

تعریف ملاصدرا از مابعدالطبیعه و لوازم معرفت‌شناختی آن

رضا اکبریان*

چکیده

ملاصدرا درباره تعریف مابعدالطبیعه و چگونگی شناخت موضوع آن سخنی دارد که از ویژگی‌های ممتاز فلسفه اوست. او که در فلسفه‌اش، هم با موجود سر و کار دارد و هم با وجود و گذر از موجود به وجود در خود فلسفه‌اش واقع می‌شود، به هیچ‌وجه شناخت وجود را صرفاً شهود عرفانی آن نمی‌داند. او نظریه و شیوه‌ای به ما می‌دهد که بینش شهودی واقعیت را با روش قیاسی در بر می‌گیرد. سخن او در شناخت وجود از طریق تحلیلات عقلی در بادی نظر، ممکن است خیلی جسورانه و عجیب باشد، چرا که سخن ابن‌سینا و فارابی را درباره عرضیت وجود نمی‌پذیرد و ادعا می‌کند که واقعیتی که مدلول و مصداق قضیه "انسان موجود" است، کاملاً با مدلول قضایای دیگر فرق دارد. از نظر او، موضوع واقعی، حقیقت وجود است که با مفهوم موجود از آن حکایت می‌کنیم و تمام ماهیات، اعراضی بیش نیستند که این واقعیت واحد را به صورت اشیای بی‌شمار مقید می‌کنند. شهود این واقعیت هنگامی امکان‌پذیر است که در انسان آگاهی کاملاً متفاوتی بیدار شود که جهان را با چنین وضعی درک کند. او با قول به اتحاد عالم و معلوم موفق به اثبات اصلی می‌شود که در بحث رابطه ذهن و عین و از بین رفتن جدایی و تمایز میان فاعل شناسا و متعلق شناسا نقش بسیار مؤثری ایفا می‌کند. بحث درباره این حقیقت، مشخص کردن ریشه‌های آن و بیان اینکه ملاصدرا در این باب رویکردی ویژه دارد، هدف اصلی سخن ماست.

واژه‌های کلیدی: تعریف مابعدالطبیعه، معرفت‌شناسی، معرفت وجودی، وجود ذهنی، صدق قضایا، ملاصدرا.

* استادیار گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس

الف) تعریف مابعدالطبیعه

این مقاله را با تعریف فلسفه نزد ملاصدرا، عناصر غیرارسطویی آن و لوازم آن برای مفهوم رسیدن به ساحت وجود و تخلُّق و تشبه به خالق و ماهیت خلاق و تحوُّل بخش علم آغاز می‌کنیم که بنا بر آن، مابعدالطبیعه به مبنایی برای علم و عمل تبدیل می‌شود.

اعلم أن الفلسفة استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها و الحكم بوجودها تحقيقا بالبراهين لا أخذًا بالظن و التقليد بقدر الوسع الانساني و إن شئت قلت نظم العالم نظما عقليا على حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبه بالباري تعالى (الشيرازی: ۱۹۸۱، ۲۰/۱)

بدان که فلسفه به کمال رساندن نفس انسانی است از طریق شناخت حقایق موجودات، آن‌چنان که در واقع، وجود دارند و حکم به وجود آن حقایق از طریق برهان و نه از طریق گمان و تقلید صرف، به قدر استعداد انسانی و اگر بخواهی، می‌توانی بگویی فلسفه نظم بخشیدن به جهان است، نظم عقلی براساس استعداد بشری، تا تشبه به خدای خالق، برای انسان به دست آید.

در این تعریف، مفهوم فلسفه چونان عمل استکمال نفس و به مثابه معرفتی که غایتش خدا شدن است، آن‌گونه که در سنت اشراقی و عرفان اسلامی توضیح داده شده است، بررسی می‌شود. هدف از این تعریف نشان دادن این مطلب است که تحقیق فلسفی نه به‌طور محض، منطقی است و نه به‌طور کامل استدلالی، بلکه در این تحقیق، عناصری از تفکر شهودی در عقل ذوقی آن‌گونه که مقابل عقل استدلالی است، وجود دارد. این تعریف هم‌الگوی ملاصدرا را برای ارائهٔ متافیزیک در برمی‌گیرد و هم معرفت‌شناسی واقعی او را.

از این‌رو، اگر فلسفه را مساوی با فلسفهٔ اولی یا متافیزیک و موضوع آن را موجود مطلق نه مطلق موجود بدانیم می‌توانیم آن را به این صورت تعریف کنیم:

پیشانی فلسفی گویی

علمی که از احوال موجود مطلق بحث می‌کند یا علمی که از احوال کلی وجود گفت و گو می‌کند یا مجموعه قضایا و مسائلی که در مورد موجود بما هو موجود مطرح می‌شود. انتخاب واژه موجود به جای وجود این مزیت را دارد که با قول کسانی که قائل به اصالت ماهیت هستند هم کاملاً سازگار است و پیش از آن که اصالت وجود اثبات شود مناسب‌تر این است که موضوع فلسفه چیزی قرار داده شود که با هر دو قول بسازد.

۱. "حقیقت وجود" محور مباحث فلسفی در حکمت متعالیه ملاصدرا

صدرالمتألهین بر اساس اصالت «وجود»، حقیقت «وجود» را محور مباحث فلسفی خود قرار می‌دهد. (الشیرازی: ۱۳۶۰، ۱۶ و ۱۷) او در ابتدا همانند ابن سینا فلسفه اولی را علم به وجود می‌داند و موضوع آن را «موجود بما هو موجود» معرفی می‌کند، هر چند در مباحث بعدی، پس از اثبات اصالت وجود می‌توان «وجود» را به عنوان موضوع فلسفه از نظر او معرفی کرد. در این صورت، دانسته می‌شود که واقعیت خارجی که بر آن لفظ «موجود» اطلاق می‌شود، چیزی جز وجود نیست، لکن تا هنگامی که این مسئله اثبات نشده است نمی‌توان از «وجود» به عنوان موضوع فلسفه نام برد. (جوادی آملی: ۱۳۷۵، ۱/۱۳۷؛ ر.ک: آشتیانی: ۱۳۷۶، ۱۹) منظور از «وجود» در این جا «حقیقت وجود» است نه «مفهوم وجود». تمایز میان «حقیقت وجود» و «مفهوم وجود» از چنان اهمیتی برخوردار است که فلسفه مابعدالطبیعه صدرالمتألهین را هرگز نمی‌توان به نحو شایسته و درست فهمید مگر این که این تمایز را به طور روشن بشناسیم و در پرتو آن به شناخت «حقیقت وجود» و مراتب و درجات آن نایل شویم. نظریه ملاصدرا درباره «وجود» با نظریه ابن سینا تفاوت دارد. نظریه ابن سینا در این باب بر اصل تمایز میان «ماهیت» و «وجود» مبتنی است، وی که «وجود» را به عنوان یک عنصر متافیزیکی متمایز از ماهیت پذیرفته است، با تقسیم «موجود» به

واجب و ممکن، پای مفهوم موجود را از آن جهت که مشیر به خود موجود است، به میان آورده است، چرا که صرف «وجود» بدون لحاظ حیثیت دیگر قابل تفکیک به واجب و ممکن نیست. از نظر او، آنچه می‌تواند به واجب و ممکن تقسیم شود، مفهوم موجود از جهت اشاره به موجودی است که می‌تواند ماهوی و یا غیرماهوی باشد. از این رو، باید قبول کنیم که ابن سینا اولاً و مستقیماً با «موجود»^۱ سروکار دارد، و با «وجود» فقط به طریق ثانوی و غیر مستقیم مربوط است.

البته «موجود» به عنوان یک مفهوم عام که حاکی از مطلق واقعیت است، اختصاص به فلسفه ابن سینا و یا ارسطو ندارد. هر فلسفه‌ای عهده‌دار بحث درباره واقعیت است. اصل واقعیت، موضوع فلسفه از نظر همه فلاسفه است. چیزی که فلاسفه را از هم متمایز می‌کند، تفسیر واقعیت است. فیلسوف بعد از آن که به واقع‌شناسی می‌پردازد، یا مصداق موجود را «نفس وجود» می‌داند که ماهیت حاکی از حدود مراتب و انحای آن است که این سخن ملاصدر است و یا برای واقعیت، دو نحوه «وجود» قائل می‌شود، یکی «وجود» ممکن که «وجود» تعلقی است و دیگری «وجود» واجب که افاضه‌کننده «وجود» به ممکن است که این سخن ابن سیناست و یا آن که افراد ماهیت را مصداق واقعیت می‌پندارد که چنین سخنی با تفکر ارسطو سازگار است.

سخن ابن سینا از یک جهت شباهت به ارسطو دارد و از جهت دیگر، نه. ارسطو

۱. «موجود» مفهومی است که از مطلق واقعیت حکایت می‌کند و در نقطه مقابل عدم قرار دارد و به اصطلاح، نقیض آن است و از محرک نامتحرک اول - به اصطلاح ارسطو - و واجب الوجود بالذات - به اصطلاح ابن سینا - گرفته تا واقعیت‌های مجرد و مادی و هم‌چنین از جوهر تا اعراض، و از ذوات تا حالات همه را در بر می‌گیرد و هنگامی که واقعیت خارجی به صورت قضیه‌ای در ذهن منعکس می‌شود، مفهوم «موجود» محمول آن قرار می‌گیرد.

موجود را مفهومی عام و حاکی از جواهر و ماهیات متکثر می‌داند و در نتیجه، صاحب نگرشی ماهوی نسبت به واقعیت است. حال آن‌که ابن‌سینا از آن جهت که "مفهوم موجود" را به عنوان مفهوم حاکی از واقعیت، محور مباحث فلسفی خود قرار می‌دهد، در محدوده مابعدالطبیعه ارسطویی باقی می‌ماند، اما از آن جهت که بر خلاف ارسطو قائل به مساوقت وجود با شخصیت است و تفسیری وجودی از واقعیت ارائه می‌دهد، فلسفه‌ای کاملاً متفاوت با ارسطو دارد.

فلسفه ملاصدرا اساساً با فلسفه ارسطو و ابن‌سینا تفاوت دارد. او که مصداق موجود را "نفس وجود" می‌داند در فلسفه‌اش هم با "موجود" سر و کار دارد و هم با "وجود". وی که اندیشه اصالت وجود را پایه نظام مابعدالطبیعه خود قرار می‌دهد و بر اساس آن از بحث‌های مفهومی رایج در فلسفه‌های گذشته به بحث‌های وجودی منتقل می‌شود، «وجود» را محور مباحث فلسفی خود قرار می‌دهد. او پیوسته بر لزوم فرق نهادن بین دو معنا از وجود؛ یعنی موجود که معقول ثانی فلسفی است و از طریق مقایسه و عمل عقلی حاصل می‌شود و «حقیقت عینی و خارجی وجود» که قابل درک با علم حضوری است، تأکید دارد. تمایز میان «موجود» و «وجود» هنگامی به درستی فهمیده می‌شود که ما به تمایز دقیق بین «موجود» (آن چیزی که هست) و «وجود» (بودن یا وجود داشتن) به عنوان نکته‌ای مهم در حکمت متعالیه توجه کنیم. انقلاب اساسی‌ای که ملاصدرا در قلمرو مابعدالطبیعه در اسلام به وجود آورده، مرهون همین خصوصیت است. همان‌طور که می‌دانیم، بر اساس تحلیلات عقلی در باب اصالت وجود، «حقیقت وجود» در اختیار ذهن قرار نمی‌گیرد. آن‌چه در حیطه ذهن حاصل می‌شود، دور نمایی از حقیقت است. ملاصدرا در کتاب *الشواهد الربوبیه* بعد از معرفی وجود به عنوان موضوع فلسفه، به طور صریح بر این معنا تأکید می‌کند که موجود، مفهوم عامی است حاکی از حقیقت وجود که سعه و شمول عینی

وجودی دارد. (الشیرازی: ۱۳۶۰، ۱۶ و ۱۷)

نظریه ملاصدرا درباره «وجود» تا حدی مرهون سنت ابن عربی است که بر «وجود» به عنوان مقوله اساسی تفکر عرفانی خود اصرار و تأکید می‌ورزد.^۱ از نظر ابن عربی و پیروان او، از آن‌جا که مراحل گوناگون وجود غیر از تجلیات کثیر وجود مطلق نیست، «وجود» از لحاظ مابعدالطبیعی واحد است. این مفهوم، همان است که به عنوان «وحدت وجود» شناخته شده است. «وحدت وجود» با آن‌که با نظر صدرالمآلهین در این باره که از آن به «وحدت حقیقت وجود» تعبیر کردیم، تفاوت دارد، تأثیر برجسته‌ای بر شکل تصور وی درباره وجود داشته و نکته‌ای فوق‌العاده مهم برای فهم درست فلسفه مابعدالطبیعه اوست.

