

از بداهت موجود تا بداهت وجود

دکتر رضا اکبری*

چکیده

مسئله بداهت وجود در بستری مخالف با اصالت وجود یا بی توجه به اصالت وجود مطرح شده است. ابن سینا از بداهت موجود سخن گفته است در حالی که در آثار فخر رازی و خواجه نصیرالدین طوسی و فیلسوفان و متکلمان بعد از آن دو از بداهت وجود سخن به میان آمده است. برخی از فیلسوفان تذکر داده‌اند که کلمه وجود در آثار افرادی هم چون خواجه نصیرالدین طوسی به معنای موجودیت است. با پذیرش اصالت وجود و توجه به این که حقیقت وجود در ذهن نمی‌آید، آن چه از وجود فهم می‌شود صرفاً لوازم وجود است و حقیقت وجود فقط با علم حضوری ادراک می‌شود. علم حضوری به تصور و تصدیق تقسیم نمی‌شود. بنابراین بداهت مفهوم وجود از منظر اصالت وجود به معنای بداهت فهم لوازم وجود یا بداهت تحقق مَعْنُون این عنوان -عنوان وجود- که همان حقیقت وجود است خواهد بود.

واژه‌های کلیدی: ۱. تصور بدیهی ۲. مفهوم وجود ۳. اصالت ماهیت ۴. اصالت وجود

۱. مقدمه

یکی از مسایل بسیار مهم در فلسفه، «مسئله تسلسل معرفتی»^۱ در ناحیه توجیه^۲ است. این مسئله بیان می‌کند که انسان‌ها توجیه و دلیلی بر باورهای خود ندارند، زیرا اثبات یک باور نیازمند اقامه استدلالی است که مقدمات آن استدلال، خود نیز به استدلال نیاز دارند و مسیر استدلالی، مسیری بی نهایت است. این مسئله در صدد اثبات شکاکیت در ناحیه توجیه است به این معنا که باورهای انسان حداکثر می‌تواند از روی خوش شانسی، صادق از آب در آید. ارسطو با طرح این مسئله پاسخی را برای آن مهیا کرده است که مبنای این

* استادیار دانشگاه امام صادق (ع)

پاسخ، پذیرش باورهای بی نیاز از استدلال یا بدیهی است (۴، ص: ۴۲۹). استناد به باورهای بدیهی سبب می‌شود که مسیر استدلال در نقطه‌ای به پایان برسد و از شکاکیت نجات یابیم (۵، ص: ۱۱۶).

بحث بداهت هر چند که در مقام استدلال و باورها مطرح شده اما در مقام تعریف و تصورات نیز قابل طرح است. بر اساس نظریه بداهت در مقام تصورات، این گونه نیست که تمام تصورات نیازمند تعریف باشند، بلکه پاره‌ای از تصورات نیازی به تعریف ندارند که آن‌ها را بدیهی می‌نامیم. این تصورات، پایه‌ای برای دیگر تصورات که آن‌ها را اکتسابی یا نظری می‌خوانیم واقع می‌شوند. فیلسوفان مسلمان برای حل مشکل تسلسل معرفتی، هم‌چون ارسطو نظریه بداهت را اتخاذ کرده‌اند. آنان معتقدند که گزاره‌ها و تصورات، به بدیهی و غیر بدیهی تقسیم می‌شوند.

۲. بداهت موجود

برخی از فیلسوفان مسلمان بحث خود را در باب بداهت تصور وجود با اشاره‌ای به بطلان تسلسل و دور معرفتی آغاز کرده‌اند. اشاره به بطلان تسلسل و دور معرفتی در حیطه تصورات علاوه بر این که مستلزم پذیرش بدیهی دانستن برخی از تصورات است زمینه را برای این ادعا که مفهوم وجود نیز در میان این تصورات بدیهی می‌گنجد فراهم می‌کند (۲، ص: ۴۰؛ ج: ۱، ص: ۹۸).

هنگامی که وجود را بدیهی می‌نامیم در واقع ادعا کرده‌ایم که این مفهوم بی نیاز از تعریف است. لذا ادعای فیلسوفان مبنی بر این که وجود بدیهی است عبارت آخرای بی نیازی این مفهوم از تعریف می‌باشد. فیلسوفان مسلمان نه تنها مفهوم وجود را مفهومی بدیهی دانسته‌اند بلکه آن را در مقام نخستین تصور بدیهی نشانده‌اند. ابن سینا در کتاب *النجاة*، موجود را «مبدأ اول برای هر شرحی» دانسته است^۳ (۱، ص: ۴۹۶). این سخن نشان می‌دهد که از نظر فیلسوفان، مفهوم وجود در میان مفاهیم، همان شأنی را دارد که قضیه امتناع اجتماع نقیضان در میان تصدیقات، همان‌گونه که قضیه مذکور، اول الاوائل دانسته شده است، تصور وجود نیز در میان تصورات، اول الاوائل محسوب می‌شود^۴.

