

معرفت‌شناسی حقیقت وجود در فلسفه ملاصدرا

سهراب حقیقت¹

چکیده

در فلسفه ملاصدرا نه مفهوم وجودِ مشایی و نه نور ماهوی اشراقی، بلکه حقیقت وجود، مبنای تمام مسائل فلسفی است. لذا با این نگاه، ملاصدرا با تفکیک بین مبدأئیت مفهومی و مبدأئیت مصداقی وجود، بر جایگاه هستی بخشی و معرفت بخشی حقیقت وجود تأکید می‌کند. بنابراین این سؤال مطرح می‌شود که حقیقت وجود به عنوان مبدأ التحقق و مبدأ المعرفة، چگونه شناخته می‌شود؟ با کاوش در آثار ملاصدرا به این نتیجه رسیدیم که ملاصدرا به اندازه بعد هستی شناختی، به بعد معرفت شناختی حقیقت وجود اهمیت نداده است، ولی برای شناخت حقیقت وجود دو پاسخ ارائه داده است: شناخت از طریق ماهیت که یک شناخت مفهومی و حصولی است و شناخت از طریق شهود و علم حضوری. در این مقاله تلاش می‌شود با رویکرد تحلیلی، این دو پاسخ مطرح و مورد واکاوی قرار بگیرد و این پرسش نیز بررسی می‌شود که علم حضوری به حقیقت وجود چه قسمی از اقسام علم حضوری است؟ و اساساً مصداق حقیقت وجود در فلسفه ملاصدرا چیست؟

کلمات کلیدی: حقیقت وجود، معرفت، ملاصدرا، ماهیت، شهود، علم حضوری.

¹ - استادیار دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، عضو هیئت علمی گروه فلسفه و حکمت اسلامی

h.sohrab58@yahoo.com

تاریخ پذیرش: 1397/09/18

تاریخ دریافت: 1396/07/17

مقدمه

در فلسفهٔ ارسطو، غایت فلسفه، کشف حقیقت است و کشف حقیقت در شناخت علل اشیا است. در نتیجه حقیقی‌ترین موجودات آن موجودی است که علت حقیقی بودن (علت تحقق) سایر موجودات می‌شود (ارسطو، 1366، 993 ب 20-25). یعنی فیلسوف کاشف حقیقت است و این حقیقت، در معرفتِ علل نهفته است. از طرف دیگر معرفتِ علل همان معرفت حقیقی‌ترین موجودات است چون منشأ حقیقت/تحقق اشیا می‌شود. پس در ارسطو فیلسوف به دنبال شناخت حقیقی‌ترین موجود است. این نگاه از یک حیث ارتباط وجود با حقیقت و از حیث دیگر شناخت وجود را به عنوان حاصل کار فیلسوف نشان می‌دهد. در واقع برای ارسطو مابعد الطبیعه، معرفت علل، شناخت احق الموجودات، و نهایتاً در پرتو این معرفت غایت فیلسوف کشف حقیقت است. کندی، اولین فیلسوف جهان اسلام، نیز فلسفه را شناخت حقایق موجودات به قدر طاقت بشری می‌داند (کندی، 1950، ص 97). و به ارتباط بین حقیقت، علت و وجود می‌پردازد (همانجا).

همچنین می‌دانیم نزد فیلسوفانی چون ابن‌سینا، وجود مبدأ هر شرح و تعریفی است که صرفاً تعریف اسمی (شرح الاسم) بر آن جاری است و بدون استعانت از مفهوم دیگر، تصور می‌شود (ابن‌سینا، 1379، ص 496). یعنی تا وجود متصور نشود هیچ مفهوم دیگری نمی‌تواند تصور شود و نهایتاً نمی‌تواند شناخته شود. لذا وجود مبدأ تصویری تمام تصورات است (همو، 1363، ص 29)¹. می‌توان امتداد این نوع وجود شناسی و ارتباط آن با حقیقت را از منظر کاملاً متفاوت در فلسفهٔ ملاصدرا دید. در نظام فلسفی ملاصدرا، اصالت وجود اس و اساس فلسفهٔ او است. ملاصدرا معتقد است که فلسفه چیزی نیست جز شناخت حقیقت وجود و حقیقت وجود، حقیقت اشیا است. پس شناخت وجود وظیفه فیلسوف است و بدون معرفت به وجود نمی‌توان فلسفه را فهمید. از منظر ملاصدرا حقیقت وجود احق الاشیا است. حقیقت کل ذی حقیقت است، یعنی با شناخت وجود به حقیقت می‌رسیم. وی بین وجود و حقیقت ارتباط ظریفی برقرار می‌کند. اساساً وجود همان حقیقت است و حقیقت همان وجود است. حقیقت هر شیء همان وجود آن شیء است که آثار بر آن مترتب می‌شود. موجودیت شیء و اینکه آن شیء دارای حقیقت است، معنی واحدی دارد. به تعبیر دقیق حقیقت وجود، فرد مفهوم حقیقت می‌باشد (ملاصدرا، 1375، ص 182). به لحاظ وجود شناختی حقیقت داشتن همان وجود داشتن است و وجود داشتن همان حقیقت داشتن است. اینکه می‌گوییم شیء ای حقیقت دارد، به این معنی است که وجود دارد و بالعکس اینکه می‌گوییم وجود دارد منظور این است که حقیقت دارد. و از

حیث معرفت شناختی، کشف حقیقت، کشف وجود است و کشف وجود، کشف حقیقت است (همو، 1363، ص 9-10). شاید بتوان گفت در فلسفه مشا، وجود بما هو وجود حاصل فهم متافیزیکی است، ولی در ملاصدرا به عنوان حقیقت عینی حاصل شهود یعنی علم حضوری است.

اما نکته مهم این است که هنر ملاصدرا، در انتقال مبدأئیت وجود از حوزه مفهومی و معرفتی به حوزه مصداقی و هستی شناختی است. البته ملاصدرا همسخن با فلاسفه مشا، مبدأئیت معرفتی مفهومی وجود را- اما با نگاه متفاوت و در قالب ظهور ذهنی حقیقت وجود- می‌پذیرد. نظر به اینکه بنیان فلسفه ملاصدرا حقیقت وجود است نه مفهوم وجود، می‌توان با نگاه عمیق در وجود شناسی وی، جایگاه معرفت شناختی و همچنین جایگاه هستی شناختی حقیقت وجود را به درستی مشخص کرد.

ایضاح مفهومی وجود، ماهیت و موجودیت

بی شک شناخت اندیشه یک فیلسوف، در شناخت و تحلیل معنا شناختی واژگان و اصطلاحاتی است که آن فیلسوف، در آثار خویش جهت رسیدن به منظور و مقصود خاص خود استعمال می‌کند. به نحوی که با آگاهی نداشتن و مورد توجه قرار ندادن آنها دچار مغالطه های عدیده می‌شویم. ملاصدرا به نحو مکرر در آثارش اصطلاحاتی چون حقیقت وجود، وجود انتزاعی، موجود و ماهیت را به کار می‌گیرد. به اعتقاد ملاصدرا، وجود در هر شیء ای حقیقتی است غیر از وجود انتزاعی که همان موجودیت آن شیء است. این موجودیت هم برای وجود هست (موجودیت وجود) و هم برای ماهیت است (موجودیت ماهیت). نسبت وجود انتزاعی / موجودیت با وجود حقیقی مانند نسبت انسانیت به انسان و ابیضیت به بیاض است، که نسبتی حقیقی است و نسبت وجود انتزاعی / موجودیت به ماهیت مانند نسبت انسانیت به ضاحک و ابیضیت به برف است، که نسبتی مجازی است (ملاصدرا، 1410، ج 1، ص 65). مبدأ الاثر (اصالت وجود و جاعلیت مرتبه‌ای از وجود) و اثر المبدأ (مجموعیت وجود) همان وجودات حقیقی هستند (همانجا). این وجودات حقیقی هستند که هویات عینی خارج را تشکیل می‌دهند نه وجود انتزاعی که امری عقلی و معدوم در خارج است و نه ماهیات که ذاتاً مبهم (و بدون هیچ تعیین و تحصلی) بوده و بویی از وجود نبرده‌اند (همانجا). موجود خارجی صرف ماهیت بدون وجود عینی نیست (همان، ص 66).

