



The Precedence of Mohammad Dehdar in Proposing and Proving Theory of the Originality of Existence

Marziyeh Dezhfar¹ , Mohammad Mahdi Meshkati² , Hamed Nazarpour³ 

- ¹ Ph.D. student of Transcendental Wisdom, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Ahl-al-Bayt (Prophet's Descendants) Studies, University of Isfahan, Isfahan, Iran. marziyehdezhfar19@gmail.com
- ² Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Ahl-al-Bayt (Prophet's Descendants) Studies, University of Isfahan, Isfahan, Iran (**Corresponding Author**). mm.meshkati@ltr.ui.ac.ir
- ³ Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Ahl-al-Bayt (Prophet's Descendants) Studies, University of Isfahan, Isfahan, Iran. h.nazarpour@ltr.ui.ac.ir


Abstract

The Primacy of Existence is among the most significant philosophical subjects in recent centuries. As is widely acknowledged, Mullā sadrā was the first to rationally and demonstratively establish this doctrine. Through library research and a descriptive-analytical as well as comparative approach, this article examines the priority of addressing the issue of the Primacy of Existence in the thought of ‘Allāmah Muḥammad Dahdār. The findings indicate that this issue was argued demonstratively in Dahdār's works prior to Ṣadrā. Dahdār explicitly states: “Whatever exists, exists through Existence, and Existence exists in itself”. He unequivocally declares that quiddity (Māhiyyah) is non-existential [or: negative in nature] while existence (Wujūd) is contingent (Maj’ūl). He identifies Existence as Pure Good (Khayr-i Maḥḍ) and quiddity as the source of evils (Mabda’-i Shurūr). It appears that mystical ontological foundations, the concurrent application of philosophical, theological (kalāmī), and mystical methodologies, alongside engagement with intellectual traditions such as the Shiraz School (Maktab-i Shīrāz) and the Peripatetic School (Maktab-i Mashshā’), influenced the formulation and demonstration of the Primacy of Existence in Dahdār's thought. Furthermore, the results reveal that while Dahdār and Ṣadrā share methodological and foundational similarities—such as the Primacy of Existence, the Gradation of Existence (Tashkīk-i Wujūd), and the Goodness of Existence—they differ on issues like the modality of the soul's origination (Hudūth-i Nafs). Their modes of expression, linguistic styles, number of arguments, and textual coherence are distinctly different.

Keywords: Mohammad Dehdar, The Originality of Existence, Bestowal, The Goodness of Existence, Mulla Sadra.

Received: 2025/05/21; Revision: 2025/07/22; Accepted: 2025/07/25; Published online: 2025/08/25

Dezhfar, M., Meshkati, M. M. & Nazarpour, H. (2025). The Precedence of Mohammad Dehdar in Proposing and Proving Theory of the Originality of Existence. *Journal of Religious Thought*, 25(3), 3-16.

 <https://doi.org/10.22099/jrt.2025.53280.3241>

 Copyright © The Author



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Introduction & Problem Statement

The theory of "Primacy of Existence" (Aṣālat al-Wujūd) constitutes one of the most significant and foundational discussions in recent centuries of Islamic philosophy. However, subjects such as the realization of the "Natural Universal" (al-Kullī al-Ṭabīʿī) in philosophy and the ontology of mystics (ʿurafā) contributed to its emergence. According to the prevalent view, Mīr Dāmād was the first philosopher to explicitly pose the question: "Does primacy belong to existence (wujūd) or quiddity (māhiyyah)?" Conventionally, his student, Mullā Ṣadrā subsequently provided the first rational demonstration for the primacy of existence. Verifying or refuting this view requires meticulous examination of scholars whose works' composition dates or birth predate Mullā Ṣadrā. Allāmah Muḥammad Dehdar was born circa 947 AH (1540 CE) in Shiraz. A polymath in rational (ʿaqlī), Narrative (naqlī), and mystical (ʿirfānī) sciences, he addressed ontological issues in works such as "Risālat al-Qaḍāʾ and al-Qadar" (Treatise on Divine Decree and Predestination) and "Ishrāq al-Nayyirayn" (The Illumination of the Two Luminaries). This research therefore investigates the historical precedence of the primacy of existence theory and its temporal priority in Allāmah Dehdar's works. Its central questions are: 1. Can Dehdar be considered a pioneer in proposing the primacy of existence theory to explain reality? 2. If so, what foundational principles (mabānī) did he employ? Historical evidence—including analysis of Dehdar's manuscript dates and their comparison with the establishment period of "Ḥikmat al-Mutaʿāliyah" (Transcendent Theosophy)—suggests Dehdar pioneered this theory. The hypothesis posits that Dehdar articulated and demonstrated the primacy of existence through rational methodology prior to Mullā Ṣadrā.

Methodology

This study employs a descriptive-analytical and comparative approach using library resources. The semantic analysis of "primacy of existence" precedes the extraction and examination of Dehdar's arguments. Per descriptive-analytical methodology, we investigate: - Which propositions or theories must hold true for a given proposition's validity? To clarify the implications (lawāzim) of the thesis, Dehdar's and Ṣadrā's views on primacy of existence are comparatively analyzed.

Discussion

The self-realization of existence, which is among the most important foundations of the primacy of existence (aṣālat al-wujūd), is demonstrated in the works of Dehdār and Ṣadrā through a similar line of reasoning. Both hold that everything derives its being from existence, and that existence is self-subsistent. Another of Mullā Ṣadrā's foundations in proving the primacy of existence is its "creation" (majʿūliyyat). Likewise, Dehdār, similar to Ṣadrā, considers the effect of the cause (jāʿil) to be existence itself. Another principle that indicates Dehdār's inclination toward the primacy of existence is his view regarding the relationship between the Good and existence. Like Ṣadrā, he regards existence as pure good and considers evils to be privative in nature, attributable to quiddities (māhiyyāt). Dehdār, like Ṣadrā, and in accordance with the method and perspective of the proponents of the primacy of existence, holds that the attribution of quiddity to existence in the mind pertains only to an initial view. He maintains that the duality between existence and quiddity in the mind is merely a matter of conceptual consideration. Thus, upon precise reflection, even in the mind, it is only existence that is actualized. Gradation of existence (tashkīk al-wujūd) is another corollary of the primacy of existence, the explicit acknowledgment of which signifies belief in the identity and primacy of existence. Moreover, the issue of gradation is considered one of the most important foundations of Transcendent Philosophy (ḥikmat al-mutaʿāliyah). In his ontological discussions, Dehdār also emphasizes the gradational nature of existence. Both Ṣadrā and Dehdār regard the human being and the world as gradational realities possessing various levels. They employ the notion of gradation in explaining issues such as the unity of the intellect and the intelligible (ittiḥād al-ʿāqil waʾl-maʿqūl) and the question of resurrection (maʿād). Furthermore, based on the primacy of existence, Dehdār has presented a rational argument for the

doctrine of the unity of the personal reality of existence. He also holds that reason (‘aql) and revelation (shar‘) share a common origin. In his view, a deep consideration of the mystical unveilings (kashf) of the mystic demonstrates their conformity with Narrative tradition (naql). For this reason, he was a forerunner in the simultaneous use of philosophical reasoning, transmitted sources, and mystical insights in resolving a single issue—a hallmark of Transcendent Philosophy. Despite the commonalities between Dehdār and Ṣadrā in their articulation of the primacy of existence, there are also differences in how each addresses the subject. All of Dehdār’s works were written in Persian, whereas Ṣadrā, except in one work, employed the Arabic language. Moreover, Ṣadrā’s writings exhibit greater coherence and detail. Nevertheless, Dehdār, in most cases, treats important subjects—such as gradation, the goodness of existence, and others—more concisely. Unlike Ṣadrā, Dehdār does not explicitly address the manner of the origination of the human soul and its relation to the gradation of existence. Although he refers in his works to the attribution of “being-made” to existence, he does not independently set forth a proof for it. In addition, Ṣadrā’s works are written in a more fluent style, which contributes to the easier comprehension of his discussions.

Conclusion

Principles including: - Self-subsistent realization of existence - Attribution of the Creative Act to existence - Gradation of existence - Rational demonstration of the Unity of Existence collectively attest to Dehdar's precedence in articulating the primacy of existence. Shared epistemological frameworks— notably the Peripatetic (Mashshā‘ī) and Shiraz schools, alongside Islamic mysticism (‘Irfān)—likely enabled convergent foundations between Dehdar and Ṣadr al-Muta‘allihīn. Divergent expository styles may reflect differences in the authors' cognitive and intellectual structures.

پیشگامی محمد دهدار در طرح و اثبات نظریه اصالت وجود

مرضیه دژفر^۱ ID، محمدمهدی مشکاتی^۲ ID، حامد نظریور^۳ ID

^۱ دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اهل‌البیت(ع)، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.

marziyehdezhfar19@gmail.com

^۲ دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اهل‌البیت(ع)، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول).

mm.meshkati@ltr.ui.ac.ir

^۳ استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اهل‌البیت(ع)، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.

h.nazarpour@ltr.ui.ac.ir

چکیده

اصالت وجود از مهم‌ترین موضوعات فلسفی در چند قرن اخیر است. بنابر نظر مشهور، ملاصدرا برای اولین بار این مسأله را به صورت عقلی و استدلالی ثابت کرد. این مقاله با مراجعه به منابع کتابخانه‌ای و با رویکرد توصیفی-تحلیلی و مقایسه‌ای، به تقدم طرح مسأله اصالت وجود در آراء محمد دهدار پرداخته است. این مسأله پیش از ملاصدرا در آثار دهدار، به صورت استدلالی مطرح شده است. وی تصریح می‌کند که هرچه موجود است، به وجود موجود است و وجود به ذات خود موجود است. او به صراحت از عدمی بودن ماهیت و جمعولیت وجود و خیر محض بودن آن سخن گفته است. مبانی هستی‌شناختی عرفانی، استفاده توأمان از روش فلسفی، کلامی و عرفانی، و همچنین بهره‌گیری از بسترهای معرفتی همچون مکتب شیراز و مکتب مشاء در طرح و اثبات اصالت وجود در آراء دهدار مؤثر بوده است. همچنین وی و ملاصدرا برخلاف شباهت در روش و مبانی مثل اصالت وجود، تشکیک وجود و خیریت وجود، در مسائلی چون چگونگی حدوث نفس با یکدیگر تفاوت دارند. شیوه بیان، زبان مورد استفاده، تعداد استدلال‌ها و انسجام مطالب در آراء آن دو نیز متفاوت است.

واژگان کلیدی: محمد دهدار، اصالت وجود، جعل، خیریت وجود، ملاصدرا.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۳۱؛ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۴/۳۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۰۳؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۶/۰۳

□ دژفر، مرضیه؛ مشکاتی، محمدمهدی؛ نظریور، حامد (۱۴۰۴). پیشگامی محمد دهدار در طرح و اثبات نظریه اصالت وجود. *اندیشه دینی*، ۲۵(۳)، ۱۶-۳.

doi <https://doi.org/10.22099/jrt.2025.53280.3241>



۱. مقدمه

منظور از اصالت وجود در فرهنگ فلسفی، آن است که واقعیت خارجی، مصداق بالذات وجود است و وجود منشأ آثار خارجی است (ملاصدرا، ۱۳۶۳ش، صص ۹-۱۰ و ۵۵؛ عبودیت، ۱۳۸۸ش، ج ۱، ص ۸۹). این دیدگاه، از مهم‌ترین نظریه‌های مطرح شده در فلسفه اسلامی است؛ به‌گونه‌ای که بسیاری از سؤالات فلسفی همچون عروض وجود بر ماهیت، وجود ذهنی و مانند آن، با این نظریه پاسخ داده شده است. بنابراین، طرح این نظریه سبب شکل‌گیری هستی‌شناسی و معرفت‌شناختی ویژه‌ای شد که تبیین عقلانی آن تا قبل از بیان این نظریه امکان‌پذیر نبود. نخستین گام‌های بحث از اصالت وجود، با سؤال پیرامون چگونگی تحقق ماهیت لابشرط (کلی طبیعی) آغاز شد. فارابی در پاسخ، این موضوع را مطرح کرد که تشخیص به وجود است و نه ماهیت. با طرح این مسأله، محوریت بسیاری از مباحث فلسفی، از ماهیت به وجود منتقل شد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹ش، صص ۳۰۸-۳۰۹). پس از او ابن‌سینا بر این امر تأکید کرد که وجود برای تحقق، نیاز به غیر ندارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۱ش، ص ۹۳). با وجود این، بسیاری بر این باورند که، اولین بار میرداماد این سؤال را به شکل مستقل و مدون طرح کرد که اصالت با وجود است یا ماهیت؟ گرچه او را از قائلان به اصالت ماهیت به‌شمار آورده‌اند (مطهری، ۱۴۰۲ش، ج ۱، ص ۵۶). پس از او، صدرا هرچند در ابتدا پیرو مکتب و دیدگاه استاد بود، اما پس از مدتی بر این عقیده شد که اصالت با وجود است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۴۹).

به نظر می‌رسد عرفا نیز سهم مهمی در شکل‌گیری مسأله اصالت وجود داشته‌اند. ملاصدرا خود نیز بر این امر تأکید داشته و عبارتی چون «ما شمت رائحة الوجود» را که عرفا در باره اعیان ثابت به کار برده‌اند، به اصالت وجود تفسیر کرده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۴۹). مضامین اصالت وجود در اشعار عرفانی نیز فراوان به چشم می‌خورد. شبستری در چندجای گلشن راز بر این امر تأکید کرده است. وی در اشعار خود میان وجود و تعین‌ها که همان ماهیات هستند تفاوت قائل شده است و ماهیات را امور اعتباری به‌شمار آورده است (شبستری، ۱۳۸۲ش، ص ۵۴). از این رو، تأثیر زمینه عرفانی، در طرح مسأله اصالت وجود، قابل انکار نیست. باین‌حال، بنابر دیدگاه رایج، ملاصدرا اولین فردی بود که بر این مسأله استدلال عقلی اقامه کرد و کوشید تا به شکل فلسفی به اشکالات این نظریه پاسخ دهد (خامنه‌ای، ۱۳۸۳ش، صص ۷۴-۷۵). اثبات یا رد این دیدگاه، مستلزم بررسی دقیق آراء اندیشمندانی است که از نظر زمان تولد و یا نگارش آثار، بر ملاصدرا تقدم داشته‌اند.

علامه محمد دهدار، از جمله کسانی است که بررسی دیدگاه‌های هستی‌شناختی وی می‌تواند به درک بهتر این موضوع منجر شود. وی از نام‌آوران شیراز و جامع علوم عقلی و نقلی بود. او همچنین بر عرفان اسلامی مسلط بود و در آثار خود، از مبانی آن استفاده فراوان کرده است. اغلب، زیست او را در سال‌های ۹۴۷ تا ۱۰۱۶ قمری دانسته‌اند. زندگانی ایشان با برخی دیگر از بزرگان حکمت و فلسفه، همچون میرداماد (۱۰۴۱-۹۷۰ق) و ملاصدرای شیرازی (۹۷۹-۱۰۴۵ق)، همزمان بوده است. بنابر برخی شواهد، زمان نگارش آثار دهدار بر تألیفات نوآورانه ملاصدرا در حکمت متعالیه، پیشی دارد. با توجه به سال وفات دهدار در ۱۰۱۶ق، تاریخ کتابت آثار او را باید پیش از این زمان دانست. همچنین بنابر آنچه مکتوب است، زمان نسخه‌برداری از آثار او به سال ۱۰۱۹ق باز می‌گردد (اکبری ساوی، ۱۳۷۵ش، ص ۱۹). این در حالی است که ملاصدرا خود در مقدمه اسفار، زمان کشف براهینی را که اساس حکمت متعالیه است، پس از یک دوره مجاهدت و ریاضت نفسانی می‌داند که مقارن با سال‌های حضور او در کهکب قم است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، صص ۶-۹). گرچه از سال‌های دقیق زندگی وی در کهکب اطلاع دقیقی در دست نیست، اما بنابر برخی شواهد، این دوره از زندگی ملاصدرا بین سال‌های ۱۰۲۵ تا ۱۰۳۹ق بوده است (لطیفی، ۱۳۷۵ش، ص ۳۳۴). به‌عنوان نمونه، ملاصدرا خود در حاشیه اسفار و در بحث اتحاد عاقل و معقول، مستدل شدن این مسأله را از افاضات الهی در این دوران برشمرده است (قمی، ۱۳۸۸ش، ج ۳، ص ۴۶) که بنابر برخی نسخ، مقارن سال ۱۰۳۷ق بوده است (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۳۰ق، ج ۸، ص ۲۶). بنابراین، با وجود آنکه نگارش اسفار چندین سال به طول انجامید، اما سال‌های اقامت او در کهکب پس از وفات دهدار بوده است.

از اساتید محمد دهدار، اطلاعات دقیقی در دست نیست. باین‌حال، وی از محضر محمود دهدار و میرفتح‌الله شیرازی بهره برده است. پس از مدتی به هند رفت و به گسترش علوم عقلی، نقلی و همچنین عرفان شیعی پرداخت. او در شعر نیز تبحر داشت و به فانی تخلص می‌کرد. سرانجام پس از سال‌ها مجاهدت علمی در بندر سورت هندوستان در گذشت (اکبری ساوی، ۱۳۷۵ش، صص ۹-۴۲). از محمد دهدار رسائلی همچون شرح حدیث حقیقت، رقائق الحقائق، نسبت افراد یا حقیقت ادراک، اشراق النیرین، الف الانسانیه و ذوقیات عقلی به‌جای مانده است. وی در آثار خود به موضوع وجود و هستی توجه فراوان کرده است؛ به‌گونه‌ای که هستی‌شناسی از مهم‌ترین بخش‌های منظومه فکری او به‌شمار می‌آید و بر دیگر آراء وی تأثیرگذار بوده است.

بنابراین، پژوهش حاضر در پی این سؤال است که آیا می‌توان محمد دهدار را از پیشگامان طرح نظریه اصالت وجود در هستی‌شناسی به‌شمار آورد؟ و در صورت نخست، دیدگاه وی در این زمینه بر کدام مبانی استوار شده است؟ فرضیه پژوهش بر آن است که طرح نظریه

اصالت وجود در آراء دهدار تقدم دارد و او در موضوعاتی چون جعل، اتصاف وجود به ماهیت و همچنین مسأله شر و خیر در هستی، به این امر توجه کرده است.

این پژوهش با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و با رویکرد توصیفی تحلیلی انجام شده است. در این رویکرد، تحلیل مبانی، ساختار و لوازم منطقی مورد توجه قرار می‌گیرد. از این رو، ابتدا به این سوال پاسخ داده شده است که اصالت وجود به چه معناست؟ در گام بعد، به گزاره‌های حاکم بر استدلال و تبیین‌های دهدار، توجه شده است. از دیگر گام‌های اساسی محقق در رویکرد تحلیلی- منطقی این است که صدق یک دیدگاه و نظریه، مستلزم چه گزاره دیگری است؟ (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۵ش، صص ۲۴۹-۲۶۰). به عنوان نمونه، صدق این نظریه که جعل به وجود تعلق می‌گیرد (دهدار، ۱۳۷۵ش، ص ۲۴۷)، مستلزم پذیرش چه گزاره‌ای است؟ همچنین بنابر ضرورت و برای روشن شدن ابعاد و لوازم یک گزاره و نظریه از رویکرد مقایسه‌ای در کنار توصیف و تحلیل، در این نوشتار استفاده شده است.

در باره آراء دهدار به طور کلی تحقیقات زیادی انجام نشده است. با این وجود، تصحیح رساله «ذوقیات عقلی و عقلیات ذوقی» (رحیمیان، ۱۳۷۵ش، صص ۱۵۹-۱۶۹)، از جمله معدود پژوهش‌هایی است که به آثار دهدار پرداخته است. همچنین مقاله «نگاهی نو به استعاره‌های مفهومی هستی‌شناسی در عصر صفوی با تکیه بر رسائل دهدار شیرازی و اصول المعارف فیض کاشانی» (مرادی و دیگران، ۱۴۰۲ش، صص ۲۹-۶۰)، به بررسی جنبه‌های ادیبانه هستی‌شناسی دهدار پرداخته است. در مقاله‌ای با عنوان «خواجه محمد دهدار و گلشن راز»، نویسنده به معرفی شخصیت محمد دهدار و آثار او پرداخته است. در این مقاله آراء فلسفی و عرفانی علامه دهدار معرفی شده است (صدرایی خوبی، ۱۳۹۹ش). ابراهیم مهرابی نیز در پایان‌نامه خود با عنوان «منتخب‌الرسائل» به تصحیح چهار رساله از محمد دهدار پرداخته است. برخی آراء وی در این رسائل شرح داده شده است (مهرابی، ۱۳۷۳ش). اما در باره «پیشگامی محمد دهدار در طرح و اثبات نظریه اصالت وجود»، پژوهش مستقلی انجام نشده است.

۲. مبانی اصالت وجود

اصالت از واژه اصل مشتق شده و اصل الشیء در لغت به معنای ریشه هر چیزی است (خسروی، ۱۳۷۴ش، ج ۱، ص ۱۷۷). ملاصدرا در اسفار، از این قاعده با عنوان «لوجود حقیقه عینیة» یاد کرده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۸). از این رو، منظور از اصالت وجود آن است که وجود حقیقتی خارجی و عینی دارد. زنوزی بر این باور است که منظور از متحقق بالاصاله بودن وجود، آن است که وجود به نفس ذات خود متحقق است و نه به امری زائد بر آن؛ یعنی «جهت ذاتش بعینها جهت موجودیت و جهت موجودیتش بنفسها جهت ذاتش است» (زنوزی، ۱۳۷۱ش، ص ۶۵). استاد مطهری بر این باور است که این بحث در مسأله زیادت وجود بر ماهیت در ذهن ریشه دارد. عقل، هر ممکن الوجودی را در ذهن به هستی و چیستی؛ یعنی وجود و ماهیت تحلیل می‌کند. آن‌گاه سوال می‌شود که کدامیک از آن دو، واقعیت خارج را پر کرده است؟ (مطهری، ۱۴۰۲ش، ج ۱، ص ۶۰). طرفداران اصالت ماهیت بر این باورند که ماهیت در خارج عینیت داشته و پیروان اصالت وجود، وجود را دارای حقیقت عینی می‌دانند.

۲-۱. تحقق بنفسه وجود

«تحقق بنفسه وجود» که از مبانی اصلی اصالت وجود است (زنوزی، ۱۳۷۱ش، ص ۶۵)، در آثار دهدار ظهور و نمود داشته است. وی در ضمن بحث از هستی و وجود، از قول عقلا چنین می‌گوید:

«هرچه موجود است- در هر ظرف که باشد- البته به وجود موجود است، آلا وجود که به نفس ذات خود موجود است. و شکی نیست در اینکه هرچه به خود موجود باشد، تحقق او اقوی است از آنچه به دیگری موجود باشد؛ بلکه تحقق، آن راست که به خود موجود است. چه آنکه به غیر موجود است، نظر به ذات خود تحقق ندارد» (دهدار، ۱۳۷۵ش، ص ۵۲).

این عبارات، مشابه استدلال ملاصدرا درباره اصالت وجود است:

«لما كانت حقيقة كل شيء هي خصوصية وجوده التي يثبت له، فالوجود اولی من ذلك الشيء؛ بل من كل شيء بأن يكون ذا حقيقة؛ كما أن البياض اولی بكونه أبيض مما ليس ببياض و يعرض له البياض. فالوجود بذاته موجود و سائر الأشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودة، بل بالوجودات العارضة لها و بالحقيقة أن الوجود هو الموجود كما أن المضاف هو الإضافة، لا ما يعرض لها من الجوهر و الكم و کیف و غيرها كالأب و المساوي و المشابه و غير ذلك. قال بهمنيار في التحصيل- و بالجملة فالوجود حقيقته أنه في الأعيان لا غير و كيف لا يكون في الأعيان ما هذه حقيقته» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۸).

در هردو عبارت بر این مسأله تأکید شده است که وجود بذاته موجود است و سایر اشیاء به وجود موجودند. تفاوت این دو بیان، زبان به کار رفته در آن هاست. تأکید دهدار بر اینکه استدلال مذکور در آراء عقلا آمده است، نشان‌گر این است که بیان استدلالی اصالت وجود، ممکن است با ملاصدرا آغاز نشده باشد. هرچند منظور از عقلا در سخنان دهدار محل تأمل است. باین‌حال، برخی از اشارات شیخ الرئیس (ابن‌سینا، ۱۳۷۹ش، ص ۴۹۶) و شاگردش بهمنیار در باب وجود (بهمنیار، ۱۳۷۵ش، صص ۲۸۵ و ۲۸۶) و آراء برخی از عرفا در این باره، به تدریج منجر به شکل‌گیری اصالت وجود شده است. به‌عنوان نمونه می‌توان به دیدگاه ابن‌ترکه در قرن نهم در باره حقیقی دانستن وجود اشاره کرد. وی در ضمن تعجب از اعتباری دانستن وجود، ازسوی شیخ اشراق به اشکالات او پاسخ داده است. او همچنین تحقق عینی وجود را بدیهی دانسته و اشتباه در این موضوع را به دلیل شدت وضوح حقیقت وجود می‌داند (ابن‌ترکه، ۱۳۸۱ش، صص ۵۱-۵۳).

این موضوع حاکی از آن است که بحث اصالت وجود یا ماهیت، از زمان میرداماد آغاز نشده است. همچنین پیروان تحقق عینی وجود، مقدم بر ملاصدرا به اشکالات این موضوع پاسخ داده و بر این مسأله برهان عقلی اقامه کرده‌اند. این امر نشان‌گر آن است که اصالت وجود به‌عنوان یک جریان ممتد، در سنت فلسفه اسلامی وجود داشته است و بعداً با ظهور حکمت متعالیه ظهور و انسجام بیشتری یافت و با تفصیل بیشتری مورد توجه قرار گرفت. وی علاوه بر استدلال بر تحقق بذاته وجود، از تفاوت میان وجود ذهنی و وجود خارجی، در جهت امکان حمل ماهیات بر یکدیگر و نیز اثبات اصالت وجود بهره برده است (ملاصدرا، ۱۳۶۳ش، صص ۹-۱۸). البته در آثار دهدار و ملاصدرا، اصطلاح «اصالت وجود» به کار نرفته است. ملاصدرا در کتاب اسفار از آن باعنوان «حقیقت عینی وجود» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۸) و یا با عباراتی چون «أن الوجود فی کل شیء هو الأصل فی الموجودیه و الماهیه تیح له» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۸۵) یاد کرده است. این اصطلاح توسط پیروان و شارحان حکمت متعالیه به کار رفت. به‌عنوان نمونه، حکیم سبزواری به صراحت از اصطلاح اصالت وجود استفاده کرده و غرری با همین نام در کتاب شرح المنظومه آورده است (سبزواری، ۱۳۶۰ش، ص ۴).

۲-۲. جعل

جعل در لغت به‌معنای ساختن (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۲۹)، ایجاد کردن، آفریدن، تغییر از حالتی به حالت دیگر (راغب، ۱۴۱۲ق، صص ۱۹۶-۱۹۷) به‌کار رفته است. جعل در اصطلاح فلسفی به این معناست که اثر جاعل، وجود است یا ماهیت و یا نسبت میان وجود و ماهیت (سجادی، ۱۳۷۹ش، ص ۱۸۱). از این‌رو، این مسأله تنها در ممکنات قابل طرح است که وجود و ماهیت ذاتی آن‌ها نیست. از نظر تاریخی مشهور است که ابن‌سینا هنگام بحث از علیت، به این موضوع اشاره کرده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۷۷). هرچند وی به صراحت از این واژه در اصطلاح فلسفی آن بهره نبرده است. سهرودی برای اولین بار از این واژه در مسائل فلسفی استفاده کرد و ماهیت را مجعول دانست (سهرودی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۱۸۶). مسلم است که میرداماد با صراحت بیشتر و به تفصیل از جعل سخن گفته است. همچنین تقسیم‌بندی جعل به بسیط و مؤلف در برخی از آثار او مشهود است (میرداماد، ۱۳۹۱ش، ص ۳۲). اگر منظور از جعل، آفریدن، ایجاد کردن و یا خلق کردن باشد، به آن جعل بسیط می‌گویند. جعل مؤلف یا مرکب عبارت است از قرار دادن چیزی برای چیزی (مطهری، ۱۳۷۶ش، ج ۱۰، ص ۱۷۱)، مانند آنکه به انسان، شجاعت عطا شود.

پس از میرداماد، شاگردش، ملاصدرا به تفصیل در آثار خود، همچون رساله جعل، اسفار و شواهد الربوبیه به این مسأله توجه نمود و کوشید تا به شیوه استدلالی، مجعول بودن وجود را ثابت نماید. او همچنین مجعول بودن وجود را از ادله اصالت وجود می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۰ش، ص ۶). از این‌رو، مسأله جعل، نشان‌گر گرایش حکما به اصالت در ماهیت یا وجود نیز بوده است؛ زیرا آنگاه که سوال می‌شود اثر جاعل چیست؟ به این معناست که چه چیز در خارج تحقق دارد و خارج را پر کرده است؟ و این همان معنای اصالت داشتن است. آنچه در مبحث اصالت وجود مطرح می‌شود، جعل بسیط است که در آن، ایجاد و آفرینش، تنها به ذات تعلق می‌گیرد و با همان جعل، لوازم ذات نیز ایجاد می‌شود.

دهدار در آثار خود همچون رساله «کواکب الثواقب»، ضمن بحث در موضوع «قضا و قدر»، بدون آنکه به صورت مستقل به استدلال‌های مربوط به تعلق جعل به وجود بپردازد، به تشریح آن پرداخته و از آن برای تبیین عقلی و استدلالی علم اجمالی و تفصیلی خداوند به حوادث و امور جهان بهره برده است. توجه به عبارت دهدار در این باره می‌تواند ابعاد جدیدی از تاریخ طرح این مسأله در فلسفه را روشن کند: «بدان که حکما می‌گویند ماهیات مجعول نیستند و هرکس این سخن را به‌طوری فرا گرفته» (دهدار، ۱۳۷۵ش، ص ۲۴۷). این عبارت نشان می‌دهد که برخی از حکما قبل از میرداماد و ملاصدرا، به صراحت از مبحث جعل در فلسفه سخن گفته‌اند و حتی پیش از ملاصدرا، وجود را مجعول دانسته‌اند.

دهدار در شرح معنای مجعول نبودن ماهیات بدون آنکه از انواع جعل نامی ببرد، به‌معنای جعل بسیط اشاره کرده و بر این باور است که «حقیقت این قول آن است که خدای تعالی زید را مثلاً خلق می‌کند، نه آنکه زید را به زیدیت می‌دهد. یعنی زید، زید است و وجود به زید

می‌دهد» (دهدار، ۱۳۷۵ش، ص ۲۴۷). وی همچنین در این باره به فلفل مثال می‌زند و می‌گوید: «خدای تعالی فلفل را خلق می‌کند و فلفل تیز است، نه آنکه فلفل را خلق کند پس تیزی به او دهد پس حق سبحانه و تعالی اشخاص موجودات عالم را وجود می‌دهد» (دهدار، ۱۳۷۵ش، ص ۲۴۷). این عبارات بیان‌گر آن است که اثر جاعل همان وجود است. بنابراین، از مقایسهٔ آراء دهدار با ملاصدرا می‌توان نتیجه گرفت که ملاصدرا در این موضوع با انسجام و تفصیل بیشتری سخن گفته است. همچنین دهدار، به صورت مستقل در بحث از علیت، به بحث از جعل نپرداخته است. به همین سبب، شیوهٔ بحث آن‌ها در این باره متمایز است. اما تصریح دهدار بر عدم تعلق جعل به ماهیات، دلیلی دیگر بر پیشگامی دهدار در باب اصالت وجود است.

۳-۲. اتصاف وجود به ماهیت و اصالت وجود

یکی از مسائل مهم که پس از طرح مغایرت وجود و ماهیت در ذهن مطرح می‌شود، مسألهٔ چگونگی اتصاف ماهیت به وجود، براساس قاعده فرعیت^۲ است. در صورت اتصاف ماهیت به وجود، باید ماهیت قبل از آن که موجود شود، وجود داشته باشد. پیروان اصالت ماهیت، بر مبنای قاعدهٔ فرعیت، ماهیت را اصیل و وجود را اعتباری دانسته‌اند. ایشان بر این باورند که اگر گفته شود وجود فردی در خارج داشته باشد، لازم می‌آید برای ماهیت ثابت باشد؛ به این معنا که ثبوت وجود برای ماهیت فرع بر ثبوت قبلی آن ماهیت است. لازمهٔ چنین امری تقدم شیء بر خود و موجب تسلسل است. ملاصدرا در پاسخ بیان می‌کند که میان «ثبوت شیء لشیء» که مفاد قاعدهٔ فرعیت است با «ثبوت الشیء» تفاوت وجود دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۴۳). «ثبوت الشیء» مربوط به هلیات بسیطه و ثبوت «شیء لشیء» مربوط به هلیات مرکبه است (جوادی آملی، ۱۳۷۵ش، ج ۱، ص ۳۱۳). اشکال قاعدهٔ فرعیت زمانی پیش می‌آید که معتقد باشیم ماهیت موجود است و وجود از عوارض آن است. اما بر مبنای اصالت وجود، ماهیت امری انتزاعی است و نه چیزی که متصف به وجود شود. از این رو، وجود چه در ذهن و چه در خارج، عارض بر ماهیت نیست (مصلح، ۱۳۹۱ش، صص ۱۵-۱۶). بنابراین، با دقت در حقیقت اصالت وجود، اشکال قاعدهٔ فرعیت، در اتصاف ماهیت به وجود، رفع می‌شود. به عبارت دیگر، ملاصدرا بر این باور است که آنچه تحقق دارد وجود است و ماهیت چیزی نیست که وجود عارض آن شود. در نگاه عمیق فلسفی، در ذهن نیز چنین است؛ زیرا ذهن و آنچه در آن موجود می‌شود، خود مرتبه‌ای از وجود است و تنها به اعتبار عقلی از وجود جدا می‌شود و گرنه دوئیت حقیقی حتی در ذهن نیز تحقق ندارد (ملاصدرا، ۱۳۶۰ش، ص ۱۱). این مسأله مبتنی بر فهم دقیق اصالت وجود است. دهدار در ضمن تلاش عقلی برای اثبات وحدت وجود، به بحث اتصاف ماهیت به وجود اشاره کرده و می‌گوید:

«وجود را محققین علما و حکما عین حقیقت و ماهیت شیء گفته‌اند؛ خواه در ذهن و خواه در خارج. و دیگران زاید بر ماهیت در ذهن و خارج. مراد محققین آن است که در ذهن که ملاحظه می‌کنیم، وجود شیء نیست، آلا همان عین حصول او در ذهن، بی‌انضمام امری زاید. چه، ذهن در ثانی‌الحال، از وجود شیء، جز نفس همان شیء در ذهن نمی‌یابد. و آنان که زاید می‌گویند، نظر به درآمدن کرده، آن معنی تصویری را صفتی زاید بر ماهیت می‌گویند و این در بادی‌النظر است؛ واللّه اعلم» (دهدار، ۱۳۷۵ش، ص ۱۸۷).

دهدار به صراحت بیان می‌کند که محققین از علما بر این باورند که زیادت وجود بر ماهیت در ذهن، تنها در نگاه ابتدایی است. این بدان معناست که در نگاه دقیق میان ماهیت و وجود دوئیتی نیست که یکی بر دیگری عارض شود، بلکه این تفاوت مربوط به مراتب مختلف ادراک عقلی است:

«و چون عقل جوهریست که نور صرف و شعور محض و ادراک مطلق است، پس به نفس خود نیز تعلق می‌گیرد و حکم می‌کند بر خود که این‌طور دریافت، از خصایص عقل است و هم خود در بعضی مواد می‌گویند که این‌طوری است و رای طوری عقل، مثل ادراک کیفیت اتصاف ماهیت به وجود. و نیز از خصایص اوست که هر چیز را چند مرتبه تعقل می‌کند و در هر مرتبه نامی می‌نهد» (دهدار، ۱۳۷۵ش، ص ۱۸۳).

پس آنچه در ذهن نیز تحقق دارد، همان وجود است و دوئیت میان وجود و ماهیت در ذهن، تنها به اعتبار عقلی است. این مسأله نشان‌گر مبنای‌ای است که با اصالت وجود سازگار است و دهدار نیز در طرح آراء خود، از آن‌ها بهره برده است. اما آراء فلسفی ملاصدرا در مقایسه با

۱. این بیان همانند عبارت منسوب به ابن‌سیناست: «ما جعل الله المشمشة مشمشة و لكن اوجدها» (مطهری، ۱۳۷۶ش، ج ۱۳، ص ۸۸۶). این عبارت گرچه در آثار وی که اکنون در دسترس است، موجود نیست؛ اما بسیاری از بزرگان به آن اعتماد کرده و آن را دلیلی بر مجعول بودن وجود از نظر او به‌شمار آورده‌اند.

۲. ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت مثبت له.

دهدار، علاوه بر نگارش روان، از باب‌بندی دقیق‌تری نیز برخوردار است. از سوی دیگر، مختصر‌گویی و پراکندگی آراء دهدار، سبب ابهام در آثار او شده است.

۴-۲. خیریت وجود

از دیگر ادله‌ای که پیروان اصالت وجود برای اثبات این اصل فلسفی به آن تمسک جسته‌اند، خیر محض بودن وجود است. وجود منبع همه کمالات است و هر شری به عدم باز می‌گردد. امر اعتباری نمی‌تواند منبع خیرات باشد (سبزواری، ۱۳۶۰ش، ص ۴). حکما بر این باورند که ماهیت شر، عدمی است و کمالات از شؤن وجود به‌شمار می‌رود. همچنین ماهیت در ذات خود، نسبت به وجود و عدم لاقتضاست؛ بنابراین، متصف به خیر و شر نمی‌شود. این به معنای اصیل بودن وجود است؛ زیرا آنچه حقیقتی ندارد و اعتباری است، نمی‌تواند منبع خیر باشد. البته ملاصدرا خیریت محض وجود و منبع کمال بودن آن را دلیل بر اصالت وجود نمی‌داند، بلکه نتیجه اصالت آن است. خیر محض بودن وجود، مستلزم حقیقت خارجی آن است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۴۰).

دهدار در آثار خود همچون «رساله الف انسانی» و «رساله قضا و قدر» به این مطلب تصریح کرده است که وجود خیر محض و شرور عدمی‌اند (دهدار، ۱۳۷۵ش، صص ۸۸ و ۱۴۵؛ دهدار، ۱۳۷۲ش، ص ۱۲). او بر این باور است که ماهیات عدمی و منشأ شرند: «ممکن، موجود مؤلف است در عقل از دو چیز: یکی ماهیت او که عدم و منبع شر است، و یکی وجود که منبع خیر است. اکنون در این وقت چون روی به فاعل آورد، جهت خیرش می‌افزاید و شرش مغلوب می‌شود و چون به خود باز گردد، جهت عدمیت و شرش فزون و خیرش مغلوب می‌گردد» (دهدار، ۱۳۷۲ش، ص ۱۲).

علامه حسن‌زاده آملی عبارات دهدار را حاکی از اصالت وجود و تعلق جعل به وجود می‌داند. ایشان بر این باور است که براساس این عبارات دوئیت وجود و ماهیت در ذهن و عینیت وجود با ماهیت در خارج ثابت می‌شود. وجودات همه شؤن و اطوار واجب هستند. وجود، منبع خیر و ماهیت، منبع شر است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۲ش، ص ۵۲). برداشت ایشان از آراء دهدار به این دلیل است که وی ممکنات را در ذهن به ماهیت و وجود تحلیل کرده است؛ اما پس از آن تصریح می‌کند که ماهیات عدمی هستند. عدمی بودن ماهیات، ناظر به عالم خارج است و این به معنای اصالت وجود است.

۵-۲. ارتباط تشکیک وجود با اصالت وجود

بحث تقدم و تأخر زمانی را می‌توان از موضوعاتی دانست که به لحاظ تاریخی در شکل‌گیری نظریه تشکیک وجود نقش داشته است (مطهری، ۱۳۷۶ش، ج ۷، ص ۲۱۲). به همین جهت، ملاصدرا هنگام بحث از تشکیک وجود، به این موضوع اشاره کرده است که تقدم و تأخر، انواع مختلفی دارند. منظور از تشکیک در این بحث، مراتبی است که در آن، ماهبه‌الامتیاز به ماهبه‌الاشتراک باز گردد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۶؛ عبودیت، ۱۳۸۷ش، ص ۲۲). این نوع تشکیک برای نخستین بار در میان حکیمان ایران باستان و در مورد حقیقت نور مطرح شده است (حائری یزدی، ۱۳۶۱ش، ص ۹). حکمای مسلمان در منطق و در بحث کلی مشکک و متواطی نیز مطرح کرده‌اند. فلاسفه به دنبال این سؤال بودند که آیا تشکیک در ذات شیء روی می‌دهد یا در عوارض آن؟ حکمای مشاء بر این باور بودند که ماهیت و ذاتیات شیء مشکک نبوده و تشکیک تنها در عوارض آن ممکن است. این در حالی است که سهروردی تشکیک در ماهیت را امکان‌پذیر دانست. مشهور است که تا پیش از ملاصدرا، بحث تشکیک مربوط به ماهیات بود و او برای نخستین بار تشکیک در وجود را مطرح کرد (مطهری، ۱۳۷۶ش، ج ۷، ص ۳۴۴).

مسئله تشکیک در فلسفه ملاصدرا یک اصل تلقی می‌شود که مبتنی بر اصالت وجود است. تا اصالت وجود اثبات نشود، تشکیک وجود نیز اثبات نخواهد شد (عبودیت، ۱۳۸۷ش، ص ۱۱). پس از آنکه ثابت شد وجود حقیقت عینی و خارجی دارد و جهان خارج را پر کرده است، آنگاه این سؤال پرسیده می‌شود که واحد است یا کثیر؟ و اگر واحد است چه نوع وحدتی دارد؟ وحدت تشکیکی یا وحدت شخصی؟ از این رو، مسئله وحدت وجود نیز فرع بر اصالت وجود است. با وجود نقش محوری تشکیک وجود در آراء ملاصدرا، وی کم‌تر به استدلال در این زمینه پرداخته است. ایشان از تشکیک وجود برای تبیین مسائل مختلفی همچون تطابق مراتب نفس با مراتب عالم و معاد جسمانی (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۹، صص ۲۱ و ۱۸۶؛ اتحاد عاقل و معقول (ملاصدرا، ۱۳۶۰ش، ص ۲۴۴) و حدوث جسمانی نفس (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۴۷) بهره برده است.