متأسفانه، بیشتر کسانی که درباره ملاصدرا قلم زده‌اند، از این نکته بسیار مهم در مباحث مابعدالطبیعی او غفلت ورزیده و دلیل این غفلت یا این است که آنان یا ملاصدرا را برجسته‌ترین عارف دانسته‌اند و یا این‌که او را در درون پارادایم مشائی محض نهاده، امکان اختلاف‌های ساختاری و منطقی او را با ابن سینا نادیده گرفته‌اند. اما این سخن بدین دلیل مهم است که نظریات ملاصدرا را در مورد مبانی مختلفی که در آثار وی متداول است، آشکار می‌سازد که در آن مباحث منطقی، هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی به هم گره می‌خورند و با این حقیقت، ضرورت پیدا می‌کند که برای ملاصدرا این سه شاخه فلسفه کاملاً با هم ارتباط دارند و با آن‌که به طور متقابل، مستقل از یکدیگرند، تحت نظریه واحد تبیین می‌شوند.

۱. در آثار ابن عربی و شاگردان وی بر اصالت وجود و بساطت و وحدت حقیقی آن تأکید فراوان شده است؛ برای مثال قیصری چنین می‌گوید: «لأنَّ الجعل أَمَا يتعلَّق بالوجود الخارجی كما مرَّ تحقیقه فی المقدمات» (قیصری: ، ۹۳)

۲. "معرفت وجودی" و امکان و ضرورت آن

می‌توان این سخن را درون چارچوب وسیع‌تر معرفت‌شناسی ملاصدرا قرار داد که در این چارچوب، راه‌هایی برای تحصیل معرفت ارائه شده است که در عین کثرت از وحدت برخوردارند. ملاصدرا با آن که در آغاز کار زمینه‌تحصیل علم و معرفت را از طریق ساختن تعاریف، زنجیره‌های قیاسی و دسته‌بندی‌های علمی فراهم می‌کند، "حقیقت باطنی وجود" را که اساس آن است، نادیده نمی‌گیرد. او تعاریف و قیاسات را ارائه‌کننده معرفتی می‌داند که در زندگی برای انسان عاقل، راهنمای کافی به‌شمار می‌آید. این معرفت هرچند باورهای یقینی مهیا می‌کند، الگویی است برای اکتساب علم صوری به نحوی که تعریف و اصل موضوع قرار دادن مابعدالطبیعه در این الگو، معتبر باقی می‌ماند. ملاصدرا چنین معرفتی را پایان راه نمی‌داند، بلکه معتقد است که راه برای معرفت‌های بالاتر همچنان باز است.

علم به اشیا در ساحت وجود که تنها منبع خطاناپذیر علم برای ملاصدراست، امکان و ضرورت علم حضوری را از طریق شهود و تجربه بی‌واسطه حقایق و اتحاد وجودی با آنها، مبنا قرار می‌دهد. از نظر او، علم پیش از هر چیز، شهودی آشکار است؛ یعنی مشارکت در صور و حقایقی است که انسان آنها را تصور می‌کند. ملاصدرا به وضوح می‌گوید که این تنها علم حقیقی است، زیرا حقیقت نه تعریف‌پذیر است، نه اثبات‌پذیر و نه می‌توان بر آن دلیل اقامه کرد. بنابراین، برای طالب علم، این امری اختیاری نیست. ملاصدرا در این نظریه تا حدی از سهروردی و ابن عربی تبعیت می‌کند. او همانند سهروردی طریق ابن سینایی را در اکتساب معرفت انکار می‌کند. از نظر ابن سینا، پیدایش ادراک عقلی در گرو افاضه صور معقوله از سوی عقل فعال است، در حالی که سهروردی که منکر تمایز ماده و صورت و افاضه صور است، معتقد است که چنین ادراکی از طریق علم اشراقی و

شهود حقایق مجرد حاصل می شود. ملاصدرا در حالی که منکر هر دو سخن فوق است در پرتو حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول معتقد است که چنین ادراکی از طریق کمال قوه عاقله و رسیدن به ساحت عقل و اتحاد وجودی با آن که در آن صور کلی همه موجودات مندرج است، تحقق پیدا می کند. از نظر او، معرفت یقینی با تجلی صورت های کلی در ذهن انسان حاصل می شود و از طریق این صور، انسان حقایق اشیا را آن گونه که هستند، درک می کند.

صدرالمتألهین که همانند سهروردی، شناخت نفس را اصل هر معرفتی می داند، در دوره ریاضت و تهذیب نفس از شهود حقیقت روح آغاز کرد. او حقیقت خویش را با علم حضوری مشاهده کرد و آن را هستی یافت و با شهود حقیقت خود دید آنچه واقعیت دارد «وجود» است نه «ماهیت» و با تداوم آن شهود، بساطت و وحدت و تشکیک آن را مشاهده کرد. این تحوّل فکری صرفاً تغییری در دیدگاه و طرح عقلی نبود، بلکه یک عقیده راسخ فلسفی بود که از تجربه شخصی مبتنی بر یک مرتبه عقلی متفاوت با آن مرتبه عقیده قبلی سرچشمه گرفت و ریشه ای عمیق در تجربه عرفانی حقیقت وجود داشت.

با سهروردی نه تنها دوران جدیدی از فلسفه اسلامی، که عرصه تازه ای از این فلسفه آغاز می شود. سهروردی که مبدع دیدگاه عقلانی جدیدی در اسلام بود، نام کتاب اصلی فلسفه خود را در عین حال که نام مکتب وی نیز بود، حکمه الاشراق گذاشت. به هر تقدیر، آنچه مهم است توجه و تأکید بر معنایی است که حکمت اشراقی در معنای غالب آن که همان الحکمه الالهیه است، نزد سهروردی و همه فیلسوفان اسلامی متأخر دارد و مراد از آن حقیقتی است که می باید نه فقط در ذهن، بلکه در حقیقت وجود آدمی که حقیقتی نوری است، حاصل شود. او بر این نکته اصرار می ورزد که نیل به درجه اعلای "حکمت" مستلزم نیل به کمال در قوه

معرفت نظری و نیز تهذیب نفس به صورت توأم با یکدیگر است. در این صورت، انسان با علم اشراقی قادر به درک حقایق نوری خواهد بود.

هنگامی که نوبت به ملاصدرا می‌رسد ما نه تنها شاهد تلفیق مکاتب فکری اسلامی مختلف، بلکه علاوه بر آن، شاهد تلفیق دیدگاه‌های پیشین در باب معنا و مفهوم لفظ فلسفه هستیم. (الشیرازی: ۱۹۸۱، ۲۵/۱) او در جلد اول اسفار، که به مباحث وجود اختصاص دارد، به تفصیل در باب انواع تعاریف "حکمت" سخن می‌گوید و علاوه بر معرفت نظری و مبدل شدن به عالمی معقول که مضاهی و مشابه عالم عینی باشد، بر تصفیه و تهذیب نفس از آلودگی‌های مادی و به تعبیر فلاسفه اسلامی، بر تجرد نفس نیز تأکید می‌کند. (همان، ص ۲۰-۲۱)^۱ ملاصدرا معنای "حکمت" را چنان که سهروردی تعریف کرده، پذیرفته و آن‌گاه در معنای "فلسفه" با ارائه کردن نظریه‌ای "وجودی" چنان توسعه‌ی ایجاد کرده که بتواند بعد اشراقی و کمال نفسانی موجود در معنای اشراقی و عرفانی این کلمه را نیز شامل شود. از نظر او، حکمت، حقیقتی است که نه فقط در ذهن و نه فقط از طریق علم اشراقی، بلکه در کل وجود آدمی از طریق قرار گرفتن در ساحت وجود و اتحاد وجودی با اشیا حاصل می‌شود. تلقی ملاصدرا و حکمای معاصر و عموم حکمای بعد از او از فلسفه این بود که فلسفه اعلا درجه علم است که نهایتاً منشائی الهی دارد و برخاسته از "مقام و منزلت نبوت" است و "حکما" کامل‌ترین انسان‌هایی هستند که در جایگاهی پس از پیامبران و امامان قرار دارند. (خواجوی: ۱۳۶۶، ۱۸) او پس از تعریف فلسفه، نمونه‌هایی

۱. فلسفه بدین معنا که در خصوص ماهیت اشیا در پی کشف حقیقت است و می‌خواهد معرفت ذهنی را با کمال نفس آدمی و تهذیب آن توأم سازد، پا به پای سنت فلسفه اسلامی تا روزگار ما استمرار یافته و در وجود شخصیت‌های برجسته فلسفه اسلامی عصر ما متجلی گشته است.

از احادیث نبوی نقل می‌کند تا نشان دهد که مشی فلسفی او بر مبنای حکمت نبوی است.^۱

بین سخن ملاصدرا و پیشینیان در این باب تفاوت است. افلاطون و ابن‌سینا و سهروردی و ابن‌عربی هم تشبه به خدا را مطرح می‌کنند، ولی تشبه به خدا در فلسفه ملاصدرا ویژگیهای خاص خود را دارد. هدف ملاصدرا این است که مابعدالطبیعه را در چارچوب وسیع‌تر علم نبوی قرار دهد و به‌جای تأکید بر برهان و روش ارسطویی بیان مطالب، و تأکید بر روش عرفانی ابن‌عربی و روش اشراقی سهروردی بر مبنای دیگر، یعنی بر روش اتحاد وجودی با اشیا تأکید کند و هر دو طریق را با علم نبوی مرتبط کند. این هدف، فقط هنگامی به‌دست می‌آید که الگوی ارائه شده و همه آن‌چه این الگو نمایان می‌سازد، بر وجود که حقیقتی انضمامی است و همه اشیا را دربرمی‌گیرد، مبتنی شود. در این صورت، علم به حقایق اشیا، به‌مثابه فلسفه‌ای جامع، وجود انسان را دگرگون می‌سازد و اخلاق او را بر مابعدالطبیعه وجود مبتنی می‌کند. در نظر او، کمال قوه عملی آن است که با آن قوه، نظام جامعه و نجات و رستگاری در دنیا و آخرت به‌دست می‌آید (الشیرازی: ۱۹۸۱، ۲۱) و از آن‌جا که فیلسوف تشبه به خدا می‌یابد، شناخت او لغزش‌ناپذیر و حقیقی می‌شود. در واقع، آن‌چه او می‌داند، وجود دارد. ملاصدرا تأکید می‌کند که مابعدالطبیعه علت وجود اشیا به کامل‌ترین معناست، بلکه این علم سبب خود وجود است، زیرا اگر وجود از آن حیث که وجود است، شناخته نشود، ایجاد آن ممکن نخواهد بود. (همان، ۲۲) این نکته حاکی از آن است که ملاصدرا فیلسوف برجسته جهان اسلام قائل به

۱. "و إلى ذینک الفنین رمزت الفلاسفه الإلهیون حیث قالوا تأسیا بالأنبیاء (ع) الفلاسفه هی التشبه بالإله کما وقع فی الحدیث النبوی (ص): تخلقوا بأخلاق الله یعنی فی الإحاطه بالمعلومات و التجرّد عن الجسمانیات." (الشیرازی: ۱۹۸۱، ۲۲/۱).