به نظر ملاصدرا، موجود گاهی بر وجود اطلاق می‌شود و گاهی بر ماهیت موجود به کار می‌رود. موجود حقیقی همان وجود است که در جهان واقع به نحو متعین و متمیز تحقق دارد، نه ماهیت موجود که ذاتاً مبهم و غیر متعین است. و اگر به ماهیت، موجود استعمال می‌شود از باب ارتباط آن با وجود است (همان، ج 6، ص 163). وجود و موجود در اطلاق بر حقیقت وجود امر واحدی هستند. همان طوری که می‌گوید: در وجود حقیقی / حقیقت وجود، معنی وجود همان معنی موجود است. به این صورت که حقیقت وجود از حیث منشأیت برای انتزاع موجودیت، موجود است و از حیث منشأیت برای تحصیل و موجودیت ماهیات، وجود است (همان، ج 1، ص 68). به نظر می‌رسد که وجود بین جمیع ماهیات (عینی و ذهنی) مشترک است و با آنها اتحاد دارد، با این تفاوت که ماهیت عینی با وجود حقیقی متحد است و ماهیت ذهنی با وجود انتزاعی / موجود اتحاد دارد و از آن حیث که موجودیت امر عقلی است، آن ماهیت ذهنی نیز به واسطه اتحاد با آن، معروض کلیت و عموم قرار می‌گیرد ولی از حیث اتحاد وجود با ماهیت در خارج، نظر به اینکه وجود حقیقی عین تشخیص و تعیین است، ماهیت عینی نیز به واسطه اتحاد با آن تحصیل و تمیز می‌یابد و از خفا و ابهام و کمون خارج می‌شود (همانجا). یعنی ماهیت که بدون وجود از هر نوع تعیین و تحصیل عاری است، در اثر اتحاد با وجود، که عین تعیین و تحصیل است، آن نیز متعین می‌گردد.

ملاصدرا در برخی از آثار خود، با دقت نظر تمام درباره وجود، بین چهار اصطلاح انبیت وجود، ماهیت وجود، مفهوم وجود و هویت وجود تمییز قائل می‌شود. 1- انبیت وجود، که از حیث حضور و کشف، آشکارترین اشیا است. یعنی از حیث تحقق، وجود از همه چیز اجلی و اظهر است. 2- ماهیت وجود که از حیث تصور و دست یافتن به کنهش، مخفی‌ترین اشیا است. مشخص است که در این مورد مراد از ماهیت، ماهیت به معنی اعم یعنی مابه‌الشیء هوهو می‌باشد. ماهیت به این معنی همان ذات و حقیقت وجود است. در تفاوت ماهیت وجود با انبیت وجود می‌توان گفت که منظور از انبیت وجود، وجود از حیث تحقق خارجی اشیا است که بر همگان آشکار است. ولی مراد از ماهیت وجود، حقیقت و ذات وجود است که به خاطر عینی و خارجی بودن، صورت ذهنی نداشته و غیر قابل تصور است. به همین دلیل از خفا و پوشیدگی برخوردار است. و نمی‌تواند به علم حصولی معلوم واقع نمی‌شود. 3- مفهوم وجود از حیث ظهور و وضوح بی نیازترین اشیا از تعریف، یعنی اعراف المفاهیم و اعم المفاهیم است. این مفهوم، از جنس مفاهیم ماهوی نیست. لذا در مطالب بعدی بیان می‌شود که در اطلاق مفهوم بر وجود باید نگاه صدرايي لحاظ شود تا از نگاه مشابهی متمایز گردد. 4- هویت وجود از حیث تعیین و

تشخیص اخص الخواص است. زیرا هر متعین و هر متشخصی، تعین و تشخیص خود را از وجود دریافت می‌کند و وجود متعین و متشخص بالذات است (همو، 1363، ص 6؛ همو، 1410، ج 1، ص 61؛ همو، ج 6، ص 138). به نظر می‌رسد فرق حقیقت وجود با هویت وجود این باشد که بر وجود از حیث ثبوت و تحقق، حقیقت و از حیث تشخیص و تمیز از غیر، هویت اطلاق می‌شود.

اهمیت حقیقت وجود در فلسفه ملاصدرا

به نظر ملاصدرا مسأله وجود، رأس قواعد حکمی و مبنای مسائل الهی است (ملاصدرا، 1363، ص 4). به نحوی که جهل به مسأله وجود، جهل به تمام اصول معارف است (همو، 1382، ب، ص 19-20)². حقیقت وجود اصل و منشأ حقایق است به نحوی که اگر آن را تحقق بخشی و بسط دهی و در آن تأمل کنی، باب بخش کثیری از معارف به قلبت باز می‌شود (همو، 1382 الف، ج 1، ص 500)³. نظر به چنین جایگاه مهمی باید گفت که حقیقت وجود در نظام فلسفی ملاصدرا هم جایگاه معرفت شناختی دارد و هم جایگاه هستی شناختی. از این رو بنیاد معرفت شناسی و هستی شناسی فلسفه ملاصدرا، حقیقت وجود است. لذا در این بخش اهمیت حقیقت وجود از حیث معرفت شناختی و هستی شناختی بیان می‌شود.

جایگاه حقیقت وجود در مبدائیت مفهومی مفاهیم

ملاصدرا به مانند فلاسفه مشا قائل به مبدائیت مفهومی وجود است. با وساطت وجود است که هر شی‌ای تعریف می‌شود و مفهوم وجود است که اولین تصور و شناخته شده‌ترین تصور در میان متصورات است، به نحوی که با جهل به آن، به سایر مفاهیم نیز نمی‌توان معرفت یافت (همانجا). مفهوم وجود بدیهی است و به هیچ چیز دیگر قابل تحویل نیست و برعکس تمام مفاهیم در تصور و فهم باید به مفهوم وجود تحویل داده شود. بدون این فهم ماتقدم ما نمی‌توانستیم هیچ چیز را بفهمی (ایزوتسو، 1379، ص 20-21). تا این حد، ملاصدرا مفهوم وجود را از منظر فلاسفه مشا می‌بیند. ولی مطابق فلسفه ملاصدرا نمی‌توان از مفهوم وجود آن طوری که فلاسفه مشا مطرح کرده‌اند، صحبت کرد. زیرا وجود عین حقیقت و خارجیت است و امکان تبدیل شدن آن به مفهوم نیست، بلکه آنچه از وجود به ذهن می‌آید صرفاً نشانه و عنوانی از وجود است و لاغیر. لذا نزد ملاصدرا مفهوم وجود داریم و در عین حال فرد وجود در خارج هم داریم و آن مفهوم هم نه مانند سایر مفاهیم ذهنی، بلکه تنها نشانه و وجهی و عنوانی از حقیقت وجود است که در ذهن حاصل می‌شود (همو، 1410، ج 1، ص 37-38). و به عبارت دیگر آنچه

از وجود در ذهن حاصل می‌شود چیزی نیست جز ظهور حقیقت وجود. در پرتو این ظهور ذهنی سایر مفاهیم شناخته می‌شود. یعنی با حصول عنوان مآیی از وجود به عنوان اعم و اعرف المفاهیم در ذهن، سایر مفاهیم معلوم واقع می‌شود. با این نگاه وجود از حیث مفهومی مبدأ المعارف است که از آن به مبدأئیت مفهومی یاد می‌کنیم. اما آنچه اهمیت فلسفه ملاصدرا را به معنی حقیقی نشان می‌دهد، مبدأئیت مصداقی حقیقت وجود در شناخت موجودات عینی در ظرف خارج است، که در بخش بعدی بیان می‌شود.

جایگاه معرفت بخشی حقیقت وجود در مبدأئیت مصداقی موجودات

در نگاه ملاصدرا حقیقت وجود نه تنها باعث شناخت مفاهیم در عالم ذهن می‌شود، بلکه در عالم عین نیز حقیقت وجود از چنان جایگاهی برخوردار است؛ به نحوی که در پرتو معرفت حقیقت وجود، که در جهان خارج تحقق دارد، می‌توان تمام موجودات عینی را شناخت، یعنی وجود هم در ذهن و هم در عین مبدأ المعارف است. وی در آثار متعددش می‌گوید که حقیقت وجود مبدأ معارف است (همو، 1382 الف، ص 500؛ همو، 1382 ب، ص 19-20؛ همو، 1363، ص 4)، یعنی وجود از حیث معرفت بخشی منشأ شناخت اشیا است. از این رو حقیقت وجود معرفت سایر اشیا است. لذا در فلسفه ملاصدرا شناخت حقیقت وجود، باب المعرفه است و عدم شناخت آن، بسته شدن این باب است. می‌توان گفت بر خلاف فلسفه سهروردی که نفس به عنوان حقیقت نوری ام المعارف است (سهروردی، 1380، ص 70). در فلسفه ملاصدرا حقیقت وجود ام المعارف است. البته بلافاصله این سؤال مطرح می‌شود از آنجا که تعریف مربوط به حوزه مفاهیم و عالم ذهن است، پس چگونه ممکن است حقیقت وجود که حقیقی‌ترین حقایق و مربوط به عالم عین است معرفت غیر واقع شود؟ باید گفت که حقیقت وجود در جهان خارج عین ظهور و تحقق است و با ظهور عینی وجود، سایر موجودات نیز ظاهر می‌شوند و از این طریق به معرفت ما در می‌آیند. از طرف دیگر، از آنجا که علم به علت مستلزم علم به معلول است پس وجود که علت تحقق غیر است، علت معرفت به غیر نیز است، یعنی علم به وجود به عنوان علت، مستلزم علم به غیر به عنوان معلول است.

حقیقت وجود به عنوان مبدأ تحقق

در فلسفه ملاصدرا حقیقت وجود در کنار جایگاه معرفت شناختی، مقام هستی‌شناختی والایی دارد. از حیث هستی‌شناختی، حقیقت وجود مبدأ تحقق و اصل اشیا و اصل در تحقق آنها

است. یکی از معانی اصل، منشأ و بنیاد است؛ یعنی حقیقت وجود بنیاد تمام موجودات است (همو، ج 3، ص 96 و 261). به نظر ملاصدرا وجود حقیقت دارد، یعنی امری عینی و خارجی است نه ذهنی و اعتباری. شاید بتوان گفت در فلسفه ملاصدرا، وجود از حیث مصداق داشتن در جهان خارج نه مانند معقول ثانی فلسفی، بلکه شبیه معقول اولی است. زیرا وجود در اندیشه ملاصدرا صرفاً در حوزه مفهوم نمی‌ماند، بلکه در جهان خارج نیز برای خود فرد و مصداق دارد، همانطوریکه معقولات اولی صاحب مصادیق در جهان خارج هستند. ملاصدرا در تبیین خارجیت حقیقت وجود می‌گوید: واجب است که وجود در خارج مصداق داشته باشد (همو، 1363، ص 10؛ همو، 1410، ج 1، ص 340). برای مفهوم وجود در خارج از ذهن، فردی هست... وجود در عالم واقع موجود است و موجودیتش در خارج به این معنی است که بنفسه در خارج تحقق دارد. (همو، 1363، ص 11). حتی ملاصدرا وجود را در خارج، شیء می‌داند به این معنی که در خارج شیء‌ای هست که وجود نام دارد (همان، ص 10-11). به زبان ادق، خارجی بودن همان وجود و ترتب اثر است و عدم ترتب اثر همان ذهنی بودن، نه اینکه خارج و ذهن ظرف برای وجود باشند (لاهیجی، 1376، ص 107). پس نه تنها با ظهور حقیقت وجود، تمام موجودات شناخته می‌شوند بلکه با تحقق حقیقت وجود، تمام موجودات از حقیقت بهره مند می‌شوند. لذا باید گفت حقیقت وجود دلیل اثبات موجودات (اصل در معرفت) و علت ثبوت آنها (اصل در تحقق) است.

آنچه تا اینجا مشخص شده است این است که حقیقت وجود مبدأ المعرفه و مبدأ التحقق سایر موجودات است. سؤال این است که خود حقیقت وجود چگونه شناخته می‌شود؟ بی شک تا حقیقت وجود برای ملاصدرا معلوم واقع نشود، نمی‌تواند آن را مبدأ نظام فلسفی خویش قرار بدهد. ملاصدرا حتماً این بحث را نیز بی پاسخ نمی‌گذارد.

معرفت حقیقت وجود

حال که حقیقت وجود بنیاد فلسفه ملاصدرا است، به نحوی که با تحقق آن، موجودات متحقق و با معرفت آن، سایر موجودات شناخته می‌شود، چگونه می‌توان حقیقت وجود را شناخت؟ نزد ملاصدرا وجود شناسی حقیقت وجود مهمتر از معرفت شناسی آن است. وی بیش از آنکه به معرفت حقیقت وجود بها دهد به تحقق آن در خارج اهمیت می‌دهد. اما در عین حال تأکید می‌کند که با عدم معرفت حقیقت وجود، باب سایر معارف نیز بسته می‌شود. لذا بلافاصله این سؤال مطرح می‌شود حال که وجود حقیقت اصیل و عینی در خارج است، چگونه می‌توان آن را

شناخت؟ برخی محققان با ابتنا بر تمایز مابعد الطبیعی بین وجود و ماهیت، ماهیت را حوزه معرفتی علم حصولی و وجود را حوزه معرفتی علم حضوری می‌دانند. لذا معتقدند که متعلق علم حصولی، ماهیات است و متعلق علم حضوری، وجود است (طباطبایی، 1362، ص 237). اما ملاصدرا با تکیه اصالت وجود، حقیقت وجود را تنها امر متحقق و در نتیجه تنها متعلق معرفت می‌داند. در این نگاه، تمایز مابعد الطبیعی وجود و ماهیت به تقدم وجود بر ماهیت و نهایتاً به اتحاد خاص و عینیت این دو تحول می‌یابد. زیرا غیر از حقیقت وجود هیچ امری تحقق ندارد تا بین آنها تقدم و تأخر و حتی معیت برقرار شود (ملاصدرا، 1410، ج 1، ص 56 و 100؛ همو، 1382 الف، ص 11 و 593؛ همو، 1363، ص 23-24).

ملاصدرا در پاسخ به این سؤال که آیا حقیقت وجود قابل شناخت است یا نه؟ پاسخ مثبت می‌دهد اما درباره نحوه این شناخت به نوعی دو پاسخ را مطرح می‌کند که می‌توان آن دو پاسخ را به پاسخ ابتدایی و پاسخ نهایی تقسیم کرد.

پاسخ ابتدایی: از طریق علم حصولی / از طریق ماهیت

به نظر ملاصدرا حقیقت وجود، بسیط است لذا نمی‌توان آن را با حد منطقی شناخت. زیرا اولاً: بسائط دارای حدود منطقی نیستند. ثانیاً: حد منطقی مربوط به مفاهیم ماهوی است، و وجود غیر از ماهیت است. لذا می‌توان از طریق آثار و لوازم حقیقت وجود به خود حقیقت وجود پی برد (همو، 1410، ج 1، ص 53؛ ج 5، ص 73؛ ج 9، ص 188). به نظر وی این معرفت، معرفت ضعیف است (همان، ج 1، ص 53). در حقیقت این پاسخ مبتنی بر روش استدلالی یعنی استدلال از آثار به صاحب آثار/ لازم به ملزوم است. منظور از لازم، همان ماهیت است. یعنی حقیقت بسیط وجود، لازمه مرکب به نام ماهیت داشته به نحوی که این امر مرکب با اجزایش از حقیقت وجود حکایت می‌کند (همو، ج 5، ص 73). لذا در این وادی، علم حصولی مطرح می‌شود و با حصول صورت ماهیات، نفس به معرفت حقیقت وجود دست می‌یابد، یعنی وجود به تناسب وعایی که تحقق یافته است، دارای ظهور است. چون وجود در وعای خارج، دارای ظهور عینی به نام ماهیات خارجی است و در وعای ذهن، صاحب ظهور ذهنی به نام ماهیات ذهنی است لذا ماهیات خارجی، ظهور حقیقتی به نام وجودند (همو، ج 1، ص 70-68 و 260). در حقیقت ماهیات نشان از بی‌نشانی به نام وجودند. با شناخت ماهیات، کشف المحجوبی به اسم وجود رخ می‌دهد. ماهیات انحای وجودند، نمود وجودند و ماهیت اثر وجود است/ خیال وجود است/ ظل وجود است. همان طوری که معقولات ثانی فلسفی از ماهیات خارجی (معقولات اولی)

حکایت می‌کنند، ماهیات نیز از حقیقت وجود حکایت می‌کنند. ماهیت حکایت وجود است (همو، ج 2، ص 340؛ همو، 1382 ب، ص 55). این مسیر، سیر از ظاهر به باطن و ظواهر ماهوی به باطن واحدی به نام حقیقت وجود است. از این روست که ملاصدرا، این معرفت را ضعیف می‌داند. چون حکایت ماهیت از حقیقت وجود، تنها در حد حکایت سراب از آب و حکایت نمود از بود است.

شاید بلافاصله این سؤال مطرح شود که چگونه ممکن است امر اعتباری، ما را به شناخت امر حقیقی برساند؟ و اساساً انسان از طریق مفاهیم و ماهیات هر گز نمی‌تواند ره به حقیقت وجود ببرد، بلکه بعد از شناخت حضوری و شهودی وجود، مفاهیم و ماهیات را از آن انتزاع می‌نماید (جوادی آملی، 1375، ص 378). لذا باید این معرفت حصولی مسبوق به معرفت حضوری دانسته شود، به نحوی که پس از شهود وجود، ابتدا مفهومی از وجود و سپس مفاهیم ماهوی به عنوان محمولات قضایای فلسفی از آن انتزاع می‌شوند. (همانجا) یعنی آنچه مشهود است وجود است و ماهیت مفهوم است (ملاصدرا، 1410، ج 2، ص 348).

ملاصدرا در این بخش در واقع به روش ابن‌سینا عمل کرده است زیرا تعریف بسائط به لوازم، همان طوری که خود ملاصدرا هم گفته است، ریشه در سخنان ابن‌سینا در حکمت مشرقیه و مباحثات دارد (همو، ج 5، ص 73). سخن منقول از کتاب حکمت مشرقیه ابن‌سینا در /سفر این است که بسائط چه بسا به لوازمی تعریف شوند که آن لوازم ما را به حاق ملزوم برساند و تعریف به لوازم کمتر از تعریف به حدود نیست (همو، 1410، ج 9، ص 188؛ همو، 1386 ب، ج 1، ص 80؛ ابن‌سینا، 1405، ص 36-37؛ همو، 1371، ص 276).

پاسخ نهایی: از طریق علم حضوری / مواجهه مستقیم

همان طوری که در اشکال به شناخت حقیقت وجود از طریق ماهیات گفته شد، شناخت حقیقت وجود باید از طریق علم حضوری حاصل شود. اساساً حقیقت وجود از آن حیث که امر عینی و همان عینیت است، نمی‌تواند در ذهن حاصل شود. تنها چیزی که از آن در ذهن حاصل می‌شود نه حقیقت آن، بلکه امر انتزاعی عقلی و وجهی از وجوه آن است (ملاصدرا، ج 1، ص 61). از طرف دیگر هر آنچه صورتش در ذهن حاصل می‌شود، امر کلی است، حال آنکه حقیقت وجود، هویت عینی و متشخص بالذات دارد (همو، 1379، ج 1، ص 53؛ همو، 1363، ص 24). لذا رابطه معرفتی فاعل شناسا با حقیقت وجود، در قالب رابطه ذهن و عین نیست، بلکه رابطه عین با عین است، یعنی از طریق مواجهه مستقیم و بی واسطه با حقیقت وجود است که

حقیقت آن برای ما معلوم می‌شود. به عبارت دیگر معرفتِ حقیقت وجود، حاصل رخداد است. از اینرو تنها راه شناخت حقیقت وجود، مشاهدهٔ حضوری است. ملاصدرا در جایبجای آثارش تصریح و تأکید می‌کند که شناخت حقیقت وجود حاصل مشاهدهٔ حضوری (همو، 1410، ج 1، ص 53 و 61 و 392؛ همو، ج 2، ص 36 و 390؛ همو، 1382، ب، ص 141) مشاهده اشراقی (همو، ج 5، ص 73) علم حضوری شهودی (ج 6، ص 38-137) کشف و شهود (همو، 1382، ب، ص 19-20) مشاهدهٔ صریح و عینی (همانجا، ص 10؛ همو، 1340، ص 14) معرفت شهودی صریح (همو، ج 9، ص 185) مشاهدهٔ حضوری و انکشاف نوری (همو، 1379، ج 1، ص 53-52) و حضور اشراقی و شهود عینی (همو، 1363، ص 24) است. لذا می‌توان گفت نزد نظر ملاصدرا حریم حقیقت وجود، حریم کشف و شهود است. از این رو متکلمان را به دلیل حصر در عالم شهادت، تهی از کشف و شهود می‌دانند که نسبت به حقیقت وجود جاهل هستند و صرفاً مفهوم وجود را شناخته‌اند (ملاصدرا، 1354، ص 157). منظور از علم شهودی اتحاد وجودی عالم با معلوم است. علم به حقیقت وجود عین حصولش برای عالم و تحققش در ذات عالم است. یعنی علم به حقیقت وجود ممکن نیست مگر از طریق اتحاد عالم با آن حقیقت و یا به واسطهٔ امری که بر آن حقیقت محیط است (همو، ج 3، ص 388). لذا مقام کشف، مقام تحقیق نیست بلکه مقام تحقق است. در کشف، گذر از تحلیل به تجربه را داریم. فرآیند نیست؛ آنی است. یک رخداد است.