از نظر دهدار، وجود مفهومی است واحد و «مشترک معنوی به قول اصح و مقول بالتشکیک» (دهدار، ۱۳۷۵ش، ص ۱۱۰). وی تأکید می‌کند که «هر چیزی در وجود خود اطواری است» (دهدار، ۱۳۷۲ش، ص ۲۵). بنابراین، او به صراحت وجود را دارای مراتب و درجات مختلف دانسته است. درباره انسان می‌گوید: «بدان که نشأت انسان، نشأت جامعه است مراتب وجود را» (دهدار، ۱۳۷۵ش، ص ۲۵۱). این جامعیت تمام مراتب روحانی و جسمانی جهان را شامل می‌شود (دهدار، ۱۳۷۵ش، ص ۲۱۶). سخن از مراتب وجود، مستلزم این است که بپذیریم،

وجود در خارج حقیقت دارد و دارای مراتب است. تصریح وی بر تشکیک در وجود، می‌تواند نشانه‌ای دیگر از گرایش او به نظریه اصالت وجود تلقی شود. همچنین وی در تبیین مسأله معاد و اتحاد عاقل و معقول نیز از تشکیک وجود استفاده کرده است (دهدار، ۱۳۷۲ش، ص ۲۵؛ ۱۳۷۵ش، ص ۲۰۸). ایشان در تبیین تشکیک وجود به‌ویژه در طرح مراتب وجود انسانی، تحت تأثیر عرفا و حکمای پیش از خود، از جمله مکتب شیراز بوده است. چنان‌که امیر غیاث‌الدین منصور دشتکی از بارزترین شخصیت‌های این مکتب، نفس انسانی را دارای مراتب مختلف می‌دانست. او بر این باور بود که نفس آدمی به‌وسیله عقل و مجاهدت نفسانی، از مرتبه هیولانی به مرتبه حق‌الیقین دست خواهد یافت (دشتکی، ۱۳۸۵ش، ج ۱، ص ۳۴). البته برخی شواهد، از گرایش وی به اصالت ماهیت حکایت می‌کند (دشتکی، ۱۳۸۵ش، ج ۲، ص ۷۸۲)؛ اما برخی از آراء او در طرح نظریه اصالت وجود مؤثر بوده است.

تأثیرپذیری دهدار از مکتب شیراز با حضور میر فتح‌الله شیرازی در کنار غیاث‌الدین تقویت می‌شود. وی از شاگردان منصور دشتکی و استاد محمد دهدار بوده است. فتح‌الله شیرازی در تمام شاخه‌های علم و فلسفه کم‌نظیر بود و در شناخت آراء ابن‌سینا و سهروردی شهره بود (اظهر رضوی، ۱۳۷۶ش، صص ۳۵۹-۳۶۰). بنابراین، وی در انتقال مکاتب فلسفی به دهدار نقش داشته است. با وجود پیشگامی دهدار در طرح این مبانی نسبت به ملاصدرا، آثار او کم‌تر مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است؛ زیرا آثار وی در دهه‌های اخیر، به صورت چاپی در دسترس قرار گرفته است. اما به دلیل حضور ملاصدرا در ایران، آثار او بیش از دهدار، در دسترس، متفکران بوده است.

۲-۶. عدمی بودن ماهیت و وحدت وجود

دهدار بر این باور است که ماهیات، همان اعیان ثابتۀ عرفا هستند که بویی از وجود نبرده‌اند. وی به وضوح در هستی‌شناسی تحت تأثیر عرفا قرار گرفته است و در آثار مختلف خود از آن‌ها یاد کرده است. با استشهاده به آراء قونوی، چنین نقل می‌کند:

«الوجود فی حق الحق - سبحانه - عین ذاته و فیما عداه أمر زائد علی حقیقته و حقیقۀ کل موجود عبارة عن نسبة تعینه فی علم ربه ازلاً و تسمی باصطلاح المحققین من اهل الله عیناً ثابتۀ و باصطلاح غیرهم ماهیة» (دهدار، ۱۳۷۵ش، ص ۱۹۲).

معنای عدمی بودن ماهیت آن است که وجود حقیقی، تنها وجود حق است. ممکنات پرتو وجود حق و به وجود او موجودند (دهدار، ۱۳۷۵ش، صص ۲۲۰-۲۲۳). اینجا اصطلاح مراتب وجود، جای خود را به مراتب ظهور وجود می‌دهند و ماسوا نمود ذات حق می‌شوند (دهدار، ۱۳۷۵ش، صص ۱۱۲ و ۲۶۳). بنابراین، منظور دهدار از عدمی بودن ماهیات در نگاه ثانوی و عالی، وحدت شخصی وجود است. این نگاه با اصالت وجود در تعارض نیست؛ زیرا وحدت شخصی وجود، فرع بر آن است که وجود در خارج حقیقت داشته باشد. با این تفاوت که وجود حقیقی، تنها ذات واجب‌تعالی است و ماسوا نمود آن هستند. ایشان در مورد وحدت شخصی وجود، تحت تأثیر ابن‌عربی و جنید بغدادی بوده است و تلاش می‌کند آن را تبیین عقلانی کند (دهدار، ۱۳۷۵ش، صص ۱۹۲، ۱۹۵). در رسالۀ «رقائق الحقائق» این نوع وحدت را وحدت غیر عددی نامیده است (دهدار، ۱۳۷۵ش، ص ۲۰۴).

دهدار و ملاصدرا هر دو از بساطت وجود به وحدت غیر عددی حق‌تعالی راه یافته‌اند (دهدار، ۱۳۷۵ش، ص ۲۰۴؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰ش، ص ۴۸)؛ با این تفاوت که دهدار به صراحت بیان می‌کند که تنها واجب‌تعالی، وجود حقیقی است. بیان ملاصدرا گرچه مؤید سخن دهدار است؛ اما این مطلب را با استفاده از مسأله علت و معلول و بازگرداندن علیت به تشان اثبات می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۰ش، ص ۴۹). از نظر دهدار، گرچه اولیای الهی وحدت وجود را با ریاضت و کشف و شهود دریافته‌اند؛ اما این امر با استدلال و روش عقلی نیز در تعارض نیست. وی همچنین پس از اثبات این مطلب به آیاتی از قرآن همچون «کل شیء هالک الا وجهه» (قصص، ۸۸) استشهد می‌کند که حاکی از وحدت شخصی وجود است (دهدار، ۱۳۷۵ش، ص ۱۹۶).

زندگی در سرزمین هند، در استفاده بیشتر دهدار از آراء عرفاء و فلاسفه بی‌تأثیر نبوده است. این سرزمین از گذشته‌های دور، محل تضارب آراء و اندیشه‌ها بود. مسلمانان از مهم‌ترین گروه‌های فکری این کشور به‌شمار رفته و در شکل‌گیری تمدن آن نقش به‌سزایی داشتند. با ورود برخی از فلاسفه ایرانی به هند، فلسفه اسلامی نیز در آنجا گسترش یافت (صادقی‌علوی، ۱۳۹۴ش، صص ۱۲۳-۱۲۴). علاوه بر فلسفه اسلامی، اندیشه‌های عرفانی مختلفی نیز در هند از گذشته‌های دور رواج داشت. در این میان شاه نعمت‌الله ولی، در هند از احترام و اهمیت خاصی برخوردار بود و اندیشه‌های او به‌وسیله فرزندان و شاگردانش ترویج می‌شد. حضور برخی از شاگردان شاه نعمت‌الله و نفوذ آن‌ها در ارکان حکومتی هند، سبب گسترش تصوف در این منطقه شد. محمد دهدار در نگارش رسائل خود به آراء وی بی‌توجه نبوده و در مواردی چون وحدت وجود از دیدگاه‌های او بهره برده است (دهدار، ۱۳۷۵ش، ص ۱۹۴). این بسترهای معرفتی در اندیشه دهدار، منجر به روش‌شناسی خاصی در آراء او شد که در آن، عرفان، فلسفه و علوم نقلی، بیش از پیش به هم آمیخت. وی معتقد است ذکر و فکر، دو بال برای پرواز در ملکوت هستند (دهدار، ۱۳۷۵ش، ص ۲۸۷). استفاده از اصطلاح «ذوقیات عقلی» نشان دیگری از آمیختگی مباحث عرفانی و عقلی در آراء اوست که با نگاه أدق به مکاشفه عرفانی، مطابقت آن با شرع مقدس را نیز نشان می‌دهد (دهدار، ۱۳۷۵ش، صص ۱۵۳ و ۲۲۲). از نظر وی

