

بررسی نظریه بساطت حقیقت وجود و فروع معرفت‌شناختی آن

موسی ملایری / دانشیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز malayeri50@yahoo.com

دریافت: ۹۳/۱۰/۲۰ پذیرش: ۹۴/۹/۱۲

چکیده

نظریه بساطت حقیقت وجود از دستاوردهای حکمت متعالیه است. صدرالمتألهین پس از پذیرش این نظریه سه نتیجه معرفت‌شناختی مهم از آن استنباط می‌کند. این نتایج بدین قرارند: اولاً حقیقت وجود عقلاً و به علم حصولی غیرقابل تصور و ادراک‌ناپذیر است؛ ثانیاً حقیقت وجود عقلاً و به علم حصولی تصدیق‌ناپذیر است؛ ثالثاً راه درک و تصدیق آن منحصر به علم حضوری است. در این مقاله نخست اصل نظریه بساطت حقیقت وجود مورد چالش قرار گرفته و اثبات می‌شود که نمی‌توان وجودهای محدود و ماهوی را بسیط شمرد و بیان می‌شود که وجود ماهوی، تنها زمانی می‌تواند بسیط شمرده شود که بشرط لای از ماهیت ملاحظه گردد و وجود با چنین ملاحظه‌ای، تنها در موطن ذهن موجود است نه در عالم خارج. در ادامه مقاله فروع معرفت‌شناختی مزبور مورد نقد قرار می‌گیرند، و آشکار می‌شود که آن فروع نیز، با انتقادهایی روبه‌رویند. نگارنده کوشیده است تا نشان دهد التزام به فروع معرفت‌شناختی اصالت وجود و نیز التزام به فروع معرفت‌شناختی نظریه صدری در وجود ذهنی، مستلزم آن است که نوصدراییان از نتایج معرفت‌شناختی نظریه بساطت وجود دست بردارند.

کلیدواژه‌ها: بساطت حقیقت وجود، مجهول بودن حقیقت وجود، علم حضوری به حقیقت وجود، تعریف‌ناپذیری حقیقت وجود، برهان‌ناپذیری حقیقت وجود، فلسفه نوصدرایی.

مقدمه

نظریه بساطت حقیقت وجود از آموزه‌های صدرالمتألهین است. او بر آن است که حقیقت عینی وجود از هرگونه ترکیبی مبراست، و هر حقیقتی که هیچ ترکیبی در آن راه نداشته باشد بسیط است. این نظریه از جنبه‌های مختلف قابل تحقیق و تدقیق بیشتر است:

یکی اینکه مقصود از حقیقت وجود، در این گزاره که حقیقت وجود بسیط است چیست؟ آیا بساطت، مربوط به وجود صرف و بشرط‌لاست، و یا اینکه وجود لابشرط موضوع بساطت است؟ و در نتیجه آیا رواست که حکم بساطت را به همه وجودات عینی تسری دهیم و بگوییم: «هر وجودی بسیط است» یا اینکه چنین گزاره‌ای درست نیست؟

دیگر اینکه اگر بساطت از اوصاف وجود صرف و بشرط‌لاست، در این صورت آیا گزاره «وجود بسیط است» درباره عالم واقع سخن می‌گوید یا تنها از وضعیت و اوصاف مفهوم وجود در عالم ذهن گزارش می‌دهد؟

زاویه دیگر بحث این است که صدرالمتألهین سه فرع معرفت‌شناختی بسیار مهم را بر این نظریه متفرع کرده است. یکی اینکه حقیقت وجود قابل تحدید و تعریف نبوده، تصوراً مجهول است؛ دیگر آنکه اقامه برهان نیز بر آن محال است و نمی‌توان استدلالی کرد که نشان دهد وجود تحقق دارد؛ و سوم آنکه - اگر براساس دو اصل پیش‌گفته تصوراً و تصدیقاً قابل شناسایی نیست - راه شناخت آن منحصر به علم حضوری و مشاهده عینی است.

این مقاله می‌کوشد نخست وجودی را که موضوع حکم بساطت است کانون تأمل بیشتر قرار دهد و معین کند که وجود به کدام معنا موصوف به بساطت است؟ سپس به نتایج و فروع معرفت‌شناختی مذکور خواهد پرداخت و نشان خواهد داد آیا فروع یادشده واقعاً از بساطت وجود استنتاج خواهند شد؟ انگاره‌ای که درصدد اثبات آن خواهیم بود، این است که گزاره «حقیقت وجود بسیط است»، درباره موجودات عینی سخن نمی‌گوید. این گزاره - آن‌گاه که حقیقت وجود را فراگیر در نظر می‌گیرد - فقط وصف مفهوم ذهنی حقیقت وجود است. در نتیجه احکام معرفت‌شناختی متفرع بر آن نیز با چالش‌هایی روبه‌رو خواهند شد.

۱. مفهوم بساطت وجود

گزاره «وجود بسیط است» هم از ناحیه موضوع درخور تأمل و تحلیل است و هم از ناحیه محمول. مقصود از بساطت در ناحیه محمول، نفی هر گونه ترکیب است؛ خواه ترکیب خارجی از ماده و صورت یا اجزای مقداری، و خواه ترکیب ذهنی از جنس و فصل. حال مقصود از وجود، در ناحیه موضوع چیست؟ و دقیقاً صدرا از بساطت چه چیزی سخن می‌گوید؟ تعبیر وی از آنچه متصف به بساطت می‌شود متنوع است. گاه می‌گوید: «الوجود»؛ چنان‌که در *شواهد الربوبیه* و *المشاعر* می‌نویسد: «فهو [ای الوجود] فی ذاته امر بسیط» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۷؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۷). در *اسفار* می‌گوید: «ان الوجودات هویات بسیطة»؛ و درست پس از آن، بساطت را به عنوان وصف «حقیقت الوجود» می‌آورد و می‌نویسد: «ان حقیقة الوجود لیست معنی جنسیاً ولا نوعیاً ولا کلیاً» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۵۰). اکنون جای پرسش است که مقصود او از الوجود، یا الوجودات، یا حقیقة الوجود چیست؟ دست‌کم چهار فرض به گونه جدی قابل بررسی‌اند که مانعة‌المجمع نیستند.

