های علمیه بر آن مبتنی بود و حکیم علاوه بر فلسفه، در علومی چون ریاضیات، هیئت، طبیعیات و حتی طب و علوم اعتباری چون فقه و ادبیات نیز متخصص و استاد بود، و نظریات فلسفی و علمیش در چارچوبی متناسب و متلائم با هم قرار داشت و از یک آبشخور سیراب می شد. هر چند امروزه احاطه بر تمامی این علوم توسط یک فرد امر قریب به محالی است، اما همان گونه که گفتیم می توان در دو یا سه رشته همزمان متخصص شد و به بازسازی و تکمیل فلسفه اسلامی با توجه به دستاوردهای نوین علم و فلسفه پرداخت. اینک مدتی است که غربیان، علی الخصوص حکمای متأله آنان،

اهمیت این روش را درک کرده اند و روز به روز بر تعداد افرادی که همزمان در دو یا چند رشته چون فیزیک و فلسفه یا فیزیک و الهیات، یا ریاضیات و فلسفه و یا... دارای درجات عالی تخصصی هستند، افزوده می شود. ما نیز راهی سهل الوصولتر و بهتر از این سراغ نداریم و برای تحقیق و تکمیل کار گذشتگان دیر یا زود چاره ای نخواهیم داشت جز آن که کار آنان را با دست آوردهای نوین علوم و فلسفه تنقیح و تکمیل نمائیم.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی