

نوآوری‌های حکیم سبزواری درباره مسئله اصالت وجود

shidanshid@rihu.ac.ir

حسینعلی شیدان‌شید / استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

پذیرش: ۹۴/۶/۲۵

دریافت: ۹۳/۱۱/۱۱

چکیده

حکیم سبزواری در مسئله اصالت وجود، چه با اقامه استدلال‌های جدید و چه با کوشش در رد شبهات وارد شده بر این نظریه، نوآوری‌هایی در حکمت متعالیه به میراث گذاشته است. این مقاله به گزارش، تحلیل و بررسی استدلال‌های وی که بر اساس خیریت وجود، محال بودن تشکیک در ماهیت، خروج ماهیات از حالت استوای نسبت، توحید ذاتی و توحید فعلی، نفی ماهیت خداوند سبحان، و ارتباط صادر نخستین با خداوند اقامه شده‌اند، و نیز بررسی رویکردهای وی به دو شبهه اصالت ماهیت در عرض اصالت وجود و دشواری توجیه کثرت عرضی در وجود اختصاص دارد.

کلیدواژه‌ها: حکیم سبزواری، اصالت وجود، خیریت وجود، تشکیک وجود، اصالت ماهیت، صادر نخستین، کثرت عرضی.

مقدمه

مقصود از نوآوری در فلسفه، تنها طرح مطالبی نیست که به هیچ نحو سابقه‌ای نداشته باشد، بلکه هر جا فیلسوفی از صرف تکرار سخن گذشتگان فراتر رود، نوآوری صورت گرفته است. از این رو مواردی همانند ارائه تعریف یا تحلیل جدید، طرح پرسش نو، نقد و ابطال یک رأی، اقامه استدلالی جدید بر یک نظریه، کشف ابعادی تازه از یک نظریه، طرح نظریه‌ای نو در فلسفه، تأسیس شاخه‌ای جدید در فلسفه، و سرانجام ارائه نظامی فلسفی را می‌توان از صور نوآوری فلسفی دانست.

روشن است که اهمیت و میزان تأثیر نوآوری‌ها یکسان نیست و مثلاً ابداع یک نظام فلسفی جدید بسی مهم‌تر و نیز دشوارتر از طرح یک پرسش یا آوردن یک استدلال جدید است. با این همه، گرچه کار فیلسوفانی همانند صدرالمتألهین را باید اوج ابداع و نوآوری به حساب آورد، در این میان، نمی‌توان سهم فلاسفه‌ای را که امهات مطالب فلسفی وی را پذیرفته‌اند و از تابعان وی به شمار می‌آیند در پیشبرد فلسفه اسلامی، به‌ویژه حکمت متعالیه نادیده گرفت؛ زیرا این فیلسوفان علاوه بر نقشی که در شرح و تدریس و تداوم این حکمت ایفا کرده‌اند و عنوان «فیلسوف» به‌حق بر آنان صادق است، معمولاً نوآوری‌هایی ارزشمند نیز داشته‌اند.

حکیم سبزواری را نمی‌توان بنیان‌گذار مکتبی جدید در فلسفه دانست؛ زیرا وی جنبه‌های کلی و اساسی فلسفه صدرالمتألهین را پذیرفته و به شرح و بسط آنها پرداخته است؛ اما نباید چنین پنداشت که وی تنها به تکرار نظریات سلف خود قناعت ورزیده و از خود هیچ ابتکار فلسفی نداشته است؛ بلکه او - با توجه به تعریفی که از نوآوری شد - نوآوری‌های درخور توجهی نیز دارد (برای مطالعه بیشتر در این زمینه، ر.ک: آشتیانی، ۱۳۷۲، ص ۷؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۳). یکی از نوآوری‌های این حکیم اقامه استدلال‌های جدید در باب اصالت وجود و نیز کوشش وی در رد شبهات وارد شده به این نظریه است که در این مقاله می‌کوشیم آنها را گزارش، نقد و بررسی کنیم.

۱. استدلال‌های جدید بر اصالت وجود

استدلالی کردن نظریه اصالت وجود و آن را پایه نظامی فلسفی قرار دادن از رهاوردهای تفکرات فلسفی و دریافت‌های شهودی صدرالمتألهین است. وی خود ادله متعددی بر اصالت وجود اقامه کرده است، اما پیروان حکمت متعالیه نیز بر شمار این ادله افزوده‌اند. از جمله، حکیم سبزواری دست‌کم شش دلیل جدید که - دست‌کم تقریر آنها - ابتکار اوست، در اثبات این نظریه آورده است. این ادله شش‌گانه از این قرارند:

۱-۱. استدلال از طریق خیریت وجود

خلاصه این استدلال چنین است:

الف) وجود خیر است؛

ب) امر اعتباری خیر نیست؛

بنابراین وجود امری اعتباری نیست (اصیل است) (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۶۸؛ همو،

۱۳۸۳، ص ۶۶).

بحث خیر و شر گرچه پیشینه‌ای طولانی در کلام و فلسفه اسلامی دارد، عمدتاً از آن‌رو به این بحث می‌پرداخته‌اند که یا به شبهه ثنویت (وجود دو مبدأ هستی‌بخش: یکی مبدأ خیرات و دیگری مبدأ شرور) پاسخ گویند و از توحید ذاتی دفاع کنند، یا نشان دهند که از ناحیه شرور غباری بر عدل و حکمت الهی، و خیر و کمال محض بودن خدای سبحان نمی‌نشیند. از این‌رو این بحث با مباحثی چون عدل الهی، قضا و قدر، عنایت الهی و نظام احسن در ارتباط بوده است. به علاوه، پس از آنکه نظریه «خیر بودن وجود و عدمی بودن شرور» در فلسفه تثبیت شده، بحث خیریت وجود به امور عامه نیز راه یافته است (ر.ک: حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۹-۳۰؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱-۴، ص ۵۰۹)؛ اما تا زمان حکیم سبزواری، این بحث با مسئله اصالت وجود مرتبط نبوده است. کسی که نخستین بار از خیریت وجود برای اثبات اصالت وجود استفاده کرده، حکیم سبزواری است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱-۴، ص ۵۱۰) و طبیعتاً ابتکار این کار از آن اوست. البته

می‌توان گفت این راه را خود صدرالمتألهین باز کرده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۴۰-۳۴۱). اکنون پردازیم به توضیح و بررسی این استدلال: مقدمه نخست بدین معناست که وجود از آن حیث که وجود است خیر است (و بودن هر چیز بهتر از نبودن آن است). شرور همه به عدم بازمی‌گردند. به تعبیر دیگر، شر واقعی و بالذات، چیزی جز عدم نیست، و اگر امری وجودی شر خوانده شود، از آن روست که سبب عدم چیزی است. از این رو امر وجودی را تنها مجازاً و بالعرض می‌توان شر نامید نه حقیقتاً و بالذات.

اما مقدمه دوم استدلال را (اینکه امر اعتباری خیر نیست) چنین می‌توان توضیح داد که چون خیر چیزی است که همه در طلب آن‌اند، امر اعتباری - از آن حیث که اعتباری است - خیر نیست؛ زیرا امر اعتباری مطلوب اشیا نیست. روشن است که اشیا در طلب مفهومی ذهنی و معقولی ثانی نیستند.

بررسی و نقد

برای دفاع از مقدمه نخست یعنی این قضیه که «وجود خیر است»، و نیز اینکه شر امری عدمی است، سه گونه بیان در فلسفه اسلامی رواج داشته است:

۱. گفته‌اند: این قضیه بدیهی است؛

۲. با تحلیل برخی از مصادیق شر (و در واقع با دلیلی استقرایی) نشان داده‌اند که آنچه مصداق واقعی شر است امری است عدمی؛ وگرنه هیچ موجودی از آن حیث که موجود است مصداق حقیقی و بالذات شر نمی‌تواند بود. مثلاً گفته‌اند: اگر درباره قتل - که از بزرگ‌ترین شرور عالم است - بیندیشیم، درمی‌یابیم که قتل نه به جهت نیرویی که قاتل برای انجام دادن این کار دارد شر است و نه از حیث برندگی و تیزی شمشیر شر است و نه از آن جهت که بدن مقتول قابل بریده شدن است. اینها - که از امور وجودی‌اند - همه خیرند. آنچه شر است جان دادن مقتول و قطع شدن حیات اوست که پیداست از امور عدمی (عدم تعلق روح به بدن) است. درباره هر شر دیگری از قبیل جهل و کوری و کری و بخل و ترس و سیل و زلزله نیز همین گفته صادق است؛ ۳. استدلالی برهانی بر این مطلب اقامه کرده‌اند. این استدلال را نخستین بار قطب‌الدین

نوآوری‌های حکیم سبزواری درباره مسئله اصالت وجود □ ۱۴۹

شیرازی در شرح حکمه‌الاشراق (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۹۶-۴۹۷) ارائه کرد و پس از وی دیگران آن را برهانی قوی بر این مطلب یافتند و تکرار کردند. خلاصه این برهان چنین است: اگر شر امری وجودی باشد، یا برای خودش شر خواهد بود یا برای غیر خود؛ درحالی که هیچ یک از این دو جایز نیست. پس شر امری وجودی نخواهد بود.

اینکه جایز نیست امری وجودی برای خودش شر باشد، از آن روست که اگر چنین می‌بود، اساساً از ابتدا موجود نمی‌شد؛ و نیز از آن روست که وجود یک شیء نه مقتضی نیستی خود آن شیء است و نه مقتضی نیستی کمالی از کمالات آن شیء. اگر هم فرضاً مقتضی نیستی برخی از کمال‌های خود می‌بود، شر عبارت می‌بود از همان نیستی کمال، نه خود شیء (به علاوه، چنین فرضی اساساً صحیح نیست؛ زیرا همه اشیا فطرتاً طالب کمال خویش‌اند).

اما اینکه جایز نیست امر وجودی برای دیگری شر باشد از آن روست که شر بودن آن یا به این است که سبب نیستی آن دیگری است، یا به این است که سبب نیستی کمالی از کمال‌های آن دیگری است، یا به این است که سبب نیستی هیچ یک از این دو امر نیست. در دو حالت نخست، شر عبارت است از نیستی آن دیگری یا نیستی کمال آن، و نه خود آن امر وجودی؛ و در حالت سوم نیز اصلاً آن امر شر نخواهد بود؛ زیرا روشن است که آنچه موجب عدم دیگری یا عدم کمال آن نباشد، هیچ شریتی برای آن ندارد.

بنابراین امر وجودی نه برای خود شر تواند بود و نه برای غیر خود.

حکیم سبزواری نیز به این سه بیان پرداخته و رأی خویش را درباره آنها باز گفته است. وی این قضیه را که «وجود خیر است» بدیهی دانسته و گفته است که (بیشتر) حکما مدعی بدهات این قضیه‌اند. ایشان البته استدلال استقرایی را دلیل نخوانده، بلکه آن را تنها شرح مثال‌هایی دانسته است که برای آگاه ساختن افراد از مطلبی بدیهی به کار می‌آید (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۳۶۵؛ ج ۲، ص ۶۸؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۸۳)؛ اما برهان قطب‌الدین شیرازی را دلیلی نیکو و سبک‌بار شمرده (سبزواری، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۵۸) و خود تقریری از آن به دست داده است (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۸۳). حال باید دید آیا این قضیه قابل دفاع است یا نه؛ یعنی آیا ادله‌ای که برای آن آورده‌اند وافی به مقصودند یا نه.

الف) بداهت

برای اینکه دریابیم قضیه «وجود خیر است» بدیهی است یا نه، باید ببینیم «خیر» در این قضیه به چه معناست. از مجموع آنچه در آثار فلسفی در تعریف و توضیح خیر گفته‌اند، دو معنا برای خیر به دست می‌آید:

۱. خیر چیزی است که موجود ذی‌شعور بدان رغبت دارد و آن را می‌طلبد و لذا شر چیزی است که موجود دارای فهم و شعور از آن متنفر و گریزان است؛

۲. خیر عبارت است از وجود و کمال وجود، و شر عبارت است از عدم و نقصان وجود. اگر مقصود از «خیر» در قضیه یادشده، معنای نخست باشد، نمی‌توان آن را قضیه‌ای بدیهی دانست. اینکه هر وجودی مطلوب و مورد رغبت باشد - دست‌کم - درخور تردید است. دست‌کم می‌توان ادعا کرد که برخی از وجودات مطلوب و مورد رغبت همه اشیا نیستند.

اما اگر معنای دوم مراد باشد، قضیه البته بدیهی خواهد بود: وجود وجود است؛ ولی: اولاً این معنا معنایی نیست که در عرف و نیز در مباحث کلامی و فلسفی مربوط به خیر و شر، از «خیر» به ذهن می‌آید؛ مگر آنکه ادعا کنیم که در تحلیل فلسفی معلوم می‌شود که خیر و شر به معنای مطلوب و منفور، در واقع، به خیر و شر به معنای وجود و عدم تعمیم می‌یابند (مصباح، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۵۲۰-۵۲۲)؛ اما باید گفت: با این تعمیم، رکن اساسی معنای خیر و شر که همانا «اشتیاق» و «نفرت» است، از دست خواهد رفت و این دو مفهوم که مفهوم‌هایی قیاسی و نسبی‌اند (زیرا هرچه خیر یا شر باشد، برای چیزی خیر یا شر است)، به مفهوم‌هایی مطلق و نفسی تبدیل خواهند شد (شیروانی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۶-۱۷۸)؛

ثانیاً در این صورت، این قضیه مطلب تازه‌ای را افاده نمی‌کند؛

ثالثاً مقدمه دوم استدلال حکیم سبزواری بر اصالت وجود (امر اعتباری خیر نیست) به صورت «امر اعتباری وجود نیست» در خواهد آمد که مقدمه‌ای مبتنی بر اصالت وجود، و در واقع، به نوعی همان مدعایی است که بناست با این استدلال اثبات گردد.

ب) استدلال استقرایی

ممکن است کسانی با بررسی برخی از موارد و مصادیق شر، نشان دهند که در آن موارد، مصادیق شر اموری عدمی هستند، و امور وجودی شر بالذات نیستند. استدلال مبتنی بر این مطلب، استقرایی است ناقص. از این رو گزاره‌ای فلسفی را اثبات نمی‌کند.

از این گذشته، یکی از مواردی که به عنوان مورد نقض برای قضیه مورد بحث ذکر شده، مسئله الم (درد) است که هم شری است بالذات و هم امری وجودی است؛ و با سازوکاری که فلاسفه در تحلیل مصادیق شر به کار گرفته‌اند، نمی‌توان شر بودن آن را به امور عدمی بازگرداند. کسانی چون فخر رازی و محقق دوانی این مورد نقض را مطرح ساختند (فخر رازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۵۵۱؛ دوانی، بی‌تا، ص ۱۴) و از آن پس، طرفداران عدمی بودن شر کوشیدند به راه‌های گوناگون بدان پاسخ گویند. برخی همچون صدر المتألهین وجودی بودن الم را انکار کردند و به شر بودن بالذات آن اعتراف کردند (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۶۲-۶۶) و برخی همچون حکیم سبزواری وجودی بودن آن را پذیرفتند، اما در صدد برآمدن تا شر بالذات بودن آن را مردود نشان دهند (سبزواری، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۶۴-۶۵؛ همو، ۱۳۷۲، ص ۶۸۶-۶۹۰)؛ ولی به نظر می‌رسد هیچ‌کدام از این راه‌ها قرین توفیق نبوده است (ر.ک: عابدی شاهرودی، ۱۳۷۲، ص ۲۷-۳۲؛ شیروانی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۹-۱۸۳). هم وجودی بودن درد و رنج امری است وجدانی، و هم منفور بودن (شریّت) خود آن انکارناپذیر است.

ج) استدلال برهانی

برهانی که برای اثبات خیر بودن وجود و عدمی بودن شر ذکر شد نیز نمی‌تواند قضیه یادشده را ثابت کند؛ زیرا:

اولاً این برهان مبتلا به مصادره به مطلوب (و به تقریری، مبتلا به دور) است (عابدی شاهرودی، ۱۳۷۲، ص ۲۳-۲۵)؛ یعنی خود ادعا یکی از مقدمات و پیش‌فرض‌های استدلال است. توضیح آنکه این برهان اگر به شکل ساده بیان گردد، چنین خواهد بود که «شر امری عدمی

است؛ زیرا اگر امر وجودی شر می‌بود، می‌بایست نیست‌کننده خود یا دیگری باشد». اکنون اگر بپرسیم چرا یک شیء برای آنکه شر خوانده شود، باید نیست‌کننده خود یا دیگری باشد، خواهند گفت: «زیرا بدیهی است که آنچه موجب عدم چیزی یا عدم کمال چیزی نیست، شریتی در حق او ندارد» (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۱۸۳)؛ و این بدان معناست که شر واقعی عبارت است از نیستی و عدم (که همان ادعاست). اگر پیش‌فرض ما این نباشد که شر عدم است، نمی‌توانیم بگوییم: یک شیء در صورتی شر است که موجب عدم باشد؛

ثانیاً مسئله‌الم در اینجا نیز پاسخی نقضی در مقابل استدلال یادشده است.

بدین قرار نمی‌توان قضیه کلی «وجود خیر است» را امری ثابت‌شده در فلسفه دانست. بنابراین مقدمه نخست استدلال حکیم سبزواری بر اصالت وجود از دست می‌رود و استدلال از تمامیت می‌افتد. البته این استدلال حاوی نکته‌ای مثبت است و آن اینکه از باب جدال احسن، نشان می‌دهد کسانی که به قضیه «وجود خیر است» معتقدند، در صورتی می‌توانند به درستی از این اعتقاد خود دفاع کنند که به اصالت وجود نیز معتقد گردند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۴۰-۳۴۱).

۱-۲. استدلال از طریق محال بودن تشکیک در ماهیت

این استدلال حکیم سبزواری را می‌توان این‌گونه بیان کرد:

الف) اگر وجود اصیل نباشد، تشکیک در ماهیت لازم خواهد آمد؛

ب) تشکیک در ماهیت محال است؛

بنابراین وجود اصیل است (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۶۹).

در تبیین مقدمه نخست، می‌توان گفت: اگر وجود اصیل نباشد، ماهیت اصیل خواهد بود. بنابراین علیت و معلولیت نیز - که از اوصاف امور عینی‌اند - از اوصاف ماهیت خواهند بود، نه از اوصاف وجود (که بنا به فرض امری اعتباری است)، یعنی ماهیتی علت ماهیتی دیگر خواهد بود. از سوی دیگر، چون وجود معلول متوقف است بر وجود علت، و اضعف از آن است؛ علت بر معلول خود تقدم دارد (که به آن تقدم یا سبق بالعلیه می‌گویند) و اشد از معلول خود است. بنابراین ماهیتی

که علت است، بر ماهیتی که معلول است تقدم خواهد داشت و اشد از آن خواهد بود. اکنون اگر در موردی علت و معلول از نوع یا جنس واحد باشند، مثلاً آتشی علت آتش دیگر باشد، آتش اول (علت) اشد و متقدم است و آتش دوم (معلول) اضعف و متأخر؛ و این بدان معنا خواهد بود که ماهیت آتش بر همان ماهیت تقدم دارد؛ یعنی در ماهیت یا ذات آتش تشکیک (تشکیک به اقدمیت) واقع شده است. حاصل آنکه در صورت اصیل نبودن وجود، تشکیک در ماهیت لازم می‌آید. دلیل مقدمه دوم (تشکیک در ماهیت جایز نیست) آن است که ماهیت از آن حیث که ماهیت است (ماهیت من حیث هی) نیست مگر خودش (الماهیة من حیث هی لیست الّا هی)؛ نه شدید است نه ضعیف، و نه متقدم است نه متأخر؛ یعنی شدت و ضعف و تقدم و تأخر داخل در خود ماهیت نیست. بنابراین تفاوت دو فرد ضعیف و شدید ماهیت به سبب امری خارج از ماهیت آن دو است. نتیجه آنکه وجود اصیل است؛ و بنا بر اصالت وجود، تقدم و تأخر میان این دو آتش به سبب وجود است و وجود نیز امری است تشکیک‌پذیر.

بررسی و نقد

این استدلال همچون تعداد دیگری از ادله اصالت وجود، با استفاده از قاعده مشهور «الماهیة من حیث هی لیست الّا هی» - و البته استحاله تشکیک در ماهیات - اقامه شده، و دلیل استواری به نظر می‌آید.

۱-۳. استدلال از طریق خروج ماهیات از حالت استوای نسبت

الف) اگر وجود اصیل نباشد، ماهیات هرگز از حالت استوای نسبت خارج نخواهند شد؛
ب) ماهیاتی که تحقق یافته‌اند از حالت استوای نسبت خارج شده‌اند؛
بنابراین وجود اصیل است (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۷۱-۷۲؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۶۷).
درباره مقدمه نخست باید گفت هم موافقان و هم مخالفان اصالت وجود به قاعده «الماهیة من حیث هی لیست الّا هی» اذعان دارند؛ یعنی می‌پذیرند که ماهیت از آن حیث که ماهیت است، هیچ نیست مگر خودش. بنابراین ماهیت ذاتاً نسبتی مساوی با وجود و عدم (استوای نسبت به

وجود و عدم) دارد و وجود و عدم نه عین ماهیت‌اند و نه جزء آن. از این رو خودبه‌خود نمی‌تواند از این استوای نسبت بیرون رود و تحقق یابد. حال اگر وجود اعتباری باشد، چیزی در کار نخواهد بود که ماهیت را از این استوای نسبت به وجود و عدم خارج سازد و سبب شود که موجود بودن را بتوان بر آن حمل کرد، و عدم را از آن طرد نمود؛ زیرا پیداست که ضمیمه کردن مفهومی به مفهوم دیگر و معدومی به معدوم دیگر، سبب موجود شدن چیزی نمی‌شود. بنابراین ماهیت بذاتها، یعنی بدون واسطه شدن وجود، نمی‌تواند تحقق یابد. اگر ماهیت به سبب وجود از حالت استوا خارج نشده باشد و با این همه تحقق یافته باشد، بدین معنا خواهد بود که ماهیت هم ذاتاً نسبتی مساوی با وجود و عدم داشته باشد، و هم ذاتاً نسبتی مساوی با آن دو نداشته باشد (زیرا بدون در کار آمدن چیز دیگری موجود شده است) و این امر (که به آن انقلاب ذات می‌گویند) مستلزم تناقض و محال خواهد بود.

توضیح مقدمه‌دوم نیز آن است که پیداست ماهیتی که تحقق یافته، از حالت استوایی بیرون رفته است.

بررسی و نقد

پایه این استدلال نیز چنان‌که در توضیح مقدمه نخست گذشت، قاعده «الماهیة من حیث هی» است؛ و ابتکار حکیم سبزواری در این است که با استفاده از این قاعده نشان داده اصالت ماهیت مستلزم انقلاب ذات است که امری محال است.

۱-۴. استدلال از طریق توحید ذاتی و توحید فعلی

در این استدلال، حکیم سبزواری می‌گوید: اگر وجود اصیل نباشد، وحدتی در کار نخواهد بود؛ و اگر وحدتی نباشد، اموری نادرست (چند تالی فاسد) لازم خواهد آمد. این امور عبارت‌اند از:

۱. اتحادی که برای صحت حمل شایع صناعی لازم است تأمین نخواهد شد؛

۲. توحید ذاتی بی‌دلیل خواهد بود؛

۳. توحید صفاتی امکان نخواهد داشت؛

۴. توحید فعلی اثبات نخواهد شد؛

و چون این امور چهارگانه باطل‌اند، وجود اصیل خواهد بود. از این رو به یک معنا چهار دلیل در قالب یک استدلال ارائه شده است. از این میان، امر نخست و امر سوم در کلام صدرالمتألهین نیز آمده‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۲ و ۱۳؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۴۸). بنابراین در اینجا تنها به دو امر دیگر (ثابت نشدن توحید ذاتی و توحید فعلی در صورت اعتباری بودن وجود) به عنوان نوآوری‌های حکیم سبزواری اشاره می‌کنیم:

الف) اگر وجود اصیل نباشد، توحید ذاتی و توحید فعلی خدای سبحان اثبات نخواهد شد؛
ب) توحید ذاتی و توحید فعلی خدای سبحان امری است اثبات شده؛

بنابراین وجود اصیل است (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۷۴-۷۶).

توضیح مقدمه نخست آنکه اگر وجود اصیل نباشد، وحدتی در کار نخواهد بود؛ زیرا ماهیات ذاتاً با یکدیگر متغایر، و خاستگاه کثرت‌اند؛ درحالی‌که وجود محور وحدت است، و اگر وحدتی در کار نباشد، اموری ناروا لازم می‌آید؛ و از جمله، دلیل ما بر توحید ذاتی و توحید فعلی خداوند مخدوش خواهد شد.

توضیح آنکه یکی از براهین توحید ذات الهی (که بدان برهان ترکیب می‌گویند) از این قرار است که اگر دو واجب‌الوجود در کار باشد، چون هر دو واجب‌الوجودند، در وجوب وجود مشترک خواهند بود و لذا مابه‌الاشتراکی خواهند داشت؛ و چون دو موجودند، باید هر کدام مابه‌الامتیازی نیز داشته باشد. بنابراین هر کدام مرکب خواهد بود از آن مابه‌الاشتراک و این مابه‌الامتیاز؛ و مرکب بودن مستلزم نیازمند بودن (و در نتیجه، ممکن‌الوجود بودن) است؛ زیرا مرکب (کل) نیازمند اجزای خود، و در واقع، نیازمند غیر است. به علاوه، باید علتی در کار باشد تا این ترکیب را ایجاد کند؛ و این نیز مستلزم نیازمند و معلول بودن واجب‌الوجود خواهد بود. بنابراین ترکیب با واجب‌الوجود بودن نمی‌سازد. نتیجه آنکه واجب‌الوجود واحد است. اکنون گوییم: اگر وجود اعتباری، و ماهیت اصیل باشد، وحدتی در کار نخواهد بود و مابه‌الاشتراکی حقیقی بین دو واجب‌الوجود مفروض تصویر نخواهد شد تا ترکیب آن دو لازم آید و از این

طریق بتوان بر توحید واجب‌الوجود استدلال کرد. به تعبیر دیگر، مخالفان این برهان می‌توانند با تمسک به اشکال مشهور این برهان که به شبهه ابن‌کمنونه معروف است، از لازم آمدن ترکیب بگریزند و در نتیجه، برهان را رد کنند. از این رو جز با اعتقاد به اصالت وجود، نمی‌توان به شبهه ابن‌کمنونه پاسخ گفت (ر.ک: سبزواری، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۵۸).

همچنین اگر وجود اعتباری باشد و در نتیجه، وحدتی در کار نباشد، نمی‌توان توحید فعلی خداوند را (ر.ک: انصاری شیرازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۹۳-۹۴) تصویر و اثبات کرد؛ زیرا توحید فعلی خدای سبحان بدین معناست که فعل و ایجاد الهی یکی بیش نیست؛ یعنی فعل او وجود واحدی است که عرفاً از آن با تعبیر گوناگونی همچون امر واحد الهی، وجه الهی، فیض منبسط، حق مخلوق^۱ به، صادر نخستین، و نفَس رحمانی یاد می‌کنند. اگر وجود اصیل باشد، به آسانی می‌توان گفت: آن امر واحد صادر شده از خدای سبحان عبارت است از وجود؛ اما اگر وجود اعتباری، و ماهیات اصیل باشند، آنچه از خدای سبحان صادر شده عبارت خواهد بود از ماهیت‌های کثیری که ذاتاً با یکدیگر متغایرنند. در نتیجه، فعل خدا نه واحد، بلکه کثیر خواهد بود. نتیجه آنکه در صورت اعتباری بودن وجود، نه توحید ذاتی اثبات می‌شود و نه توحید فعلی. توضیح مقدمه دوم نیز این است که توحید ذاتی مورد اتفاق طرف‌داران و مخالفان اصالت وجود است، و همه درباره اینکه می‌توان این امر را با برهان اثبات کرد هم‌داستان‌اند. توحید فعلی نیز امری است اثبات‌شده؛ و این مطلب از آیاتی چون ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ (بقره: ۱۱۵) و ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾ (قمر: ۵۰) برمی‌آید.

همان‌گونه که اشاره کردیم، حکیم سبزواری دو مورد یادشده (توحید ذاتی و توحید فعلی) را - به همراه دو مورد دیگر - در قالب یک دلیل آورده است؛ اما به یک لحاظ می‌توان آنها را دو دلیل جداگانه نیز به‌شمار آورد.

بررسی و نقد

اولاً صرف مبتنی بودن برهان توحید ذاتی بر اصالت وجود را نمی‌توان اثبات اصالت وجود دانست. این مطلب برهان نیست (شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۵۷؛ انصاری شیرازی، ۱۳۸۴، ج ۲،

نوآوری‌های حکیم سبزواری درباره مسئله اصالت وجود □ ۱۵۷

ص ۹۰)، بلکه استدلالی جدلی و اقناعی است که تنها در برابر کسانی می‌توان اقامه‌اش کرد که به توحید معتقدند، و برهان ترکیب را در اثبات توحید، دلیلی تام می‌دانند (ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۱۶۵-۱۶۶). همین سخن درباره توحید فعلی نیز صادق است؛

ثانیاً گویا در این استدلال فرض بر این است که اثبات توحید ذاتی تنها از یک طریق امکان دارد و آن طریق هم برهان ترکیب است؛ درحالی‌که ادله توحید منحصر به این برهان نیستند (مدرس آشتیانی، ۱۳۷۲، ص ۱۳۰؛ انصاری شیرازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۹۰)؛ هرچند بتوان گفت که در غالب براهین توحید ذاتی به لزوم ترکیب استناد جسته‌اند (مدرس آشتیانی، ۱۳۷۲، ص ۱۳۰).

ثالثاً در بحثی فلسفی همچون اصالت وجود، نمی‌توانیم در جریان استدلال، از مقدمه‌ای (توحید فعلی) استفاده کنیم که نه با دلایل عقلی، بلکه با دلایل نقلی اثباتش کرده‌ایم. به علاوه ادله نقلی مزبور، یعنی دو آیه یادشده، واحد بودن فعل الهی را اثبات نمی‌کنند، و دست‌کم دلالت این آیه‌ها بر این مطلب روشن نیست.

با این همه چنان‌که اشاره شد، این استدلال حکیم سبزواری دست‌کم این مطلب را روشن می‌سازد که با اعتقاد به اصالت وجود، بهتر و به نحو سراسر تری می‌توان از طریق برهان ترکیب توحید ذاتی را به اثبات رساند و به شبهات آن برهان پاسخ گفت؛ و نیز اگر کسی به توحید فعلی معتقد باشد، به‌ناچار برای تبیین و تصویر فلسفی این توحید، باید به اصالت وجود روی آورد.

۱-۵. استدلال از طریق نفی ماهیت خداوند سبحان

حکیم سبزواری در اسرارالحکم آورده است:

حکمای محققین و عرفای شامخین اتفاق دارند - و مبرهن است - که حق تعالی ماهیت ندارد و انیت محضه و وجود بحت است (و شیخ رئیس ابوعلی سینا گوید که: حکمای محققین، حق را وجود بحت می‌گفتند،...). پس، چگونه می‌شود که وجود حقیقت نداشته باشد و عین حقیقة الحقایق باشد؟ (حکیم سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۶۶-۶۷).

این استدلال را می‌توان چنین تقریر کرد:

الف) اگر وجود اعتباری باشد، واجب‌الوجود نیز اعتباری خواهد بود؛

ب) واجب‌الوجود اعتباری نیست؛

بنابراین وجود اعتباری نیست (اصیل است).

میان بحث اصالت وجود و بحث ماهیت نداشتن واجب‌الوجود دو گونه ارتباطی می‌توان تصور کرد: یکی آنکه در صورت اثبات اصالت وجود (با ادله ویژه آن)، و اینکه ماهیات اموری اعتباری‌اند، می‌شود دلیلی ساده برای اثبات اینکه واجب‌تعالی ماهیت ندارد، اقامه کرد: از آنجاکه از سویی، وجود اصیل است و لذا ماهیات اموری اعتباری‌اند که یا عبارت‌اند از حدود وجودهای محدود و یا عبارت‌اند از ظهور آن وجودها در ذهن آدمی، و از سوی دیگر، واجب‌تعالی وجودی است نامحدود، بنابراین واجب‌الوجود تنها عبارت است از وجود؛ یعنی وجودی است صرف که هیچ ماهیتی ندارد (ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۸۰-۸۲). ماهیت (حد وجود یا ظهور ذهنی وجودهای محدود) تنها در مورد موجودات محدود قابل تصور است. موجود نامتناهی چون هیچ حد و محدودیتی ندارد، ماهیت نیز ندارد؛

دوم آنکه در صورتی که (به دلیل یا ادله‌ای جداگانه) پذیرفته شود واجب‌الوجود دارای ماهیت نیست، می‌توان استدلالی به سود اصالت وجود ارائه کرد و از ماهیت نداشتن واجب‌الوجود راهی به سوی اصالت وجود گشود.

راه نخست را که شاید از ساده‌ترین و بهترین راه‌های انکار ماهیت در واجب‌الوجود بر مبنای اعتقاد به اصالت وجود باشد (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۸۲)، ظاهراً کسی نپیموده است؛ اما راه دوم راهی است که حکیم سبزواری در همین استدلال پیش پای ما نهاده است. گفتنی است در اینجا نیز آغازگر راه سخنان صدرالمستألهین است (ر.ک: صدرالمستألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۷۳، ۴۳ و ۴۱۱؛ ج ۶، ص ۷۳-۷۴).

توضیح مقدمات استدلال: مقدمه نخست قضیه‌ای شرطیه است، به این مضمون که اگر وجود امری اعتباری - و ماهیت اصیل - باشد، یعنی وجود در خارج تحقق نداشته باشد، واجب‌الوجود نیز تحقق نخواهد داشت. دلیل این امر آن است که واجب‌الوجود اولاً به اتفاق فلاسفه و عرفا، و

ثانیاً به مقتضای براهینی که در محل خود ذکر شده‌اند، وجود صرف است و هیچ ماهیتی ندارد. اگر وجود اصیل، و در خارج دارای واقعیت باشد، چنین موجود صرفی نیز واقعیت و مابازای خارجی خواهد داشت؛ اما اگر ماهیت اصیل باشد، این وجود بی‌ماهیت تحقق و واقعیتی نخواهد داشت؛ یعنی واجب‌الوجودی در کار نخواهد بود.

اما مقدمه دوم، یعنی اینکه واجب‌الوجود اعتباری نیست، بلکه در خارج حقیقت و واقعیت دارد و اساساً او حقیقت همه حقایق است، امری است که با ادله اثبات وجود خدا ثابت شده است. به علاوه چون طرفین بحث اصالت وجود از موضع اعتقاد به خدای سبحان سخن می‌گویند، این مقدمه نیاز به اثبات هم ندارد.

بررسی و نقد

این استدلال اگر مقدمه نخست آن را بپذیریم، استدلالی است درست. البته کسانی چون فخررازی معتقد به ماهیت نداشتن واجب‌الوجود نیستند (از جمله: فخررازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۳۵۸-۳۶۲). برخی نیز معتقدند که تفسیر صحیح اصالت وجود با اعتقاد به اینکه واجب‌الوجود دارای ماهیت است می‌سازد (و اساساً باید به ماهیت داشتن واجب هم معتقد بود)؛ گرچه تفسیرهای مشهور اصالت وجود با چنین امری سازگار نیست (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۸۰-۸۲ و ۲۶۰-۲۶۲). با این همه، این گفته نکته متینی است که بدون اعتقاد به اصالت وجود نمی‌توان به ماهیت نداشتن واجب‌الوجود معتقد شد. قایل بودن به اینکه واجب تعالی وجود بحت است، به هیچ روی با انکار تحقق و واقعیت داشتن وجود نمی‌سازد، و این مطلب بی‌گمان اشکالی وارد بر کسانی از قبیل شیخ اشراق و محقق دوانی است.

۱-۶. استدلال از طریق ارتباط صادر نخستین و خداوند سبحان

یکی از مباحثی که در فلسفه در باب مواد ثلاث (وجود و امکان و امتناع) مطرح می‌گردد، تلازم میان ممکن بالذات و ممتنع بالذات است. در این بحث، این پرسش پیش می‌آید که آیا می‌شود

چیزی که ممکن بالذات است مستلزم ممتنع بالذات باشد؟ برخی گفته‌اند: چنین چیزی امکان ندارد؛ زیرا این امر مستلزم جدایی لازم از ملزوم خواهد بود که امری است محال. این افراد البته با مورد نقضی روبه‌رو هستند که باید آن را پاسخ گویند. این مورد نقض عبارت است از «عدم صادر نخستین» که خود ممکن بالذات است، اما مستلزم «عدم واجب الوجود» است که امری است ممتنع بالذات. صدرالمتألهین در اسفار، پس از اشاره به استدلال این افراد و ذکر ادله نقضی در پاسخ آنان، و نیز پس از شرح پاسخ‌های میرداماد و خواجه طوسی به این افراد، در توجیه تلازمی که میان «عدم صادر نخستین» (یا عدم معلول اول) و «عدم واجب الوجود» وجود دارد، و مخدوش دانستن این دو پاسخ، به حل این مسئله بر اساس مبانی حکمت متعالیه پرداخته است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۹۰-۱۹۳).

مقدماتی که وی در این راه حل به کار گرفته از این قرارند:

الف) هر معلولی، از جمله معلول اول، مرکب است از ماهیت و وجود که اولی عین نیاز و بالقوگی و پوشیدگی و امکان است، و دومی عین بی‌نیازی و فعلیت و هویدایی و وجوب؛

ب) علیت (و جعل) اولاً و بالذات به وجودات مربوط است نه به ماهیات. ماهیت ارتباطی با علت ندارد مگر به تبع وجود. این مقدمه چنان‌که پیداست، از نتایج اصالت وجود است؛

ج) معنای «امکان» درباره وجود با معنای «امکان» درباره ماهیت متفاوت است. امکان ماهوی (امکان ذاتی) عبارت است از سلب ضرورت وجود و عدم از ماهیت، یا تساوی نسبت ماهیت به وجود و عدم، و چنین معنایی درباره وجود معقول نیست؛ زیرا چیزی می‌تواند نسبتی مساوی به وجود و عدم داشته باشد که در ذات خود از وجود و عدم خالی باشد؛ درحالی‌که هرگز معقول نیست که وجود از وجود خالی باشد، بلکه وجود برای آن ضرورت ذاتی دارد. بنابراین امکان وجودی (امکان فقری) به معنای فقر و وابستگی ذاتی آن وجود، و قیام و تعلق آن به قیوم حقیقی است. وی آن‌گاه می‌گوید: اگر مقصود از صادر نخستین ماهیت آن باشد، «عدم صادر نخستین» - یعنی عدم ماهیت آن - البته امری است ممکن؛ اما از آنجاکه ماهیت ازلاً و ابداً نه بویی از وجود شنیده یا خواهد شنید و نه بویی از عدم، بر طبق مقدمه دوم، نه وجود آن مستلزم وجود علت

خواهد بود و نه عدم آن مستلزم عدم علت؛ زیرا ماهیت ارتباطی با علت ندارد. ماهیت صادر نخستین که دارای امکان ماهوی است، هرگز طرف تلازم با واجب‌الوجود که دارای غنای ذاتی است، نیست. آنچه با واجب‌الوجود مرتبط است ماهیت صادر اول نیست، بلکه وجود آن است که فاقد امکان ماهوی و واجد ضرورت ذاتی است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱-۳، ص ۴۸). بنابراین در این فرض، «عدم صادر نخستین» مستلزم «عدم واجب‌الوجود» نخواهد بود؛ اما اگر مقصود از صادر نخستین وجود آن باشد، «عدم صادر نخستین» - یعنی عدم وجود آن - مستلزم «عدم واجب‌الوجود» است؛ لیکن این «عدم صادر نخستین» امری است ممتنع بالذات، نه امری ممکن؛ چنان‌که وجود صادر نخستین امری است ضروری، نه ممکن. پس در هیچ‌یک از این دو صورت، امری ممکن مستلزم امری ممتنع نیست.

حکیم سبزواری در حاشیه‌ای بر این بیان صدرالمتألهین که «ماهیت صادر نخستین ارتباطی با واجب‌الوجود ندارد»، می‌گوید: «این نیز یکی از شواهد اصالت وجود - هم در تحقق و هم در جعل - است؛ و طرف‌داران اصالت ماهیت نمی‌توانند از عهده پاسخ‌گویی (به مسئله تلازم میان ممکن بالذات و ممتنع بالذات) برآیند» (سبزواری، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۹۳). شاید دلیل موردنظر وی را بتوان بدین شکل تقریر کرد:

الف) اگر وجود اصیل نباشد، نمی‌توان به اشکال مربوط به تلازم میان ممکن بالذات و ممتنع بالذات پاسخ صحیح داد؛

ب) پاسخی که به این اشکال داده شده صحیح است؛

بنابراین، وجود اصیل است.

در توضیح این دلیل، با توجه به مطالب پیش‌گفته، می‌توان گفت: تنها بر اساس اصالت وجود است که می‌شود پاسخی درست به مسئله یادشده داد.

بررسی و نقد

اگر مراد حکیم سبزواری از این سخن - چنان‌که از ظاهر آن برمی‌آید - این باشد که با پذیرش

اصالت وجود بهتر می‌توان در مسئله یادشده به تحلیل و پاسخ‌گویی پرداخت، و منکران اصالت وجود در این مسئله به تنگنا خواهند افتاد، سخنی پذیرفتنی است؛ لیکن این امر تنها دلیلی جدلی، و به تعبیری، از مؤیدات اصالت وجود است نه از براهین آن؛ اما اگر مراد آن است که بیان صدرالمتألهین - که حکیم سبزواری بدان اشاره می‌کند - خود دلیلی بر اصالت وجود است، باید گفت: چنین نیست؛ زیرا چنان‌که از سخنان خود صدرالمتألهین فهمیده می‌شود، اصالت وجود یکی از مقدمات این بیان و راه‌حل صدرالمتألهین است.

۲. پاسخ به شبهات مربوط به اصالت وجود

۲-۱. مسئله کثرت عَرَضی وجود

یکی از مسائلی که بر اساس اصالت وجود و حقیقت واحده بودن آن، باید حل و فصل گردد، کثرت عَرَضی وجود است؛ زیرا کثرتی که در میان وجودات مشهود است، منحصر در کثرت طولی که به شدت و ضعف در وجود بازمی‌گردد، و مربوط به علل و معالیل آنهاست، نیست؛ بلکه نوع دیگری از کثرت نیز در میان آن دسته از موجودات عالم که با یکدیگر رابطه‌ی علی و معلولی ندارند، به چشم می‌خورد؛ همانند کثرتی که در میان افراد ماهیات متباین مانند سنگ و درخت و انسان وجود دارد.

حکیم سبزواری در شرح منظومه که آن را در دوران جوانی خود نگاشته است، کثرت‌های اعتباری را به ماهیت نسبت داده و گفته است: وجود از ناحیه کثرت‌های ماهوی نیز تکثر می‌یابد (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۷۸)؛ درحالی‌که بر اساس اصالت وجود، ماهیت امری اعتباری است و در رتبه‌ای پس از وجود پدید می‌آید و امر اعتباری هرگز نمی‌تواند منشأ کثرتی باشد که در امر اصیل قرار دارد. به تعبیر دیگر، هر حکمی - از جمله کثرت ماهوی - بر ماهیت حمل شود به عَرَض وجود بر آن حمل می‌شود. بنابراین چگونه می‌توان گفت: کثرت ماهوی بر وجود به عَرَض ماهیت حمل می‌شود؟

البته این اشکال از دید حکیم سبزواری پنهان نمانده است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص

نوآوری‌های حکیم سبزواری درباره مسئله اصالت وجود □ ۱۶۳

۳۶۴). در حاشیه بر *اسفار*، ایشان سه پاسخ به این اشکال داده و کوشیده است کثرت عرضی وجود را توجیه کند:

نخست آنکه برای امتیاز یافتن وجودات به واسطه ماهیات، به سبق ماهیت و یا اصالت آن نیازی نیست، بلکه معیت آن دو در وجود، و حصول هم‌زمان ماهیت با حصول وجود کافی است؛ دوم آنکه ماهیات دارای سبق و تقدم بالتجوهر (سبق بالماهیه) هستند؛ سوم آنکه ماهیت دارای اکوان طولی پیشین است (که در نهایت به اعیان ثابت‌منتهی می‌گردد)؛ پس می‌شود که امتیاز ماهیات در نشئه سابق سبب امتیاز وجود در نشئه لاحق باشد (سبزواری، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۶). این پاسخ‌ها هیچ‌یک اشکال مزبور را که مبتنی بر اصالت وجود است، حل نمی‌کند (مصباح، ۱۴۰۵ق، ص ۴۲).

حکیم سبزواری در حاشیه دیگری بر *اسفار* (سبزواری، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۴۷) راه‌حل دیگری ارائه کرده و گفته است: وجودات واسطه در ثبوت تکثر ماهیات‌اند؛ ولی تکثر ماهیات واسطه در اثبات تکثر وجودات است. این بدان معناست که در مقام ثبوت، تکثر وجود است که سبب تکثر ماهیات می‌شود، اما در مقام اثبات، از طریق تکثر ماهیات می‌توان به تکثر وجودات پی بُرد. با این پاسخ، البته کثرت عرضی وجود با اصالت وجود سازگار می‌شود؛ اما در این پاسخ، نوعی کثرت در وجود پذیرفته شده که گویای تباین میان وجودات است؛ و لذا این پرسش پیش می‌آید که آیا این نکته با تشکیک وجود و حقیقت واحده بودن آن نیز همخوانی دارد؟ در پاسخ به این پرسش، برخی علاوه بر پذیرش تشکیک طولی که میان وجودات دارای ارتباط علیّ - معلولی برقرار است، نوع دیگری از تشکیک را با عنوان تشکیک عرضی پذیرفته‌اند که در آن علیتی در کار نیست؛ یعنی در این تشکیک مابه‌الامتیاز از سنخ مابه‌الاشتراک است، و کثرت و تمیز به وجود باز می‌گردد؛ اما نه به صورت تفاضلی و شدت و ضعف (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱-۵، ص ۴۶، ۵۶۶-۵۷۰؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۵۲). از این‌رو تشکیک طولی میان وجوداتی برقرار است که با یکدیگر ارتباط علیّ و معلولی دارند، اما در تشکیک عرضی علیت در کار نیست. برخی نیز گفته‌اند: میان دو معلول از علت واحد یا دو موجودی که در دو سلسله از علل واقع

شده‌اند و یا میان افراد حقیقت نوعیه واحد، تشکیکی (تشکیک طولی) در کار نیست. تشکیک تنها میان معلولات و علل ایجادکننده آنها برقرار است؛ اما معلولات هم‌رتبه را باید متباین به تمام وجود بسیط آنها دانست. البته میان این موجودات آن تباین محضی که به فیلسوفان مشائی نسبت داده شده حکم‌فرما نیست، بلکه چون خداوند تنها وجود مستقل محض است و هر چیزی عین‌الربط به او و از شئون و مجالی فیض اوست، جهان خارج به صورت یک وجود کامل علی‌الاطلاق همراه با جلوه‌ها و رابط‌های او تصویر می‌گردد. در هر حال، فرض تشکیک عَرَضی، یعنی رجوع مابه‌الامتیاز به مابه‌الاشتراک در امور عینی، بدون آنکه این امر به اختلاف مراتب وجود (و در واقع به ارتباط علی و معلولی) بازگردد، فرض دشواری است (مصباح، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۶۸؛ همو، ۱۴۰۵ق، ص ۴۳-۴۷).