اما توجهی اندک به کتاب‌های کلامی و فلسفی نشان می‌دهد که این کتاب‌ها در برگیرنده تعریف‌های متعددی از وجود هستند. به عنوان نمونه برخی از تعاریف ارائه شده، برای وجود را در این جا ذکر می‌کنیم:

(۱) الذی یکون فاعلاً او منفِعلاً (۱۱، ج: ۱، ص: ۹۷)؛

(۲) الذی ینقسم الی فاعلٍ و منفعلٍ (۱۳، ص: ۵۷۶)؛

(۳) الذی ینقسم الی فاعلٍ و مفعولٍ (۹، ج: ۱، ص: ۱۸)؛

(۴) الذی یصح ان یعلم و یخبر عنه (۱۱، ج: ۱، ص: ۹۷)؛

(۵) الذی یمکن ان یخبر عنه (۱۴، ص: ۲۲)؛

(۶) الذی ینقسم الی قدیم و حادث (۱۳، ص: ۵۷۶؛ هم‌چنین با اندکی تغییر در ۹، ج:

۱، ص: ۱۸)؛

(۷) الذی یوجب کون ما وصف به موجوداً (۹، ج: ۱، ص: ۱۸)؛

(۸) الثابت العین (۱۴، ص: ۲۲)؛

(۹) ما صح التأثير به او فیه (۹، ج: ۱، ص: ۱۸)؛

سؤالی که مطرح می‌شود آن است که آیا ارائه تعریف‌های متعدد از وجود با بدیهی دانستن این مفهوم ناسازگار نیست. بدیهی بودن یک تصور به معنای بی‌نیازی آن تصور از تعریف است حال آن که ارائه تعریف‌های متعدد از وجود، مُشعر به نیازمندی این مفهوم به تعریف است.

طرفداران بداهت مفهوم وجود، برای رفع تعارض ظاهری میان بدیهی دانستن مفهوم وجود با ارائه چنین تعریف‌هایی از آن، ادعای لفظی بودن این تعاریف را دارند. توضیح این که در کتاب‌های منطق، تعریف بر سه قسم دانسته شده است:

۱. تعریف شرح اسم؛
۲. تعریف حقیقی؛
۳. تعریف شرح لفظ.

اگر در تعریف، در مقام لفظ باقی بمانیم و برای تعریف، از الفاظ مترادف استفاده کنیم، تعریف شرح لفظ انجام شده است. در این نوع تعریف، فقط مترادف یک لفظ، جایگزین آن می‌شود، مانند کاری که در اکثر کتاب‌های لغت، صورت می‌گیرد: آب: water؛ غضنفر: اُسد (مثال اخیر مثال جرجانی است در ۱۱۵، ص: ۱۲). در این نوع تعریف، مفهوم معرف برای ذهن معلوم بوده اما ذهن از آن غافل است و استفاده از الفاظ مترادف تنبیهی برای ذهن است تا به مفهومی که نزد خود دارد توجه کند. تنبیهی بودن تعریف شرح لفظ نکته‌ای است که بسیاری از اندیشمندان به آن توجه داده‌اند (۲، ص: ۴۰؛ ۱۱، ج: ۱، ص: ۹۷؛ ۲۳، ج: ۱، صص: ۱۱۱-۱۱۲؛ ۲۲، ص: ۷؛ ۱۹، ص: ۱۰). اما در پاره‌ای از اوقات، در تعریف شیء، ماهیت آن را تحلیل می‌کنیم. روشن است که چنین تعریفی، پس از دانستن معنای لغوی یک لفظ است. در چنین تعریفی، اگر ماهیت را قبل از علم به وجود آن، تعریف کنیم، از تعریف «شرح اسم» بهره برده‌ایم و اگر آن را بعد از علم به وجود آن، تعریف کنیم، «تعریف حقیقی» آن را ارائه کرده‌ایم. بنابر این، روش تعریف در تعریف حقیقی و شرح اسم، تفاوتی ندارد و تنها فرق آن، لحاظ کردن وجود ماهیت آن شیء یا لحاظ نکردن آن است. (۱۵، ص: ۳۵۲).

حال باید گفت که منظور ما از جمله «وجود، نیازمند تعریف نیست» آن است که وجود، تعریف حقیقی و شرح اسم ندارد. این عبارت، نافی تعریف شرح لفظ وجود نیست. پس می‌توان تمامی این تعاریف را تعریف شرح لفظ دانست و تعارض ظاهری حاصل را میان بدیهی دانستن مفهوم وجود و ارائه تعاریف متعدد از آن، برطرف ساخت. اما سؤال این است که چرا نتوان تعاریف ذکر شده را برای وجود تعریف حقیقی یا شرح اسم دانست. به بیان دیگر به چه دلیلی باید این تعاریف را شرح لفظ تلقی کنیم و چه ملاکی برای این داوری داریم. در این مقام می‌توان به دو دلیل استناد کرد:

دلیل اول: از نظر جرجانی، حقیقی یا شرح اسم دانستن این تعاریف منجر به حصول دور معرفت شناختی در آن‌ها می‌شود که از مغالطات تعریف است، و ممکن نیست که ارائه کنندگان این تعاریف که همگی از بزرگان فلسفه و کلام هستند چنین مغالطه‌ای را مرتکب شوند (۸، ص: ۱۲). بررسی برخی از این تعاریف وجود دور را در آن‌ها معلوم می‌سازد:

۱. در تعریف «الوجود هو الثابت العین» از لفظ «ثابت» استفاده شده است و ثابت یعنی آن چه که در عالم واقع، ثبوت دارد. از طرف دیگر «ثبوت» مترادف است با «وجود»؛ بنابراین این، اخذ کلمه «ثابت» در تعریف، باعث دور می‌شود (۱۷، ص: ۴).

۲. در تعریف «الوجود ما یكون فاعلاً او منفعلاً» از فاعل و منفعل استفاده شده است. فاعل و منفعل به معنای موجود فاعل و موجود منفعل است و لذا فهم مفهوم فاعل و منفعل در گرو فهم مفهوم موجود است که سبب حصول دور می‌شود (۱۱، ص: ۹۸). هم‌چنین در این تعریف از کلمه «یکون» استفاده شده است و می‌دانیم که مصدر این فعل مترادف با وجود است (۱۷، ص: ۴).

۳. در تعریف «الوجود هو الذی یمکن ان یخبر عنه» از «امکان» استفاده شده است. امکان به معنای لاقتضا بودن نسبت به وجود و عدم است. لذا فهم مفهوم «امکان» در گرو فهم مفهوم وجود و عدم است که سبب حصول دور می‌شود (همان).