شرع و عقل منشأ واحدی دارند و معرفت آنگاه مطلوب است که مطابق شرع باشد. وی با تأکید بر هستی‌شناسی عرفا، جهان محسوس را عین شریعت معرفی کرده و نهایت معرفت را معرفت محمدی (ص) می‌داند (دهدار، ۱۳۷۵ ش، ص ۱۱۳). بنابراین، هستی‌شناسی دهدار، بهره‌گیری از منابع غنی فکری و معرفتی، او را در تبیین فلسفی اصالت وجود یاری کرده است. ملاصدرا نیز علاوه بر بهره‌گیری از فلسفه مشاء و اشراق، از مکتب فلسفی شیراز بهره برده است. استنادات او به آراء برخی از اندیشمندان این مکتب، همچون سیدسند و دوانی گواه این ادعاست (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۳، ص ۳۲۰؛ ج ۱، صص ۴۲ و ۵۱). وی همچنین به مبانی عرفایی چون ابن‌عربی و قونوی استشهد کرده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۲، ص ۳۴۲). براین اساس، از دیگر عواملی که سبب شباهت مبانی فکری و هستی‌شناسی دهدار و ملاصدرا شده است، بهره‌گیری از بسترهای معرفتی مشابه عرفانی، نقلی و عقلی است. این رویکرد معرفتی در آراء دهدار، نشان می‌دهد که وی در همراه کردن مشرب‌های مختلف فکری در جهان اسلام نیز پیشگام بوده است.

۳. نتیجه

این تحقیق نشان می‌دهد اعتقاد به اصالت وجود قبل از ملاصدرا در آراء علامه دهدار، به شیوه استدلالی طرح شده است. دهدار با این بیان که وجود امری است که اشیاء دیگر به واسطه آن تحقق دارند و خود متحقق بذاته است، اصالت وجود را اثبات کرده است. وی بر این باور است که معقول حقیقی، وجود است نه ماهیت؛ آنچه ظرف خارج را پر کرده وجود است و ماهیت امری اعتباری است. تصریح او بر خیریت محض وجود، نشانه دیگری از گرایش او به اصالت وجود است؛ زیرا امر اعتباری نمی‌تواند منشأ خیر باشد؛ بلکه ماهیت، امری عدمی و منشأ شرور است. تشکیک در وجود و تصریح به وحدت شخصی وجود که هریک از فروعات بحث اصالت وجود به‌شمار می‌آید، حاکی از آن است که این مباحث نیز مورد قبول ایشان بوده است. از این رو، دهدار در طرح و اثبات اصالت وجود به شیوه استدلالی، پیشگام بوده است. عواملی همچون آشنایی دهدار، با فیلسوفان مکتب مشاء، آگاهی از مبانی هستی‌شناسی عرفانی، زندگی در هند و همچنین استفاده از روش و آراء فیلسوفان مکتب شیراز، در آراء دهدار مؤثر بوده است. این عوامل زمانی و مکانی، او را در روش‌شناسی ویژه‌ای یاری کرده است که در آن، مشرب نقلی متکلمان با روش عقلی حکما و شهود عرفا، همگام و هماهنگ ساخته است. باین حال، تبیین اصالت وجود در آراء دهدار با ملاصدرا تفاوت‌ها و شباهت‌هایی دارد. توجه به بیان استدلالی این نظریه، اعتقاد به جعل، تشکیک و وحدت وجود، از جمله شباهت‌های میان آراء این دو اندیشمند است. همچنین دهدار و ملاصدرا هر دو بر همراهی عقل، نقل و عرفان تأکید داشته‌اند. آن‌ها از تشکیک وجود برای تبیین مسائلی چون معاد و اتحاد عاقل و معقول، بهره برده‌اند. بهره‌گیری از بسترهای معرفتی مشترک، در آراء این دو اندیشمند مشهود است. از جمله وجوه افتراق میان این دو اندیشمند، می‌توان به تفاوت زبان و بیان آن‌ها در استدلال اشاره کرد. باب‌بندی مسائل فلسفی در آثار ملاصدرا با انسجام و دقت بیشتری انجام شده است؛ اما آراء دهدار اغلب به صورت پراکنده و با اختصار آمده است که گاه سبب ابهام در دیدگاه‌های وی شده است.

یادداشت‌ها

نویسندگان هیچگونه تعارض منافی گزارش نکرده‌اند.
مقاله مستخرج از رساله دکتری است.

منابع

قرآن کریم.

- آقابزرگ تهرانی، محمدحسن (۱۴۳۰ق). *طبقات أعلام الشیعه*. بیروت: دار إحياء التراث.
- ابن ترکه، علی بن محمد. (۱۳۸۱ش). *التمهید القواعد*. (تصحیح: حسن حسن‌زاده)، قم: بی‌جا.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۷۱ش). *مباحثات*. قم: بیدار.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۷۹ش). *النجاه*. چاپ دوم. تهران: دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۴۰۴ق). *تعلیقات*. قم: مکتب‌الاعلام الاسلامی.
- ابن مرزبان، بهمنیار (۱۳۷۵ش). *التحصیل*. (تعلیق: مرتضی مطهری). تهران: دانشگاه تهران.
- اظهررضوی، عباس (۱۳۷۶ش). *شیعه در هند*. (ترجمه: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- اکبری‌ساوی، محمدحسین (۱۳۷۵ش). *مقدمه رسائل دهدار*. تهران: نقطه.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵ش). *رحیق مختوم*. قم: إسرائ.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۶۱ش). *هرم هستی*، چاپ دوم. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۲ش). *شرح و تعلیقه رساله قضا و قدر*. قم: انتشارات قیام.
- خامنه‌ای، محمد (۱۳۸۳ش). *حکمت متعالیه و ملاصدرا*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- خسروی، غلامرضا (۱۳۷۴ش). *ترجمه و تحقیق مفردات راغب*. چاپ دوم. تهران: مرتضوی.
- دشتکی، منصور بن محمد (۱۳۸۵ش). *مجموعه مصنفات*. تهران: دانشگاه تهران.
- دهدار، محمد بن محمود (۱۳۷۲ش). *قضا و قدر*. (تصحیح و تعلیق: حسن حسن‌زاده آملی). قم: قیام.
- دهدار، محمد بن محمود (۱۳۷۵ش). *رسائل دهدار*. (به کوشش: محمد حسین اکبری ساوی). تهران: نقطه.
- دهدار، خواجه محمد؛ رحیمیان، سعید (۱۳۷۵ش). *رساله ذوقیات عقلی و عقلیات ذوقی*. کیهان اندیشه، (۶۹)، ۱۵۹-۱۶۹.
- راغب، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *مفردات الفاظ القرآن*. (تصحیح: صفوان عدنان داوودی). بیروت: دارالعلم.
- زنوزی، عبدالله (۱۳۷۱ش). *انوار جلیه در کشف اسرار حقیقت علویه*. (تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی). تهران: امیرکبیر.
- سبزواری، هادی (۱۳۶۰ش). *شرح غرر الفرائد (شرح منظومه حکمت)*. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل.
- سجادی، جعفر (۱۳۷۹ش). *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۲ش). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. (تصحیح: هانری کرین). تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- شبستری، محمود (۱۳۸۲ش). *گلشن راز*. (تصحیح و مقابله: محمد حماصیان). کرمان: خدمات فرهنگی کرمان.
- صادقی علوی، محمود (۱۳۹۴ش). *تاریخ اسلام در شبه قاره هند*. تهران: دانشگاه پیام نور.
- صدراپی‌خویی، علی (۱۳۹۹ش). *خواجه محمد دهدار و گلشن راز*. نشریه میراث شهاب، (۱۰۰)، ۱۱۷-۱۶۰.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۷ش). *نظام حکمت صدراپی: ۲: تشکیک در وجود*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۸ش). *درآمدی به نظام حکمت صدراپی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
- فرامرزی‌رامکی، احد (۱۳۸۵ش). *روش‌شناسی مطالعات دینی (تحریری نو)*. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). *کتاب العین*، چاپ دوم. قم: هجرت.
- قمی، عباس (۱۳۸۸ش). *سقیة البحار و مدینه الحکم و الآثار*، چاپ سوم. مشهد: آستان مقدس رضوی.
- لطیفی، محمود (۱۳۷۵ش). *گلشن ابرار*. قم: پژوهشکده باقرالعلوم.
- مرادی، بابرام مراد و همکاران (۱۴۰۲ش). *نگاهی نو به استعاره‌های مفهومی هستی‌شناسی در عصر صفوی با تکیه بر رسائل دهدار شیرازی و اصول المعارف فیض کاشانی*. پژوهشنامه زبان ادبی، (۴)، ۲۹-۶۰. DOI: <https://doi.org/10.22054/jrll.2024.77923.1064>
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۹ش). *آموزش فلسفه*. قم: مؤسسه آموزشی امام خمینی(ره).