نتیجه بحث فوق این است که حقیقت وجود به عنوان امر عینی، باید شناخته شود و به عبارت ادق کشف شود. پس کاشف، که همان انسان است، باید یک امر عینی را کشف کند. لذا نزد ملاصدرا در کشف حقیقت وجود، از آن حیث که حقیقی‌ترین امر است، با یک واقعیتی عینی⁴ مواجه هستیم نه اینکه صرفاً پدیداری ذهنی⁵ و روانشناختی باشد. حقیقت وجود تنها در حوزهٔ معرفتی من فاعل شناسا نیست، بلکه فراتر از حوزهٔ معرفتی و ادراکی و به عنوان یک امر واقعی و خارجی تحقق دارد. لذا این تجربه عرفانی (کشف) حاکی از حقیقت عینی است نه ذهنی. به تعبیر دیگر این تجربه عرفانی از نوع تجربه آفاقی/ برون نگر است نه انفسی/ درون نگر (استیس، 1358، ص 55-134). از جمله ویژگی‌های تجربه‌های عرفانی آفاقی ارجاع کثرات به امر واحد و عینی بودن آن امر واحد است (همان، ص 134). توصیفی که در فلسفهٔ ملاصدرا در قالب وحدت در کثرت بیان می‌شود.

به نظر می‌رسد با گذر از مفهوم وجود به حقیقت وجود در فلسفهٔ ملاصدرا، و مبتنی ساختن شناخت آن بر علم حضوری، باید گفت نتیجهٔ کشف، عینیت بخشی به مفاهیم عقلی مرسوم در

فلسفه‌های گذشته است. زیرا مکشوف باید امر عینی باشد تا متعلق کشف قرار بگیرد در غیر اینصورت نقض غرض رخ می‌دهد. و این همان گذر از معقول ثانی به معقول اولی بودن وجود است؛ البته نه به عنوان امر ماهوی بلکه به عنوان امر وجودی، و به همین خاطر تعریف معقولات اولی و ثانی از قالب ماهوی به قالب وجودی تغییر می‌یابد. پس متعلق کشف امر هستی شناختی است یعنی خارج از محتویات ذهن کاشف، امری عینی به نام وجود تحقق دارد نه اینکه صرفاً به عنوان امر معرفت شناختی در حوزه معرفتی و ادراکی برای کاشف تمثیل یابد. نکته آخر اینکه حقیقت وجود در صورت کشف، یک امر تجربی و عینی می‌شود. حال آنکه در فلسفه‌های همچون مشا، وجود نه به عنوان یک مقوله عینی بلکه به عنوان یک حقیقت متافیزیکی یعنی یک حقیقت عقلی مقابل عینی و ذهنی، مورد بحث واقع می‌شود.

نوع علم حضوری نسبت به حقیقت وجود:

نکته اساسی این است که علم حضوری به حقیقت وجود جزء کدامیک از اقسام علم حضوری است؟ ملاصدرا به این سؤال پاسخ مشخصی نمی‌دهد. اما شارحانش از جمله سبزواری در چند جا از تعلیقه اش بر/سفار این سؤال را مطرح و پاسخ می‌دهد. به نظر سبزواری علم حضوری از دو قسم خارج نیست یا علم شیء به ذات است و یا علم شیء به معلولش. علم به حقیقت وجود هیچ‌کدام از این دو قسم نیست چون حقیقت وجود نه ذات عالم است و نه معلول عالم (سبزواری، 1410، ج 6، ص 137). لذا معتقد است علم حضوری به حقیقت وجود از نوع علم فانی به مغنی فیه است. درحقیقت بین وجود عارف و حقیقت وجود هیچ تخللی نیست. زیرا دو وجود مطرح نیست، بلکه یک وجود (مشکک) مطرح است که مابه الامتیاز عین مابه الاشتراک است (همانجا). البته که این پاسخ لازمه سخنان ملاصدرا در باره شناخت حقیقت وجود است ولی می‌تواند محل مناقشه باشد.

در حقیقت سبزواری علاوه بر دو قسم یعنی علم مجرد به ذات و علم شیء به معلولش، از قسم سوم علم حضوری نیز صحبت می‌کند که همان علم شهودی فانی در مغنی فیه است (همو، ج 3، ص 383). وقتی ملاصدرا می‌گوید که علم به حقیقت وجود ممکن نیست مگر به اتحاد عالم با آن حقیقت و یا به واسطه امری که بر آن حقیقت محیط است (همان، ص 388). سبزواری در تعلیقه بیان می‌کند که علم به حقیقت وجود، علم حضوری است که به سه صورت می‌تواند مطرح شود: علم مجرد به ذاتش، علم مجرد به معلولش و علم شیء به آنچه در آن فانی است و این حالت سوم مانند علم شیء به ذاتش است. علم به حقیقت وجود منحصر در این سه مورد

است (همانجا). در حقیقت رابطه فانی با مفنی فیه مانند رابطه محاط با محیط است و محاط متباین از محیط نیست. لذا علم به محیط مانند علم به ذات است. اساساً تباین بین دو وجود است حال آنکه رابطه عالم با وجود رابطه‌ای اتحادی است.

به همین دلیل به نظر سبزواری، افرادی که ادعا می‌کنند حقیقت وجود قابل شناخت نیست چیزی جز اغرای به جهل و تشویق به جهل نیست. چون حقیقت وجود موضوع علم است و چگونه ممکن است موضوع علم مجهول باشد؟ بلکه علم به حقیقت وجود به سه نحو قابل تصور است: 1- علم حصولی به ماهیات موجود از آن حیث که موجودند. این نحوه از علم در واقع علم به انحاء وجود است. 2- علم حصولی به حقیقت مطلق وجود از طریق عناوین مطلق مطابق با آنها. برای مثال مطلق وجود، مصداقی است برای وجود عام و هویت و نور و حیات و علم و ... است 3- علم حضوری که خود به دو قسمت است علم حضوری نفس به ذات و از آنجا که نفس وجود حقیقی است پس علم به آن، علم اجمالی به وجود است و علم حضوری نفوس متأله به حقیقت وجود که همان علم فانی به مفنی فیه است (همو، ج 1، ص 91-390). در این قسم، علم حضوری به ملاک فنا در مفنی فیه تحقق می‌یابد. به نظر می‌رسد که این نوع علم حضوری محصول سیر و سلوک و مخصوص معرفت بالله است (حائری یزدی، 1367، ص 5). لذا علم به حقیقت وجود را به این نحو بیان کردن، همان ارجاع حقیقت وجود به واجب الوجود بالذات است که در بخش بعد اشکالات آن مطرح می‌شود.

تلازم کشف و برهان

ملاصدرا شناخت حقیقت وجود را به علم حضوری شهودی ممکن می‌داند اما در صدد است تا مکاشفات ذوقی را با قوانین برهانی تطبیق دهد (همو، ج 6، ص 263). وی اساساً عادت خویش را به دور از کلمات شعری و مواعظ خطابی می‌داند و مبنای خود را تکیه بر برهان و کشف می‌داند (همو، 1354، ص 266). از این رو بر تلازم کشف و برهان تأکید می‌کند، اما در عین حال برخی مواقع از تقدم کشف بر علم/ برهان صحبت می‌کند. به نقل از ابن عربی می‌گوید: "من لا کشف له لا علم له" یعنی هر کسی که صاحب مقام کشف نیست پس صاحب علم نیز نمی‌تواند باشد و تا به کشف حقیقت وجود نرسیم هیچ علمی برای ما حاصل نمی‌شود (همو، 1382 ب، ص 19-20؛ همو، 1386 الف، ص 99؛ همو، 1379، ج 1، ص 101). به نظر وی محقق تا زمانی که ذوق تام و کشف صحیح نداشته باشد، نمی‌تواند به احوالات حقایق وجودی پی ببرد، بلکه نهایتاً از احکام کلی مفاهیم می‌تواند صحبت کند (همو، 1410، ج 6، ص 239) اما در عین