نکته دیگری نیز وجود دور را در این تعاریف روشن می‌سازد. در این تعاریف‌ها از کلمه‌هایی مثل «ما»، «الذی»، «امر» یا «شیء» استفاده شده است یا این که در مقام تحلیل و بررسی به وجود مضمَر آن‌ها در این تعاریف‌ها پی می‌بریم. این تعبیر همگی مترادف با وجود هستند و سبب دوری شدن تعریف می‌گردند^۵ (۲، ص: ۴۱؛ ۱۳، ص: ۵۷۶؛ ۱۱، ص: ۹۷).

دلیل دوم: اگر این تعاریف را حقیقی یا شرح اسم بدانیم لازم می‌آید که بسیاری از این تعاریف، تعریف به اخفی باشند که آن نیز از مغالطات تعریف است و بعید می‌نماید ارائه

کنندگان این تعاریف به حصول آن بی توجه بوده باشند. در این مورد نیز به چند نمونه اشاره می‌کنیم:

۱. در تعریف وجود به «الذی یصح ان یعلم و یخبر عنه»، «صِحَّت» اخفی از وجود است زیرا صحت عبارت از «عدم امتناع وجود و عدم امتناع عدم» است و روشن است که «علم به وجود» بر «علم به عدم امتناع وجود» تقدم دارد. هم‌چنین کلمه «یخبر» نیز که متوقف بر فهم مصدر آن یعنی «خبر» است اخفی از وجود می‌باشد زیرا خبر سخنی است که امر معلومی را به سلب یا ایجاب به معلومی دیگر اسناد می‌دهد و لذا فهم مفهوم «خبر» و به تبع آن «یخبر» در گرو فهم مفهوم «وجود» است (۲، ص: ۴۱؛ ۱۱، ج: ۱، ص: ۹۸).

۲. در تعریف وجود به «الذی یكون فاعلاً او منفِعلاً» نیز اخفی بودن معرف نسبت به معرف مشهود است. «فاعل» و «منفعل» اخفی از وجود هستند زیرا عرف مفهوم وجود را می‌دانند، در حالی که نمی‌دانند بالضرورة هر موجودی یا فاعل یا منفعل است. لذا چگونه ممکن است «فاعل» و «منفعل»، معرف وجود و اجلی از آن محسوب شوند (۲، صص: ۴۰-۴۱).

این توضیحات نشان می‌دهد که مفهوم وجود نزد فیلسوفان مفهومی بدیهی بوده است و ما برای نسبت دادن این مدعا به فیلسوفان که مفهوم وجود مفهومی بدیهی است دلایل وافی داریم.

۳. بداهت وجود

تفتازانی ما را به نکته مهمی توجه داده است: در مقام تعریف وجود، میان فیلسوفانی هم‌چون فارابی و ابن سینا و نیز متکلمان متقدم از یک سو و افرادی هم‌چون فخر رازی و خواجه نصیرالدین طوسی از سوی دیگر تفاوتی وجود دارد. با مراجعه به کتاب‌های فارابی، ابن سینا و نیز متکلمان متقدم در می‌یابیم که آنان تعریف‌هایی هم‌چون «ثابت العین» و «الذی یمکن ان یخبر عنه» را برای «موجود» ذکر کرده‌اند نه برای «وجود». (۲، صص: ۴۰-۴۱)، اما افرادی هم‌چون فخر رازی و خواجه نصیرالدین طوسی همین تعریف‌ها را جهت «وجود» آورده‌اند. اصفهانی، شارح قدیم تجرید، نیز اشکالی مشابه بر عبارت خواجه طوسی در تجرید الاعتقاد دارد. او می‌گوید این سخن خواجه که وجود را به «ثابت العین» تعریف کرده، سخنی مختل^۶ است زیرا این تعریف در نزد پیشینیان تعریف «موجود» بوده است نه «وجود». در عین حال، اصفهانی در مقام پاسخگویی به این اشکال بر آمده است. او می‌گوید شاید علت این که طوسی تعریف ذکر شده را تعریف وجود دانسته آن باشد که اگر کسی معنای صیغه اسم مفعول را بداند، «وجود» و «موجود» در مقام ادراک و جهل برای او

مساوی خواهد بود و لذا اگر موجود تعریف حقیقی ندارد، معلوم خواهد شد که وجود نیز تعریفی حقیقی نخواهد داشت. به همین علت بوده که خواجه به جای تعریف وجود، تعریف موجود را آورده است (۱۸، ص: ۱۷).

جرجانی در مقام توضیح سخن اصفهانی بیان می‌کند که «موجود» مشتمل بر دو چیز است: مفهوم وجود و مفهوم صیغه مشتق که در این جا از نوع اسم مفعول است. مفهوم مشتقات برای تمام کسانی که زبانی را بدانند معلوم است. لذا اگر کسی مفهوم «وجود» را بداند با توجه به شناختی که از مفهوم مشتقات دارد، مفهوم «موجود» را هم خواهد دانست و اگر کسی مفهوم «وجود» را نداند، مفهوم «موجود» را هم نخواهد دانست. بر این اساس اگر کسی بگوید که مفهوم «موجود» نیازمند تعریف است در می‌یابیم که این نیازمندی در واقع از آن مفهوم «وجود» است نه خود مفهوم «موجود». بنابر این، اگر افرادی «موجود» را به «ثابت العین» تعریف کرده‌اند در واقع «وجود» را به «ثبوت العین» تعریف کرده‌اند. همین مطلب در تعریف «وجود» به «ما یمكن ان یخبر عنه» نیز صادق است و در این جا وجود به «امکان الاخبار عنه» تعریف شده است. خلاصه این که در این جا هر چند که یک مشتق (وجود) به یک مشتق دیگر (ثابت) تعریف شده اما در واقع مبدأ اشتقاق (وجود) به مبدأ اشتقاق دیگر (ثبوت) تعریف شده است. به این اعتبار، اشکالی نیست که خواجه «وجود» را به ثابت العین تعریف کرده است (۸، ص: ۱۲).

اما قوشچی سخن شارح قدیم تجرید و نیز جرجانی را نمی‌پذیرد. او ملخص سخن جرجانی را آن می‌داند که در هر جا که یک مشتق به مشتق دیگری تعریف شده باشد، در واقع، مبدأ اشتقاق به مبدأ اشتقاق تعریف شده است. قوشچی کلیت این سخن را نمی‌پذیرد. از نظر او ممکن است در جایی تعریف یک مشتق به مشتق دیگر صحیح باشد اما تعریف مبدأ اشتقاق به مبدأ اشتقاق صحیح نباشد. او دو مثال را در اختیار ما قرار می‌دهد که به یک مثال اشاره می‌کنیم:

حاس = متحرک بالاراده: در این تعریف، یک مشتق با استفاده از مشتق دیگر تعریف شده است. اگر سخن جرجانی درست باشد باید تعریف مبدأ اشتقاق معرف یعنی «احساس» به مبدأ اشتقاق معرف یعنی «حرکت بالاراده» نیز صحیح باشد و بتوانیم احساس را به حرکت بالاراده تعریف کنیم در حالی که «حرکت بالاراده» نمی‌تواند تعریفی برای «احساس» باشد.

مثال نقض قوشچی مثالی است تا نشان دهد که تبیین جرجانی تبیین کاملی نیست. قوشچی تبیینی را که از دیدگاه خود کامل می‌داند در اختیار ما می‌نهد. از نظر او گاهی که از مشتقی سؤال می‌شود سؤال از خود مفهوم مشتق است و به تعبیر دقیق‌تر، سؤال از مبدأ

اشتقاق است. در این صورت، اگر در مقام تعریف، مشتق دیگری را استفاده کنیم می‌توانیم ادعا کنیم که تعریف مشتق به مشتق دیگر در واقع تعریف مبدأ اشتقاق به مبدأ اشتقاق است. مثلاً اگر کسی بپرسد که «متحرک» چیست و مقصودش از این پرسش، پرسش از خود مفهوم مشتق باشد و پاسخ زیر را در اختیارش قرار دهیم:

المتحرک: الخارج من القوة الى الفعل

می‌توانیم به جای مشتق در معرف و معرف از مبدأ اشتقاق استفاده کنیم:

الحركة: الخروج من القوة الى الفعل

در مورد چنین پرسشی سخن جرجانی صحیح است و تعریف مشتق در واقع تعریف مبدأ اشتقاق است. اما باید توجه داشته باشیم که در اکثر موارد، سؤال از مشتق، سؤال از خود مفهوم مشتق نیست بلکه سؤال درباره آن چیزی است که مفهوم مشتق بر آن صدق می‌کند. به تعبیر دیگر، در اکثر مواردی که شخصی در باب مفهوم مشتقی سؤال می‌کند، آن چه را که مشتق بر آن صدق می‌کند از وجه یا جوهری می‌شناسد و در صدد است تا وجه یا جوهر دیگری از آن را مورد شناسایی قرار دهد. مثلاً اگر کسی بپرسد که «ضاحک» چیست و مقصودش سؤال از مصداقی باشد که ضاحک بر آن صدق می‌کند و پاسخ بشنود که ضاحک همان کاتب است نمی‌توان گفت که تعریف مشتق به مشتق در این جا تعریف مبدأ اشتقاق به مبدأ اشتقاق است زیرا در حالی که ضاحک همان کاتب است نمی‌توان کتابت را تعریفی برای ضحک دانست.

قوشچی با این تبیین به بحث وجود باز می‌گردد. اگر تعریف وجود به «ثابت العین» و «ما یمکن ان یخبر عنه» از نوع اول باشد، سخن جرجانی درست خواهد بود، اما قوشچی معتقد است که این دو تعریف از نوع دوم هستند، یعنی کسی که «موجود» را به «ثابت العین» تعریف کرده در صدد تعریف خود مفهوم مشتق نبوده، بلکه می‌خواسته تا وجهی دیگر از جوهر آن چه را مفهوم موجود بر آن صدق می‌کند با استفاده از تعبیر «ثابت العین» روشن کند. دلیل ادعای قوشچی آن است که اگر تعریف موجود را به دو تعریف ذکر شده از نوع اول بدانیم، لازم می‌آید که مثلاً «وجود» را «امکان الخبر» بدانیم که مطمئناً نادرست است (۱۷، صص: ۴-۵).

به نظر می‌رسد که سخن قوشچی، سخن صحیحی است اما صحت این سخن به معنای نادرستی توجیه اصفهانی و نیز جرجانی در تعلیل استفاده وجود به جای موجود در تعبیر خواجه نصیر الدین طوسی است و نه به معنای نادرستی تعبیر خود خواجه.

چگونه می‌توان در عین نادرست تلقی کردن تبیین اصفهانی و جرجانی، وجهی برای صحت سخن خواجه یافت؟ حق آن است که علت استفاده خواجه از «وجود» به جای

«موجود» آن بوده که لفظ «وجود» در نزد خواجه لفظی دیگر برای «موجود» است و لذا او از مبنای مشائیان که مباحث خود را در باره موجود مطرح می‌کردند عدول نکرده است. میر سید احمد علوی در شرح خود بر تجرید الاعتقاد عبارتی را از خواجه نصیر الدین طوسی نقل کرده است که مؤید این ادعاست (۱۶، ص: ۱۵).

«انهم ربما اطلقوا اسم الوجود علی الموجود فیکونان اسمین مترادفین»

سخن میر سید احمد علوی سخن صحیحی است زیرا در آثار بهمنیار نیز در می‌یابیم که او وجود را مترادف موجود دانسته است: «و نحن اذا قلنا وجوده کذا یعنی به موجودیته فانه إن عنی به غیر هذا احتیج الی وجود آخر فکان یتسلسل» (۷، ص: ۲۸۷).

ترادف وجود و موجود نزد افرادی هم‌چون دشتکی تداوم یافته است. از نظر او وجود فاقد هر گونه فردی اعم از ذهنی و خارجی است و اگر از تعبیر وجود استفاده می‌شود مقصود همان موجود است (۱۰، ص: ۵ و صص: ۲۸-۲۹).^۷ دیدگاه دشتکی و نیز دیگر طرفداران اصالت ماهیت مورد تفتن ملا صدرا بوده است (۲۱، ج: ۱، ص: ۴۱۶؛ همان، ج: ۶، ص: ۷۵). هنگامی که ملا صدرا در باره وجود سخن می‌گوید این مطلب را تذکر می‌دهد که نباید میان وجود به معنای مصدری آن، و به تعبیر خودش «موجودیت مصدری» و وجود خارجی خلط کرد (همان، ج: ۱، ص: ۶۵ و ص: ۴۰۶) و در عین حال بیان می‌کند که در نظر برخی از متقدمان، حقیقت وجود چیزی جز موجودیت مصدری نبوده است (۲۳).

همه این مطالب نشان می‌دهد که نیازی به نکات مفصلی که جرجانی گفته نیست و اشکال قوشچی نیز صرفاً اشکالی به تبیین جرجانی محسوب می‌شود و نمی‌تواند اشکالی معتبر بر خواجه تلقی گردد و خواجه در سنت مشائیان می‌اندیشیده است.

مباحثی که در مورد ترادف وجود و موجود در اندیشه متقدمان طرح شد نکته بسیار مهمی را آشکار می‌کند: تعاریف ارائه شده برای وجود در یک بستر مخالف با اصالت و تحقق وجود یا بی توجه به آن ارائه شده است. خواجه خود در باب وجود بیان می‌کند که وجود چیزی جز تحقق ماهیت در عالم عین نیست و به همین علت، وجود را معقول ثانی فلسفی می‌داند که منشأ انتزاع آن، ماهیت متحقق در عالم واقع است (۱۴، ص: ۲۹ و ص: ۶۵). ملا صدرا در این جا نیز با اطلاع دقیقی که از سنت فلسفی پیش از خود دارد به درستی همین دیدگاه را به متقدمانی هم‌چون خواجه نسبت می‌دهد و البته به نقد آن نیز می‌پردازد (۲۱، ج: ۹، ص: ۱۸۵). به این ادعا که تعاریف ارائه شده برای وجود در یک بستر مخالف با اصالت و تحقق وجود ارائه شده است مجدداً باز خواهیم گشت.

۴. بداهت وجود و خفای وجود

در مقابل دیدگاهی که مفهوم وجود را بدیهی دانسته است شاهد دیدگاهی هستیم که وجود را غیر بدیهی و حتی غیر قابل تصور معرفی می‌کند. چگونه می‌توان مدعیات سابق را که به تفصیل در باب بدیهی دانستن وجود بیان داشتیم با این ادعا جمع کنیم. در مورد این تعارض می‌توان دو تبیین را ذکر کرد. تبیین نخست را به نظریه مرحوم سبزواری اختصاص می‌دهیم. تبیین دوم که در ادامه می‌آید تأیید کننده ادعای محوری این مقاله است؛ این ادعا که بحث بداهت وجود در یک نگاه ماهیت محور یا حداقل بی توجه به اصالت وجود مطرح شده است.

۱. از دیدگاه مرحوم سبزواری تقابل موجود، تقابلی ظاهری است. طرفداران بداهت وجود، در باب مفهوم وجود سخن گفته‌اند حال آن که ادعای گروه دیگر مبنی بر غیر قابل تصور بودن وجود در باب حقیقت وجود بوده است. از نظر ایشان، علت مخفی بودن حقیقت وجود برای انسان آن است که حقیقت وجود به ذهن نمی‌آید. ایشان در تبیین عدم دسترسی مستقیم ذهن به حقیقت وجود، دو استدلال را اقامه کرده است. استدلال اول، مبتنی بر منشأ اثر بودن حقیقت وجود است: (۱۲، ص: ۴۲).

۱. به حقیقت وجود، علم داریم. (فرض)

۲. علم به حقیقت یک شیء = حصول حقیقت شیء نزد عقل. (بر اساس نظریه وجود ذهنی)

۳. علم به حقیقت وجود = حصول حقیقت وجود در ذهن. (از ۱ و ۲)

۴. اگر به حقیقت وجود، علم داشته باشیم، آن‌گاه حقیقت وجود در ذهن ما حاصل شده است. (۳ و ۱، دلیل شرطی)

۵. اگر حقیقت وجود، در ذهن حاصل شده باشد، آن‌گاه حقیقت وجود حاصل در ذهن، یا دارای آثار وجود خارجی است یا دارای آثار وجود خارجی نیست.

۶. حقیقت وجود حاصل در ذهن، دارای آثار وجود خارجی است. (فرض)

۷. آن چه دارای آثار خارجی است، حاصل در ذهن نیست.

۸. حقیقت وجود حاصل در ذهن، حاصل در ذهن نیست. (۶ و ۷ تناقض)

۹. چنین نیست که صورت وجود حاصل در ذهن، دارای آثار وجود خارجی باشد.

(۶-۸، برهان خلف)

۱۰. حقیقت وجود حاصل در ذهن، دارای آثار خارجی نیست. (فرض)

۱۱. حقیقت وجود، عین منشأ آثار بودن است.