سلسله مراتب است. اما گرچه وی مراتب وجود را در شدت و ضعف می‌پذیرد، مبادی وجود را تابع ماهیت سوپراکتیویته رایج در مکاتب فلسفی مغرب زمین نمی‌داند. اشیا، وجود عینی دارند، یعنی مستقل از آگاهی انسان از آنها هستند، اما آگاهی انسان از آنها باعث شناخت آنها می‌شود، بدین معنا که هرچه نفس انسان کامل تر باشد، وجودش شدت بیشتری خواهد داشت و هرچه وجود انسان شدیدتر باشد، آن‌گاه از طریق تجربه بی‌واسطه‌ای که مراتب پایین‌تر وجود را دربرمی‌گیرد، حقایق اشیا را بیشتر می‌شناسد.

ملاصدرا در آثار خویش نشان می‌دهد که پیشینیان نتوانسته‌اند درک درستی از وجود داشته باشند و احکام و لوازم آن را به‌خوبی بیان کنند. (ملاصدرا: ۱۳۶۰، ۱۶؛ همو: ۱۹۸۱، ۲۸/۱) از نظر او، مابعدالطبیعه درباره عوارض ذاتیه موجود از آن حیث که موجود است، بحث می‌کند به شرطی که موجود را حاکی از حقیقت وجود و مراتب شدید و ضعیف آن بدانیم. ملاصدرا با انتقاد از تعریف مابعدالطبیعه به دست پیشینیان بحث خود را آغاز می‌کند و نشان می‌دهد که ناتوانی در تعریف مابعدالطبیعه، دقیقاً به محدود کردن قلمرو مابعدالطبیعه یا بسط آن برای دربرگرفتن مباحثی که حقاً مابعدالطبیعی نیستند، منجر می‌شود. از نظر او، اهمیت تعریف درست مابعدالطبیعه لازمه کامل بودن قیاس و تعریف و نیز طبقه بندی درست علوم است؛ تعاریف و قیاساتی که بدون وجود و قرارگرفتن در ساحت آن‌ها می‌توان بین اجزا و حدود آنها ربط برقرار کرد و نه می‌توان ارتباط آنها را به عنوان صور ذهنی به خارج تبیین کرد. این تنها روش درست شناخت واقعیت مطابق با دیدگاه ملاصدراست که در آن تکمیل قیاسات، نخستین گام برای ایجاد سلسله قیاسی است که در الگوی ارائه شده به دست وی، به نمایش گذاشته شده است. فلسفه نیز از چنین قاعده‌ای مستثنا نیست، چرا که فلسفه از نظر وی نیز انتقال عقاید دینی نیست، بلکه تحقیقی است مبتنی بر

شرایط و حدود روش شناختی دقیق. در چنین روشی نباید نقش فلسفه را در گام‌های بعدی که اتحاد وجودی با اشیاء در مراتب حس و خیال و عقل است نادیده گرفت. از این رو، از نظر ملاصدرا، فلسفه عملی است که نفس حقیقی انسان را ارتقا می‌دهد و آن را متحقق به حقیقت اشیا می‌سازد و باعث می‌شود انسان از طریق براهین، یعنی از طریق قیاسات یقینی به شناخت حقایق اشیا آن‌گونه که هستند، دست یابد و با این عمل به حقیقت وجودی اشیا متحقق شود و از طریق تشبه به خدا به کمال لایق خود نایل شود.

ب) موضوع فلسفه اولی

یکی از دلایل این که چرا مابعدالطبیعه از نظر ملاصدرا و فیلسوفان پیش از وی علمی بنیادی به‌شمار می‌آید که در اثبات موضوع و مبادی تصدیقیه اش بی‌نیاز از سایر علوم است و تنها بر اصول بدیهی اولی بنا می‌شود، این است که قیاسات و تعاریف آن همگی بر وجود، هم وجود رابط و هم وجود محمولی، متکی هستند. ملاصدرا در آغاز کتب خویش ابتدا به بحث در بداهت "موجود" می‌پردازد و سپس به این نظریه منتقل می‌شود که وجود بدیهی است؛ وجودی که هم دارای عمومیت مفهومی است و هم از سعه و شمول عینی برخوردار است. او در این نظریه، تا حدی دنباله رو متون کلاسیک شیعی مربوط به خواجه و پیروان او و هم‌چنین حکمای حوزه شیراز و اصفهان است. در این متون، به وضوح، محال بودن تعریف وجود بیان شده است.

۱. بداهت وجود

از نظر ملاصدرا، موجود حاکی از حقیقت وجود است که وحدت اطلاقی سعی

دارد و همهٔ مراتب متکثره اعم از حقایق ذهنیه و اعیان خارجیّه را به نحو بساطت و وحدت دربرمی گیرد.^۱ این سخن یکی از اصول بنیادین در فلسفهٔ ملاصدراست. او مفهوم حاکی از این حقیقت را مفهومی اولی می داند که همهٔ انسان‌ها آن را به طور ضروری درک می کنند. اما در مورد حقیقت وجود می گوید که وجود، حقیقتی است بدیهی و قطعی که به طور بی واسطه و به طریق حضوری برای هر انسانی نسبت به درک خود حاصل می شود. «حقیقت وجود» بنا بر نظر وی، در مرتبهٔ ذهن، بدیهی است؛ یعنی اولی و ما تقدم است. از این رو، آنچه بدین طریق بدون وساطت هیچ فراگرد استنباط و استنتاج عارض اذهان ما می شود، دقیقاً «تصور وجود» است.

سخن ملاصدرا در بداهت اصل واقعیت که از آن به دلیل اعتقاد به اصالت وجود و اعتباریّت ماهیّت به بداهت اصل وجود تعبیر کردیم، سخنی متفاوت با سخن ابن سیناست. ابن سینا بحث خود را دربارهٔ «وجود» در کتاب شفا، بخش الهیات، با این گفتار آغاز می کند که «وجود» یکی از مفاهیم اولی یا اساسی است. «انّ الوجود والشیء والضرورة معانیها ترتسم فی النفس ارتساماً اولیاً لیس ذلک الارتسام ممّا یحتاج الی ان یجلب باشیاء اعرف منها». (ابن سینا: ۱۹۶۰، ۲۹) منظور او دقیقاً اولیّت و بداهت مفهوم «موجود» است؛ یعنی مفهوم یک شیء موجود، چیزی که وجود دارد. گفتار وی را نمی توان مستقیماً بدین معنا گرفت که «وجود» اولی و بدیهی است. در عبارت ابن سینا در کتاب النجاة ما لفظ «موجود» را به جای «وجود» می یابیم. «تقول انّ

۱. مفهوم الوجود نفس التحقّق والصروره فی الاعیان او فی الاذهان و هذا المفهوم العام البدیهی التّصور عنوان لحقیقه بسیطه نوریه و هو ابسط من کلّ متصوّر واول کلّ تصوّر و هو متصوّر بذاته فلا یمکن تعریفه بما هو اجلی منه لفرط ظهوره وبساطته... ومفهومه معنی عام واحد مشترک بین الموجودات وحقیقته امر بسیط منبسط علی الممکنات، زائد فی التّصور علی الماهیات. همو، المبدأ والمعاد، ص ۶.

الموجود لا يمكن ان يشرح بغير الاسم، لانه مبدأ اوّل لكل شرح فلا شرح له بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء». (همو: ۱۳۶۴، ۴۹۶) ابن سینا در این جا از «موجود» که حاکی از واقعیت عینی است به عنوان موضوع فلسفه اولی سخن می گوید. از نظر او، «موجود»، هم از نظر مفهوم و هم از نظر تحقق خارجی بدیهی است. همچنان که مفهوم آن بدیهی است و نیازی به تعریف ندارد، تحقق عینی آن هم بدیهی و بی نیاز از اثبات است.

ابن سینا هیچ چیز را اعراف و اجلای از وجود نمی داند تا بتوان از آن به مثابه معرف وجود استفاده کرد. در نظر او، وجود، نوعی فراجنس است و به همین دلیل، نسبت به جنس و فصل، به عنوان اجزای تعریف حدی ارسطویی، به طور بی واسطه تر و مستقیم تر حاصل می شود. ارسطو تنها در چارچوب مفاهیم ماهوی، یعنی جنس و فصل به تعریف اشیا می پردازد، اما ابن سینا هم از مفاهیم ماهوی برای شناخت اشیا بهره می گیرد و هم از مفاهیم وجودی. از نظر او، وجود هیچ تعریفی ندارد، بلکه همه تعاریف بر آن مبتنی هستند. ابن سینا می افزاید که در میان تصورات، سزاوارتر از همه به بدیهی بودن و بی نیاز بودن از تعریف، عام ترین آنها هستند که شامل همه چیز می شوند. مانند مفهوم "موجود" و "شیء" و "واحد" که عام اند و بر هر چیزی اطلاق می شوند. ظاهراً شیخ این ملاک را ارسال مسلم کرده که برای بداهت یک مفهوم، عام بودنش کافی است. و لذا دلیلی هم بر این ملاک اقامه نکرده است. البته بعضی از محشین و شارحان کلام شیخ از جمله صدرالمتملهین توضیح داده اند که چگونه است که اگر مفهومی عام بود، آن گاه روشن و بی نیاز از تعریف خواهد بود.^۱

۱. ملاصدرا در این باره می گوید: "اثبات وجود برای موضوع این علم، یعنی موجود بما هو موجود، نیازی به اقامه دلیل ندارد، بلکه چنین اثباتی، در حقیقت، درست نیست، زیرا اثبات شیء برای خودش

ملاصدرا با تبیین این معنا و نشان دادن ملاک اولی و بدیهی بودن این مفاهیم، زمینه نظریه‌ای درباره وجود و به تبع آن شناخت را فراهم می‌سازد که از ابداعات وی به‌شمار می‌آید.^۱ به‌نظر می‌آید این سخن که اعم مفاهیم، اولی به بی نیازی از تعریف‌اند و به تعبیر دیگر، مفاهیم بدیهی مفاهیم عامه هستند، مبتنی بر اصولی از معرفت‌شناسی است که در فلسفه ابن‌سینا بررسی دقیق نشده است.^۲ ابن‌سینا به همین اندازه اکتفا کرده است که بدیهیات، اولی‌الارتسام در ذهن انسان هستند، ولی این را

← امکان‌پذیر نیست. اگر واقعاً حقیقت اثبات و اقامه دلیل مورد نظر باشد و به‌ویژه اگر آن شیء خود ثبوت و وجود باشد، تلاش برای اثبات وجود، در نهایت به همان‌گویی و یا تعاریف لفظی منجر می‌شود. "به‌علاوه" از آن‌جا که تعریف با مفاهیم شناخته شده تر (تعریف بالاعرف) صورت می‌پذیرد و هیچ مفهومی شناخته شده تر از وجود نیست، هر کس بخواهد وجود را با اشیایی تعریف کند و فرض کند که اینها آشکارتر از وجودند، قطعاً گرفتار خطای فاحشی شده است و چون وجود هیچ حدی ندارد، پس نمی‌توان برای آن برهانی اقامه کرد، زیرا تعریف و برهان، مطابق آن‌چه در منطق تبیین شده است، در حدود خود، اشتراک دارند." (الشیرازی: ۱۹۸۱، ۲۵-۲۷)

۱. ملاصدرا می‌گوید: "چون که باید رنجیره اکتساب مجهولات از طریق معلومات به امری که اولی‌التصور است ختم شود و ناچار باید آن امر اعراف، اوسط و اعم امور باشد و وجود و آن‌چه شبیه وجود است هم عام و هم اولی‌التصور است. پس وجود بدیهی است." (ر.ک: همو، صص ۴-۲۳).