حال تأکید می‌کند کلام ما بر صرف مکاشفه و ذوق یا تقلید بدون ممارست در حجت و اقامه برهان مبتنی نیست. زیرا مجرد کشف در سیر و سلوک بدون تقید به برهان کافی نیست و مجرد برهان بدون کشف نقصان عظیم در سیر و سلوک است (همو، ج 7، ص 326). ولی باید گفت به نظر ملاصدرا دقایقی و ظرائفی هست که قواعد بحثی و عقل و برهان از وصول به آنها عاجز است و تنها از طریق مکاشفات باطنی و مشاهدات سری می‌توان به آنها پی برد (همو، ج 9، ص 108). یا علم به بساطت و کل الاشیا بودن واجب ممکن نیست مگر از طریق مکاشفه، که آن نیز باید همراه با قوه و استعداد بحث باشد (ج 6، ص 239). و در عین حال در عقلیات صرف رسیدن به کشف تام ممکن نیست مگر از طریق برهان و حدس البته با کمک گرفتن از ریاضات شرعی و حکمی و مجاهدات علمی و عملی (همو، 1354، ص 266). در هر حال برای ملاصدرا کشف، منبع جدیدی برای وصول به معارف است. در اثر کثرت ریاضت، اسراری و رموزی برایش کشف می‌شود که تا قبل از آن از طریق برهان برایش میسر نبود بلکه هر آنچه به برهان فهمیده بود تمام آنها را همراه با افزون‌هایی به شهود و عیان دید (همو، 1410، ج 1، ص 8). لذا باید گفت در فلسفه ملاصدرا هم کشف و هم برهان از جایگاه خاص خود برخوردار هستند. به این صورت که ملاصدرا در مقام گردآوری از منابع مختلف مثل عقل و کشف استفاده می‌کند ولی در مقام داوری تلاش می‌کند که سخن خود را با معیار برهان و استدلال ارائه دهد. در مقام داوری است که فلسفه یک فیلسوف می‌تواند ظهور پیدا کند.

متعلق کشف

همان طوری که گفته شد حقیقت وجود، امر عینی (اصیل) واحد بسیط مشکک است که از طریق مشاهده حضوری شناخته می‌شود. حال این امر واحد یعنی متعلق کشف و شهود چیست؟ به زبان دقیق مصداق حقیقت وجود چیست؟ به عبارت دیگر در گزاره "من حقیقت وجود را شهود کردم" اولاً: منظور از من چیست و کیست؟ آیا بین من به عنوان شاهد با حقیقت وجود به عنوان مشهود از آن جهت که شاهد غیر از مشهود است، تمایزی هست؟ در اینصورت صحبت از وحدت شخصی وجود چگونه ممکن است؟ در ثانی: منظور از حقیقت وجود چیست؟ پاسخ به سؤال دوم، سؤال اول را نیز پاسخ می‌دهد. ملاصدرا بیشتر از صفات مشهود و مکشوف صحبت کرده است اصالت/عینیت، مبدأ المعارف، مبدأ التحقق، مشهود به علم حضوری، واحد، بسیط، مشکک و... از خصوصیات حقیقت وجود هستند. برای یافتن مصداق حقیقت

وجود یا این خصوصیات را بر موارد خارجی تطبیق می‌دهیم (مقام تحقیق) یا اینکه صرفاً با شهود می‌توان آن را یافت (مقام تحقق).

در مقام تحقیق این سؤال مطرح است که حقیقت وجود آیا همان وجود واجب الوجود بالذات است یا وجود منبسط یا وجود انسان و شاید حقیقت مطلق وجود به عنوان حقیقت کلی در موجودات؟

در آثار ملاصدرا عبارات متعددی مطرح شده است که حکایت از عینیت حقیقت وجود با وجود واجب الوجود بالذات دارد. وجود حقیقت واحدی است که عین حق است (1386 الف، ص 26؛ همو، 1410، ج 2، ص 339؛ همو، 1386 ب، ص 17-515). طبیعت وجود مطلق بما هو وجود مطلق، ظاهرترین اشیا است و این همان حقیقت واجب تعالی است و هیچ شیء ای غیر از واجب، حقیقت وجود نیست (ملاصدرا، 1340، ص 11). اگر بگوئیم واجب الوجود، تنها مصداق حقیقی وجود است، سخنی که مستلزم وحدت شخصی وجود است در اینصورت اولاً: متعلق کشف و شهود باید حقیقت واجب الوجود باشد و وجود شناسی ملاصدرا همان واجب الوجود شناسی باشد در ثانی: واجب الوجود مبدأالمعرفه و مبدألتحقق غیر باشد، یعنی با شناخت واجب به عنوان علت العلل می‌توان سایر اشیا را شناخت. همانطوریکه مبدأ تحقق غیر است. این سخن نمی‌تواند صحیح باشد. توضیح اینکه هر چند ملاصدرا بر مبدأئیت وجود شناختی و معرفت شناختی واجب تأکید می‌کند و می‌گوید: «همان طوری که وجود خارجی موجودات از وجود حق حاصل می‌شود، وجود علمی و حضور شهودی آنها نیز ناشی از شهود حق است»، یعنی همان طوری که ذات واجب مبدأ تحقق ذات اشیا است، شهود ذات واجب نیز مبدأ شهود اشیا است. ممکنات هم در وجود و هم در معرفت نیازمند واجبند، از این رو در هر ادراکی، ادراک واجب نیز مستتر است (ملاصدرا، 1386 الف، ص 76). در کنار مبدأئیت وجودی و معرفتی، بساطت و وحدت نیز بر واجب صدق می‌کند. اما ملاصدرا معلوم واقع شدن کنه واجب تعالی، چه به علم حصولی و چه به علم حضوری شهودی، را رد می‌کند. به نظر وی اگر با کنه و حقیقتش معلوم به علم صوری ارتسامی یعنی حصولی واقع شود در اینصورت لازم می‌آید آنچه موجود خارجی بود از آن حیث که موجود خارجی است، ذهنی هم باشد و این باطل است (همو، 1354، ص 34). اگر بخواهد معلوم و به عبارت ادق مشهود به علم حضوری و مشاهده حضوری واقع شود از آنجا که باید بین معلوم بالذات، اعم از صورت ذهنی (در علم حصولی) و موجود عینی (در علم حضوری)، و عالم علاقه وجودی و ارتباط عقلی بر قرار باشد و چنین علاقه و ارتباطی مستلزم حصول معلوم للعالم است، در غیر اینصورت هر عالمی نسبت به هر چیزی

باید عالم می‌شد و این نادرست است، پس باید وجود معلوم از آن حیث که معلوم واقع می‌شود، عین وجود عالم بشود. از طرف دیگر علقه و ارتباط بین ممکن و واجب صرفاً یک ارتباط ضعیف معلولی است که نمی‌تواند به حصول واجب (معلوم) برای ممکن (عالم) منتهی شود. زیرا هر چند، وجود معلول از آن حیث که معلول است، عین علتش است ولی وجود علت از آن حیث که علت است عین معلول نیست. تنها علقه و ارتباط علی است که مستلزم عالمیت است نه ارتباط معلولی. خلاصه اینکه علم به حصول شیء برای شیء تحقق پیدا می‌کند یا بذاته کما در حصول ذات برای ذات و یا به حصول صورت ذاتش کما در حصول صورت معلول از حیث معلولیت در مرتبه علت. و هیچکدام در باره واجب نسبت به ممکنات قابل تصور نیست، نه ذاتش و نه صورت ذاتش برای ممکن حاصل نمی‌شود. لذا نمی‌توان به کنه و حقیقت واجب علم پیدا کرد (همانجا). لذا نمی‌توان حقیقت وجود را همان واجب الوجود دانست. چون از یک طرف علم به حقیقت وجود را از طریق علم حضوری ممکن می‌داند و از طرف دیگر علم حضوری به واجب الوجود را رد می‌کند. ضمن اینکه ارجاع حقیقت وجود به واجب الوجود، تقلیل کل فلسفه ملاصدرا به خداشناسی است که سخن نادرستی است.

اما اگر بگوییم منظور از حقیقت وجود، همان وجود انسان به عنوان شاهد حقیقت وجود است، همان طوری که برخی از محققین علم به مطلق وجود را در ضمن علم انسان به ذاتش می‌دانند. زیرا وجود مضاف به انسان (وجود انسان) متضمن وجود مطلق است (آشتیانی، بی تا، ص 16-17). در اینصورت وجود شناسی ملاصدرا همان نفس شناسی و خود شناسی خواهد بود. و نفس شناسی باید مبدأ المعارف و مبدأ التحقق غیر باشد. لذا در وجود آگاهی که همان خود آگاهی است، باید وجود خودمان را شهود کنیم، یعنی علم حضوری به خودمان، که در اینصورت حرف جدیدی نیست. از طرف دیگر نظر به تمایز شاهد و مشهود و عینیت مشهود، وحدت شخصی وجود چگونه تبیین می‌شود؟ ضمن اینکه مبدأ التحقق بودن نفس نمی‌تواند توجیه داشته باشد.

شاید بتوان در آثار ملاصدرا سخنانی یافت که رابطه وجود منبسط با سایر موجودات ممکن مانند رابطه حقیقت وجود با ممکنات است و به عینیت وجود منبسط با حقیقت وجود حکم کرد. وی اصطلاح "نفس رحمانی" را هم بر حقیقت وجود (1363، ص 8) و هم بر وجود منبسط (همو، 1382 ب، ص 91؛ همو، 1385، ص 447) به کار می‌برد. به نظر ملاصدرا عمومیت وجود منبسط مانند عمومیت کلی نیست بلکه به نحو دیگر است (همو، 1410، ج 2، ص 328؛ همو، 1382 الف، ص 91-92؛ همو، 1385، ج 3، ص 444). این رابطه بین حقیقت

وجود با سایر موجودات نیز مطرح شده است (همو، 1363، ص 8؛ همو، 1382 ب، ص 10). اصل العالم است (همانجا) حقیقه الحقائق است (همو، ج 2، ص 328) حقایق خارجی حاصل مراتب ذات و انحاء تعینات و تطورات آن هستند. این ویژگی‌ها می‌تواند بر حقیقت وجود صدق کند اما در عین حال ویژگی‌هایی مثل اولین صادر و اینکه وجود منبسط به عنوان یکی از مراتب وجود ناشی از سریان حقیقت وجود می‌داند (همانجا) حکایت از غیریت حقیقت وجود با وجود منبسط می‌کند.

نتیجه این بخش این است که حقیقت وجود نه واجب الوجود بالذات است نه وجود انسان و نه وجود منبسط، بلکه تمام اینها از مراتب حقیقت وجود هستند، یعنی حقیقت وجود همان وجود ساری در تمام موجودات است که باطن و حقیقت همه آنها را تشکیل می‌دهد. زیرا ملاصدرا از کیفیت سریان حقیقت وجود به عنوان حقیقت واحد در تمام موجودات صحبت می‌کند (1410، ج 2، ص 327). لذا منظور از شناخت حقیقت موجودات جهت استکمال نفس، همین وجود ساری است که ظاهر در جمیع مظاهر و ماهیات و مشهود در تمام شئون و تعینات است (همو، 1386 الف، ص 26 و 1410، ج 2، ص 339). و صرفاً از طریق شهود و مشاهده حضوری یافت می‌شود. از این رو نمی‌توان با تطبیق خصوصیات حقیقت وجود به سایر موجودات به هویت آن حقیقت پی برد بلکه باید آن حقیقت را یافت. لذا مقام حقیقت وجود نه مقام تحقیق بلکه مقام تحقق است.

نتیجه‌گیری

مطابق مباحث پیشگفته، باید گفت ملاصدرا با تمییز معنا شناختی بین حقیقت، هویت، ماهیت، وجود و موجود، ارتباط اینهمانی بین حقیقت و وجود برقرار کرده است به نحوی که محور تمام مباحث و مسائل فلسفی در نظام فلسفی ملاصدرا حقیقت وجود است. به همین خاطر باید گفت که موضوع فلسفه ملاصدرا نه مفهوم وجود بلکه حقیقت وجود است، یعنی ملاصدرا وجود را از حوزه مفهوم به حریم حقیقت انتقال می‌دهد و از آنجا که موضوع علم نمی‌تواند امر مجهول باشد، باید گفت ملاصدرا در کنار جایگاه هستی‌شناسانه حقیقت وجود، از جایگاه معرفت‌شناسانه آن نیز صحبت می‌کند. نزد ملاصدرا حقیقت وجود با مواجهه مستقیم، یعنی به علم حضوری و شهودی معلوم واقع می‌شود. زیرا حریم حقیقت وجود، حریم علم مفهومی حصولی نیست بلکه حریم عین و مشاهده صریح است. لذا اگر هم بگوئیم حقیقت وجود توسط ماهیات به علم حصولی ادراک می‌شود در واقع این معرفت نیز حکایت ظاهر از باطن و گذر از ظهور

حقیقت وجود به کنه آن حقیقت است. زیرا ماهیات از آن حیث که نمودار حقیقت وجودند نشان از بی‌نشانی به نام وجودند. با شناخت ماهیات، کشف المحجوبی به اسم وجود رخ می‌گشاید. از این رو باید گفت تنها راه ارتباط با حقیقت وجود، شهود بی‌واسطه آن حقیقت عینی است؛ امری که در فلسفه‌های ماقبل ملاصدرا یا ماهیات موجود بود آن طوریکه در فلسفه مشا مطرح می‌شد و یا ماهیات نوریه/انوار ماهوی که در حکمت اشراق سهروردی بحث می‌شد. در پرتو این تحول در عالم عین، حتی امر ذهنی نیز نه مفهوم ماهوی، بلکه ظهور حقیقت وجود در وعای ذهن است. رابطه انسان به عنوان فاعل شناسا با این حقیقت وجود رابطه اتحادی فانی و مفنی فیه است که در قالب شهود و کشف رخ می‌دهد. شاید این سؤال مطرح شود که چگونه حقیقت شهودی می‌تواند موضوع یک علم و مبنای یک نظام فلسفی قرار بگیرد که ویژگی اساسی آن مفهومی بودن و بین‌الذهانی بودن است؟ پاسخ این سؤال را در تلازم بین کشف و استدلال و برهانی ساختن ما حاصل شهود می‌توان یافت که به نظر می‌رسد ملاصدرا تا حدودی این عمل را انجام داده است. همان طوری که حقیقت وجود از حیث هستی شناختی مبدأ و مبنای نظام فلسفی ملاصدرا است به لحاظ معرفت‌شناختی نیز معرفت حقیقت وجود، سنگ بنای نظام معرفتی او است و از آنجا که معرفت حقیقت وجود به علم حضوری ممکن است پس علم حضوری مبنای معرفت‌شناسی فلسفه ملاصدرا است و از این طریق ملاصدرا بین هستی‌شناسی با معرفت‌شناسی خویش هماهنگی ایجاد می‌کند به نحوی که طرح و فهم حقیقت وجود همان طراحی معرفت‌شناسی است و این همان کنار هم قرار گرفتن وجود، حقیقت و شهود است.