۱۲. حقیقت وجود حاصل در ذهن، حقیقت وجود نیست. (۱۱ و ۱۰ تناقض)

۱۳. چنین نیست که حقیقت وجود حاصل در ذهن، دارای آثار خارجی نباشد. (۱۰-۱۲، برهان خلف)

۱۴. چنین نیست که حقیقت وجود حاصل در ذهن، دارای آثار خارجی باشد و چنین نیست که حقیقت وجود حاصل در ذهن، دارای آثار خارجی نباشد. (۱۳ و ۹، عطف)

۱۵. چنین نیست که حقیقت وجود، در ذهن حاصل شده باشد. (۵ و ۱۴، رفع تالی)

۱۶. چنین نیست که به حقیقت وجود، علم داشته باشیم. (۴ و ۱۵، رفع تالی)

استدلال دوم، مبتنی بر این نظریه است که هنگام علم به یک شیء، ماهیت آن شیء نزد ذهن حاضر می‌شود، تقریر استدلال چنین است: (۱۲، ص: ۴۲؛ ۲۲، ص: ۷)

۱. اگر به چیزی علم داشته باشیم، آنگاه ماهیت آن شیء نزد ذهن حاضر است.

۲. اگر به وجود، علم پیدا کنیم، آن گاه ماهیت وجود، نزد ذهن، حاضر می‌شود.

(یکی از مصادیق گزاره ۱)

۳. وجود، ماهیت ندارد.

۴. اگر چیزی ماهیت نداشته باشد، نمی‌تواند نزد ذهن حاضر شود

۵. اگر وجود ماهیت نداشته باشد، نمی‌تواند نزد ذهن حاضر شود. (یکی از مصادیق گزاره ۴)

۶. چنین نیست که وجود، نزد ذهن، حاضر شود. (۵ و ۳، وضع مقدم)

۷. چنین نیست که به حقیقت وجود، علم داشته باشیم. (۶ و ۲، رفع تالی)

۲. فخر رازی استدلالی به نقل از طرفداران دیدگاه دوم (غیر قابل تصور بودن وجود)

ارائه کرده که تبیین دیگری را در اختیار ما می‌نهد. آن استدلال چنین است: اگر وجود

معلوم باشد آن‌گاه خداوند که از نظر فیلسوفان عین وجود است معلوم خواهد بود در حالی

که ذات خداوند به هیچ وجه معلوم نیست که این خود نشان می‌دهد مفهوم وجود نیز

مفهومی غیر قابل تصور است (۱۱، ص: ۱۰۲). فخر این اشکال را بر شیخ که وجود و ماهیت

خداوند را یکی می‌داند اشکالی وارد تلقی می‌کند ولی معتقد است که همین اشکال بر

خودش که در عین پذیرش بداهت وجود، در خداوند نیز آن را متمایز از ماهیت می‌داند

وارد نیست (همان، ص: ۱۰۴).

بیاییم کمی در این استدلال دقت کنیم. مستشکل، بداهت وجود را با این توجیه که

خداوند از نظر فیلسوفان عین وجود است و در عین حال، ذات خداوند به هیچ وجه معلوم

نیست، انکار کرده است. این مطلب نشان می‌دهد که از نظر مستشکل، حقیقت وجود

تفاوتی با مفهوم وجود ندارد چرا که مستشکل، نامعلوم بودن وجود خداوند را دلیلی بر

نامعلوم بودن مفهوم وجود تلقی کرده است. پاسخ فخر رازی نیز مؤید همین ادعا است. او

پاسخ نمی‌دهد که مستشکل گرفتار خلط مفهوم و مصداق است، بلکه بیان می‌کند که این

اشکال بر ابن سینا وارد و بر دیدگاه خود او ناوارد است. این پاسخ نشان می‌دهد که فخر رازی نیز تلقی مشابهی با مستشکل دارد. این تلقی که حقیقت وجود، امری مجزا از مفهوم وجود نیست. همان‌گونه که پیش‌تر نیز گفته شد، این ادعا از سوی افرادی مثل دشتکی نیز تأیید شده است به گونه‌ای که دشتکی منکر هر گونه فردی برای وجود می‌شود. ملاصدرا نیز در عین مخالفت با اصالت ماهیت، در مقام گزارش از پیشینیان، همین دیدگاه را به آن‌ها نسبت می‌دهد.

ما مجدداً به ادعای محوری این مقاله رسیدیم مبنی بر این که مسأله بداهت وجود در بستری مخالف اصالت وجود یا بی توجه به آن شکل گرفته است.

۵. نتیجه‌گیری

آن چه گفته شد نشان می‌دهد که نگاه ماهیت محوری از امور اثر گذار بر مسأله بداهت وجود بوده است. بر اساس نظریه اصالت ماهیت، حقیقت وجود، حداکثر شأن معقول ثانی فلسفی را پیدا می‌کند و حتی در نزد برخی اندیشمندان هم چون دشتکی فاقد هرگونه فردی اعم از خارجی و ذهنی می‌شود و به جای آن باید از «موجود» سخن گفت. در نگاه اخیر، بداهت وجود به معنای بداهت موجود است. به عبارت دیگر در این نگاه، وجود، مفهومی مصدری و به معنای موجودیت است و به همین دلیل، بداهت وجود به معنای بداهت موجودیت است. در این نگاه، تعاریف ارائه شده از وجود، به دلیل استفاده از عبارت‌هایی مثل «الذی»، «شیء» و نظایر آن‌ها، دوری خواهند بود و به همین دلیل آن‌ها را به عنوان تعاریف شرح لفظ لحاظ می‌کنیم.