- مصلح، جواد (۱۳۹۱ش). ترجمه و تفسیر *شواهد الربوبیه*، چاپ ششم. تهران: سروش.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶ش). *مجموعه آثار*، چاپ هفتم. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۴۰۲ش). شرح مبسوط منظومه، چاپ پنجم. تهران: صدرا
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۰ش). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. (حاشیه: هادی سبزواری). تهران: مرکز دانشگاهی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۳ش). *المشاعر*، چاپ دوم. (ترجمه: امامقلی بن محمد علی عمادالدوله). تهران: طهوری.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۹۸۱م). *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*، چاپ سوم. (حاشیه: محمد حسین طباطبایی). بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- مهرابی، ابراهیم (۱۳۷۳ش). *منتخب الرسائل*. پایان نامه کارشناسی ارشد. مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
- میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۹۱ش). *الافق المبین*. (محقق: حامد ناجی اصفهانی). تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.

References

The Holy Quran.

- Akbari Sāvī, M. (1996). *Moghadame Rasā'il Dehdār*. Tehran: Nuqta. [In Persian]
- Āqā Buzurg Tīhrānī, M. (2009). *Ṭabaqāt A'lām al-Shī'a*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth. [In Arabic]
- Azhar Razavī, A. (1997). *Shī'a in India*. (Translate: The Center for Islamic Studies and Research). Qom: Islamic Propagation Office. [In Persian]
- Dashtakī, M. (2006). *Majmooe Mosnafāt*. Tehran: University of Tehran. [In Persian]
- Dehdār, M. M. (1993). *Al-Qadā' wa al-Qadar*. (Edit: H. Ḥasan-Zādeh Āmulī). Qom: Qiyām. [In Persian]
- Dehdār, M. M. (1996). *Rasā'il Dahdār*. (Edit: M. H. Akbari Sāvī). Tehran: Nuqta. [In Persian]
- Farāhīdī, Kh. A. (1988). *Kitāb al-'Ayn*, 2nd ed. Qom: Hijrat. [In Arabic]
- Farāmarzqarāmalakī, A. (2006). *Ravesh-shināsī-i Muṭāla'āt-i Dīnī* (Tahrīr-i Naw). Mashhad: Raḍawī University. [In Persian]
- Hā'irī Yazdī, M. (1982). *Heram Hasti*, 2nd ed. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [In Persian]
- Ḥasan-Zādeh Amoli, H. (1993). *Sharhe Risālat al-Qadā' wa al-Qadar*. Qom: Qiyām Publications. [In Persian]
- Ibn Marzbān, B. (1996). *Al-Taḥṣīl*. (Annotations: M. Muṭahharī). Tehran: University of Tehran. [In Persian]
- Ibn Sīnā, H. A. (Avicenna) (1983). *Al-Ta'līqāt*. Qom: Maktab al-A'lām al-Islāmī. [In Arabic]
- Ibn Sīnā, H. A. (Avicenna) (2000). *Al-Najāh*, 2nd ed. Tehran: University of Tehran. [In Persian]
- Ibn Sīnā, H. A. (Avicenna) (1992). *Al-Mubāḥathāt*. Qom: Bidār. [In Persian]
- Ibn Turka, A. (2002). *Al-Tamhīd al-Qawā'id*. (Edit: H. Ḥasan-Zādeh). Qom: N. P. [In Persian]
- Javādī Āmulī, A. (1996). *Rahīq al-Makhtūm*. Qom: Isrā'. [In Persian]
- Khamenei, M. (2004). *Transcendent Wisdom and Mullā Ṣadrā*. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation. [In Persian]
- Khusravī, Gh. (1995). *Translation and Analysis of Mufradāt Rāghib*, 2nd ed. Tehran: Murtaḍavī. [In Persian]
- Laṭīfī, M. (1996). *Gulshan-i Abrār*. Qom: Baqir al-Ulum Research Institute. [In Persian]
- Mehrābī, I. (1994). *Muntakhab al-Rasā'il*. Master's Thesis. Ferdowsi University of Mashhad. [In Persian]
- Mīr Dāmād, M. (2012). *Al-Ufūq al-Mubīn*. (Edit: H. Nājī Iṣfahānī). Tehran: Miras Maktoob Research Center. [In Persian]
- Miṣbāḥ Yazdī, M. (2010). *Āmūzish-i Falsafah*. Qom: Imām Khomeinī Educational and Research Institute. [In Persian]
- Morādī, B. & Co. (2023). A New Perspective on Conceptual Metaphors of Ontology in the Safavid Era: Based on Rasā'il-i Dehdār Shīrāzī and Uṣūl al-Ma'ārif-i Fayḍ Kāshānī. *Research Journal of Language and Literature*, 1(4), pp. 29–60. DOI: <https://doi.org/10.22054/jrll.2024.77923.1064>. [In Persian]
- Muṣliḥ, J. (2012). *Tarjuma wa Tafṣīr-i Shawāhid al-Rubūbiyya*, 6th ed. Tehran: Soroush. [In Persian]
- Muṭahharī, M. (1997). *Majmū'a-yi Āthār*, 7th ed. Tehran: Sadra. [In Persian]
- Muṭahharī, M. (2023). *Sharḥ-i Mabsūṭ-i Manzūma*, 5th ed. Tehran: Sadra. [In Persian]

- Obūdīyat, A. (2008). *Nezam Hekmat Sadraye 2: Tashkik dar vijoud*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
- Obūdīyat, A. (2009). *Daramadi-b Nezam Hekmat Sadraye*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
- Qummī, A. (2009). *Safīnat al-Bihār wa Madīnat al-Ḥikam wa al-Āthār*, 3rd ed. Mashhad: Astan Quds Razavi. [In Persian]
- Rāghhib al-Iṣfahānī, H. M. (1992). *Mufradāt Alfāz al-Qurʿān*. (Edit: S. ʿAdnān Dāwūdī). Beirut: Dār al-Qalam. [In Arabic]
- Dhdar, Kh. M. & Raḥīmīyān, S. (1996). Resaleh zoghiat aghli and aghliat zoghi. *Kayhan-e Andisheh*, (69), 159–169. [In Persian]
- Sabzawārī, H. (1981). *Sharḥ-e Ghurar al-Farāʿid*. Tehran: Institute of Islamic Studies of McGill University. [In Persian]
- Ṣādiqī ʿAlawī, M. (2015). *History of Islam in the Indian Subcontinent*. Tehran: Payame Noor University. [In Persian]
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, M. I. (Mullā Ṣadrā) (1981/a). *Al-Ḥikma al-Mutaʿāliya fī al-Asfār al-ʿAqliyya al-Arbaʿa*, 3rd ed. (Annotations: M. H. Tabatabaei). Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, M. I. (Mullā Ṣadrā) (1981/b). *Al-Shawāhid al-Rubūbiyya fī al-Manāhij al-Sulūkiyya*. (Annotations: H. Sabzawārī). Tehran: Markaz-e Dānishgāhī. [In Persian]
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, M. I. (Mullā Ṣadrā) (1984). *Al-Mashāʿir*, 2nd ed. (Translation: I. M. A. ʿImād al-Dawla). Tehran: Ṭahūrī. [In Persian]
- Ṣadrā ʿī Khūʿī, A. (2020). Khwājah Muḥammad Dehdār and Gulshan-i Rāz. *Shahab Heritage Magazine*, (100), 117-160. [In Persian]
- Sajjādī, J. (2000). *Dictionary of Mullā Ṣadrā's Philosophical Terms*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
- Shabistarī, M. (2003). *Gulshan-e Rāz*. (Edit :M. Ḥamāsiyān). Kerman: Kerman Cultural Services. [In Persian]
- Suhrawardī, Sh. (1993). *Collected Works of Shaykh al-Ishrāq*. (Edit: H. Corbin). Tehran: Ministry of Culture and Higher Education. [In Persian]
- Zanūzī, A. (1992). *Anwār-e Jalīliyya dar Kashf-e Asrār-e Ḥaqīqat-e ʿAlawiyya*. (Edit: S. J. D. Āshtiyānī). Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian]