

## بساطت وجود در حکمت متعالیه و مشاء

محمد عباسزاده جهرمی\*

غلامرضا فیاضی\*\*

### چکیده

امور عامه نقش مهمی در قبول یا رد نظریات مطرح در فلسفه ایفا می‌کند. از جمله مسائلی که ملاصدرا برخلاف حکمای مشاء، در امور عامه مطرح کرده «بساطت وجود» است. تفاوت نگرش به وجود در حکمت متعالیه و مشاء در چه بوده که یکی آن را به عنوان مقدمه مشترک ورود به فلسفه پذیرفته و دیگری آن را کنار نهاده است؟ هدف از طرح و پاسخ به این سؤال یافتن نگرش حکمت متعالیه به بنیادی‌ترین مسأله فلسفه و تفاوت این نگاه با نگرش حکمت‌های پیش از آن است. نوشتار حاضر به روش تحلیلی مقایسه‌ای سعی دارد، به منظور پرداختن به تفاوت دو نگاه مشاء و متعالیه به مسأله بساطت وجود، ضمن تفکیک بساطت مفهوم و حقیقت وجود، به برخی مبانی مورد نیاز برای طرح مسأله بسیط بودن وجود و همچنین آثار و نتایج آن در فلسفه را اشاره نماید. مشائین حقیقت وجود را صرفاً واقعیتی انتزاعی معرفی می‌کنند که عقل در تحلیل خود از اشیای جهان هستی بدان نائل می‌شود؛ در مقابل حکمت متعالیه برای حقیقت وجود، عینیت خارجی و واقعیتی برتر از انتزاعی صرف قائل است و با نگرش تشکیکی، عامل کثرات را در خود وجود و عامل وحدت بخش آن می‌یابد. لذا مشاء، بایستی مسأله بساطت وجود را صرفاً مربوط به عالم ذهن بدانند، در حالی که حکمت متعالیه آن را به عالم عین هم سرایت می‌دهد. در تبیین نگاه متعالیه می‌توان از قاعده بسیط الحقیقه کمک گرفت.

**کلیدواژه‌ها:** امور عامه، حکمت مشاء، حکمت متعالیه، بساطت وجود، قاعده بسیط الحقیقه.

---

\* استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه جهرم (m\_abas12@yahoo.com)

\*\* استاد مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۳/۲۱؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۰۷/۱۵.

## طرح مسئله

فلسفه یا مابعدالطبیعه، مجموع امور عامه و الهیات بالمعنی الاخص است. امور عامه را الهیات به معنای اعم و علم کلی نیز می نامند. در امور عامه از مسائلی بحث می شود که به قسم خاصی از موجودات اختصاص نداشته باشد؛ مانند وحدت، شیئیت، کلیت، جزئیت، علیت و ... موضوع امور عامه را می توان وجود بماهو وجود و عوارض ذاتیه آن دانست (سجادی، ۱۳۷۹: ۱۰۴ و ۱۳۷۳: ۳۰۴/۱). امور عامه را می توان زیربنای مسائل و دیدگاه های مختار آن ها در فلسفه و الهیات بالمعنی الاخص دانست. به دلیل رابطه تنگاتنگ و زیربنایی امور عامه و مسائل مختلف فلسفی، پذیرش یا نقد و رد برخی از امور عامه نقش مهمی در اثبات مسائل و احکام فلسفی دارد.

ابن سینا پس از تبیین موضوع، منفعت و مسائل الهیات شفا، در فصل پنجم از مقاله اول آن سراغ مباحثی چون بدهت معنای شیء و وجود، تفاوت آن ها، رابطه آن ها و اقسام آن ها رفته؛ اما از بساطت وجود سخنی نگفته است. در این فصل فقط این مسئله را بررسی کرده است که وجود، جنس چیزی نیست که تحتش قرار می گیرد (بوعلی سینا، ۱۳۷۶: ۳۴).

شیخ اشراق در قسم دوم از حکمت اشراق خود که عنوان آن را «در انوار الهی و نور الانوار و مبادی وجود و ترتیب آن ها» قرار داده، مبادی لازم برای شناخت وجود و نور را تحت دو مقاله در فصل های مختلف مطرح کرده؛ اما بساطت وجود (نور) را عنوان نکرده است (شیخ اشراق، ۱۳۷۳: ۱۰۶-۱۳۰).

ملاصدرا در فصل ششم از منهج اول از مرحله اول مسلك اول از سفر اول کتاب اسفار الاربعه خود، درباره بساطت وجود، مستقل بحث کرده است. وی عنوان فصل را چنین قرار داده است: «وجودها، هویت های بسیط اند و حقیقت وجود، معنایی جنسی، نوعی و کلی مطلق نیست»<sup>۱</sup> (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۶۰/۱).

۱. فی أن الوجودات هویات بسیطة و أن حقیقة الوجود لیست معنی جنسیا و لا نوعیا و لا کلیا مطلقا.

در کتاب الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، عنوانی دال بر موضوع بحث حاضر یافت نشد؛ اما ملاصدرا در شاهد اول از مشهد اول، ذیل معرفی وجود، بخشی را به وجدان وجود اختصاص داده و با توجه به تصور ناپذیر بودن وجود و وجود ذهنی نداشتن آن، بساطت آن را نتیجه می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف: ۱۰).

صدر المتألهین همچنین در کتاب مشاعر ذیل مشعر اول، از بی‌نیازی وجود به تعریف وجود ذهنی نداشتن آن، نتیجه می‌گیرد که فی‌ذاته بسیط است. البته ایشان در ادامه به معنای انتزاعی ذهنی از وجود نیز اشاره، آن را از حقیقت وجود جدا و معقول‌ثانی معرفی می‌کند و بحث خود را در محکی آن می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۳۳۷/۴).

شمس‌الدین گیلانی، از شاگردان میرداماد و معروف به «ملاشمسا»، در کتاب تحقیقات فی احوال الموجودات در ذیل تفاوت وجود و شئیت، به بساطت افراد وجود اشاره می‌کند: «پس همانا افراد وجود، هویت‌های بسیطی هستند که جنس و فصل ندارند. همچنین مفهوم کلی ذاتی و عرضی هم نیستند.» (لوکری، ۱۳۷۳: ۳۵)

ملاهادی سبزواری در فریده اول از مقصد اول شرح منظومه، که سراغ مباحث وجود و عدم از امور عامه رفته، عنوان مستقلی به مبحث «بساطت وجود» اختصاص نداده (سبزواری، ۱۳۸۰: ۲/۶۰-۲۰۰) و فقط از جزء نداشتن و جزء چیزی نبودن آن تحت عنوان احکام سلبی وجود سخن گفته است (سبزواری، ۱۳۸۰: ۲/۱۷۵-۱۷۶). وی برای تبیین بداهت معنای وجود، به این مبحث اشاره کرده و دلیل تعریف حدی نداشتن آن را بساطت آن دانسته است: «حد نمی‌تواند معرف وجود باشد؛ زیرا وجود بسیط است و جنس و فصل ندارد؛ همان‌گونه که خواهد آمد.» (سبزواری، ۱۳۸۰: ۶۱/۲)

وی همچنین برای تبیین وحدت وجود و مراتب آن، به بساطت وجود اشاره کرده است: «هر مرتبه‌ای از وجود، بسیط است و چنین نیست که مرتبه قوی وجود، مرکب از اصل حقیقت وجود و قوت آن باشد. همچنین مرتبه ضعیف وجود، چیزی جز وجود نیست.» (همان: ۱۰۸)

به نظر می‌رسد مرحوم سبزواری، دلیل بساطت وجود را به بداهت آن واگذار کرده و

نخواستہ است درباره بحث مستقلى كند. البته وى در مباحث مختلف الهيّات بالمعنى الاخص، بساطت واجب تعالى را مطرح كرده است (سبزوارى، ۱۳۸۰: ۵۹۲/۳ و ۶۱۱ و ۱۱۸/۴ و ۱۳۲/۵) كه ديگر حكما نيز آن را قبول دارند؛ از اين رو نبايد آن را با مسئله كنونى خلط كرد.

علامه طباطبايى گرچه هنگام بحث درباره امور عامه در *بدايه الحكمة* و *نهايه الحكمة*، عنوانى را به بساطت وجود اختصاص نداده است (طباطبايى، ۱۴۱۶: ۱۰-۲۵ و ۱۴۲۲: ۱۱-۳۳)، ذيل مبحث اصالت وجود مى گويد بسيط فى ذاته است (طباطبايى، ۱۴۲۲: ۱۳).

حال اين پرسش به ذهن مى رسد: چرا ملاصدرا و حكمت متعاليه براى بساطت وجود اهتمام ويژه قائل شده و مباحثى منحاز به آن اختصاص داده، درحالى كه فلاسفه پيشين آن را مطرح نكرده اند؟ آيا تفاوت حكمت متعاليه با حكماى پيشين را در اين مسئله مى توان ناشى از تفاوت نگاه هاى آنان به وجود دانست؟

پيش از پاسخ به پرسش فوق بايد با معناى بسيط آشنا شويم. بسيط معانى مختلفى دارد.<sup>۱</sup> يكي از معانى مشهور اين واژه، «گسترده» و «وسيع» است و معناى ديگر آن «جزء نداشتن» است (بزرشد، ۱۹۹۳: ۱۴۴). در اين نوشتار، معناى دوم منظور است و مقابل تركيب قرار مى گيرد. برخى معناى اول را معناى لغوى و معناى دوم را مصطلح فلسفى مى دانند (صليبا، ۱۳۶۶: ۱۹۵). در برخى كتاب هاى اصطلاح شناسى، معانى مختلفى براى آن شمرده اند (سجّادى، ۱۳۷۹: ۱۲۹ و ۱۳۷۳: ۱/۴۲۷) كه به نظر مى رسد موارد مذكور بيان مصاديق و حقيقت معناى آن مقابل تركيب باشد (جبر، ۱۹۹۶: ۱۶۳؛ جهامى، ۱۹۹۸: ۱۵۲).

از آنجا كه تركيب اقسام مختلفى دارد، بسيط نيز اقسامى دارد. يك قسم به معناى جزء خارجى نداشتن است كه مقابل مركب خارجى است؛ مثل ديوار (مركب از سنگ و سيمان و آجر). قسم ديگر به معناى جزء ذهنى نداشتن، مقابل مركب ذهنى است؛ مانند

۱. ر.ك: سبزوارى، ملاهادى (۱۳۸۰)، شرح المنظومه، تصحيح و تعليق حسن حسن زاده آملى، تحقيق مسعود طالبى، نشر ناب، تهران: ۱۸ / ۴.

مفهوم انسان (مركب از جنس و فصل) و ديگرى جزء مقدارى نداشتن، در برابر مركب مقدارى است؛ مثل اعداد، سطح و حجم. قسم ديگر بسيط، مقابل مركب از وجود و ماهيت است.

برخى عنوان «بخت» را معادل بسيط دانسته‌اند (سجادی، ۱۳۷۳: ۳۸۴/۱) که درست به نظر نمى‌رسد؛ بخت به معنای صرافت، و آن هم غير از بساطت است.

## ۱. نگرش مشاء به وجود و بساطت آن

برای شناخت نگرش مشاء به بساطت وجود، باید ابتدا دیدگاه آنان را درباره اصل وجود تبیین کرد.

### ۱.۱. نگاه مشاء به وجود

سه نظریه عمده و مشهور درباره وجود مطرح است: وحدت وجود؛ کثرت وجودات؛ وحدت درعین کثرت و کثرت درعین وحدت.

تبیین نگرش مشاء به وجود، مبتنی بر شناخت مقدمه‌های زیر است:

#### الف. تفکیک وجود خاص و وجود اثباتی

در نگاه فیلسوفان مشاء، يك مفهوم وجود داریم که بر همه اشياء حمل می‌شود و مصادیق مختلفی دارد. ابن‌سینا هر مصداق را «وجود خاص» و مفهوم عام وجود را «وجود اثباتی» می‌نامد:

«پس همانا برای هر چیزی، حقیقتی است که شیء به وسیله آن حقیقت، موجود می‌شود؛ پس مثلث حقیقتی دارد که به واسطه آن مثلث می‌شود و برای سفیدی حقیقتی است که آن سفید است، و آن را گاهی وجود خاص می‌نامیم و منظور از آن وجود اثباتی نیست؛ زیرا لفظ وجود بر معانی بسیاری دلالت دارد. یکی از آنها حقیقتی است که شیء بر آن [شیء‌ساز] است؛ پس گویا این حقیقت وجود خاص شیء است.» (ابوعلى سینا، ۱۳۷۶: ۳۱ و ۱۳۷۱: ۲۸۰)

#### ب. هستی متکثر

کثرت موجودات از آنجا ظهور و بروز می‌یابد که اولاً در آثار موجودات تفاوت

می‌بینیم. این تفاوت آثار، حاکی از تفاوت موجودات است. ثانیاً بر هستی‌های مختلف، نام‌های گوناگون نهاده‌ایم؛ یکی را به نام انسان و دیگری را به نام اسب و ... تقریر منسوب به مشاء از تبیین تکثر هستی، کثرت تبیینی است که در ادامه، بیشتر با آن آشنا خواهیم شد.

### ج. تفکیک تشخیص از وجود در شناخت موجودات با ذهن

ذهن انسان است که هنگام تحلیل، اشیا را به وجود بماهو وجود به اضافه تشخیص تحلیل می‌کند؛ شیء هم تشخیص دارد و هم وجود. آدمی هنگام تحلیل اشیا، وجود را در کنار طبیعت کلی هر شیء لحاظ می‌کند و آن طبیعت را موجود می‌داند. وجود نمی‌تواند کلی و موجود در کثیرین باشد. اگر انسانیتی که در عمرو است، بخواهد به‌عینه در زید باشد، البته نه به‌معنای ماهیت آن، بلکه به‌معنای وجود آن، زید باید همه مشخصات و عوارض عمرو را داشته باشد و دیگر دو حقیقت نخواهند بود (ابوعلی سینا، ۱۳۷۶: ۲۰۷-۲۰۸).

### د. وجود، مشترک معنوی

مشترک معنوی<sup>۱</sup> بودن وجود، یعنی وجودی که بر ماهیات مختلف و متکثر حمل می‌شود، یک حقیقت بیش نیست. مشائین به این نظریه معتقدند (ابوعلی سینا، ۱۳۷۶: ۱۳) و از نظر آنان، متکثرات عالم همه موجودند؛ اما هر یک تشخیصی هم دارند. عناوینی مثل کلی بودن، عارض بر طبیعت ذهنی می‌شود، نه حقیقت عینی خارجی (همان: ۲۰۷-۲۰۸). البته این قوم، تشخیص را در انواع مجرده، از لوازم نوعیت آن‌ها و در انواع مادی، به اعراض لاحق آن‌ها می‌دانند. (طباطبائی، ۱۴۱۶: ۶۵ و ۱۴۲۲: ۹۵-۹۶)

### ه. موجود بماهو موجود، عنوانی کلی و شامل همه اشیاء

ابن سینا در تبیین موضوع فلسفه، موجود بماهو موجود را مشترك همه موضوعات

---

۱. مشترک لفظی و معنوی در ادبیات و فلسفه تفاوت دارند. این حکم در ادبیات، وصف لفظ است و تابع وحدت یا تعدد وضع؛ اما در فلسفه وصف مفهوم‌اند.

علوم و به عبارت دیگر، حاکم بر همه اشیا و از این رو، آن را بهترین گزینه برای موضوع فلسفه معرفی می کند (ابوعلی سینا، ۱۳۷۶: ۱۳ و ۴۸؛ نراقی، ۱۳۸۰: ۱۱۱/۱) از این نکته می توان نتیجه گرفت که موجود بماهو موجود بر اشیا اشراف دارد که می تواند همه را شامل شود.

#### و. جنس نبودن وجود برای مقولات ده گانه

ابن سینا در کتاب *شفا* پس از تبیین مقولات ده گانه، بحث مفصلی مطرح می کند که نام گذاری وجود بر این مقولات از چه سنخ است و نتیجه می گیرد که وجود را نمی توان جنس این مقولات دانست (ابوعلی سینا، ۱۴۰۴: ب: ۶۲).

#### ز. نحو بروز تکثر در هستی

نگاه مشابین به وجود، شبیه نگرش عوام به موجودات و کثرت گرایانه است؛ یعنی آنان وجود را متکثر و هریک از موجودات را به وجود خاص، موجود می دانند. آنان وجودات خاصه را به اقسام مختلف، دارای ماهیت جنسیه متفاوت، ماهیت نوعیه مختلف و ماهیت شخصیه متفاوت تقسیم می کنند؛ به عبارت دیگر، این وجودات خاصه یا تحت یک نوع، مثل افراد انسان؛ یا تحت یک جنس، مثل ماده و صورت؛ یا دارای اجناس مختلف، مثل جوهر و عرض یا نفس و علم اند. البته وجود خود نمی تواند جنس باشد که در مقدمه قبل گفتیم.

نگرش مشهور منسوب به مشابین در تبیین تکثر موجودات، کثرت تباینی و تباین بالذات موجودات است. طبق این تقریر، نمی توان هیچ وجه اشتراکی بین موجودات تصور کرد و باید آن ها را به تمام ذات از یکدیگر متمایز دانست. این نگاه از دیرباز به این قوم منسوب است (جامی، ۱۳۵۸: ۱۲۷). البته برخی اساتید معاصر، تقریر دیگری دارند که در ذیل نگرش حکمت متعالیه به وجود توضیح داده خواهد شد.

باید به این نکته توجه کرد که چون مسئله بالا به شکل پرسش یا مبحث منحازی مطرح نبوده است، به کمک شواهد یا تحلیل های مئخذ از ادله دیگر مسائل، می توان حکمی را تحت عنوان نوع نگرش به آنان نسبت داد.

## ۱.۲. حکمت مشاء و بساطت وجود

برای پاسخ به پرسش پژوهش، باید دو نوع نگرش را به بساطت وجود تفکیک کرد:

- بساطت مفهوم وجود؛
- بساطت حقیقت وجود.

بسیط بودن مفهوم وجود بدیهی است و همه نحله‌های فلسفی آن را می‌پذیرند؛ اما تفاوت آن‌ها در طرح بساطت حقیقت وجود است. با مرور دوباره عبارات و نظرات بالا روشن می‌شود که فقط بخشی از سخنان حکما به این حکم از احکام مترتب بر حقیقت وجود اشاره می‌کند.

براساس نگرش تبیینی و تکثری مشائین به وجود، نگرش این قوم به بساطت وجود نیز روشن می‌شود. به نظر می‌رسد اگر از حکمای مشاء بپرسیم «آیا شما وجود را بسیط می‌دانید یا نه؟» پاسخ آنان مثبت باشد. آنان نیز حقیقت وجود را بسیط می‌دانند؛ زیرا همین بساطت وجود، مناط کثرت و تباین ذاتی آن را فراهم می‌کند و مانع از جنس شدن آن می‌شود. وقتی حقیقتی بسیط باشد، تکثر آن در موجودات مختلف به نحو تباین بالذات خواهد شد.

وقتی مشائین حقیقت وجود را واقعیتی صرفاً انتزاعی معرفی می‌کنند که عقل در تحلیل خود از اشیای جهان هستی بدان نائل می‌شود و برای حقیقت وجود، عینیت خارجی و واقعیتی برتر از انتزاعی صرف قائل نیستند، باید بساطت وجود را فقط مربوط به عالم ذهن بدانند؛ از این رو، شاید بتوان گفت مشاء وجود را فقط از لحاظ معرفت‌شناختی بسیط می‌داند؛ اما از لحاظ وجودشناختی نمی‌تواند آن را بسیط بدانند. با این توضیح روشن می‌شود که چرا حکمای مشاء برخلاف متعالیه، از بساطت وجود در بحث از امور عامه سخنی نگفته‌اند. آن‌ها گرچه به بساطت وجود معتقد بودند، از آنجاکه این مسئله را انتزاعی و ذهنی صرف می‌دیدند، بر طرح آن ثمره‌ای نمی‌یافتند، آن را یادآور نشده‌اند.



## ۲. وجود و بساطت آن در حکمت متعالیه

شناخت نوع نگرش حکمت متعالیه به وجود، زمینه را برای طرح بساطت آن فراهم می‌کند؛ از این رو، ابتدا این مسئله را تبیین می‌کنیم.

### ۱.۲. نگرش حکمت متعالیه به وجود

نگرش حکمت متعالیه، مقابل نگاه مشاء است. در این نگرش:

#### الف. تعریف‌ناپذیری وجود

تعریف وجود ممکن نیست زیرا اولاً جنس و فصل ندارد و ثانیاً چیزی شناخته‌شده‌تر از آن نیست تا معرف آن باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۶۲/۱). البته این مسئله نزد مشائین نیز پذیرفته شده است؛ اما تصریحی بدان یافت نشد و بیشتر درباره واجب‌تعالی از این استدلال استفاده شده است؛ اما صدرا تذکر نکته‌ای را لازم می‌داند. همان‌گونه که نور دو معنای ذهنی و عینی دارد، وجود هم دو معنای ذهنی و عینی دارد. منظور از نور، گاهی معنایی مصدری، یعنی نورانیت است که کاملاً ذهنی است و گاهی حقیقی است عینی که ظاهر بذاته و مظهر لغیره باشد. وجود نیز گاهی به معنای انتزاعی عقلی است و گاهی حقیقی عینی و متحصّل در خارج است که طرد عدم از ذات خود می‌کند (همان).

#### ب. شناخت حضوری وجود

شناخت ما از وجود از راه ظهور و حضوری است.

#### ج. مفهوم وجود، هم واحد و هم کلی

مفهوم وجود از حقیقی حکایت می‌کند که هم واحد است و هم کلی (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۸۰۰/۲ و ۱۳۸۶: ۵۱۶/۱)؛ مشائین برای موجود بماهو موجود شمول و اطلاق قائل بودند. نگرش آنان در این مسئله مبتنی بر اطلاق مفهومی است؛ اما حکمت متعالیه آن را از حوزه مفهوم خارج کرده و به کلی سعی گرایش یافته است.

#### د. وجود، سزاوارترین موجود

حقیقت وجود در موجود بودن، سزاوارتر از موجودات است. ملاصدرا می‌گوید: «بدان که وجود سزاوارترین اشیاء است به اینکه دارای حقیقت باشد. دلیل آن این است

که همه آنچه غیر از حقیقت وجود است، به وسیله وجود دارای حقیقت می شود و بدان موجود می شود و در عالم عین یا ذهن محقق می شود؛ پس وجودی که هر ذی حقی به وسیله آن به حق خود می رسد، اولی است به اینکه خود، حق و حقیقت و دارای حقیقت باشد.» (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۵۱۵/۱)

ایشان از این مسئله به منزله اصل اول در رساله «اصالت جعل وجود» خود یاد می کند (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۱۸۲)؛ بنابراین آنچه در خارج حقیقتاً موجود است، وجود است. وی در مواضع متعدد از کتب مختلف خود، بر این نکته تأکید می کند (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۴۷/۱ و ۱۳۸۹: ۴۳/۱ و ۲۲۱/۴ و ۳۴۷ و ۱۳۷۵: ۱۸۲) و آن را بی نیاز از علت و برهان می داند (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۵۱۵/۱ و ۱۳۸۳: ۶۲/۱).

#### ۵. مراتب تشکیکی وجود

حقیقت وجود، مراتب تشکیکی دارد؛ ملاصدرا برای تبیین مسئله قبل، حقیقت وجود را از مفهوم عام ذهنی آن جدا می کند و برای آن مراتب تشکیکی قائل می شود. از منظر وی، نور دو اطلاق دارد: معنای اول، مصدری است که همان نورانیت یکی از اشیاست و این معنا ذهنی است، نه عینی. طبق معنای دوم، حقیقتی است که به ذات خود ظاهر و مظهر غیر خود از ذوات نوری مثل واجب تعالی، عقول و نفوس و انوار عرضی معقول با محسوس مثل ستارگان و چراغهاست که وجود عینی دارد، نه ذهنی صرف. شبیه نور، وجود هم دو اطلاق دارد: یکی معنای انتزاعی عقلی که از جمله معقولات ثانویه و مفاهیم مصدری است که در عالم واقع و نفس الامر تحقق ندارد و وجود اثباتی نامیده می شود. دیگری حقیقتی عینی است که عدم و لاشیئیت از ذات او و از ماهیت هنگامی ابا دارد که به وجود منضم می شود (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۷۴-۷۵).

از منظر حکمت متعالیه، همه موجودات ممکن، شئون وجود واجب و شعاعها و سایه های نور قیوم بالذات اند. وجود ممکن را نمی توان مستقل و منفصل از واجب تعالی ملاحظه کرد؛ زیرا تعلق، فقر و نیاز به باری تعالی عین حقیقت وجود آنها و از سنخ اضافه اشراقی است، نه اینکه وجودی مرتبط با خداوند داشته باشند از سنخ اضافه

مقولی؛ از این رو ملاصدرا می‌نویسد: «هرچه در عالم کون است، یا وهم یا خیال یا عکس‌هایی در دیدگان یا گمراهی است.» (همان: ۵۵)

تبیین نحوهٔ تکثر موجودات از مسائل بحث‌برانگیز دربارهٔ وجود بوده است. نگرش مشهور به نظریهٔ مشاء، تباین بالذات موجودات بوده است. موجودات متعدد و متکثرند؛ به‌گونه‌ای که هیچ اشتراکی با یکدیگر ندارند و کاملاً از یکدیگر منفک‌اند؛ یکی درخت است، دیگری دریا و سومی آسمان.