برخی هم معتقد شده‌اند که حکمت متعالیه اساساً در توجیه این نوع کثرت ناتوان است (ر.ک: علم‌الهدی، ۱۳۹۱) که البته بحث در این باره، مجال دیگری می‌طلبد.

به نظر می‌رسد حکیم سبزواری به این اشکال التفات یافته، و راه‌حل دیگری به دست داده است که آن را نوآوری خودخوانده و بیانی رساتر و آسان‌تر در اثبات وحدت دانسته است (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۹۹-۱۰۰؛ همو، ۱۳۶۰الف، ص ۴۷۲؛ همو، ۱۳۷۲، ص ۳۷۸-۳۸۰؛ همو، ۱۳۷۶، ص ۴۲۹). شاید این راه‌حل را که خالی از ابهام و پیچیدگی هم نیست، بتوان چنین بیان کرد:

الف) هر چیز که تعدد را پذیرفته باشد، غیر آن در میان آن نفوذ کرده است؛

ب) پس هر چیز که غیر آن در میان آن نفوذ نکرده باشد، متعدد نیست؛

ج) در میان وجود، هیچ غیری نفوذ نکرده است؛

بنابراین وجود متعدد نیست.

توضیح مقدمات استدلال: مقدمه الف که حکیم سبزواری در موارد فراوانی از آن استفاده کرده است، بدین معناست که هر طبیعت و حقیقت واحدی در صورتی تعدد و تکثر می‌یابد و دارای افراد متعدد می‌شود که غیر آن طبیعت (یعنی امری بیگانه و مباین با آن) در آن رخنه کند و سبب جدایی و تمایز در آن طبیعت گردد. تا غیری در آن راه نیابد، آن حقیقت همچنان واحد

خواهد ماند و کثرتی پیدا نخواهد شد. مثلاً برای آنکه دو شعله آتش داشته باشیم، باید چیز سومی (امری غیر آتش) در میان آید و موجب تعدد و دو آتش شدن آن دو گردد. اگر فرض کنیم هرچه بین این دو شعله قرار دارد - از قبیل هوا، مکان، دیوار، و هر امر دیگری - خود نیز از سنخ آتش باشد، آن‌گاه دیگر دو آتش نخواهیم داشت، بلکه آن دو، به ضمیمه هر آنچه میان آن دو قرار دارد، همه یک آتش خواهند بود.

مقدمه ب به آسانی (و به تعبیری، با استدلال مباشر) از مقدمه الف استفاده می‌شود؛ زیرا عکس نقیض مخالف مقدمه الف است؛ و معنایش آن است که اگر چیزی غیر نداشته باشد یا غیر در آن وارد نشده و تمایزی ایجاد نکرده باشد، دارای افراد متعدد نیست. این مقدمه به منزله کُبرا برای مقدمه ج است.

در مقدمه ج ادعا می‌شود که در وجود، هیچ امری نفوذ نکرده تا سبب ایجاد جدایی در آن گردد؛ زیرا وجود یک حقیقت گسترده نوری است که دومی (ثانی) ندارد، چه رسد به اینکه ضد و مابین داشته باشد. غیر وجود جز نیستی نیست، و پیداست که نیستی نمی‌تواند ایجاد تخلخل و جدایی کند. نتیجه آنکه وجود دارای افراد متعدد نیست، و آنچه «افراد متعدد وجود» به نظر می‌آید، در واقع درجات و مراتب وجود است. این کثرت نیز با وحدت وجود منافات ندارد و بلکه مؤید آن است؛ زیرا در اینجا مابه‌الامتیاز به مابه‌الاشتراک برمی‌گردد و به همین سبب هرچه مراتب بیشتر باشند، در واقع تأکید بر وحدت بیشتر می‌شود.

نقد و بررسی

این سخن حکیم سبزواری که وجودات واسطه در ثبوت تکثر ماهیات‌اند، ولی تکثر ماهیات واسطه در اثبات تکثر وجودات است، چنان‌که اشاره شد، نکته‌ای کارگشا در این بحث است، و بر اساس آن می‌توان کثرات عرضی و افراد متعدد وجود را چنین تصویر کرد که هر کدام از این افراد نوری است که بخشی را روشن کرده، غیر از آن بخشی که دیگری روشن ساخته است (پس از یکدیگر متمایزند)؛ و البته چون به مقتضای اصالت وجود، هر کدام چیزی جز وجود (نور)

نیست، اولاً امتیاز و کثرت آنها نیز به سبب وجود آنهاست؛ گرچه ما در مقام فهم (در مقام ثبوت)، به واسطه ماهیات است که به این کثرت پی می‌بریم؛ و ثانیاً همه از یک سنخ‌اند. بدین ترتیب تشکیک وجود (عینیت مابه‌الامتیاز و مابه‌الاشتراک) در این افراد نیز تصویر می‌شود؛ و این امر نیز مستلزم آن نیست که این افراد در سلسله‌ای علی و معلولی قرار گیرند.

اما طریقه‌ای که حکیم سبزواری با استفاده از قاعده «تعدد هر حقیقتی، به سبب تخیل غیر آن حقیقت است در آن حقیقت» (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۹۹)، در پیش گرفته، در واقع بیرون رفتن از فضای تشکیک (چه تشکیک طولی و چه تشکیک عرضی) و اثبات یک نوع وحدت شخصی است، که البته با وحدت شخصی عرفانی متفاوت است؛ زیرا در وحدت شخصی عرفانی کثرات مربوط به مظاهر وجود حق‌اند، اما ایشان کثرات را مراتب وجود واحد دانسته است.

۲-۲. نظریه اصالت ماهیت در عرض اصالت وجود

در مسئله اصالت وجود یا ماهیت، برای روشن شدن کانون بحث، باید اشاره کرد که در این مسئله، به حصر عقلی، با احتمالات چهارگانه روبه‌رویم: ۱. اصالت وجود؛ ۲. اصالت ماهیت؛ ۳. اصالت هر دو؛ ۴. اصالت هیچ‌کدام. دو احتمال نخست دو قول اصلی در این زمینه‌اند که باید به آنها پرداخت؛ اما تا پیش از حکیم سبزواری به دو احتمال سوم و چهارم نمی‌پرداخته‌اند. وی نیز در شرح منظومه، به احتمال چهارم، به دلیل بدیهی‌البطلان بودن آن، نپرداخته است؛ لیکن احتمال سوم (اصالت هر دو) (سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۲۱۲) را مطرح کرده و بدان پاسخ گفته است. این شیوه در طرح بحث و نیز استدلالاتی را که او در رد این سخن آورده است، می‌توان از نوآوری‌های ایشان در این مبحث قلمداد کرد.