حال سؤال این است که اگر بخواهیم از منظر اصالت وجود به مسأله بداهت وجود توجه کنیم چه تغییری رخ می‌دهد. اگر بخواهیم از منظر اصالت وجود در ساختار فلسفه ملاصدرا به مسأله بداهت وجود و مباحث مربوط به آن صحبت کنیم، با دو مطلب محوری مواجه خواهیم شد:

۱. از نظر ملاصدرا علم انسان به نفس خود، علم حضوری است. در علم حضوری، معلوم بالذات، خود شیء است. بنابراین، در علم حضوری انسان به نفس، خود نفس، معلوم انسان است. حال اگر اصل محوری فلسفه ملاصدرا، یعنی اصالت وجود، را به علم حضوری انسان به خود بیافزاییم معلوم می‌شود که وجود نفس برای انسان معلوم بالذات است. لذا انسان با مرتبه‌ای از مراتب وجود رابطه حضوری دارد و به آن عالم است. در این صورت، این مطلب که حقیقت وجود در غایت خفا و پنهانی است نادرست خواهد بود یا تفسیر دیگری پیدا می‌کند. شاید اگر بخواهیم هنوز هم حقیقت وجود را در غایت خفا و پنهانی بدانیم لازم

باشد قائل به وحدت شخصی وجود شویم و مقصود از حقیقت وجود را وجود خداوند بدانیم. با توجه به این که در فلسفه ملاصدرا وجود انسان معلول وجود خداوند است و علم معلول به علت در مرتبه معلول است روشن می‌شود که انسان نمی‌تواند وجود خداوند را در مرتبه خداوند درک کند و از این رو وجود خداوند - که در نگاه وحدت شخصی وجود تنها وجود عالم است - در غایت پنهانی خواهد بود.

۲. ملاصدرا در موارد متعدد تأکید دارد که علم به حقیقت وجود صرفاً از طریق علم حضوری و شهود واقعیت امکان پذیر است (۲۱، ج: ۱، ص: ۶۱؛ ۲۰، ص: ۶؛ ۲۳، ص: ۱۷۸، ۲۲، ص: ۲۴). این مطلب تأکیدی است بر این که حقیقت وجود در ذهن نمی‌آید. پس آن چه به عنوان مفهوم وجود می‌شناسیم چیست؟ ملاصدرا در موارد متعدد توضیح می‌دهد که در مواجهه با وجود، صرفاً وجهی از وجوه یا حیثیتی از حیثیات یا عنوانی از عناوین وجود توسط ذهن انتزاع می‌شود، و آن چه تحت عنوان مفهوم وجود می‌شناسیم همین امور است (۲۱، ج: ۱، صص: ۳۷-۳۸ و ۵۳ و ص: ۶۱؛ ۱۹، ص: ۱۰). از نظر ملاصدرا اگر بخواهیم وجود را از خلال این مفهوم حاصل در ذهن بشناسیم معرفتی ضعیف از وجود حاصل می‌شود (۲۱، ج: ۱، ص: ۵۳) که در واقع معرفت به وجهی از وجوه وجود است و نه خود وجود.

مطلبی که ملاصدرا در باره مفهوم وجود گفته نکات مهمی را برای ما روشن می‌کند: نخست آن که مفهوم وجود در واقع آشکار کننده وجهی از وجوه وجود است و این وجه چیزی جز لوازم وجود نیست زیرا وجود به دلیل بساطت جزء ندارد.

نکته دوم آن است که هیچ مفهومی در ذهن، خود حقیقت وجود را برای ما معلوم نمی‌کند و معلوم شدن حقیقت وجود صرفاً از طریق علم حضوری مقدور است. بنابر این، در استفاده از عبارت «مفهوم وجود» نباید گرفتار اشتباه شویم و فکر کنیم که خود وجود هم می‌تواند مفهوم باشد، بلکه مقصود از این عبارت «ما فهم من حقیقه الوجود» است که با توجه به مطالب مطروحه در این مقاله، چیزی جز لوازم وجود نیست. این مطلبی است که ملاصدرا به آن تصریح کرده است. او تصریح دارد آن چه را به عنوان مفهوم وجود می‌شناسیم صرفاً عنوانی برای حقیقت بسیط وجود است (۱۹، ص: ۱۰) و ابزاری است که با آن از حقیقت وجود حکایت می‌کنیم (۲۲، ص: ۷).

با توضیحات فوق می‌توانیم به جواب سؤال طرح شده بپردازیم؛ این سؤال که اگر بخواهیم از منظر اصالت وجود به مسأله بداهت وجود توجه کنیم چه تغییری رخ می‌دهد. در نگاه اصالت وجود، بداهت وجود یکی از دو معنای زیر را واجد است که البته با توجه به

این که این مسأله در حیطه مفاهیم مطرح شده است معنای نخست از دو معنای زیر از مناسبت بیشتری برخوردار خواهد بود:

۱. بدیهی بودن مفهوم وجود به معنای بدیهی بودن لوازم وجود و فهم آن‌هاست؛ یعنی وجهی از وجوه یا حیثیات از حیثیات یا عنوانی از عناوین وجود است که بدیهی است و ما از خلال آن‌ها به حقیقت وجود اشاره می‌کنیم.
۲. با توجه به این که خود وجود در ذهن حاصل نمی‌شود، بدیهی بودن وجود به معنای بدیهی بودن تحقق مَعْنَوْن این عنوان خواهد بود.

یادداشت‌ها

1. epistemic regress problem
2. justification

۳- مرحوم سبزواری در نقل عبارت ابن سینا به جای «موجود» از «وجود» استفاده کرده است. رک: ۱۲، ص: ۴۲.

۴- در اینجا اشکالی لازم می‌آید. در تعریف حقیقی نمی‌توان از مفهوم موجود استفاده کرد. پس چگونه موجود، مبدأ اول برای هر شرحی در نظر گرفته شده است. به نظر می‌رسد مقصود ابن سینا از این عبارت، آن است که تا چیزی وجود نداشته باشد (حداقل ذهنی) نمی‌تواند شارح چیزی دیگر باشد و لذا شارح بودن، متوقف بر موجود بودن است. بنابراین تفسیر، مقصود از مبدأ بودن، سببیت است و مقصود از وجود، حقیقت وجود (ولو به نحو ذهنی) است. اگر مقصود ابن سینا را این‌گونه بدانیم این اشکال مطرح می‌شود که بحث بداهت در حیطه مفاهیم است نه حقیقت وجود.

۵- خواجه نصیر الدین طوسی وجود دور را در تعریف‌های سه گانه بررسی شده، ظاهر دانسته است. اما سؤال این است که مقصود از «ظاهر» در این جا چیست. شارح قدیم تجرید، مقصود خواجه را از این عبارت، وجود دور مصرح در تعاریف سه گانه دانسته است (رک: ۱۸، ص: ۱۸). اما قوشچی کلمه «ظاهر» را به معنای «آشکار» و «واضح» تلقی کرده است. از نظر او تعریف «وجود» به «ثابت العین» و «ما یكون فاعلاً أو منفعلاً» گرفتار دور مصرح و تعریف آن به «الذی یمکن ان یخبر عنه» گرفتار دور مضمّر است که وجود دور در هر سه مورد آشکار و واضح است (۱۷، ص: ۴).

۶- البته اصفهانی از تعبیر «مستدرک» استفاده کرده و میر سید شریف جرجانی در حاشیه خود بر شرح او، کلمه «مستدرک» را به معنای مختل گرفته است (رک: ۸، ص: ۱۲).

۷- در باره دیدگاه دشتکی در باره وجود ر.ک: ۶.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۶۴)، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، با ویرایش و دیباچه محمد تقی دانش پژوه، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۱۸)، *الاهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: مرکز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامی.
۳. ارسطو، (۱۳۶۶)، *متافیزیک*، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران: نشر گفتار، چاپ اول.
۴. ارسطو، (۱۳۷۸)، *منطق ارسطو (ارگانون)*، ترجمه دکتر میرشمس الدین ادیب سلطانی، تهران: مؤسسه انتشارات نگاه.
۵. اکبری، رضا، (۱۳۸۱)، "مبناگرایی سنتی از منظری دیگر"، *نامه مفید*، ش: ۳۴، صص: ۱۰۹-۱۳۰.
۶. اکبری، رضا، (۱۳۸۴)، "ارتباط وجودشناسی و زیباشناسی در فلسفه ملاصدرا"، *پژوهش‌های فلسفی و کلامی*.
۷. بهمنیار، ابوالحسن ابن مرزبان، (۱۳۴۹)، *التحصیل*، مصحح مرتضی مطهری، تهران: انتشارات دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران.
۸. جرجانی، میر سید شریف، (بی‌تا)، *حاشیه بر شرح قدیم تجرید*، نسخه‌های خطی کتابخانه آستان قدس رضوی، مشهد: کتب حکمت، شماره ۱۱۵.
۹. الحلّی، ابومنصور الحسن بن یوسف، (۱۴۱۹ق)، *نهاية المرام فی علم الکلام*، تحقیق: فاضل العرفان، قم: مؤسسه الامام الصادق.
۱۰. دشتکی، میر سید صدرالدین، (بی‌تا)، *حاشیه بر امور عامه شرح جدید تجرید*، نسخه‌های خطی کتابخانه آستان قدس رضوی، مشهد: کتب حکمت، شماره ۱۱۸.
۱۱. الرازی، فخر الدین محمد بن عمر، (۱۴۱۰)، *المباحث المشرقیة*، تحقیق و تعلیق محمد المعتمد البغدادی، بیروت: دار الكتاب العربی، الطبعة الاولى.
۱۲. السبزواری، ملاهادی، (۱۳۶۹)، *شرح غرر الفرائد*، به اهتمام مهدی محقق، توشی هیکو ایزوتسو، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۳. السهروردی، (۱۳۷۵)، «التلویحات»، در *ضمن التنقیحات فی شرح التلویحات*، ابن کمونه، تصحیح سید حسین سید موسوی، تهران: پایان نامه دکتری دانشگاه تهران.
۱۴. الطوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۴۱۳ق)، «تجرید الاعتقاد»، فی *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، علامه الحلّی، صححه و علق علیه الاستاذ حسن حسن زاده آملی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۵. الطوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۳۶۱)، *اساس الاقتباس*، تصحیح مدرس رضوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

از بداهت موجود تا بداهت وجود ۳۹

۱۶. علوی، علامه میر سید محمد اشرف، (۱۳۸۱)، *علاقة التجريد، تصحيح و تحقيق*: حامد ناجی اصفهانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۷. القوشجی، علاء الدین علی بن محمد، (بی تا)، *شرح تجريد العقائد، بی جا: منشورات رضی-بیدار-عزیری*.
۱۸. اللاهيجی، عبدالرزاق، (بی تا)، *سوارق الالهام فی شرح تجريد الکلام، اصفهان: انتشارات مهدوی*.
۱۹. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی، (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد، با تصحيح و مقدمه سيد جلال الدين آشتیانی، تهران: انتشارات انجمن فلسفه ایران*.
۲۰. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی، (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه، با تصحيح و مقدمه سيد جلال الدين آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم*.
۲۱. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی، (۱۳۶۸)، *الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، قم: مکتبه المصطفوی، چاپ دوم*.
۲۲. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی، (۱۳۷۰)، *المشاعر، نیویورک و تهران: انجمن تحقیقات در فلسفه و علوم اسلامی و مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی*.
۲۳. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی، (۱۳۸۲)، *شرح و تعليقه صدرالمتألهین بر الهیات شفاء، تصحيح و تحقيق و مقدمه دکتر نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا*.