مرحوم سبزواری می‌فرماید وجود نزد طائفهٔ مشاء، حقایقی بسیط و به‌تمام‌ذات متباین‌اند. تباین وجودات به‌واسطهٔ فصول نیست تا بتوان وجود مطلق را جنس دانست. همچنین به‌واسطهٔ ویژگی‌ها و مشخصات نیست تا آن را نوع بدانیم، بلکه وجود مطلق، عرضی لازم حقایق متباین است (سبزواری، ۱۳۸۰: ۱۱۱/۲).

یکی از اشکالات این نگرش آن است که اگر وجودات تباین بالذات داشته باشند، نمی‌توان آن را مشترک معنوی دانست؛ بلکه باید وجود در هر موجودی به یک معنا تلقی شود (سبزواری، ۱۳۸۳: ۹۸).

افزون بر اشکال بالا، مسائل دیگری چون سنخیت علت و معلول، قیام موجودات به واجب‌تعالی، ربط حادث به قدیم، علم واجب به اعیان خارجی، به‌ویژه به کائنات و جزئیات نیز با این نگرش با مشکل مواجه خواهد شد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۳: ۵۵).

از این رو نگرش دیگری ذیل تبیین مشاء وجود دارد که تکثر موجودات را نه به تباین بالذات، بلکه به اختلاف مراتب تفسیر می‌کند و به نگاه حکمت متعالیه تمایل پیدا می‌کند. ملاصدرا می‌فرماید:

«پس بین آنچه ما پذیرفتیم که حقیقت وجود، واحد است و اختلاف به تقدم و تأخر و قوت و ضعف، در مراتب آن است و آنچه مشاؤون مطرح کردند که حقایق وجودی مختلف هستند، اگر به درستی تحقیق شود، اختلافی وجود ندارد.» (ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف: ۷)

حال این پرسش مطرح می‌شود: آیا حکمت متعالیه منکر کثرات است؟ پاسخ منفی است. اگرچه حقیقت وجود، در عالم خارج موجود است، کثراتی که مشائین قائل

بودند نیز موجودند؛ اما نه آن گونه که مشائین می گفتند. مشائین برای آن‌ها تغایر وجودی قائل بودند و برای هریک به وجودی مغایر با وجود دیگری معتقد بودند؛ اما این‌ها از نظر حکمت متعالیه تغایر وجودی ندارند و همگی به عین وجود آن وجود موجودند. کثرت وجود طبق این نگرش، حقیقی و واقعی است. وحدت نیز واقعی است؛ اما کثرت به وحدت برمی‌گردد. وجود، حقیقتی گسترده از اوج تا حقیض، ذومراتب و مشکک است که ضمن تفاوت و اختلاف، در جهت وحدت خود اشتراک دارند؛ بنابراین، دیدگاه این دو گرایش فلسفی به وجود مختلف است و این اختلاف در بساطت وجود بروز می‌یابد.

## ۲.۲. حکمت متعالیه و بساطت وجود

از آنجاکه ما در ذهن خود از «وجود» مفهوم واحدی داریم که بر همه وجودات عینی منطبق می‌شود و بدیهی است که انطباق مفهوم بر مصداق، گزاف و بدون مناسبت امکان‌پذیر نیست، باید جهتی در مصداق باشد که به اعتبار آن، مفهوم بر آن مصداق منطبق می‌شود؛ وگرنه باید هر مفهومی بر هر مصداقی منطبق باشد یا هیچ مفهومی بر هیچ مصداقی منطبق نباشد. مفهوم «وجود» مفهومی است که بالضروره بر همه وجودات عینی منطبق است و اگر این وجودات، حقایقی کاملاً مباین و بیگانه از سایر وجودات باشند، جهت مشترکی که مناط انطباق مفهوم وجود بر مصداق باشد، در کار نخواهد بود و قهراً این مفهوم بر آن مصداق منطبق نخواهد بود؛ در حالی که بالضروره منطبق است (مطهری، ۱۳۸۹: ۵۱۸/۶)؛ بنابراین نمی‌توان نظریه کثرت و تباین وجودات را پذیرفت.

شکی نیست که ما با ذهن به عالم عین دسترسی پیدا می‌کنیم و بدون پنجره ذهن راهی برای شناخت خارج نداریم. آنچه باعث اشکال و ابهام شده، خلط کردن احکام ذهن و عین است. در حکمت متعالیه حقیقت وجود در خارج موجود است و حق همان است. با دیدی که مرحوم آخوند به وجود دارد، به راحتی قائل می‌شود که بسیط است؛ زیرا ماورای وجود چیز دیگری نیست که بتواند با آن ترکیب و از بساطت خارج شود؛ ماورای وجود، عدم است. دلیل تفصیلی این مسئله را ذیل فصل ششم از مسلك اول از

سفر اول اسفار ببینید (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۵۰/۱-۵۳)؛ اما از نظر مشائین وجود هم در خارج و هم در ذهن، زائد بر ماهیات است؛ یعنی ممکنات همگی زوج ترکیبی از وجود و ماهیت اند؛ پس برخی از وجودات مرکب و برخی بسیط اند. آنی که بسیط به تمام معناست، واجب است؛ بنابراین آنان بساطت را در واجب مطرح می کنند، نه در وجود (ابوعلی سینا، ۱۴۰۴ الف: ۳۳ و ۱۳۷۹: ۵۵۱).

به نظر می رسد بحث از اینکه ماهیت واجب تعالی همان ائیت و وجود اوست، مبتنی بر همین تفاوت باشد. ناگفته نماند که گرچه این مسئله در حکمت متعالیه نیز طرح شده است، اولاً اگر به تفاوت مبنا توجه کنیم، می توان به راحتی آن را پذیرفت؛ ثانیاً بنای ملاصدرا در طرح مسائل، ابتدا بر همراهی با قوم است، سپس نقد یا ترمیم آن.

ملاك و محور تشخص طبق مبنای حکمت متعالیه، برخلاف مشاء، اعراض لاحقیه نخواهد بود، بلکه تشخص به وجود و نحوه وجود آن شیء است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۸/۲). این مسئله خود را در اصول و مقدمات لازم برای اثبات برزخ نشان می دهد (سبزواری، ۱۳۸۳: ۴۰۷؛ ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۱۳۸۶/۲ و ۹۶۲/۲ و ۱۳۸۲ الف: ۳۱۲). همچنین از این حقیقت برای اثبات حرکت جوهری بهره گرفته شده است (سبزواری، ۱۳۸۰: ۲۹۱/۴). برخی از مشائین مثل میرداماد، تشخص را به نحوه وجود شیء می دانند (میرداماد، ۱۳۶۷: ۱۹۷).

در حکمت متعالیه بر اساس اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، وجود فقط در ذهن غیر از ماهیت است، نه در خارج و نباید حکم یکی را به دیگری سرایت داد (شهرزوری، ۱۳۸۳: ۲۱۴).

ملاصدرا گاهی از حقیقت وجود تحت عنوان وجود بماهو وجود نیز یاد کرده است:

«هویات عقلی و موجودات نوری مجرد در حقیقت وجود، مشترك و به حسب شدت و ضعف اختلاف دارند؛ زیرا وجود بماهو وجود حقیقتی نوری است که در عالم عین بسیط است و کلیت، نوعیت، جنسیت و دیگر معقولات ثانی و مفهومات منطقی نظیر آنها بر آن عارض و حمل نمی شود؛ زیرا وجود دارای صورت ذهنی مطابق خود نیست، و گر نه لازم است برای وجود، وجود و ماهیتی باشد که محال است.»

و قبلا اشاره کردیم که همه مفارقات موجوداتی هستند که جنس و فصل برای آنها نیست؛ زیرا آنان بسیط الحقیقه هستند و هر نوع متکثرالافرادى به لحاظ وجودی، به ماده و غواشی آن تعلق دارند؛ پس هر آنچه ماده ندارد، با غیر خود در نوعیت شریک نیست؛ پس نوع هر وجود مفارقی منحصر به فرد است.» (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۷۳۹/۲)

به نظر می رسد بساطت وجود در حکمت متعالیه، مبتنی بر اصول دیگری نیز باشد:

الف. حقیقت وجود تعریف پذیر و دلیل بردار نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۶۲/۱)؛

ب. حقیقت وجود من حیث هی، عین وجود واجب تعالی است (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۵۱۵/۱)؛ ملاصدرا می نویسد: «حقیقت وجود را معنا می کنیم به چیزی که با هیچ چیز غیر از وجود، اعم از عموم یا خصوص یا حد یا انتها یا ماهیت یا نقص یا عدم، ممزوج نیست و نام او واجب الوجود است.»<sup>۱</sup> (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۴۵/۴ و ۳۸۳)

ج. حقیقت وجود نه کلی است و نه جزئی، نه عام است و نه خاص؛ زیرا این عناوین از صفات ماهیات است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۸۰۰/۲ و ۵۱۶/۱)؛

د. وجود در همه اشیا ساری و جاری است (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۱۵۷/۱)؛

ه. شمول و انبساط وجود بر اشیا از سنخ کلی سعی است؛

و. حقیقت وجود ماهیت ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۷۹/۱ و ۳۸۱/۲)؛

ز. حقیقت وجود مراتب تشکیکی دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۷۳۹/۲)؛

ح. وجود مساوق با کمال، بلکه عین کمال است و در هر شیئی عین صفات کمالیه است؛ پس هر موجودی به حسب مرتبه وجودی خود، عین کمال خواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۸۲: الف: ۱۱) و نیز وجود مساوق شیئیت است.

ناگفته نماند که ملاصدرا در برخی منابع دلیل برخی از مسائل بالا را بساطت وجود و در برخی، بساطت را دلیل مسائل مطرح کرده است. از آنجاکه اصل فهم و درک بساطت

۱. و معنی بحقیقة الوجود ما لا یشوبه شیء غیر الوجود من عموم أو خصوص أو حد أو نهایة أو ماهیة أو نقص أو عدم و هو المسمى بواجب الوجود

وجود وجدانی است، تفاوت رویکردها اشکالی ایجاد نمی‌کند؛ در واقع، این مسائل به تصدیق بسیط بودن وجود کمک می‌کنند.