۱-۱. فرض اول

فرض اول این است که مقصود از وجود، در گزاره یادشده مفهوم وجود و مفهوم وجودات باشد. این فرض نه تنها نامعقول نیست، بلکه یکی از معانی بساطت وجود همین است. به نظر می‌رسد پیش از صدرالمتألهین فقط همین معنا از بساطت مدنظر بوده است. *خواجۀ طوسی* در *تجربید* و به دنبال او علامه *حلی* در مسئله شانزدهم از مقصد اول شرح *تجربید*، با اتکا به اینکه وجود عام‌ترین مفاهیم و فراگیرترین معقولات است، بر بساطت مفهومی آن استدلال می‌کنند (حلی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۲). پیش از ایشان *ابن‌سینا* نیز در فصل پانزدهم از مقاله *اول الهیات شفا* اگرچه تعبیر بساطت را به کار نمی‌برد، درباره تعریف‌ناپذیری وجود، و اینکه نمی‌توان آن را به کمک اجزای حدی تصور کرد سخن گفته است (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۲۹-۳۱). از مضمون کلام او نیز می‌توان استنباط کرد که مفهوم وجود، مفهومی بسیط است. در نظام صدرایی نیز قدر متیقن آن است که مفهوم وجود بسیط دانسته می‌شود، اما سخن آن است که آیا او به همین مقدار بسنده کرده است؟

۱-۲. فرض دوم

فرض دوم آن است که مقصود از وجود، آن‌گاه که از بساطت آن سخن می‌گوییم، حقیقت وجود و مصداق آن باشد، اما نه همهٔ مصادیق آن، بلکه فقط وجود واجب‌تعالی. این فرض نیز درست است؛ زیرا می‌دانیم اولاً وجود واجب‌تعالی بسیط است؛ ثانیاً صدرا در موارد فراوانی از تعبیر حقیقت‌الوجود، وجود واجبی را قصد می‌کند. با این حال باید اذعان کرد که صدرا در بحث بساطت حقیقت وجود، به این مقدار نیز بسنده نکرده و نمی‌خواهد بساطت وجود واجبی را ثابت کند. به ظاهر غرض او اثبات بساطت هر وجودی است.

۱-۳. فرض سوم

فرض سوم آن است که مقصود از وجود، حقیقت وجود و مصداق آن باشد؛ اما با این ملاحظه که حقیقت وجود، واحد شخصی است و بیش از یک مصداق ندارد. و همین واحد شخصی، امری بسیط است. صدرالمتألهین در *مشاعر و الشواهد الربوبية*، آنجا که سخن از بساطت وجود گفته، به فاصلهٔ چند سطر یادآور می‌شود که وجود، واحد شخصی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۸؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۷). این عبارات، در کنار این اصل که مآل مباحث صدرا دربارهٔ وجود، به سوی وحدت شخصی آن است، این گمان را تقویت می‌کند که مقصود او از وجودی که بسیط است، همان وجود واحد شخصی است. به هر حال اگر مقصود از حقیقت وجودی که بسیط است، حقیقت واحد وجود به وحدت شخصی باشد، گفت‌وگو دربارهٔ آن به درازا می‌کشد و اینجا محل بحث از آن نخواهد بود. به‌طورمختصر باید گفت که وحدت شخصی وجود به آن معنا که مدنظر صدرالمتألهین است آموزه‌ای برهانی نیست، و اگر چنین باشد حکم به بساطت آن نیز نامعقول است؛

۱-۴. فرض چهارم

فرض چهارم آن است که مقصود از وجود، در مسئلهٔ بساطت وجود، وجود صرف باشد. اگرچه

برای وجود صرف یا صرف‌الوجود نیز بیش از یک معنا قابل فرض است، معنایی که در اینجا مدنظر ماست، وجود محض است که از آن با تعبیری همچون: وجود صرف، صرف‌الوجود، وجود مطلق، وجود لابشرط و نیز وجود من حیث هو وجود، سخن می‌گویند. شاخص‌ترین این تعبیر وجود من حیث هو وجود است، و تعبیر پنج‌گانه مزبور در یک کاربرد همه به معنای «وجود من حیث هو وجود» به کار می‌روند. در این فرض، هنگامی که گفته می‌شود: «وجود بسیط است»، مقصود آن است که وجود من حیث هو، که موضوع فلسفه اولی است، بسیط است. از تعبیر پیروان صدرالمتألهین چنین استفاده می‌شود که مقصود از وجودی که موضوع بساطت قرار می‌گیرد همین معناست. سبزواری در تعلیقه بر فصل اول از مرحله اول اسفار تصریح می‌کند که وقتی وجود را من حیث هو در نظر بگیریم، مشمول این حکم و احکام سلبیه‌ای از این دست می‌شود (سبزواری، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۶). همچنین در آثار استاد مطهری تصریح می‌شود که وجود از آن جهت که موجود است، موضوع بساطت قرار می‌گیرد و نظیر این سخن را در *رحیق مختوم* می‌بینیم (مطهری، ۱۳۶۷، ج ۲، ۱۳۸-۱۴۰؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۷۹-۳۸۴). اما اکنون جای طرح این پرسش است و با این چالش روبه‌رو می‌شویم که وجود من حیث هو وجود که موضوع فلسفه اولی است، به چه معناست؟ آیا حکیمان آن را همه‌جا به معنای واحد به کار می‌برند، یا اینکه بیش از یک معنا و مفهوم دارد؟

به نظر می‌رسد تعبیر «وجود من حیث هو وجود» در اصطلاح فیلسوفان، آگاهانه یا ناآگاهانه به دو معنا اطلاق و استعمال شده است و همین امر می‌توانسته منشأ مغالطاتی گردد. در یکی از این کاربردها «وجود من حیث هو» به گونه‌ای ملاحظه می‌شود که تنها در موطن ذهن تحقق دارد و احکام و اوصاف آن به موجودات عینی تسری نمی‌کنند؛ اما در ملاحظه و کاربرد دیگر - که به نظر می‌رسد کاربرد صحیح باشد - موجود من حیث هو به گونه‌ای لحاظ می‌شود که، خود امری عینی است و احکام آن، به همه موجودات خارجی، به‌عنوان افراد یا مصادیقش تسری می‌کنند. لذا همیشه امکان آمیختن این دو معنا با یکدیگر و خطای یکسان‌انگاری ذهن و عین وجود داشته است. به گمان ما چنین خطایی در مسئله بساطت وجود رخ داده است. اکنون پردازیم به بیان تفصیلی این دو معنا.

۱-۴-۱. دو معنا برای وجود من حیث هو وجود

الف. معنای اول: قید من حیث هو آن‌گاه که کنار وجود قرار می‌گیرد، گاه به این معناست که ما تنها به وجود بنگریم، و غیر او را (آنچه با وجود همراه است، همانند حدود و حیثیت‌های ماهوی و یا بی‌حدی و حیثیت‌های واجبی) ملاحظه نکنیم. در این صورت وجود، نوعی گستردگی و اطلاق به دست می‌آورد و همه مراتب را دربر می‌گیرد و به نوعی وحدت و یکپارچگی نیز دست می‌یابد. در این ملاحظه، ما غیر را ملاحظه نمی‌کنیم و تنها به وجود صرف و محض می‌نگریم؛ اما ملاحظه نکردن غیر، اعم از آن است که غیری همراه او باشد یا نباشد. پس به‌رغم اینکه وجود می‌تواند در معیت حیثیت‌های امکانی یا وجوبی باشد، ما آنها را ملاحظه نکرده‌ایم. به همین دلیل وقتی در این معنا (معنای اول) صفاتی را به وجود نسبت می‌دهیم، آن صفات نیز صفات وجودند با همین ملاحظه؛ لذا بر وجود عارض می‌شوند و معیت وجود با تعینات، مانع از اتصافش به آن اوصاف نیست؛ یعنی وجود من حیث هو، به آن اوصاف متصف می‌شود، خواه ممکن باشد، خواه واجب. بسیاری از احوال وجود، از این قبیل‌اند و اوصافی همچون اصالت، مساوقت وجود با شیئیت، منشأیبت آثار و حتی تشکیک، با همین ملاحظه بر وجود حمل می‌شوند. وجود من حیث هو وجود، اصیل است؛ خواه واجب باشد و خواه ممکن؛ خواه ماهیت داشته باشد و خواه نداشته باشد؛ و اگر ماهوی است خواه جوهر باشد، خواه عرض؛ بنابراین صحیح است که به نحو موجبه کلیه گفته شود: هر وجودی اصیل و نیز هر وجودی منشأ اثر است.

ب. معنای دوم: بار دیگر اگرچه سخن از «وجود من حیث هو وجود» گفته می‌شود، آن را به معنایی دیگر، یعنی با ملاحظه عدم غیر در نظر گرفته‌ایم. در این معنا، باز هم همانند معنای اول، وجود شمول و گستردگی و اطلاق و صرافت دارد، اما نه به دلیل عدم ملاحظه غیر (معنای اول)، بلکه به دلیل ملاحظه عدم غیر. در این معنا، وجود به‌گونه‌ای ملاحظه شده که نه وجود واجب است و نه وجود ممکن، و از همه حیثیات و تعینات مرتبه واجبی یا محدودیت‌های مرتبه امکانی منسلخ گردیده است. در این معنا وجود، به صفاتی متصف می‌گردد و از احوالی برخوردار است که تنها

به شرط عدم تعیین، واجد آنهاست؛ لذا مصادیق وجود هرگز نمی‌توانند به نحو کلیه سلباً یا ایجاباً متصف به آن صفت شوند. نمونه این ملاحظه و نمونه چنین اوصافی این است که گفته می‌شود: وجود من حیث هو وجود، علت و سبب ندارد. آیا جایز است که گفته شود وجود من حیث هو وجود، آنجا که با محدودیت‌های ماهوی همراه است، سبب ندارد؟ آشکار است که چنین حکمی درست نیست؛ زیرا وجود ممکن نمی‌تواند بدون سبب باشد.

معانی دوگانه یادشده را می‌توان معنای بشرط‌لایی و لابشرطی در حقیقت وجود دانست (ر.ک: مطهری، ۱۳۶۷، ص ۱۴۰ و ۱۳۴-۱۳۵). به عبارت دیگر وجود من حیث هو وجود، گاه به نحو بشرطاً ملاحظه می‌شود (معنای دوم) و گاه به نحو لابشرط (معنای اول). در آثار شارحان حکمت متعالیه به این دو معنا اشاره شده است (همان، ص ۱۳۴-۱۳۵).

در همین جا تأکید می‌کنیم که وجود من حیث هو به نحو بشرط لا، تنها در موطن ذهن می‌تواند موجود باشد. در عالم خارج وجودی نداریم که نه ممکن باشد و نه واجب (بشرط‌لای از امکان و وجوب). در عالم خارج موجود یا واجب است و یا ممکن. لذا اگر وجود من حیث هو وجود، به این معنا به حکمی متصف گردد، موطن و ظرف محکوم و محکوم‌علیه، تنها عالم ذهن است. چنین احکامی از عالم واقع حکایت نمی‌کنند؛ لذا نمی‌توان چنین احکامی را از احکام «وجود من حیث هو وجود» به آن معنا که موضوع فلسفه است، دانست (مصباح، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۹-۴۱).

۲. مفهوم دقیق نظریه بساطت وجود و ارزیابی آن

برای اینکه روشن شود وجود، به چه معنا به بساطت متصف می‌گردد، تاکنون چهار فرض مطرح شد و دیدیم که فرض چهارم (وجود من حیث هو وجود) به دو معنا تفکیک گردید. اکنون باید پرسید وجود به کدام معنا بسیط است.

از تعبیر همه حکیمان صدرایی چنین به دست می‌آید که وجود من حیث هو وجود (فرض چهارم) قطعاً موصوف به بساطت است؛ اما اینکه کدام یک از دو معنای مزبور در فرض چهارم مدنظر است، مورد اختلاف است. صدرالمتألهین خود، آنجا که به صورت جمع می‌گوید:

وجودات عینی حقایقی بسیط هستند، معنای اول (لابشرطی) را مدنظر دارد. به نظر می‌رسد غالب حکیمان صدرایی از کلام صدرالمتألهین همین استنباط را کرده‌اند که، وجود من حیث هو وجود آن‌گاه که لابشرط ملاحظه شود، بسیط است (سبزواری، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۶؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۸۰). ماحصل این تفسیر چنین خواهد بود که «هر وجودی بسیط است»؛ اما شمار اندکی از حکمای صدرایی، برآن‌اند که وجود من حیث هو وجود، تنها زمانی به بساطت متصف می‌شود که به معنای دوم، یعنی به نحو بشرطلا ملاحظه گردد.

استاد مطهری اگرچه تصریح می‌کند احکام سلبيه وجود، از اوصاف وجود من حیث هو وجودند، می‌توان از کلام او استنباط کرد که معنای بشرطلایی مدنظر است. او می‌گوید مقصود از وجود، هنگامی که احکام سلبيه را از آن می‌زداییم «حقیقت وجود [است] به اطلاقه؛ یعنی با قطع نظر از محدودیت‌هایی که در مراتب متأخر برایش پیدا می‌شود؛ یعنی بحث در وجود مطلق است، در ذات خودش؛ یعنی قبل از آنکه مقید بشود» (مطهری، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۳۹-۱۴۰). مصنف تعلیقه علی نهاییه الحکمة نیز همین نظر را تأیید می‌کند. ایشان نیز معتقدند وجود فقط با ملاحظه عدم تعینات امکانی (بشرطلا) است که به بساطت متصف می‌گردد (مصباح، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۹-۴۱). به اعتقاد نگارنده، وجود، به هریک از دو معنای بالا به بساطت متصف گردد، خالی از اشکال نیست. اشکال معنای اول (لابشرطی) آن است که وجود با این لحاظ، اساساً نمی‌تواند بسیط باشد. پیش‌تر گفته شد احکامی که با این حیثیت بر وجود حمل می‌شوند، نباید با تعینات و محدودیت‌ها منافات داشته باشند؛ همان‌طور که حمل اصالت بر وجود، با هیچ تعینی ناسازگار نیست؛ اما بساطت چنین نیست. هرگز نمی‌توان گفت هر وجودی بسیط است؛ زیرا محرز است که بسیاری از ممکن‌الوجودها از اجزای ذهنی و حتی خارجی برخوردارند و وجود جسم مرکب، از اجزای مقداری است.

اما اگر بساطت را صفت وجود من حیث هو وجود، به نحو بشرطلا بدانیم، این فرض اگرچه درست است، اما موضوع حکم، از امری عینی به امری ذهنی بدل می‌شود؛ چراکه موطن وجود

بشرطاً فقط در ذهن است. مفهوم این سخن آن است که وجود ممکن، تنها زمانی موضوع این حکم قرار می‌گیرد و به آن متصف می‌شود که در معیت ماهیت نباشد و یا محدود به حدود ماهوی نباشد (ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۹-۳۹). آری اگر وجود، بشرط لای ماهیت ملاحظه شود و محدود به حدود ماهوی نباشد، بسیط است؛ اما پرسش ما آن است که وجود، در چه ظرفی و در چه موطنی می‌تواند بدون ماهیت ملاحظه شود؟ چنان‌که در بخش پیشین گفته شد، چنین موطنی فقط موطن ذهن است. وجود ممکن چنان‌که حکیم سبزواری به نظم درآورده، در خارج متحد با ماهیت است و تنها در ظرف ذهن می‌تواند بدون ماهیت ملاحظه شود و معروض ماهیت باشد (سبزواری، ۱۳۶۹، ص ۵۱).

نتیجه کلام اینکه بسیط دانستن وجود من حیث هو وجود، به نحو لای بشرط به گونه‌ای که هر وجود خارجی را بسیط بدانیم، نادرست است؛ و بسیط دانستن وجود من حیث هو وجود، به نحو بشرطاً، اگرچه درست است، اما در این صورت حکم مزبور درباره عالم خارج سخن نمی‌گوید.

۳. تلاش‌هایی برای حل اشکال

اکنون به آثار صدرالمتألهین و حکیمان صدرایی بازمی‌گردیم و به این نکته می‌پردازیم که آنها خود، بساطت وجود را چگونه حکمی دانسته‌اند. آیا آنان هر وجود خارجی را بسیط می‌دانسته‌اند؟ در صورتی که پاسخ ایشان مثبت باشد، آن‌گاه باید تأمل کرد که اشکال یادشده را چگونه دفع کرده‌اند؟

صدرالمتألهین در *المشاعر هنگامی* که از این موضوع سخن می‌گوید، می‌نویسد: «فهو [الوجود] فی ذاته امر بسیط» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۷). قید «فی ذاته» به چه منظور آمده؟ سبزواری در متن *شرح منظومه*، و نیز در حاشیه‌ای که خودش بر همان موضع از *شرح منظومه* نوشته است، توضیح بیشتری می‌دهد. او درباره احکام سلویه وجود که نفی ترکیب (بساطت) نیز یکی از آنهاست می‌گوید: وجود، بالذات به این احکام متصف نمی‌شود؛ اما آنجا که وجودی در معیت ماهیت و محدود به حدود ماهوی است، به تبع ماهیت و به واسطه آن، به ترکیب متصف

خواهد شد (سبزواری، ۱۳۶۹، ص ۷۰ و ۳۱۱). به بیان دیگر می‌توان گفت مقصود از قید بالذات در مقابل بالعرض، آن است که، ترکیب و تقسیم‌پذیری، در هر کجا راه یابد، در حقیقت و بالذات وصف ماهیت است؛ اما چون وجود و ماهیت متحدند (به تعبیر سبزواری)، و یا ماهیت حد وجود است و در خارج از هم جدا نیستند، حکم یکی از متحدین به دیگری تسری می‌کند و وجود بالعرض مرکب خواهد بود. در *رحیق مختوم* نیز این راه حل اختیار شده است. از سویی گفته می‌شود وجودات خارجی، یعنی همه مراتب وجود عینی، بسیط‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۸۰) و از سوی دیگر آنجا که با ترکیب در وجودات ماهوی روبه‌رو می‌شوند، معتقدند وجود، بالعرض متصف به ترکیب و تجزیه می‌شود و نه بالذات (همان، ص ۳۸۲). پس ترکیب، وصف حقیقی ماهیت است و از قبیل وصف به حال متعلق، به وجود نسبت داده می‌شود.

۴. نقد و بررسی

سه انتقاد در قبال این‌گونه تصویر از بساطت وجود قابل ذکر است:

انتقاد اول آن است که مقصود از بالعرض چیست؟ آیا مقصود از بالعرض بالمجاز است، به این معنا که ترکیب و تجزیه مجازاً به وجود نسبت داده می‌شود نه حقیقتاً؟ چنین پاسخی قطعاً غلط است. نمی‌توان انکار کرد که با تقسیم جسم، وجود آن نیز به معنای واقعی تقسیم می‌شود؛ اما اگر مقصود از بالعرض، بالتبع است، به این معنا که وجود به تبع ماهیت، به معنای حقیقی تقسیم می‌شود، در این صورت پذیرفته‌ایم که وجود به معنای واقعی تقسیم می‌شود و مرکب است؛ زیرا می‌دانیم که اگر امری قوه تقسیم نداشته باشد، تقسیم نخواهد شد؛ چه بی‌واسطه و چه باواسطه؛

انتقاد دوم آن است که اگر وجود ممکن، مثلاً وجود جسم ولو به تبع ماهیت به معنای واقعی و بدون هیچ مجازی، مرکب و تقسیم‌پذیر است، پس حکم به بساطت آن چه چیزی را نفی می‌کند؟ آیا جز این است که ما در موطن ذهن آن را بشرطاً از ماهیت ملاحظه کرده و آن را بسیط دانسته‌ایم. با همین ملاحظه آشکار می‌شود که بساطت به‌هیچ‌وجه حکم وجودات ماهوی خارجی

نیست. لذا آن‌گاه که گفته می‌شود: وجود ممکن، بالذات بسیط است، تفسیر صحیح از بالذات، تنها تفسیر به بشرط‌لایی است، و در این صورت، این حکم درباره عالم خارج سخن نمی‌گوید؛ و اما سومین انتقاد. حکیمان صدرایی به درستی تصریح کرده‌اند که براساس اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، همه احکام ماهیت را باید از احکام وجود به‌شمار آورد. علامه طباطبائی در فرع اول از فروع اصالت وجود می‌نویسد: «هر چه بر حیثیت ماهیت حمل گردد فقط به واسطه وجود است و وجود حیثیت تقییدی است در هر چه بر ماهیت حمل گردد؛ زیرا ماهیت به‌خودی‌خود عدم و نیستی بوده و مالک هیچ وصفی نیست» (طباطبائی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۸). بدین ترتیب همه احکام آن بالاصاله از آن وجودند.

بنا بر این اصل، تقسیم‌پذیری و قبول تجزیه، که وصف بسیاری از موجودات است، از احکام وجود آنها خواهد بود، نه از احکام ماهیت. پس حکم به بساطت چنین وجودهایی معقول نیست. برخی اندیشمندان کوشیده‌اند این نقد را بدین‌گونه پاسخ دهند که لازمه اصالت‌الوجود آن است که فقط احکام ایجابی ماهیت به وجود تعلق گیرد، نه احکام سلبی آن. ترکیب و تجزیه از احکام سلبی ماهیت است، پس از صفات وجود نخواهند بود (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۸۲؛ فیاضی، ۱۳۷۸، ص ۵۳).

این پاسخ کافی نیست؛ زیرا انتقال احکام ماهیت به وجود، چنان‌که در کلام علامه دیدیم، از نتایج اعتباریت ماهیت است. اعتباریت خواه به این معنا باشد که ماهیت فقط انعکاس ذهنی وجود است؛ و خواه به این معنا باشد که ماهیت به تبع وجود و به وجود وجود تحقق دارد، در هر صورت ماهیت چون از خود هستی‌ای ندارد، هر حکمی را به تبع وجود می‌پذیرد نه بر عکس.

۵. نقد ادله بساطت وجود

صدرالمتألهین در *اسفار* دو برهان بر اثبات بساطت وجود اقامه کرده است. او در *اسفار* ابعاد مدعا را تحدید نکرده و معین نساخته است که با اثبات بساطت، کدام‌یک از اقسام ترکیب را نفی می‌کند؛ بلکه تعابیرش تنها در نفی ترکیب عقلی (ترکیب از جنس و فصل) ظهور دارند

(صدرالمتألهین، ۱۹۱۸، ج ۱، ص ۵۰-۵۳). سبزواری در شرح منظومه مدعا را به صراحت توسعه می‌دهد و بر نفی ترکیب خارجی - از ماده و صورت و نیز از اجزای مقداری - و نیز بر نفی ترکیب عقلی از جنس و فصل، مستقلاً برهان اقامه می‌کند (سبزواری، ۱۳۶۹، ص ۷۰-۷۱).

در این مقاله چنان‌که تا اینجا بیان شد، نظریه بساطت وجود، به این معنا که هر وجودی بسیط است، مردود اعلام شد. اکنون در مقام نقد ادله اثبات بساطت وجود، بر این نکته تأکید می‌شود که همه برهان‌های مزبور در این مبنا مشترک‌اند که، وجود، در همه آنها به نحو بشرط‌لای ماهیت ملاحظه شده است، و چنان‌که پیش‌تر گذشت، وجود ممکن به این اعتبار هرگز در عالم خارج موجود نیست، تا اینکه بتوان وصفی را به آن نسبت داد؛ لذا نقد و بررسی تک‌تک ادله، لازم به نظر نمی‌رسد؛ زیرا همه، در مبنایی مشترک‌اند که مورد نقد قرار گرفت.

۶ نتایج معرفت‌شناختی بساطت وجود

صدرالمتألهین در اسفار پس از طرح آموزه بساطت وجود، سه نتیجه معرفت‌شناختی بسیار مهم را بر آن متفرع می‌کند. این نتایج، فروع معرفت‌شناختی مهمی به‌شمار می‌آیند که در جای‌جای فلسفه صدرایی تأثیرگذارند. این فروع بدین قرارند:

۱. از آنجاکه وجود بسیط است، دارای جنس و فصل نیست و آنچه جنس و فصل نداشته باشد حد (تعریف حدی) ندارد؛ و آنچه تعریف حدی ندارد، به علم حصولی قابل شناسایی نبوده، مجهول است؛

۲. از آنجاکه حد و برهان، در حدود مشارک‌اند، آنچه حد نداشته باشد برهان ندارد؛ لذا به وسیله برهان قابل اثبات و شناسایی تصدیقی نیست؛

۳. چون حقیقت وجود به علم حصولی چه تصوراً (به واسطه حد) و چه تصدیقاً (به واسطه برهان) قابل شناسایی نیست، پس راه علم به آن منحصر به مشاهده حضوری است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۵۳). اکنون فروع سه‌گانه را به تفصیل ارزیابی می‌کنیم.

براساس آنچه در این مقاله تقریر شد، اصل مسئله بساطت وجود من حیث هو وجود، مورد قبول نیست و با چالش‌ها و نقدهایی روبه‌روست. حکم صحیح آن است که وجود من حیث هو وجود، در صورتی که لا بشرط ملاحظه شود، بر دو قسم است: یا بسیط است و یا مرکب. در این صورت، اگر اصل بساطت وجود مخدوش باشد، فروع سه‌گانه آن نیز به ثمر نمی‌نشینند. این انتقاد مبنایی است و بر این اساس صورت می‌گیرد که مبنای فروع سه‌گانه مخدوش است؛ لذا فروع و ثمراتش نیز مخدوش و نادرست‌اند و راهی برای پذیرش آنها نمی‌ماند؛ اما غیر از مبنای، به گمان ما اصل بنا نیز استوار نیست؛ به گونه‌ای که اگر از سستی مبنای فروع سه‌گانه چشم‌پوشیم و آن را مسامحتاً مسلم بینگاریم، باز هم در باب هریک از فروع مزبور نقدهایی قابل طرح است. اکنون هریک از فروع سه‌گانه را جداگانه بررسی می‌کنیم.

۱-۶. فرع اول

مجهول بودن وجود به علم حصولی، نخستین فرع بود. تفصیل مدعا آن است که چون وجود، بسیط است و ترکیب ماهوی ندارد، جنس و فصل ندارد و آنچه جنس و فصل ندارد حد ندارد، و آنچه حد ندارد قابل تعریف نیست. آنچه تعریف‌پذیر نباشد قابل تصور نیست و آنچه قابل تصور نباشد، به علم حصولی قابل شناسایی نبوده، مجهول است.

نخستین ملاحظه آن است که آنچه به علم حصولی تصویری بر ما آشکار می‌شود دو دسته است: یکی مفاهیم نظری که برای تصور و شناخت آنها ناگزیر از عرضه تعریف هستیم؛ دیگری بدیهیات، یعنی اموری که به خودی خود روشن‌اند و تصور آنها بدون نیاز به تعریف، در ذهن شکل می‌گیرد. اکنون باید گفت نفی امکان تعریف، در صورتی مستلزم جهل به امری می‌گردد که از قبیل نظریات باشد. اگر شیئی تصوراً بدیهی باشد، نه نیازمند تعریف است و نه مجهول است. پس نمی‌توان از عدم امکان تعریف، مجهول بودن را نتیجه گرفت.

وجود از همین قبیل است. نه مجهول است و نه نیازمند تعریف. صدرالمتألهین خود آنجا که درباره موضوع فلسفه سخن می‌گوید، اولاً اظهار می‌کند که موضوع فلسفه حقیقت عینی وجود، یا

وجود من حیث هو وجود است. سپس یادآور می‌شود که حقیقت وجود نه تنها تصوراً، بلکه تصدیقاً از روشن‌ترین بدیهیات است، و ادامه می‌دهد حقیقت وجود نه تنها به تعریف نیاز ندارد، که اساساً تعریف آن، چه تعریف حدی و چه تعریف رسمی، ممکن نیست (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۵-۲۷). بنابراین تأکید بر بداهت تصویری مفهوم وجود در فصل اول از مرحله اول *اسفار* از یک سوی، و تأکید بر مجهول بودن آن به علم حصولی در فصل ششم از همان مرحله، سازگار به نظر نمی‌رسند. ممکن است در مقام جمع دو رویکرد متعارض مزبور - چنان‌که از تعابیر سبزواری استنباط می‌شود - گفته شود: حکم به مجهولیت، مربوط به حقیقت خارجی وجود است و حکم به روشنی و بداهت، به مفهوم وجود بازمی‌گردد؛ پس تعارضی نیست (سبزواری، ۱۳۶۹، ص ۴۲ و ۲۰۹). این وجه جمع، نارسا و ناکافی است؛ زیرا در فصل اول سخن بر سر موضوع فلسفه اولی است، و گفته می‌شود موضوع فلسفه اولی که حقیقت وجود است - و نه مفهوم آن - از روشن‌ترین و آشکارترین اشیاست. پس تعارض مزبور پابرجاست و راهی برای دفع آن نیست.

۲-۶. فرع دوم

دومین فرع از فروع بساطت وجود، آن بود که وجود من حیث هو وجود، چون حد ندارد، برهان نیز ندارد؛ زیرا حد و برهان در حدود مشارک‌اند. از حکم یادشده چنین مستفاد می‌شود که، نمی‌توان اصل تحقق وجود را به کمک برهان اثبات کرد، و بلافاصله نتیجه می‌گیرند که تصدیق به تحقق وجود، تنها به کمک علم حضوری یا مشاهده آثارش ممکن است (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۵۳). درباره این فرع، چند ملاحظه انتقادی ذکر می‌کنیم.

۱. صدر المتألهین این اصل را که موضوع فلسفه، یعنی وجود من حیث هو وجود را نمی‌توان به واسطه برهان اثبات کرد، در فصل اول مرحله اول *اسفار* نیز آورده است؛ اما در آنجا بلافاصله یادآور می‌شود که اگرچه موضوع فلسفه برهاناً اثبات پذیر نیست، مجهول نیز نمی‌باشد: «موضوع فلسفه، یعنی موجود من حیث هو موجود، مستغنی از اثبات است؛ بلکه اثبات آن صحیح نیست؛

زیرا نمی‌توان به نحو حقیقی ذات شیء را برای خود آن اثبات کرد» (همان، ص ۲۷). ماحصل برهان صدرا آن است که ثبوت شیء برای ذات خودش بدیهی است. در نتیجه، این گزاره که وجود من حیث هو وجود، موجود است، نه تنها نیازمند برهان نیست، بلکه مبرهن ساختن آن محال است؛ لذا اینکه وجود در عالم خارج محقق است بدیهی و آشکار است. روشن است که مقصود از بداهت در اینجا، بداهت در علم حصولی و بداهت برای عقل است.

اما در فصل ششم از مرحله اول از این مسئله که اقامه برهان بر تحقق وجود ممکن نیست، نتیجه گرفته می‌شود که تحقق وجود تصدیقاً و به علم حصولی ممکن نیست. این دو موضع *اسفار* نیز ناسازگار به نظر می‌رسند؛

۲. سبزواری در تعلیقه مفصل خود بر موضع اول، تذکر می‌دهد که صدرا از نفی حد برای وجود، بر نفی برهان بر آن استدلال کرده است؛ و از استدلال او آشکار می‌شود که مقصودش از برهان، در این بحث برهان لمی است؛ زیرا مشارکت حد و برهان فقط در برهان لمی جاری است؛ به این معنا که جنس و فصل که اجزای تعریف حدی هستند، در برهان لمی حد وسط قرار می‌گیرند. لذا حکم مزبور شامل برهان ائی نخواهد شد و راه برهان ائی بر وجود باز است (سبزواری، ۱۹۸۱، ص ۲۶). عبارت *اسفار* نیز اشاره‌ای به این مطلب دارد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ص ۵۳).

سبزواری سپس در همان تعلیقه، پس از تثبیت این مطلب که مقصود صدرا از برهان در کلام مزبور برهان لمی است، اشکال مهمی را بیان کرده، می‌گوید: اگرچه اجزای حد، یعنی جنس و فصل می‌توانند به عنوان علل قوام شیء، حد وسط برهان لمی قرار گیرند، اما حد وسط برهان لمی منحصر در علل قوام نیست؛ زیرا علل وجود، یعنی علت فاعلی و غایی نیز با اینکه از اجزای حد نیستند، می‌توانند حد وسط برهان باشند. نتیجه اینکه دلیل صدرا اخص از مدعاست؛ و از نفی حد نمی‌توان نفی برهان را نتیجه گرفت. لذا ممکن است برای وجود برهان لمی ای اقامه شود که حد وسطش علت فاعلی یا علت غایی باشد (سبزواری، ۱۹۸۱، ص ۲۶).

آن‌گاه خود در مقام پاسخ برمی‌آید و اشکال مزبور را به بیانی پاسخ می‌دهد که کلید فهم آن پاسخ، در نحوه تصور او از «وجود من حیث هو وجود» نهفته است. در بخش‌های پیشین گفته

شد: وجود من حیث هو وجود را به دو گونه می‌توان تصور کرد: یکی با عدم ملاحظه تعینات مراتب، که احکام و اوصاف وجود با این اعتبار، بر مصادیق خارجی وجود قابل حمل‌اند و قضایای فلسفی با این ملاحظه از واقع سخن می‌گویند؛ اما گاه «وجود من حیث هو وجود» به نحو بشرط‌لا از تعینات و تقیدات ماهوی ملاحظه می‌شود. چنین احکامی نه از واقع، بلکه فقط از ذهن سخن می‌گویند؛ زیرا وجود، با چنین ملاحظه‌ای تنها در ذهن موجود است.

با این توضیح می‌توان مقصود سبزواری را فهمید. او در پاسخ اشکالی که خود مطرح کرده، می‌گوید ما اگر وجود ممکن را من حیث هو در نظر بگیریم، در این صورت نه تنها علل قوام (جنس و فصل) ندارد، بلکه علل وجود، یعنی فاعل و غایت نیز نخواهد داشت؛ زیرا در این نوع ملاحظه، وجود ممکن بشرط‌لای محدودیت ملاحظه شده و در نتیجه بشرط‌لای امکان خواهد بود. در این صورت مقصود از وجود من حیث هو، حقیقتی یک‌پارچه است که نه مقید به مرتبه واجب است و نه محدود به حدود ماهوی و امکانی؛ و آنچه اعم از واجب و ممکن ملاحظه شود، هرگز نمی‌تواند علت ایجاد داشته باشد. بنابراین وجود، آن‌گاه که چنین ملاحظه شود، نه علل قوام دارد و نه علل وجود. لذا مطلقاً برهان لمی نیز نخواهد داشت و بدین ترتیب سبزواری از فرع دوم دفاع می‌کند؛ آن‌گاه برای تأیید پاسخ خود به عبارتی از *مبدأ و معاد صدرالمتألهین* استناد می‌کند که عبارت صدرا در آنجا از عبارتش در *اسفارکامل* تر است. صدرا در *مبدأ و معاد* برای نفی برهان لمی از وجود، هم اجزای حدی (علل قوام) را نفی کرده و هم علل وجود را (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۴۶؛ نیز، ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ص ۲۶).

با این پرسش و پاسخ سبزواری آشکار شد که مقصود او و صدرا از وجود، آن‌گاه که به نفی حد و نفی برهان از آن پرداخته می‌شود، و حتی علت فاعلی از آن نفی می‌شود، وجود من حیث هو وجود است به نحو بشرط‌لای حدود ماهوی و حتی بشرط‌لای مرتبه واجب؛ اما به گمان ما چنین وجودی که نه واجب‌الوجود است و نه ممکن‌الوجود، تنها در موطن ذهن تحقق دارد. لذا این فرع نیز مانند فرع دوم قابل دفاع نیست. حکم صحیح درباره وجودات خارجی آن است که

هر ممکن‌الوجودی برهان لمی دارد، و تنها واجب‌الوجود (به شرط آنکه مقصود از علیت در برهان لمی علیت خارجی باشد و نه علیت تحلیلی) برهان لمی ندارد.

۶-۳. فرع سوم

در این فرع گفته می‌شود از آنجاکه -براساس فرع اول و دوم- وجود به علم حصولی چه تصوراً و چه تصدیقاً قابل شناسایی نیست، پس درک آن، تنها به علم حضوری مقدر خواهد بود. این فرع، یکی از مهم‌ترین دستاوردهای فروع قبل است و یکی از بنیادهای معرفت‌شناختی مهم فلسفه صدرایی به‌شمار می‌آید. براساس همین اصل است که او میان عرفان و برهان جمع کرده و قایل است اگر کسی دستی در شهود نداشته باشد، به هیچ درک قابل اعتنایی از هستی نخواهد رسید؛ زیرا حقیقت هستی، جز با شهود قابل درک نیست.

ممکن است بر این دیدگاه چنین انتقاد شود که راه علم حصولی برای درک وجود بسته نیست؛ زیرا اولاً چنان‌که در نقد فرع اول گفته شد، حقیقت وجود روشن‌ترین امور و ابده‌البدیهیات است؛ ثانیاً مفاهیمی همچون اصالت، تشکیک، بساطت، غنا، فقر، قدم، حدوث، ثبات، تغیر، استقلال، ربط و ده‌ها مفهوم دیگر در فلسفه صدرای همه، اوصاف و احوال وجودند، و هریک از آنها به نحوی حجاب از چهره وجود می‌کشایند و حیثیتی از حیثیات آن را هویدا می‌کنند. همه آنها نیز از مفاهیمی هستند که به علم حصولی تحصیل شده‌اند. هریک از این اوصاف تصوراً قابل درک‌اند و تصدیقاً به وجود نسبت داده می‌شوند. با این همه چگونه می‌توان گفت وجود به علم حصولی مجهول است و فراچنگ عقل نمی‌آید؟

صدرا و صدرائیان این اشکال را چنین پاسخ می‌دهند که وجود حقیقتش عین خارجیت است و چنین چیزی هرگز به ذهن نمی‌آید و به علم حصولی معلوم نمی‌شود. آنچه می‌تواند هم در خارج باشد و هم به ذهن بیاید و به علم حصولی معلوم گردد، فقط ماهیت است. ماهیت به خودی خود لا بشرط از ذهنیت و خارجیت است؛ لذا یک ماهیت، بعینه هم به وجود ذهنی موجود است و هم به وجود عینی.

پس آشکار می‌شود که آنچه از وجود، به ذهن می‌آید خواه مفهوم آن و خواه دیگر مفاهیمی که مأخوذ و متنوع از وجودند، مبین حقیقت وجود نیستند و از ذات او حکایت نمی‌کنند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۷-۳۸) و به همین دلیل حقیقت وجود به علم حصولی معلوم نیست.

اما روشن است که این پاسخ به شدت مخدوش است. چنان‌که گذشت، لب پاسخ آن است که ماهیت که امری خارجی است عیناً به ذهن می‌آید. به عبارت دیگر ماهیت ذهنی عین ماهیت خارجی است و فقط وجود خارجی اش به ذهنی مبدل می‌شود؛ اما وجود عین خارجیت است و به ذهن نمی‌آید. انتقاد وارد بر این راه حل آن است که ماهیت نیز خود عیناً به ذهن نمی‌آید. اگرچه این تصور که ماهیت خارجی عیناً به ذهن می‌آید، تصویری کهن و ریشه‌دار است، اما در فلسفه صدرایی و به دست صدرالمتألهین تخریب شد. شاهد مدعای ما مسئله وجود ذهنی است. نظریه وجود ذهنی نیز از آغاز بر این مبنا استوار بود که ماهیت خارجی عیناً به ذهن می‌آید؛ لذا جوهر خارجی عیناً در ذهن نیز جوهر است؛ اما دو اشکال بسیار عمده بر وجود ذهنی یعنی، اجتماع جوهر و عرض و نیز اجتماع همه مقولات تحت مقوله کیف، چنان عرصه را بر فیلسوفان تنگ کرد که گروهی از آنان، از اصل نظریه وجود ذهنی دست کشیدند و برخی دیگر متحیر و سرگردان بودند تا اینکه مشکل به سرپنجه صدرای گشوده شد. ماحصل راه حل مشهور او این بود که صورت ذهنی هیچ‌یک از مقولات در مقوله خویش مندرج نیست. لذا جوهر ذهنی فقط به حمل اولی جوهرند و همین‌طورند دیگر مقولات. نتیجه این پاسخ چیزی نیست جز اینکه ماهیت خارجی نیز، خود به ذهن نمی‌آید، و آنچه در علم حصولی از ماهیات فراچنگ عقل می‌آید، مفاهیم مأخوذ از جوهر و اعراض‌اند و نه ماهیات خارجی آنها که عیناً به ذهن آمده باشند (فیاضی، ۱۳۸۶، ص ۱۴).

در یکی از حواشی *نهایة الحکمه*، در نقد این دیدگاه حکیمان صدرایی که وجود، خود به ذهن نمی‌آید ولی ماهیت عیناً به ذهن راه می‌یابد، آمده است:

پوشیده نیست که ماهیت چیزی نیست جز مابه‌الامتیاز موجودات، کما اینکه وجود، مابه‌الاشتراک آنهاست. در فصل آینده خواهد آمد که ما به‌الامتیاز در وجود

عین مابه‌الاشتراک است. پس حقیقت هیچ‌یک، نه وجود و نه ماهیت، به ذهن نمی‌آید؛ بلکه از هر یک فقط مفاهیمی به ذهن می‌آید که حاکی از حقیقت آنها و صادق بر آنهاست. صورت عقلی هر شیء چیزی نیست الا مفهوم آن، که به ذهن می‌آید. پس آنچه از وجود به عقل می‌رسد و آنچه از ماهیت فراچنگ عقل می‌آید، همه، مفاهیم و صور عقلی‌اند [و فرقی میان آنها نیست] (فیاضی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۸۲). در حکمت نوصدرایی که بر استنباط و به کار بستن همه نتایج اصالت‌الوجود اصرار می‌شود، جایی برای این سخن باقی نمانده است که ماهیت، هم در خارج موجود است و هم به ذهن راه می‌یابد. اگر - طبق تفسیر بیشتر نوصدراییان از اعتباریت ماهیت و اصالت وجود - ماهیت ظهور وجود در ذهن است، پس ماهیات نیز در حکایت از خارج، اولی‌تی به دیگر مفاهیم ندارند؛ بلکه مفاهیم منتزع از وجود در حکایت از خارج اولی از ماهیت‌اند. لذا تصریح شده است که ماهیات نیز از نظر نحوه حکایتگری، به دیگر مفاهیم ملحق خواهند شد و حتی «شایسته آن است که بر خلاف تسمیه رایج، مفاهیم وجودی، معقولات اولیه و مفاهیم ماهوی، معقولات ثانیه نامیده شوند» (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۶، ص ۴۲).

تا اینجا روشن شد که راه علم حصولی برای شناخت وجود مسدود نیست. برای تثبیت این نتیجه علاوه بر آنچه گذشت، بر این نکته نیز می‌توان انگشت نهاد که بنا بر تصریح حکمای صدرایی، پس از اثبات اصالت‌الوجود و اعتباریت ماهیت، احکام ماهیت را باید به وجود نسبت داد (طباطبائی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۸؛ جوادی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۸۲). اگر ماهیت، اطوار وجود، شئون، تجلیات و حدود آن است، و یا به تعبیر صدرا متحد با وجود، بلکه عین وجود است، شناخت آن عیناً شناخت وجود است.

و اما واپسین مطلب درباره فرع سوم، که خود، مقاله‌ای مستقل می‌طلبد و بسط آن در این مجال نمی‌گنجد، این است که اگر راه علم حصولی به وجود، که موضوع فلسفه است مسدود است، پس باید یکبار دیگر در حکمت صدرایی و نوصدرایی به جد به تأمل پرداخت که دستاورد شهودی این حکیمان چه بوده است، و چند درصد از نظریات آنان به شهود یافت شده،

که به علم حصولی یافت نمی‌شود؟ اساساً مفهوم شهود و علم حضوری در این مقام چیست؟ چگونه می‌توان مدعی شناخت شهودی هستی شد؟ تا آنجا که از سخنان حکیمان به دست می‌آید، همه اقسام علم حضوری انسان در نهایت به شناخت نفس و احوال نفس بازمی‌گردند. آیا از این روزن محدود بابی به سوی شناخت حضوری کل هستی باز می‌شود؛ چنان‌که فیلسوف جهانی باشد علمی، مشابه جهان عینی؟ و دیگر اینکه اگر مطلبی با علم حضوری و شهود یافت شود، و چنان‌که از فرع سوم استنباط می‌شود، راه عقل برای درک آن و داوری پیرامونش مسدود باشد، این مطلب در عالم فلسفه و در ترازوی عقلانیت و خرد چه ارزشی دارد؟ اینها پرسش‌هایی‌اند که این مقاله تأمل درباره آنها را توصیه می‌کند.

نتایج و دستاوردهای مقاله

در این مقاله درباره نظریه بساطت وجود و فروع معرفت‌شناختی آن سخن گفته شد. درباره بساطت وجود، مدعای مقاله آن بود که وجود ممکن من حیث هو، تنها وقتی بشرطاً ملاحظه شود، می‌تواند به بساطت متصف گردد؛ و وجود، به این معنا فقط در موطن ذهن تحقق دارد. پس این گزاره که «وجود من حیث هو، بسیط است»، درباره عالم واقع و درباره موضوع فلسفه سخن نمی‌گوید. نیز تصریح شد که ادله اثبات بساطت وجود، همه، بساطت وجود بشرطاً را اثبات می‌کنند که این وجود، امری ذهنی است و راهی به خارج ندارد.

در باب فروع سه‌گانه معرفت‌شناختی نظریه بساطت وجود نیز ماحصل بحث این است که اگر اصل بساطت وجود، درباره عالم واقع سخن نمی‌گوید و فقط وجود بشرطاً، و در موطن ذهن، موضوع بساطت است، فروع مزبور نیز دچار همین خصیصه‌اند و درباره حقیقت وجود خارجی سخن نمی‌گویند. علاوه بر این اشکال مشترک، درباره هریک از فروع سه‌گانه نتایجی حاصل آمد:

۱. فرع اول (اینکه وجود تصوراً مجهول است) با بداهت تصویری مفهوم وجود سازگار نیست؛
۲. فرع دوم (اینکه وجود برهان ندارد و نمی‌توان عقلاً و به علم حصولی تحقق آن را تصدیق

بررسی نظریه بساطت حقیقت وجود و فروع معرفت‌شناختی آن □ ۱۴۳

کرد) با بدیهی بودن تصدیقی حقیقت وجود، ناسازگار است. پاسخی که به این اشکال داده شد، این بود که حقیقت وجود چون عین خارجیت است به ذهن نمی‌آید، برخلاف ماهیت که عیناً به ذهن راه می‌یابد. این پاسخ نیز بر این اساس مورد نقد قرار گرفت که از دستاوردهای معرفت‌شناختی وجود ذهنی این بود که ماهیت نیز عیناً به ذهن نمی‌آید و از این حیث فرقی میان مفاهیم وجودی و ماهیات نیست، و از دستاوردهای معرفت‌شناختی اصالت‌الوجود این بود که ماهیت، ظرف تحققش فقط ذهن است و نه خارج؛

۳. درباره فرع سوم به این نکته بسنده کردیم که اولاً شهود فقط به شهود نفس و احوال آن تعلق می‌گیرد، پس نمی‌توان با این ابزار ادعای شناخت فراگیر جهان را داشت. علاوه بر اینکه اگر معرفت ما نسبت به امری فقط به شهود حاصل شود، و آن حقیقت هیچ انعکاسی در عقل نداشته باشد، و به همین دلیل قابل ارزیابی عقلی نباشد، چنین معرفتی حجیت و اعتبار فلسفی ندارد. علاوه بر همه اینها باید به نحو پسینی احصا شود که دستاوردهای شهود در حکمت متعالیه چه بوده است؟

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، بی تا، *الهیات شفا*، تحقیق سعید زاید و الاب قنواتی، قاهره، بی تا.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۵، *رحیق مختوم*، قم، اسراء، ج ۱ و ۲.
- ، ۱۳۸۲، *رحیق مختوم*، قم، اسراء، ج ۶.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۰۹ق، *کشف المراد*، قم، منشورات شکوری.
- سبزواری، ملّهادی، ۱۹۸۱، *تعلیق بر اسفار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ، ۱۳۶۹، *شرح منظومه*، تصحیح مهدی محقق و ایزوتسو، تهران، دانشگاه تهران.
- صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن فلسفه ایران.
- ، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة اسفار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیة*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ، ۱۳۶۳، *المشاعر*، تصحیح هانری کربن، تهران، طهوری.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۲۰ق، *نهایة الحکمه*، تصحیح عباسعلی زارعی سبزواری، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۷۸، *تعلیق بر نهایة الحکمه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
- ، ۱۳۸۶، «وجود ذهنی در فلسفه اسلامی»، *معارف عقلی*، ش ۵، ص ۹-۱۷.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۶۳، *تعلیق علی نهایة الحکمه*، تهران، الزهراء.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۷، *شرح مبسوط منظومه*، تهران، حکمت.