حکیم سبزواری در شرح منظومه و حاشیه آن (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۶۵-۶۶؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۲۱۲) در مجموع، پنج اشکال بر این نظر وارد می‌داند:

۱. اگر وجود و ماهیت هر دو اصیل باشند، هر شیئی در خارج مرکب از دو شیء متباین خواهد بود؛ زیرا مفهوم وجود و مفهوم ماهیت دو مفهوم متباین‌اند: مفهوم وجود از چیزی

حکایت می‌کند که به عدم تن در نمی‌دهد، یعنی با عدم ناسازگار است؛ درحالی‌که مفهوم انسان حاکی از چیزی است که هم با وجود سازگار است و هم با عدم. پیداست که دو شیء بودن یک شیء، امری است بدیهی البطلان و تناقض آمیز؛

۲. در صورت اصالت هر دو، ترکیب حقیقی در صادر نخستین لازم می‌آید؛ زیرا در این صورت صادر نخستین از دو امر واقعیت‌دار ترکیب خواهد شد که ترکیبی است حقیقی و به هیچ وجه با وحدت نمی‌سازد؛ بر خلاف ترکیب از یک امر اصیل و یک امر اعتباری که مرکب حقیقی پدید نمی‌آورد، بلکه شیء مرکب از آن دو، شیئی واحد خواهد بود. اشکال ترکیب حقیقی در صادر نخستین نیز آن است که قاعده «الواحد لا یصدر منه إلا الواحد» را نقض می‌کند؛ زیرا به مقتضای این قاعده، از واحد حقیقی جز واحد صادر نمی‌شود؛ درحالی‌که اگر صادر نخستین مرکب حقیقی باشد، هم وجود او باید از واحد حقیقی صادر گردد و هم ماهیت او. بنابراین اشکال دوم مبتنی بر پذیرش قاعده الواحد است؛

۳. لازمه اصیل بودن هر دو این است که وجود، عین تحقق ماهیت نباشد، بلکه امری منضم به ماهیت باشد. در این صورت، تحقق جداگانه ماهیت به چیست؟ به خود ماهیت نمی‌تواند باشد؛ زیرا ماهیت به وجود و عدم تساوی نسبت دارد. به وجود دیگری نیز نمی‌تواند باشد؛ زیرا آن وجود هم بنابر فرض، منضم به ماهیت است نه عین تحقق ماهیت. به هر حال، ماهیت باید به نحوی دارای تحقق و واقعیت گردد، و هرگونه که فرض کنیم اشکال پیش می‌آید (شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۸).

۴. میان وجود و ماهیت، حمل شایع برقرار نخواهد شد، و مثلاً نمی‌توان گفت: «انسان موجود است»؛ زیرا برای تحقق یافتن حمل، اتحاد موضوع و محمول لازم است؛ و در صورت اصیل بودن هر دو، این دو همچون دو شیء متباین در کنار هم خواهند بود و اتحادی با یکدیگر نخواهند داشت؛

۵. ثنویت لازم می‌آید؛ زیرا چنان‌که گفته شد، وجود با عدم ناسازگار است، ولی ماهیت هم با وجود سازگار است و هم با عدم. از این رو تنها دو سنخ‌اند؛ و اگر هر دو اصیل باشند، وجود علتی از سنخ خود (نور) خواهد داشت و ماهیت نیز علتی از سنخ خود (ظلمت)؛ و باید قایل به ثنویت

شد؛ درحالی‌که ثنویت باطل است. این اشکال نیز مبتنی بر پذیرش قاعده‌الواحد و لزوم سنخیت میان علت و معلول و بطلان ثنویت است.

نقد و بررسی

سخنان حکیم سبزواری در اینجا، هم بر شمول بحث نسبت به اقوال پیشین درباره مسئله اصالت وجود افزوده و هم راه را بر یکی از احتمالاتی که در برابر اعتقاد به اصالت وجود قرار دارد بسته است. ادله او نیز - گرچه برخی از آنها یا جدلی اند یا مبتنی بر مطالبی هستند که باید جداگانه اثبات شوند - عمدتاً از استحکام برخوردارند.

نتیجه‌گیری

آرای حکیم سبزواری صرفاً تکرار سخنان صدرالمتألهین نیست. تنها نگاهی به نوآوری‌های حکیم سبزواری در نظریه اصالت وجود و مباحث مربوط به آن، و تأثیری که این نوآوری‌ها در گسترش و روشن شدن جوانب مختلف این نظریه داشته است، این مدعا را ثابت می‌کند. دو استدلال از استدلال‌های این حکیم بر اصالت وجود، که بر اساس محال بودن تشکیک در ماهیت و نیز از طریق خروج ماهیات از حالت استوای نسبت اقامه شده‌اند، استدلال‌هایی تام به نظر می‌رسند. بقیه استدلال‌ها خالی از برخی از تأملات نیستند؛ گرچه از فواید علمی هوشمندانه نیز بی‌بهره نیستند. ادله او در رد نظریه اصالت ماهیت در عرض اصالت وجود نیز - گرچه برخی از آنها یا جدلی اند یا مبتنی بر مطالبی هستند که باید جداگانه اثبات شوند - عمدتاً از استحکام برخوردارند. اما درباره توجیه کثرت عرضی وجود در عین پذیرش وحدت تشکیکی آن باید گفت: با آنکه این مطلب در بیان حکیم سبزواری مورد توجه و اعتنا قرار گرفته و نکته‌های ارزشمندی در باب آن گفته شده است، آنچه وی در این باب با استفاده از قاعده «تعدد هر حقیقتی، به سبب تخیل غیر آن حقیقت است در آن حقیقت» آورده است، در واقع بیرون رفتن از فضای تشکیک (چه تشکیک طولی و چه تشکیک عرضی) و اثبات گونه‌ای وحدت شخصی است. البته این وحدت با وحدت شخصی عرفانی متفاوت است و به هر تقدیر، بررسی دقیق‌تر آن مجال گسترده‌تری می‌طلبد.

منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۷۲، «شخصیت حکیم عارف اسرار»، کیهان فرهنگی، ش ۹۶، ص ۵-۱۱.
- انصاری شیرازی، یحیی، ۱۳۸۴، *دروس شرح منظومه*، قم، بوستان کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۵، *رحیق مختوم*، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۶، *سرچشمه اندیشه*، قم، اسراء.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۸۱، *هزار و یک کلمه*، قم، بوستان کتاب.
- حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، ۱۴۱۳ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- دوانی، جلال‌الدین، بی تا، *تعلیق بر: شرح تجرید الاعتقاد قوشچی*، قم، منشورات رضی.
- سبزواری، ملّاهادی، ۱۳۶۰ الف، *تعلیقات بر الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية*، در: صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- ، ۱۳۶۰ ب، *شرح غرر الفرائد یا شرح منظومه حکمت*، به اهتمام مهدی محقق و توشیهیکو ایزوتسو، تهران، دانشگاه تهران.
- ، ۱۹۸۱، *تعلیق بر اسفار*، در: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، بیروت، دار احیاء التراث.
- ، ۱۳۷۲، *شرح الأسماء الحسنی*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، دانشگاه تهران.
- ، ۱۳۷۶، *رسائل حکیم سبزواری*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، اسوه.
- ، ۱۳۷۹، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، تهران، ناب.
- ، ۱۳۸۳، *اسرارالحکم*، تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی.
- شیرازی، سیدرضی، ۱۳۸۳، *درس‌های شرح منظومه حکیم سبزواری*، تنظیم ف. فنا، تهران، حکمت.
- شیرازی، قطب‌الدین محمود بن مسعود، ۱۳۸۳، *شرح حکمة الاشراق*، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- شیروانی، علی، ۱۳۸۶، «نظریه هستی‌انگازانه شر»، *انجمن معارف اسلامی*، ش ۱۲-۱۳، ص ۱۶۷-۱۸۹.
- صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، بیروت، دار احیاء التراث.
- ، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.

۱۷۰ □ معرفت‌فلسفی سال سیزدهم، شماره چهارم، تابستان ۱۳۹۵

- ، ۱۳۶۳، *المشاعر*، تصحیح هانری کرین، تهران، کتابخانه طهوری.
- عابدی شاهرودی، علی، ۱۳۷۲، «نظریه نیستی‌انگارانه شر»، *کیهان اندیشه*، ش ۴۹.
- علم‌الهدی، سیدعلی، ۱۳۹۱، «نظریه تشکیکی بودن وجود و کثرات عرضی»، *حکمت صدرایی*، ش ۱.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۳۸۴، *شرح الاشارات و التنبیها*، تصحیح علیرضا نجف‌زاده، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۷، *هستی و چیستی در مکتب صدرایی*، تحقیق و نگارش حسینعلی شیدان‌شید، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- مدرس آشتیانی، میرزاهدی، ۱۳۷۲، *تعلیق بر شرح منظومه حکمت سبزواری*، به اهتمام عبدالجواد فلاطوری و مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران.
- مصباح، محمدتقی، ۱۴۰۵ق، *تعلیق علی نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه در راه حق.
- ، ۱۳۸۷، *شرح نهایة الحکمة*، نگارش عبدالرسول عبودیت، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- ، ۱۳۹۰، *آموزش فلسفه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.