۲. گاهی مطالبی در ضمن سخنان ابن‌سینا یافت می‌شود که جمع بین آنها آسان نیست؛ برای مثال از طرفی در بعضی از کتب معتبر فلسفی خود مثل شفا می‌گوید که مفاهیمی مثل موجود، شیء، واحد، امکان و... از ادراکات اولیه و بدیهی می‌باشند. گاهی تعبیر "فطریات عقل" را در مورد مفاهیم یادشده نیز به کار می‌گیرد و مرادش این است که عقل با فطرت خدادادی اینها را ادراک می‌کند. و از طرف دیگر، در جای دیگر این جمله که "من فقد حسا فقد علما" را نقل کرده است و از این جمله این مطلب را استفاده کرده است که تمام علوم ما منتهی به محسوسات می‌شوند. او در برهان شفاء (ابن‌سینا، برهان شفا، فصل ۵ از مقاله ۳، ص ۲۲۰ تا ۲۲۴) فصلی تحت عنوان "کیفیت انتفاع نفس از حس در معقولات" منعقد کرده و آغاز این فصل بررسی همین جمله است که "من فقد حسا فقد یجب ان یفقد علما ما".

که چگونه و چرا بدیهیات اولی‌التصورند و ملاک بداهت آنها چیست، مورد دقت کافی قرار نداده است.

مسئله مهم این است که ابن‌سینا به حس ظاهر اکتفا می‌کند، اما سهروردی و بعد از او ملاصدرا ملاک بداهت و اولی بودن این مفاهیم را در علم اشراقی و درک وجودی اشیا جست‌وجو می‌کنند. سخن ملاصدرا در این باب بر نظریه مهم او در باب تمایز میان موجود و وجود و تفسیر وجودی از واقعیت نهفته است. در چند قرن اخیر در مغرب زمین، مسائل مذکور مورد کنکاش و بحث جدی قرار گرفته است. اگرچه آنان هم به راه‌حل قطعی در زمینه بدیهیات و حل مشکل معرفت نرسیده‌اند، ولی بالاخره مطالبی ارائه کرده‌اند که قابل تأمل و بررسی است؛ برای مثال دکارت، لاک و دیگران در کتاب‌های خود این مسائل را مطرح کرده‌اند و امروزه رشته مستقلی در میان رشته‌های علوم فلسفی تحت عنوان معرفت‌شناسی یا "علم‌المعرفه" وجود دارد که در این رشته فلسفی، مسائل مربوط به معرفت بشری بررسی شده و تدقیقات فلسفی در آن انجام شده است. بررسی نظر ملاصدرا در باب وجود و احاطه و شمول مفهومی و سعی آن می‌تواند راه حل دقیق‌تری در این زمینه باشد.

۲. احاطه و شمول مفهوم و حقیقت وجود

ملاصدرا در کتاب مشاعر، به دنبال بحث از بداهت وجود، فصلی را تحت عنوان «فی کیفیت شموله للاشیاء» منعقد کرده (الشیرازی: ۱۳۴۲، ۸) و آن را به بحث از نحوه احاطه و شمول «حقیقت وجود» در مراتب خاصه و از جمله ظهور و تجلی آن در ذهن اختصاص داده است. او مفهومی را اوسع از مفهوم «وجود» و مصداقی را اشمل از «حقیقت خارجی وجود» نمی‌داند. سعه و شمول «مفهوم وجود» غیر از سعه و احاطه «حقیقت وجود» است. احاطه حقیقت «وجود» عبارت است از: ظهور، تجلی و انبساط آن در مراتب مختلف، چه در خارج و چه در ذهن. حقیقت وجود به‌عنوان

یک حقیقت لاشرط مقسمی به دلیل این که خارجیت عین ذات آن است، هرگز به ذهن نمی آید و محکوم به قوانین ذهنی نمی شود، لکن مراتب آن، یعنی وجودات خاصه، هر چند به دلیل آن که خارجیت عین ذات آن است، هرگز به کنه و حقیقت خود، معلوم آدمی نمی شوند، اما به تبع اتحادی که با ماهیت دارند، از وصف معلومیت برخوردار می شوند.

۳. وجود ذهنی و وجود خارجی

از این رو، سخن ملاصدرا در باب وجود ذهنی نیز صبغه جدیدی پیدا کرده است. وقتی گفته می شود، ماهیت در خارج معلوم بالعرض است، معلوم بالعرض بودن، وصف ماهیت نیست، بلکه وصف و نعت وجود خارجی است، همان طور که وقتی گفته می شود ماهیت در ذهن معلوم بالذات است، آن نیز مسامحه در تعبیر است. معلوم بالذات چیزی جز وجود نیست. پس آنچه معلوم بالاصاله است، وجود ذهنی است و ماهیت موجود در ذهن به تبع وجود ذهنی معلوم می شود، همان طور که معلوم بالعرض هم ماهیت خارجی نیست و ماهیت در خارج به تبع وجود خارجی معلوم است. بنابراین، آن گاه که گفته می شود، ذهن مطابق با خارج است، با نوعی مسامحه همراه است و از دقت فلسفی برخوردار نیست.

بیان فوق بالصراحه به بدیهی بودن فهم ماتقدم و قبلی «وجود» دلالت می کند. در ذهن، وجود ذهنی تقدم بر ماهیت دارد؛ همان طور که در خارج، وجود خارجی مقدم بر ماهیت است. حقیقت وجود، گاهی در خارج ظهور پیدا می کند و گاهی در ذهن. ظهور حقیقت وجود را در ذهن، وجود ذهنی و ظهور حقیقت وجود را در خارج، وجود خارجی گویند. به گفته ملاصدرا، وجود ذهنی یا حضور صور در نفس یا ذهن که در نتیجه آن علم به اعیان خارجی و علم به ذات حاصل می شود، فراتر از مقولات جوهر و عرض است و با حقیقت وجود یکی است. علمی که نفس از اعیان

حاصل می‌کند، همانند اشراق نور وجود است.

صدرالمتألهین از یک طرف، موضوع فلسفه را «حقیقت وجود» می‌داند و از طرف دیگر، تصریح می‌کند که موضوع فلسفه باید بین بنفسه باشد. «حقیقت وجود» در نظر او، نه حقیقت بشرط لا و نه حقیقت لا بشرط قسمی، بلکه حقیقت لا بشرط مقسمی است که بر جمیع وجودات خاصه احاطه دارد: هم وجودات اصلیه خارجیه را دربرمی‌گیرد و هم شامل وجودات ظلیه ذهنیه می‌شود. بر این اساس، آنچه در ذهن به کسوت ماهیات در می‌آید، در واقع، ظهورات حقیقت مطلقه وجود است که در مقام تنزل از خارج به ذهن و در تجلی و ظهورش احتیاج به مفهوم دیگر ندارد. (لاهیجی: ۱۰،)

بنابراین، در نظر صدرالمتألهین، وجود یا واقعیت نهایی به‌عنوان چیزی که طبیعت نوری دارد و به‌خود ظاهر و ظاهرکننده اشیا دیگر است، به‌واسطه چیزی کاملاً غیر از تفکر و استدلال، فهم و تصدیق می‌شود. نظر وی در این باره مانند نظر شیخ اشراق است با این تفاوت که سهروردی با علم اشراقی انوار به تبیین مسئله می‌پردازد و ملاصدرا با وجود و ظهور و حضور و اتحاد با آن به تبیین علم می‌پردازد. وجود دقیقاً چیزی است که نه «ماهیت دارد» و نه «ماهیت» است و چون علی‌رغم بداهتش در مرتبه فهم، به‌عنوان یک واقعیت عینی، ماورای هرگونه تحلیل نظری و تصویری است. پس باید به حضورش رفت و آن را حضوراً درک کرد.^۱ اگر کسی توفیق شهود و معرفت حضوری نصیبش شد، می‌تواند وحدتی را بیابد که عین کثرت و عین تشخصات کثیره است. این وحدت، نه وحدت مفهومی است و نه

۱. ائبه الوجود اجلی الاشیاء حضوراً و کشفاً و ماهیته اخفاها تصوراً و اکتناها و مفهومه اغنی الاشیاء عن التعریف ظهوراً و وضوحاً و اعمها شمولاً. (ملاصدرا: ۱۳۴۲/۱۹۶۴، ۶).

وحدت جنسی و نه وحدت نوعی، بلکه وحدت سعی اطلاق است که جز عارف، کسی حقیقت آنرا درک نمی‌کند، منتها عارف، مانند حکیم می‌تواند یافته های حضوری خود را در قالب مفاهیم حصولی ممثّل کند. این مفاهیم حصولی، نشان‌دهنده حقایق هستند، اما در حدّ یک روزنه مفهومی؛ برای مثال ما از ذاتمان که حضوراً آنرا درک می‌کنیم، مفهومی نظیر «من» می‌سازیم که این مفهوم «من» روزنه حصولی است برای آن حقیقت حضوری.

از لحاظ مابعدالطبیعی این وضع را می‌توان با این گفتار توصیف کرد که «حقیقت وجود» در نهایت خفا و پنهانی است، هر چند «مفهوم وجود» بدهی است. صدرالمآلهین اظهار می‌کند که بدهی بودن وجود به طور متعارف به این معنا نیست که از لحاظ مابعدالطبیعی نیز بدهی و روشن باشد. از این رو، تمام هدف او این است که در فلسفه‌اش این معنای هستی را به روشنی درآورد و احکام ضروری آنرا به روش عقلی مبرهن و مدلل سازد.

۴. امکان و ضرورت معرفت در ساحت مفاهیم و تحلیلات عقلی

این تحلیل نیاز به امکان و ضرورت معرفت را در ساحت مفاهیم و تحلیلات و دلایل عقلی تأیید می‌کند معرفتی که از یک طرف، بر قطب اصل موضوعی موجود بما هو موجود که از طریق آن هر چیزی تعریف می‌شود و در آن موضوعات همه علوم اثبات می‌شود مبتنی است و از طرف دیگر، بر روش عقلی - استدلالی. ظرافت روش اصل موضوعی نشان می‌دهد که چگونه این روش برای بررسی و تحقیق عقلی مطلوب است نه این که ادراک عقلی از طریق آن حاصل شود. تحقق ادراک عقلی منوط به حصول صور معقول در اثر اتحاد عاقل به معقول است.

نتیجه ضروری این سخن این است که مابعدالطبیعه، از دیدگاه ملاصدرا، به مثابه علم اصل موضوعی وجود بما هو وجود، برای معرفتی که باید یقینی باشد، علمی

است ممکن، اولی و ضروری. مسئله ضرورت و امکان علم به تبع بداهت موضوع فلسفه اولی در فلسفه ملاصدرا صبغه دیگری پیدا می کند به نحوی که به سختی می توان گفت که علم در فلسفه ملاصدرا در چارچوب علم ارسطویی قرار می گیرد. به همین دلیل، گفتیم که حقیقت واحده وجود در فلسفه ملاصدرا مبنای علم به شمار می آید و چنین چیزی نه تنها در فلسفه ارسطو یافت نمی شود، بلکه در فلسفه فارابی، ابن سینا و حتی در فلسفه سهروردی و عرفان ابن عربی هم وجود ندارد.

ملاصدرا که اندیشه وحدت حقیقت وجود را پایه نظام مابعدالطبیعی خود قرار می دهد، عالی ترین متعلق معرفت را «وجود» می داند. او همواره بر این معنا تأکید می ورزد که علم به «وجود» یا از طریق مشاهده حضوری است و یا به واسطه استدلال کردن بر آن از طریق آثار و لوازمش حاصل می شود؛ یعنی در حقیقت، این موضع، دفاع از موضع واقع گرایانه ای است که در مقابل موضع سهروردی، دوانی و بیشتر متکلمان اتخاذ شده است که مفهوم وجود را مفهومی «اشتقاقی» و «معقول» می دانند.