یادداشت‌ها

¹. شایان ذکر است که دربارهٔ مبدأئیت مفهوم وجود برای هر شرح و تعریفی چند تفسیر مطرح شده است. تفسیر اول این است که مفهوم وجود مبدأ تعریف تمام اشیا است و هر چه را بخواهیم تعریف کنیم، سرانجام برگشتش به وجود است. مثلاً در تعریف انسان میگوییم حیوان ناطق و اگر تعریف حیوان را بخواهند، خواهیم گفت جسمی است نامی و متحرک بالاراده و حساس و اگر از نامی سؤال کنند گفته می‌شود یعنی جسم مطلق و اگر جسم مورد سؤال قرار گیرد به "جوهر قابل للابعد" تعریف شده و نهایتاً جوهر را "بانه موجود لا فی الموضوع" تعریف می‌کنیم. (صالحی کرمانی، بی‌تا، ص 76) به نظر می‌رسد لازمهٔ این تفسیر جنس لحاظ کردن وجود است. زیرا در تعریف هر شیء، آن را به اجناس و فصولش تعریف کنیم و آن اجناس و فصول را به اجناس و فصول دیگر تا سرانجام به جنس نهایی می‌رسیم و آن جنس نهایی، وجود است. حال آنکه وجود جنس برای هیچ شیء ممکن نیست. بلکه وجود عرضی اشیا ممکن است. پس تفسیر مبدأئیت وجود به مبدأئیت جنسی با سخنان خود ابن‌سینا نمی‌تواند سازگار باشد. (مطهری، 1378، ص 140) تفسیر دوم این است که هر تعریفی نیازمند به یک سلسله مبادی‌ای است، بعضی از آن مبادی اجزا تصور موضوع و اجزا تصور محمول‌اند و یکی هم خود رابطه است، یعنی رابطه هم خودش مبدأ است. (همان، ص 143) تفسیر سوم، که مربوط به شارح کتاب نجات ابن‌سینا یعنی

فخرالدین اسفرائینی نیشابوری است، معتقد است منظور از مبدا واقع شدن وجود، مبدأئیت وجودی است یعنی موجود مطلق از آن حیث که مبدأ تحقق موجود خاص است می‌توان آن را مبدأ نامید. اینکه موجود مطلق جزئی از موجود خاص است پس موجود خاص در تحققش بر موجود مطلق متوقف است، لذا موجود مطلق مبدأ است. (اسفرائینی نیشابوری، 1381، ص 18) در این تفسیر وجود را نه به عنوان مبدأ معرفتی بلکه به مثابه مبدا وجودی لحاظ کرده‌اند.² و الحق ان الجهل بمسألة الوجود للانسان يوجب له الجهل بجميع الاصول المعارف و الاركان.³ فهو اصل الحقائق... فانه اصل لو حقيقته و بسطته و اعملت الرويه فيه لانفتح على قلبك باب كثير من المعارف.

⁴. Objective

⁵. Subjective

منابع و مأخذ

- Ashtiyani, sayyid jalal al-din,(undated), *Being in philosophy and mysticism*, Tehran, movement of muslim women. [In Persian]
- Ibn saina, (1984) *al- shifa, ai-ilahiyyat*, critical edition by al-ab qanavati and saeid zaed, Tehran.nisir khosrow. [In Arabic]
- , (1992), *al-mobahithat*, critical edition by mohsin bidar, qom, bidar publication. [In Arabic]
- , (2000), *al-nijat minal- gharg fi bahri zalalat*, critical edition and Introduction by mohammad taqi Danish pazhoh, Tehran, Tehran university. [In Arabic]
- , (1982) *al- mantiq al-mashriqiin*, qom, institute of al-marashi al najafi. [In Arabic]
- Walter trence stace, (1979) *mysticism and philosophy* translated by bah al-din khorramshahi, Tehran, soroush publication. [In Persian]
- Isfarayini nishabouri, fakhr al-din, (2002), *commentary on ibsina's al-nijat*, critical edition and Introduction by hamid naji isfahani, a society of cultural works and glories. [In Arabic]
- Aristotle, (1986), *Metaphysics*, translated by sharaf al-din khorasani, Tehran, goftar publication. [In Persian]
- Toshihiko, izutsu, (2000), *the fubdemantal structure of sabzewari's metaphysics*, translated by jalal al-din mojtabawi, Tehran, Tehran university. [In Persian]
- Hairi yazdi, mahdi, (1988), *knowledg and testimony*, Tehran, Foundation of Cultural and Humanities Studies Publication. [In Persian]
- Javadi amoli, morteza, (1996), *rahiq makhtoom*, vol1, qom, isra publication. [In Persian]
- Sabzewari, mulla hadi, (1987), *taliqa on al- Hikmat al - muta'aliya fi- asfar al 'aqliyya al - arba'a*, vol1,3,6, dar ihya al- torath al-arabi publication. [In Arabic]

Suhrawardi, shihab ol-din(2001) *talwihat wa al-motarehat*, critical edition by henry corban, tehran, Foundation of Cultural and Humanities Studies Publication. [In Arabic]

Salehi kermani, mohammad reza, (undated), *Being in view of the Muslim philosophers*, qom, pirouz publication. [In Persian]

Sadra- adin shirazi, mohammad bin Ibrahim, (1961), *almazahir al alahie*, critical edition and Introduction by sayyid jalal al-din Ashtiyani, mashhad, khorasan publication. [In Arabic]

-----, (1987) *al-mabda wal maad*, critical edition and Introduction by sayyid jalal al-din Ashtiyani, Tehran, imperial Iranian academy of philosophy. [In Arabic]

-----, (1984) *al mashair*, critical edition by henry corban, tehran, tahouri publication. [In Arabic]

-----, (1996), *collection of sadr ol-motallehin's treaties*, critical edition and Introduction by hamid naji isfahani, Tehran, hikmat publication. [In Arabic]

-----,(2000) *commentary on quran*, edited by mohammad khajawi, qom, bidar publication. [In Arabic]

-----, (2003a), *glosses upon ilahiyat al-shifa*, critical edition and Introduction by najaf goli habibi, Tehran, foundation of sadra Islamic philosophy. [In Arabic]

-----, (2003b), *al-shawahid al- rububiya*, critical edition and Introduction by mostafa mohaqiq damad, Tehran, foundation of sadra Islamic philosophy. [In Arabic]

-----, (2006), *commentary on usul al kafi*, critical edition and Introduction by mahmood fazel yazdi motlaq , Tehran, foundation of sadra Islamic philosophy. [In Arabic]

-----, (2007a), *iqaez ol- naemin*, critical edition and Introduction by mohammad khansari, Tehran, foundation of sadra Islamic philosophy. [In Arabic]

----- , (2007b), *mafatih ol- gheyb*, critical edition and Introduction by by najaf goli habibi Tehran, foundation of sadra Islamic philosophy. [In Arabic]

-----, (1987),*al- Hikmat al - muta'aliya fi- asfar al 'aqliyya al - arba'a* , voll, Beirut, dar ihya al- torath al-arabi publication. [In Arabic]

Tabatabaii, mohammad hosein, (1983), *nihayat ol -hikma*, qom, institute of Islamic publication. [In Arabic]

Lahigi, mohammad jafar ibn mohammad sadig,(1997) *commentary on al-mashair*, critical edition and Introduction by sayyid jalal al-din Ashtiyani ,Tehran, amirkabir publication. [In Arabic]

Kindi, abu yusif yaqub bin ishaq, (1950), *alkidi's treaties*, critical edition and Introduction by mohammad aburidah, qahira, dar ol fikr al-arabi. [In Arabic]

Motahhari, morteza, (1999), *compelet works*, vol7, Tehran, sadra publication. [In Persian]