از نظر ملاصدرا، کسی که وجود را اساسی نداند، نمی تواند چیزی را بشناسد، زیرا نه می تواند چیزی را تعریف کند و نه می تواند قیاسات مفید یقین ایجاد کند. بدین دلیل که از یک سو، وجود ملاک اتحاد میان اجزا، حدود تعاریف، قیاسات و عامل ربط میان ذهن و خارج است و از سوی دیگر، اعراض ذاتی وجود غیراصیل و نامعین فقط، می توانند معرفت محتملی از واقعیت را برای ما فراهم آورند. از نظر وی، گرچه سایر امور مخصوصاً معرفت نفس انسانی در شناخت معارف الهی مؤثرند، لکن اساس همه معارف یک اصل است و آن شناخت «وجود» است. او در آثار خویش مسئله وجود را اساس قواعد حکمی و مبنای مسائل الهی می داند و در این باره می گوید: "حقیقت این است که اگر انسان به مسئله وجود جاهل باشد، آن گاه

ضرورتاً، به همه اصول و مبادی علم و عناصر آنها جاهل خواهد بود، زیرا با وجود، همه چیز شناخته می‌شود و مفهوم آن بر هر تصویری تقدّم دارد و نیز از هر تصویری، شناخته شده تر است.^{۱۱} هم‌چنین او در آغاز کتاب مشاعر که در آن اساسی‌ترین مسائل وجود بحث شده است، مسئله وجود را مهم‌ترین مسئله فلسفی خود به‌شمار می‌آورد. (الشیرازی: ۱۳۴۲، ۴؛ همو: ۱۷) از نظر وی، عدم آگاهی انسان نسبت به وجود، موجب جهل به همه اصول معارف و ارکان خواهد بود، زیرا همه چیز به وجود شناخته می‌شود و آن‌جا که وجود شناخته نشود، همه چیز ناشناخته می‌ماند. (ملاصدرا: ۱۳۴۶، ۴؛ همو: ۱۶ و ۱۷)

۴. نسبت میان فلسفه و علوم

بدین ترتیب، ملاصدرا نشان داده است که چرا باید علم موجود بماهو موجود، واقعیت داشته باشد تا بدین‌گونه، تحقیق علمی پیش‌رفت کند. این بخش از سخن نیز نمونه منحصراً به فردی از این بحث جامع است که علوم به‌شیوه مرسوم در سنت فلسفی ملاصدرا چگونه تعریف می‌شوند و چه رابطه‌ای با مابعدالطبیعه خواهند داشت. ملاصدرا در مقام تعریف و تعیین حد و مرز فلسفه، همانند ارسطو فلسفه را متکفل اثبات مبادی تصدیقی سایر علوم می‌داند و این یکی از وجوه نیاز سایر علوم به فلسفه است. ادعای اساسی ارسطو درباره مشکل سازگار کردن سه بحث در مابعدالطبیعه است: علم موجود بماهو موجود، الهیات و علم مبادی اولی. ملاصدرا

۱. ملاصدرا شناخت نفس را اصل هر معرفتی می‌داند. وی در آثار مختلفش درباره اهمیت معرفت نفس در شناخت مبدأ و معاد و سایر معارف الهی تأکید دارد و در این باره می‌گوید: «ان معرفتها ذاتاً وصفه و افعالاً، مرقاه الی معرفه بارئها ذاتاً وصفه و افعالاً، لأنها خلقت علی مثاله فمن یعرف علم نفسه یعرف علم بارئه... و مفتاح العلم بیوم القیامه و معاد الخلائق هو معرفه النفس و مراتبها...» (همو: ۱۹۸۱، ۲۷۸/۹، ۳۱۸؛ ر.ک: همان، ۲۲۴/۸).

می‌کوشد تا نشان دهد که چگونه هر سه مبحث، علمی واحد با سه وجه متفاوت هستند و تجلی نهایی وجود بما هو وجود، همان وجود کامل الهی است و مفهوم وجود بما هو وجود با بی‌طرفی موضوع مابعدالطبیعه که ناشی از حقیقت جامع وجود است، در قلب اصول و مبادی علوم دیگر قرار دارد.

بدون مابعدالطبیعه، این علوم بدون بنیاد و موضوعات آنها غیرقطعی و غیرپیشینی خواهند بود. از این رو، گفتیم که مابعدالطبیعه پژوهشی است که برای جهت دهی هر نوع تحقیق علمی حتی منطق، لازم و ارزش مند است و تعالیمی قطعی برای آنها فراهم می‌کند، هر چند منطق بنیاد نظام استدلال‌سازی در مابعدالطبیعه است. نکته مهم این است که پیش‌فرض‌هایی که در مابعدالطبیعه ملاحظه می‌شود با پیش‌فرض‌هایی که در فلسفه سهروردی و عرفان ابن‌عربی و یا حتی فلسفه ابن‌سینا و فارابی و ارسطو وجود دارد، متفاوت است و در واقع، مبانی مابعدالطبیعی علم در حکمت متعالیه با این مبادی در مکاتب فلسفی پیشین تفاوت دارد.

اساسی‌ترین مسئله‌ای که صدرالمآلهین را در راه روشن کردن معنای فوق‌یاری می‌کند و باعث می‌شود که او بتواند نظریه‌ای متفاوت با نظریه پیشینیان در باب طبقه بندی علوم ارائه دهد، اصل تقدم «وجود» بر «ماهیت» و یا «اصالت وجود» است. منظور از «وجود» در این مسئله، یعنی مسئله اصالت وجود هم اصل حقیقت وجود است و هم مراتب و درجات آن که به صورت ماهیات متفاوت جلوه‌گر می‌شوند؛ یعنی هنگامی که می‌گوییم «وجود اصیل است»، موضوع قضیه هم شامل اصل حقیقت وجود می‌شود و هم مراتب و درجات آن و هم اشیا و موضوعات مختلف را دربرمی‌گیرد که علوم می‌توانند درباره آنها بحث کنند. در چنین موضوعاتی، طبق این اصل، مطابق خارجی نسبت به مرکب ذهنی «ماهیت» و «وجود» چیزی جز «وجود» در صور گوناگون و متنوع پدیدارهای مختلف نیست. این صور که عقل

به عنوان ماهیات مستقل ملاحظه می کند درحقیقت، چیزی غیر از محدودیت ها و یا تعینات ذاتی «وجود» نیستند. «وجود» همه جا یافت می شود و خود را تحت صور و اشکال مختلف ظاهر و آشکار می سازد، اما از آن جا که آنها تحولات یا حالات «واقعیت» یگانه ای به نام «وجود» اند و اختلافات قابل مشاهده در میان آنها اختلاف درجات و مراتب است، درنهایت، یکی هستند. این دیدگاه، تحت نام «وحدت حقیقت وجود» شناخته شده است.

نظر صدرالمتهین با اهل عرفان در باب وحدت وجود متفاوت است. این مفهوم که به عنوان «وحدت وجود» شناخته شده است با آن که با نظر صدرالمتهین در این باره که از آن به «وحدت حقیقت وجود» تعبیر کردیم تفاوت دارد، تأثیر برجسته ای بر شکل تصور وی درباره وجود داشته و نکته ای فوق العاده مهم برای فهم درست فلسفه مابعدالطبیعه او و نسبت آن با عرفان است. میان فلسفه مابعدالطبیعه و سایر علوم و معارف نیز ارتباطاتی وجود دارد. همان طور که می دانیم کمک های بنیادی فلسفه مابعدالطبیعه به علوم دیگر اعم از فلسفی و غیر فلسفی در تبیین مبادی تصدیقی آنها، یعنی اثبات موضوعات غیر بدیهی و اثبات کلی ترین اصول موضوعه خلاصه می شود.

یکی از خدماتی که علوم برای فلسفه انجام می دهند و موجب وسعت چشم انداز و گسترش مسائل و رشد و باروری آن می شوند این است که موضوعات جدیدی را برای تحلیل های فلسفی و تطبیق اصول کلی فراهم می آورند. هر علمی از تعدادی مسائل کلی و اصولی آغاز می شود و با پیدایش زمینه های جدید برای تفصیل و توضیح موارد خاص و جزئی گسترش می یابد زمینه هایی که گاهی به کمک دیگر علوم پدید می آید. فلسفه نیز از این قاعده مستثنا نیست و مسائل اولیه آن محدود است و با نمایان شدن افق های وسیع تری گسترش یافته و می یابد؛ افق هایی که گاهی با

کندوکاوه‌های ذهنی و برخورد افکار و اندیشه‌ها و گاهی با راهنمایی وحی یا مکاشفات عرفانی کشف می‌شود و گاهی هم به وسیله‌ی مطالبی که در علوم دیگر اثبات می‌گردد و زمینه را برای تطبیق اصول فلسفی و تحلیل‌های عقلی جدید فراهم می‌کند. چنان‌که مسائلی از قبیل حقیقت وحی و اعجاز از طرف ادیان و مسائل دیگری از قبیل عالم مثال و اشباح از طرف عرفا و با تکیه به مکاشفات و مشاهدات عرفانی آنها مطرح شده و زمینه را برای تحقیقات فلسفی جدیدی فراهم کرده است. یکی از مهم‌ترین این موارد تحوّل فکری صدرالمتهلین در مباحث وجود است. درست است که در تحلیلات عقلی صدرالمتهلین، اصالت وجود زیر بنایی‌ترین اصل فلسفی به‌شمار می‌آید، لکن نکته‌ی مهم این است که اصالت وجود، مسئله‌ای فلسفی است که ریشه‌ای عمیق در شهود عرفانی حقیقت وجود دارد و از راه متمرکز کردن توجه به باطن نفس، نه از راه تجربه‌ی حسی و نه از راه تحلیل عقلی به دست می‌آید. مطالبی که ملاصدرا به عنوان تفسیر مکاشفات و یافته‌های وجدانی خویش بیان می‌کنند با ضمیمه کردن استدلال‌ات و استنتاجاتی به شکل بحث‌های فلسفی درمی‌آید. وجه نیاز به چنین بحث‌هایی این است که تشخیص مکاشفات صحیح عرفانی با عرضه داشتن آنها بر موازین عقل و وحی انجام می‌گیرد و با یک یا چند واسطه به اصول فلسفی منتهی می‌شود. هم‌چنین چون شهود عرفانی یک ادراک باطنی و کاملاً شخصی است، تفسیر ذهنی آن با مفاهیم و انتقال آن به دیگران با الفاظ و اصطلاحات انجام می‌گیرد و با توجه به این‌که بسیاری از حقایق عرفانی فراتر از سطح فهم عادی است باید مفاهیم دقیق و اصطلاحات مناسبی به کار گرفته شود که موجب سوء تفاهم نشود و تعیین مفاهیم دقیق، محتاج ذهن ورزیده‌ای است که جز با ممارست در مسائل فلسفی حاصل نمی‌شود.

ج) ماهیات، اعراض اولیة ذاتیه برای وجود

ملاصدرا در مقام تقویت مبانی نظری فلسفه خود بعد از بحث درباره تعریف مابعدالطبیعه و بیان حقیقت آن به بحث از اعراض ذاتیه وجود می پردازد. او پیوسته به مباحث و استدلال‌های حکمای مکتب شیراز، چون محقق دوانی و صدرالدین دشتکی و سید سند، فیلسوفان یاد شده پاسخ می‌گوید و بحث انتقادی خود را در مورد "اعراض ذاتیه"، بر نقد نظرگاه‌های آنان درباره مابعدالطبیعه، متمرکز می‌کند. این مبحث، درباره نگرش‌های مابعدالطبیعی آن عصر، منبع سودمندی به‌شمار می‌آید. او قاطعانه می‌گوید: "از شیوه خاص ما در تحقیق مباحث وجود که حقیقت قلمرو اسرار الهی است، واضح می‌شود که ماهیات از اعراض اولیة ذاتیه برای وجود به‌شمار می‌آید." (الشیرازی: ۲۵/۱/۱۹۸۱)

با چنین بحثی درباره اعراض ذاتی و نتایج معرفت‌شناختی آن و آن‌گاه مستلزمات و پیامدهای مطرح شده، واضح خواهد شد که علم صدرایی تا چه اندازه پارادایم علم ارسطویی را گسترش داده است. نمی‌توان تعریف ملاصدرا از مابعدالطبیعه را به‌منزله مطالعه اعراض ذاتی وجود بماهو وجود، در پرتو مباحث مربوط به ماهیت علم از نظر ارسطو و جست‌وجو برای نیل به علم اصل موضوعی مطلوب بررسی کرد. از نظر او، که نظریه اصالت وجود را اتخاذ می‌کند، آنچه در عالم خارج حقیقتاً واقعی است، وجود است و ماهیات که از نظر به حدود و مراتب وجودات دریافت می‌شوند، اموری تبعی و ظلّی هستند، حال آن‌که از نظر ارسطو آنچه در خارج واقعیت دارد ماهیات و جواهر متکثره است. ملاصدرا در این باره می‌گوید:

فوجودات حقایق متأصلة و الماهیات هی الاعیان الثابتة التی ما شمّت رائحه
الوجود اصلاً و لیست الوجودات الا اشعة و اضواء للنور الحقیقی والوجود

القیومی - جلت کبریائه - الا ان لكل منها نوعاً ذاتية و معان عقلية هي المسمّاه

بالماهیات. (همو: ۱۳۴۲، ۳۵؛ همو: ۱۹۸۱، ۴۹/۱)

آخرین قسمت این قطعه، نظریه صدرالمتألهین را درباره رابطه میان «ماهیت» و «وجود»، به خوبی روشن می‌سازد. ماهیات در این جا به عنوان «معانی عقلی» توصیف شده‌اند؛ یعنی آن کیفیات ذهنی که در اثر اتحاد نفس با اشیا در ساحت وجود با عقل درک می‌شوند و به عنوان ماهیات در ارتباط با «وجودات» خاص معنا و مفهوم پیدا می‌کنند. این وجودات، غیر از تعینات درونی و ذاتی «حقیقت وجود» نیستند که با آنها، وجود مرحله مطلقیت را ترک می‌کند و به جزئیت در می‌آید.

صدرالمتألهین معتقد است بین «وجود» هر شیء و ماهیت آن نوعی ملازمه عقلی وجود دارد و این ارتباط به هیچ وجه بر حسب تصادف و اتفاق صورت نمی‌پذیرد. البته در این ملازمه، ماهیت مقتضی «وجود» نیست. آنچه در واقع، تقدم دارد، «وجود» است و ماهیت در هستی تابع آن به شمار می‌آید. تابع بودن "ماهیت" نسبت به «وجود» از قبیل تابع بودن موجودی نسبت به موجودی دیگر نیست، بلکه از قبیل تابع بودن سایه نسبت به شخص و شبح نسبت به ذوالشبح است.^۱ واضح است که در نوع ارتباط میان «وجود» و ماهیت مسئله تأثر مطرح نیست، زیرا «وجود» فی نفسه موجود است و ماهیت به تبع آن. به سخن دیگر می‌توان گفت: «وجود» بالذات موجود است و ماهیت، بالعرض. در همین جاست که سر اتحاد میان «وجود» و ماهیت نیز

۱. فالحق ان المتقدم منها (ای الوجود و الماهیه) علی الآخر هو الوجود، لکن لا بمعنی انه مؤثر فی الماهیه لکونها غیر مجعوله کما مر، بل بمعنی ان الوجود هو الاصل فی التحقق و الماهیه تبع له لا کما يتبع الموجود للموجود بل کما يتبع الظل الشخص و الشبح لذی الشبح من غیر تأثیر و تأثر فیکون الوجود موجوداً فی نفسه بالذات و الماهیه موجوده بالوجود ای بالعرض فهما متحدان بهذا الاتحاد. (الشیرازی: ۸، ۱۳۶۰).

آشکار می‌شود. صدرالمتهلین اتحاد میان "ماهیت" و «وجود» را از قبیل اتحاد حاکی و محکی و مرآت و مرئی می‌داند که هر ماهیتی حکایت عقلی و شبح ذهنی «وجود» است.^۱

نظر صدرالمتهلین دربارهٔ رابطهٔ میان «ماهیت» و «وجود» به‌هیچ‌وجه با نظر ابن‌سینا در این باره یکسان نیست. ابن‌سینا با صراحت تمام نشان می‌دهد که موجود متناهی که مرکب از «ماهیت» و «وجود» است، نمی‌تواند علت وجود خود باشد. وجود آن باید از منبع دیگری، یعنی خالق و معطی «وجود» افاضه (عارض) شود. (ابن‌سینا: تعلیقات، ۱۸۵) از لحاظ مابعدالطبیعی، این نظریه بیش از هر چیز می‌خواهد تحلیل مرسوم ارسطویی را که بر طبق آن هر «موجود» مادی، متشکل از دو جزء، یعنی ماده و صورت است، تغییر دهد. ابن‌سینا معتقد است که از صورت و ماده به‌تنهایی نمی‌توان یک «وجود» عینی به‌دست آورد. این سخن، نظر ارسطو را در تبیین «وجود» عینی اشیا با شکست مواجه می‌سازد. باید در نظر داشت که در این نظریه، وجود علاوه بر ماده و صورت یک جزء تشکیل‌دهندهٔ اشیا نیست، بلکه اضافه یا نسبتی است با خدا. این جنبه اضافی یا نسبی است که ابن‌سینا آن را با واژه «عرض» بیان می‌دارد و می‌گوید وجود یک عرض است. (همو: الطبیعیات، ۲۷؛ همو: التعلیقات،

۱. ملاصدرا، این اندیشه را به‌طور روشن در چند جا از آثار خود بیان کرده است؛ برای مثال و قد علمت ان موجودیه الماهیات لیست بان یصیر الوجود صفة لها، بل بان تصیر معقوله من الوجود و متحد به؛ فالمشهود هو الوجود والمفهوم هو الماهیه كما مر ذکره مراراً... (ملاصدرا: ۱۹۸۱، ۳۴۸/۲ و ۳۴۹). «ثم اذا فاضت الوجودات عن الحق تعالی وتمیزت وتعددت فی الخارج اتحدت مع کل منها بالذات ماهیه من الماهیات من غیر استیناف جعل بل بنفس فیضان ذلک الوجود، كما هو شأن کل ماهیه مع وجودها المتمیز عن غیره، فلم یلزم فی شیء من المراتب الواقعه فی الخارج تقدّم الماهیه الخاصه علی وجودها المنسوب هی الیه» (همان، ۳۴۹ و ۳۵۰).

۱۴۳، ۱۸۵-۱۸۶) عرضیت «وجود» مسئله مهمی است که ابن سینا برای اخلاف خود به ارث گذاشته است. ابن رشد، رأی ابن سینا را در باب عرضیت «وجود» بدین معنا می‌گیرد که «وجود» یک عرض معمولی است و بدین دلیل به ابن سینا اعتراض و انتقاد می‌شود. (ابن‌رشد: ۱۳۳۷، ۳۱۳/۱، ۳۱۵) اما این‌گونه فهم رأی ابن سینا یک بدفهمی است، زیرا از نظر ابن سینا، «وجود» و «ماهیت» در خارج یکی هستند و خود ابن سینا در تعلیقات (ابن‌سینا: ۱۴۳،) میان این دو نوع عرض تمیز می‌دهد و نشان می‌دهد که منظور وی از عرض، عرضی مانند سفیدی که حال در یک موضوع باشد، نیست.

صدرالمتألهین بنا بر نظریه اصالت وجود معتقد است که چنین تحلیلی از سوی ابن سینا در مورد اتصاف ماهیت به وجود و عروض وجود بر ماهیت ضرورتی ندارد. با وجود این، او به کلی منکر حقیقت «اتصاف» خارج ذهنی نیست و قبول دارد که در عالم واقعیت عینی «اتصاف» درباره وجود رخ می‌دهد، لکن اضافه می‌کند که «اتصاف» خارجی به‌طور معکوس اتفاق می‌افتد؛ برای مثال وقتی گفته می‌شود: «الانسان موجود» برخلاف آنچه در ظاهر می‌نماید، موجود، محمول قضیه نیست، بلکه موضوع آن است. پس صورت صحیح این قضیه این است: «الموجود انسان» به عبارت دقیق‌تر: «الوجود انسان»، یعنی «موجود مطلق» و یا «حقیقت وجود» با تعیین خاص انسانی متعین شده است. بنابراین، از نظر صدرالمتألهین، در قضایایی که از واقعیت و هستی اشیا و از کان تامه آنها خبر داده می‌شود، واقعیت و موجود و یا وجود - بنابر اصالت وجود - موضوع حقیقی آن قضایاست و از این رو، حمل مفهوم موجود و یا وجود بر آنها در واقع، از باب عکس‌الحمل است؛ یعنی به جای اینکه «ماهیات» متصف به «وجود» شود، وجود است که با «ماهیات» متصف است، ماهیاتی که عرض ذاتی برای وجود به‌شمار می‌آیند.

۱. شناخت "وجود" از طریق تحلیلات عقلی

بدین ترتیب، ملاصدرا در شناخت «وجود» از طریق تحلیلات عقلی سخن ابن سینا و فارابی را درباره «عرضیت وجود» نمی‌پذیرد و ادعا می‌کند که واقعیتی که مدلول و مصداق قضیه «انسان موجود» است، کاملاً با مدلول قضایای دیگر فرق دارد. از نظر او، «انسان» که در این قضیه، موضوع منطقی و دستوری قضیه است، در خارج، موضوع نیست، بلکه محمول است. موضوع واقعی، «حقیقت وجود» است و تمام ماهیات، اعراضی بیش نیستند. شهود این حقیقت تا زمانی که شعور انسان بر پایه تجربه روزمره باقی بماند، قابل حصول نیست. باید در انسان یک آگاهی کاملاً متفاوتی بیدار شود که جهان را با چنین وضعی درک کند. ملاصدرا در تبیین مابعدالطبیعی این معنا از حرکت جوهری استفاده می‌کند و با قول به «اتحاد عالم و معلوم» رشد و تعالی علم انسانی را در گرو اشتداد و استکمال وجودی و رشد درونی و ذاتی او می‌داند که طی آن، مدرک از مرتبه وجودی خود فراتر می‌رود و به مرتبه وجودی مدرک می‌رسد. از این رو، او موفق به اثبات حقیقتی می‌شود که در بحث رابطه ذهن و عین و از بین رفتن جدایی و تمایز میان فاعل شناسایی و متعلق شناسایی نقش بسیار مؤثری ایفا می‌کند. بحث درباره این اصل، مشخص کردن ریشه های آن و بیان این که فلاسفه و عرفای اسلامی در این باب رویکردی ویژه دارند، هدف اصلی ملاصدرا در بحث شناخت عقلی است.

در این جا، دو نکته را باید یادآور شد: یکی این که این اعراض ذاتیه، ماهیاتی هستند که معرفت شناسی بنیادی وجودی در فلسفه ملاصدرا را آشکار می‌سازند؛ ماهیاتی که به تبع آنها مفاهیم فلسفی به عنوان عرض ذاتی وجود در مابعدالطبیعه بحث می‌شوند. دیگر این که این عوارض برای قیاسات یقینی، لازم و ضروری اند. آنها جزء عوارض غریبه نیستند و بنابراین، با موضوع مابعدالطبیعه به طور ذاتی و اولی

سر و کار دارند. یادآوری این نکته مهم است که عوارض ذاتیه، نه برای حقیقت وجود و نه برای حقیقت شیء فی نفسه، بلکه فقط برای موجود بماهو موجود به عنوان مفهوم عام حاکی از حقیقت وجود و مراتب و انحاء آن ذاتی هستند، زیرا عوارض ذاتیه به هر حال، عرض هستند. این است که پیش از این گفتیم موضوع فلسفه اولی در حکمت متعالیه ملاصدرا حقیقت وجود و مراتب آن است که موجود، حاکی از حقیقت وجود و ماهیات و مفاهیم فلسفی حاکی از مراتب و انحاء آن است. حال در این جا پرسشی مطرح می شود که ملاصدرا از یک سو، استدلال می کند که وجود تعریف ندارد، زیرا ماهیت ندارد با این حال، در این جا این بحث را پیش می کشد که مابعدالطبیعه عوارض ذاتیه وجود بما هو وجود را که ماهیات هستند، بررسی می کند و مدلول این سخن، این است که وجود دارای عوارض ذاتیه و ماهیات است. آیا این سخن تناقض است؟ در پاسخ می توان گفت که موجود بما هو موجود، مفهوم بسیطی است که مصداق عینی و واقعی دارد. هم مفهوم موجود بسیط است و هم مصداق آن؛ یعنی حقیقت وجود و مراتب و انحاء آن؛ اما در عین حال، موجود از حیث مفهوم، حاکی از ماهیاتی است که به آن می پیوندند و به منزله عوارض ذاتیه آن به شمار می روند. عوارض ذاتیه موجود، یعنی ماهیات، مصداقی جدای از محکی موجود در خارج ندارند. در ذهن ظهور و نمود وجود ذهنی اند و در خارج ظهور و نمود وجودات خارجی. به عبارت دیگر، هم در ذهن اعتباری اند و هم در خارج. ملاصدرا درباره ضرورت و امکان و امتناع می گوید که حمل با وجود و ماهیت، صرفاً به وجود واقعی اشاره می کند، زیرا ماهیت من حیث هی، هیچ مصداقی ندارد. لذا او در نقل یاد شده می گوید: "ماهیات، عوارض ذاتی حقیقت وجودند."

بنابراین، هر چند طبق نظر ابن سینا در قلمرو مفاهیم و در مقام تحلیل عقلی «وجود» یک «عرض» است که عارض ماهیت می شود و ماهیت گیرنده عرض است،

در فلسفه ملاصدرا، «وجود» یک عرض نیست، برعکس، «وجود» چیزی است که اساساً واقعی است و تمام ماهیات چیزی جز تعینات یا محدودیت‌ها یا حالات حقیقت یگانه وجود نیستند. حقیقت وجود نمی‌تواند چیزی جزئی باشد. آن فی نفسه در مطلقیت خود، نامحدود و غیر متعین است. فقط وقتی از عالی‌ترین مرتبه وحدت و بساطت مطلق نزول می‌کند و محدودیت‌ها و تعینات گوناگون را می‌پذیرد، به عنوان اشیای جزئی پدیدار می‌شود که دارای ماهیت‌اند.^۱ ملاصدرا در بیان این نظریه، «نور» را نمونه کامل تشکیک می‌داند.^۲ او حکمای اشراقی را که به این نکته رسیده‌اند، می‌ستاید، چرا که آشکارا این مفهوم «نور» را به عنوان «حقیقت مابعدالطبیعی» به رئیس آنها، یعنی شیخ اشراق مدیون است. نتیجه این تقارب، این اندیشه است که «وجود» یک «حقیقت نورانی» است که خود را در درجات و مراتب گوناگون متجلی و ظاهر می‌سازد و دقیقاً به دلیل چنین وحدتی است که نمی‌توان نظریه را در این باب با نظر شیخ اشراق یکی دانست و نظریه کثرت‌انگاری را به او نسبت داد. نتیجه معرفت‌شناختی سخن فوق این است که ماهیات برای تجربه ما از حقیقت، به‌طور کلی، میانجی می‌شوند و در واقع، معرفت به اشیا از طریق محمولات کلی که

۱. مطالب فوق بنابر تشکیک وجود و این که ماهیت بتبع آن سهمی از «وجود» دارد، بیان شده است، اما بنابر وحدت شخصی وجود و این که هیچ سهمی برای ماهیت نیست، مطلب سبک دیگری بخود می‌گیرد. (ر.ک: الشیرازی، شرح هدایه، ص ۲۸۵) صدرالمتألهین در باب وحدت و کثرت، این نظریه را که وجود، واحد و در عین حال کثیر است به عنوان یکی از مهم‌ترین مبانی در نظام مابعدالطبیعه خود اتخاذ می‌کند. این تقابل سازگار از طریق درجات تشکیکی «وجود» فهمیده می‌شود.

۲. ثم جميع الوجودات... فی حکم وجود واحد فی تقوّمها بغیره و هو الواجب جلّ ذکره، فهو اصل الوجودات و ما سواه فروعه وهو النور القیومی و ما سواه اشراقاته و الماهیات اطلاقه، «الله نور السموات والارض»، فليذعن عنه قائم بذاته و الوجودات ذوات الماهیات شئونه واعتباراته و جوهه و حیثیاته «الا له الخلق والامر» (نور، ۳۵)؛ (اعراف، ۵۴)؛ (الشیرازی: ۱۳۶۰، ۳۶)

مقوم ماهیات آنها هستند، به دست می‌آید و قیاساتی که عوارض ذاتیه و ماهیات را برای نیل به حقیقت، بررسی می‌کنند به این مطالب نیاز دارند تا معتبر باشند. بنابراین، عوارض ذاتیه کلید درک عقلی مفهوم و حقیقت وجودند. این به تأکید ملاصدرا بر تقدّم هستی‌شناختی وجود و اصالت آن لطمه‌ای نمی‌زند، زیرا دلیل وجود شیء با دلیلی که به معرفت از آن منجر می‌شود، یکی نیست؛ یعنی وجود، علت ماهیت و اعراض و این دو دلیل معرفت وجود است. توضیح این که بررسی ماهیات به مثابه عوارض ذاتیه وجود بما هو وجود، در مسئله این‌همانی و شناخت نهفته است. این‌همانی اشیا فی نفسه، در وجودشان قرار دارد، اما شناخت و تعریف آنها با درک ماهیات حاصل می‌شود.

ملاصدرا این نکته را بدین ترتیب بیان می‌کند که مشکل این‌همانی و شناخت از تفاوت موجود در مراد و مقصود از مفهوم "آنچه وجود دارد" و "آنچه ما درک می‌کنیم"، ناشی می‌شود. هویات در مرتبه آغازین "اشیای فی نفسه موجود" به شمار می‌آیند و ما می‌توانیم در حالت آگاهی محض، آنها را آن‌گونه که هستند، مشاهده کنیم. اما در مرتبه بعد، برای شناخت آن هویات، باید عوارض ذاتیه را به وجود آنها نسبت دهیم و آن‌گاه ماهیات را به عنوان امور معهوده در ذهن از وجودشان اخذ کنیم. بنابراین، به نظر می‌رسد که آشتی میان آرای افلاطون و ارسطو و هم‌نشین کردن علم ارسطو با معرفت‌شناسی افلاطونی که برای فیلسوفان اولیهٔ مسلمان بسیار مهم بوده است، به‌عنوان روش اصلی تحقیقات فلسفی ملاصدرا باقی می‌ماند. با وجود این، ملاصدرا که ماهیات را عوارض ذاتیه وجود می‌داند، دقیقاً در بحث دربارهٔ عوارض ذاتیه، روش علمی خود را بر اجتناب از سنت یونانی قرار می‌دهد. مشکل اساسی سازگاری ضرورت کسب معرفت از طریق درک کلیات - اعم از ماهیات، یعنی معقولات اولی و مفاهیم فلسفی و منطقی، یعنی معقولات ثانی - با امکان درک

مستقیم اشخاص، یعنی وجودات، شکاف بنیادین میان دو روش مشایی و اشراقی را بر طرف می‌کند.

۲. وضع قضایایی صادق درباره واقعیت

در این میان آنچه برای ملاصدرا اهمیت ویژه‌ای دارد، ارزش شناخت و اثبات توان عقل بر حل مسائل هستی‌شناسی و سایر شاخه‌های فلسفه است. همان‌طور که گفتیم یک دسته از شناخت‌های انسان بی‌واسطه و حضوری و به تعبیر دیگر، یافتن خود واقعیت است و در چنین شناخت‌هایی جای احتمال خطا هم وجود ندارد، ولی نظر به این که این شناخت‌ها به تنهایی نیاز علمی بشر را رفع نمی‌کند، باید به بررسی علم حصولی و اقسام آن همت بگماریم و نقش حس و عقل را در آنها روشن کنیم. با توجه به این که شناخت حصولی به معنای کاشف بالفعل از واقعیات همان تصدیقات و قضایاست، طبعاً ارزش‌یابی شناخت‌های حصولی هم در دایره آنها انجام می‌گیرد و اگر سخنی از تصورات به میان بیاید به صورت ضمنی و به عنوان اجزای تشکیل دهنده قضایا خواهد بود.

مشکل اساسی در باب ارزش شناخت این است که چگونه می‌توان اثبات کرد که شناخت انسان مطابق با واقع است. فیلسوفانی چون دکارت معیار بازشناسی حقایق را فطرت عقل معرفی می‌کنند و قضایایی را که به شکل صحیحی از بدیهیات استنتاج شود حقیقت می‌شمارند و قضایای حسی و تجربی را هم تا آن جا که به کمک براهین عقلی قابل اثبات باشد، معتبر می‌دانند. ولی بیانی از ایشان برای مطابقت بدیهیات و فطریات با واقعیات به ما نرسیده جز آن چه از خود دکارت نقل شده که در مورد افکار فطری به حکمت و عدم فریبکاری خدای متعال تمسک کرده بود. ولی سخن در این است که آیا این نوع درک، لازمه نوع آفرینش عقل انسانی است، به طوری که ممکن است عقل موجود دیگری همین قضایا را به گونه

دیگری درک کند یا اگر عقل انسان طور دیگری آفریده شده بود، مطالب را به صورت دیگری درک می‌کرد و یا این که این ادراکات کاملاً مطابق با واقع و نمایش‌گر امور نفس‌الامری است و هر موجود دیگری هم که دارای عقل باشد به همین صورت درک خواهد کرد.

ملاصدرا همانند سایر فلاسفه اسلامی به تبع افلاطون و ارسطو معنای ارزش واقعی داشتن و حقیقت بودن شناخت عقلانی را همین شقّ دوم می‌دانند. نقطه اصلی اشکال در علوم حصولی این است که چگونه می‌توان مطابقت آنها را با متعلقات خودشان تشخیص داد، در حالی که راه ارتباط ما را با خارج همواره همین صورت‌های ادراکی و علوم حصولی تشکیل می‌دهند. بنا براین، باید کلید حلّ اشکال را در جایی جست‌وجو کرد که ما بتوانیم هم بر صورت ادراکی و هم بر متعلق ادراک اشراف یابیم و تطابق آنها را حضوراً و بدون وساطت صورت دیگری درک کنیم و آن قضایای وجدانی است که از یک سو، متعلق ادراک را حضوراً می‌یابیم و از سوی دیگر، صورت ذهنی حاکی از آن را بی‌واسطه درک می‌کنیم و از این روی، قضیه «من هستم» و امثال آن به هیچ وجه قابل شک و تردید نیست. پس این قضایا، یعنی وجدانیات نخستین قضایایی هستند که ارزش صد در صد آنها ثابت می‌شود و خطا و اشتباه راهی به سوی آنها نمی‌یابد.

نظیر این اشراف را در قضایای منطقی که از صورت‌ها و مفاهیم ذهنی دیگری حکایت می‌کنند، می‌یابیم، زیرا هرچند حاکی و محکی در دو مرتبه ذهن قرار گرفته‌اند، هر دو مرتبه آن نزد نفس من درک کننده حاضرند؛ برای مثال این قضیه که "مفهوم انسان مفهوم کلی است" قضیه‌ای است که از ویژگی مفهوم انسان حکایت می‌کند، مفهومی که در ذهن حاضر است و ما می‌توانیم با تجربه درون‌ذهنی این ویژگی را در آن تشخیص دهیم، ولی این مقدار هم برای تشخیص همه علوم

حصولی کفایت نمی کند و اگر بتوانیم ضمانت صحتی برای بدیهیات اولیه به دست بیاوریم به موفقیت کامل رسیده ایم، زیرا در پرتو آنها می توانیم قضایای نظری و از جمله قضایای حسی و تجربی را بازشناسی و ارزش یابی کنیم. برای این کار باید در ماهیت این قضایا بیشتر دقت کنیم. از یک سو، مفاهیم تصویری آنها را بررسی کنیم که چگونه مفاهیمی هستند و از چه راهی به دست می آیند و از سوی دیگر، درباره رابطه میان آنها بیندیشیم که چگونه عقل حکم به اتحاد موضوع و محمول آنها می کند. در مورد جهت اول لازم است بگوییم که این قضایا از مفاهیم فلسفی تشکیل می یابند، مفاهیمی که به درک مستقیم ما از وجود و ظهور آن به صورت ماهیات معهود در ذهن منتهی می شوند؛ یعنی نخستین دسته از مفاهیم فلسفی مانند احتیاج و استقلال و سپس علت و معلول را از معلومات و معقولات بلاواسطه انتزاع می کنیم و مطابقت آنها را با منشا انتزاعشان حضوراً می یابیم و سایر مفاهیم فلسفی هم به آنها بازمی گردند. و اما جهت دوم، یعنی کیفیت حکم به اتحاد موضوع و محمول آنها با درک بی واسطه وجود و ظهور و تجلی آن در ذهن و هم چنین تجربه درونی و علم حضوری نفس به خود و حالات و شئونات خود روشن می شود.

بدین ترتیب، روشن می شود که قضایای بدیهی مانند بدیهیات اولیه و وجدانیات دارای ارزشی یقینی هستند و راز خطا ناپذیری آنها این است که تطابق علم و معلوم با علم حضوری ثابت می شود و قضایای غیربدیهی را باید با معیارهای منطقی ارزش یابی کرد. در مورد قضایای متافیزیکی باید خاطر نشان کرد که برای تشخیص صحت و خطای آنها باید به رابطه ذهن و عین توجه کنیم؛ یعنی صادق بودن آنها به این است که محکیات عینی آنها اعم از مادی و مجرد به گونه ای باشند که ذهن مفاهیم مربوطه را از آنها انتزاع کند و این سنجش در قضایای وجدانی به طور مستقیم انجام می گیرد و با یک یا چند واسطه در سایر قضایا تحقق پیدا می کند.

۳. قیاس برهانی و شرایط آن

قیاس هنگامی یقین آور است که علاوه بر داشتن شکل صحیح و واجد شرایط منطقی هر یک از مقدمات آن هم یقینی باشد و قضایای یقینی اگر خودشان بدیهی نباشند، ناگزیر باید به بدیهیات منتهی شوند؛ یعنی از قضایایی استنتاج شده باشند که نیازی به استدلال ندارند. به علاوه، روش تعقلی و روش تجربی هر دو در قیاسی بودن شریکند و امتیاز روش تعقلی به این است که تکیه گاه آن بدیهیات اولیه است، بر خلاف روش تجربی که تکیه گاهش تجربیات است؛ یعنی مقدماتی که ارزش آنها هیچ گاه به پایه ارزش بدیهیات اولیه نمی رسد.

یکی از شرایط مقدمات قیاس، عرض ذاتی بودن محمولات آنها برای موضوعات آنهاست. عرض ذاتی، کلی بسیطی است که به طور ذاتی و اولی، بر موضوع عارض می شود. اعراض ذاتی در فلسفه اولی، کیفیات و صفاتی هستند که بدون واسطه در عروض بر وجود بما هو وجود عارض شده و از مراتب و انحای آن حکایت می کنند، همانند مباحث مربوط به مفاهیم اولی، از قبیل وحدت، ضرورت و امکان و امتناع و علیت. بررسی و تحلیل این صفات، ارتباط بسیار نزدیک و مهم میان تعریف و قیاس را آشکار می سازد. این ارتباط در این اصل مهم بیان شده است که آنها حدود و شرایط مشابهی دارند.

در مقام تبیین این معنا ذکر دو نکته لازم است: نکته اول این که تعریف و برهان را فقط از طریق ادراک حد وسط، یعنی همان اعراض ذاتیه می توان کامل کرد. نکته دیگر این که تعریف که علم به ماهیت شیء را برای ما فراهم می کند از جنس و فصل ترکیب شده است، جنس و فصلی که مقوم موضوع و یکی از اقسام عرض ذاتی به شمار می روند. فرض معرفت شناختی این سخن این است که معرفت از طریق درک محمولات کلی اشیا به دست می آید. وانگهی، اعراض ذاتیه از اساس، در

پاسخ به پرسش از ماهو محمول قرار می‌گیرند. بدین ترتیب، اعراض ذاتیه بیان‌گر ماهیت شیء هستند. اما از آن‌جا که ملاصدرا ماهیات را اعراض ذاتی وجود می‌داند که با اشراق و شهود قابل درک است و راه درک آن از طریق ماهیات است، می‌توان اذعان کرد که تعاریف ماهوی مسبوق به درک اشراقی و بی‌واسطه واقعیت و بر حالات خطاناپذیر^۱ ادراک مبتنی هستند. بنابراین، اهمیت معرفت شهودی و نیاز به ساختن قیاساتی که حد وسط آنها عرض ذاتی موضوع باشد، در این‌جا احساس می‌شود.

ابن سینا قیاس را در کتاب *نجات* چنین تعریف کند: "قیاس قاعده‌ای است متشکل از قضایا که وقتی صدق آنها فرض گرفته شود، بالضروره و نه بالامکان، می‌توان نتیجه‌ای از آنها استنتاج کرد" (ابن‌سینا: ۱۳۶۴، ۵۱). برای ملاصدرا نیز قیاس یقینی نیازمند قضایای صادق است. در نظر او، اثبات‌پذیری به ارزش صدق، و نه صرفاً به توجیه گزاره‌ها بستگی دارد و در این‌الگو، قیاس صادق است اگر و فقط

۱. علم به نفس و علم به حالات نفسانی و هم‌چنین سایر علوم حضوری اساساً خطاناپذیرند، زیرا در این موارد خود واقعیت عینی شهود می‌شود، به خلاف موارد علم حصولی که صورت‌ها و مفاهیم ذهنی نقش میانجی را ایفا می‌کنند و ممکن است مطابقت کامل با اشیا و اشخاص خارجی نداشته باشند. به دیگر سخن، خطای در ادراک در صورتی قابل تصور است که بین شخص درک‌کننده و ذات درک‌شونده واسطه‌ای در کار باشد و آگاهی به وسیله آن تحقق یابد. در چنین صورتی جای این پرسش است که این صورت یا مفهومی که بین درک‌کننده و درک‌شونده واسطه شده و نقش نمایان‌گری از درک‌شونده را ایفا می‌کند: آیا دقیقاً درک‌شونده را نشان می‌دهد یا نه و تا ثابت نشود که این صورت و مفهوم دقیقاً نمایان‌گری از درک‌شونده را ایفا می‌کند، یقین به صحت ادراک حاصل نمی‌شود، اما در صورتی که شیء یا شخص درک‌شونده با وجود عینی خودش و بدون هیچ واسطه‌ای نزد درک‌کننده حاضر باشد و یا با آن وحدت یا اتحادی داشته باشد، دیگر جای فرض خطا نیست و نمی‌توان پرسید که آیا علم با معلوم مطابقت دارد یا نه، زیرا در این صورت علم عین معلوم است.

اگر قضایا با علم بی‌واسطه ای که خطاناپذیر است، اثبات شوند. قضایایی که باید در همهٔ زمان‌ها یا در همهٔ موارد اثبات‌پذیر باشند که این تا حدی، دلیل مطالعه و بررسی اعراض ذاتیه به حساب می‌آید که به صورت کلی و ذاتی محمول یک موضوع قرار می‌گیرند.

نتیجه‌گیری

بدین ترتیب، ملا صدرا در تعریفش از مابعدالطبیعه پیوسته بر موضع قاطعش مبنی بر استفاده از تحلیلات عقلی در مباحث متافیزیکی تأکید داشته و بدون این که از ارج تجارب حسی بکاهد و اهمیت به کارگیری روش تجربی را در علوم طبیعی انکار کند بر استفاده از متد تعقلی و روش قیاسی در حل مسائل فلسفی اصرار می‌ورزد، بدین گونه که از اصول بدیهی اولی آغاز می‌کند و از قیاس‌های اثبات‌پذیر برای نیل به نتایج صادق بهره می‌گیرد تا بر اشیا و امور ناشناخته پرتو افکند و آنها را شناسایی کند. حتی اگر قیاس‌ها، در آغاز به شکل یاد شده وضع نشده باشند، باید به گونه ای تحویل‌پذیر باشند که بر این پارادایم منطبق شوند.

ملا صدرا به هیچ وجه شناخت وجود را منحصر در شناخت آن از طریق تجزیه و تحلیل‌های عقلی نمی‌داند. هدف او این است که مابعدالطبیعه را در چارچوب وسیع‌تری قرار دهد که در آن به جای تأکید بر برهان و روش ارسطویی بیان مطالب، و تأکید بر روش عرفانی ابن عربی و روش اشراقی سهروردی بر مبنای دیگر، یعنی بر روش اتحاد وجودی با اشیا در پرتو حرکت جوهری و طی مراتب مختلف کمال تأکید شود. این هدف، فقط هنگامی به دست می‌آید که الگوی ارائه شده و همهٔ آنچه این الگو نمایان می‌سازد، بر وجود که حقیقتی انضمامی است و همه اشیا را به نحو وحدت دربرمی‌گیرد مبتنی شود. در این صورت، علم به حقایق اشیا، به مثابه فلسفه ای جامع، وجود انسان را دگرگون می‌کند و اخلاق و زندگی او را بر

مابعدالطبیعه وجود مبتنی می کند.

منابع

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین، هستی از نظر فلسفه و عرفان، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۷۶.
۲. ابن رشد، تفسیر مابعدالطبیعه، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۳۷.
۳. ابن سینا، التعليقات، تصحیح عبدالرحمن بدوی، مرکز النشر، ۱۴۰۴.
۴. _____، الشفاء (الالهیات)
۵. _____، الشفاء (الالهیات)، قاهره، ۱۹۶۰ م.
۶. _____، النجاة، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
۷. _____، عیون الحکمه، تصحیح عبدالرحمن بدوی، بیروت، وكالة المطبوعات، ۱۹۸۰.
۸. ارسطو، مابعدالطبیعه، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، نشر گفتار، ۱۳۶۷.
۹. جوادی آملی، عبدالله، رحیق مختوم، مرکز نشر اسراء، چاپ اول، ۱۳۷۵.
۱۰. خواجوی، محمد، لوامع الطرفین، تهران، ۱۳۶۶.
۱۱. الشیرازی صدرالدین محمد، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح و تعلیق و مقدمه استاد سید جلال‌الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
۱۲. _____، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه،

- بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۹۸۱ م.
۱۳. _____، المبدأ والمعاد، قم، مکتبه المصطفوی، چاپ اول.
۱۴. _____، المشاعر، مقدمه و ترجمه فرانسوی هانری کربن،
تهران، ۱۳۴۲.
۱۵. _____، شرح هدایه، انتشارات بیدار،
۱۶. قیصری، شرح فصوص الحکم، قم، انتشارات بیدار، چاپ اول.
۱۷. لاهیجی، محمدجعفر، شرح رساله المشاعر، تعلیق و تحقیق و مقدمه
سید جلال الدین آشتیانی، مرکز النشر، چاپ دوم.