با طرح بساطت حقیقت وجود، رفع محدودیت از آن و اسناد وحدت حقه به آن ممکن می‌شود؛ زیرا مقابل بساطت، ترکیب است. ترکیب در اشیای مادی بیش از مجردات راه می‌یابد؛ زیرا محدودیت‌های اشیای مادی با مجرد مقایسه‌پذیر نیست. هر چه شیء به بساطت نزدیک‌تر شود، حدود و محدودیت‌های آن کمتر می‌شود؛ از این رو بسیط حقیقی و من جمیع الجهات نمی‌تواند هیچ محدودیتی داشته باشد و مصداق حقیقی برای نامتناهی تام می‌تواند باشد که هیچ محدودیتی ندارد. همچنین هر ترکیبی بر نوعی از کثرت دلالت می‌کند. با کنار گذاشتن ترکیب و رخت بر بستن کثرت، می‌توان وحدت حقه را که تکثربردار و ازدیادپذیر نیست، به وجود نسبت داد.

باید به این نکته توجه کرد که امکان دارد امر مرکبی، مصداق برای نامتناهی باشد؛ اما این امر مرکب نمی‌تواند از همه جهات نامحدود باشد و بالاخره لازم است که نوعی حد و محدودیت برای آن قائل شد تا ترکیب شکل گیرد.

### ۲.۳. بساطت وجود و قاعد بسیط الحقیقه

برای تبیین نگرش حکمت متعالیه به بساطت وجود، می‌توان از قاعده «بسیط الحقیقه همه اشیاست و هیچ‌یک از آنها نیست»<sup>۱</sup> کمک گرفت. معنای این قاعده آن است که بسیط الحقیقه کمالات مادون خود را دارد است و از نقایص آنها منزّه است.

ملاصدرا به مبدع بودن خود در درک این قاعده اشاره کرده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۱۶/۵) و آن را از الهامات عرشی می‌داند که خداوند بر قلب او نازل کرده است (همان: ۱۳۵/۱). البته او درک این قاعده شریف را منوط به این می‌داند که خداوند به حکیم لطف و علم لدنی به او عطا کرده باشد (همان: ۱۱/۶). برخی معتقدند ملاصدرا این قاعده را از عرفا گرفته

۱. بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها.

است (سجادی، ۱۳۷۳: ۴۲۸/۱).

حکیم سبزواری معتقد است که از میان فلاسفه پیشین، فقط معلم اول موفق به درک  
اجمالی آن شده است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶، ۱۱۱) خود ملاصدرا نیز ارسطو را در فهم این قاعده  
سهیم می‌داند و معتقد است که از کلام معلم مشایین در مواضع زیادی از کتاب *اثولوجیا*  
چنین قاعده‌ای فهمیده می‌شود (همان: ۶، ۲۶۹).

گاهی از این قاعده تحت عناوین «هر حقیقت بسیطی، همه اشیا و وجودی است،  
بجز آنکه به نقایص و اعدام تعلق گرفته است»<sup>۱</sup> (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۹۳) و «حقیقت بسیط از  
همه جهات، همه اشیا است»<sup>۲</sup> (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱۳۰/۱) نیز یاد شده است.

منظور از بسیط‌الحقیقه، بسیط محض است که هیچ ترکیبی اعم از ترکیب خارجی،  
ذهنی، مقداری، یا ترکیب وجود و ماهیت یا ترکیب وجود و عدم در آن راه ندارد که  
صدرای شیرازی در فصل نهم از موقوف اول جلد ششم اسفار بدان اشاره کرده است.  
ملاصدرا از حقیقت بسیط، با تعبیری چون وجود مطلق نیز یاد کرده است:

«وجود مطلق، همه اشیا است به نحو مبسوط‌تر؛ زیرا او فاعل و به وجود آورنده هر وجود  
مقید و کمال آن است، مبدأ هر فضیلت اولی به آن فضیلت است؛ پس منشأ همه اشیا و  
فیاض آن‌ها واجب است که همه آن‌ها باشد به نحو عالی‌تر و بالاتر؛ همان‌گونه که رنگ  
سیاهی شدید به نحو مبسوط‌تر و گسترده‌تر دربرگیرنده مراتب ضعیف سیاهی است که  
در هر مرتبه ضعیف‌تر از آن است.» (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱۰۴/۶)

مضمون قاعده فوق این است: نمی‌توان چیزی را از موجودی سلب کرد که به  
هیچ‌یک از انحاء مرکب، ترکیب نیافته باشد؛ مگر نقائص و اعدام را. گفتنی است حمل  
همه اشیا بر بسیط‌الحقیقه، حمل حقیقت و رقیقت است، نه حمل اولی و نه حمل شایع.

ناگفته نماند که قاعده بسیط‌الحقیقه دو تقریر دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲-۳۳۶/۵):

۱. کل بسیط الحقیقه کل الاشياء الوجودیه الا ما یتعلق بالنقائص و الاعدام.

۲. بسیط الحقیقه من جمیع الوجوه کل الاشياء.



یک تقریر آن مربوط به الهیات بالمعنی الاخص و درباره واجب تعالی است. این تقریر مدعی است خارج از واجب الوجود کمالی نیست و هرچه از کمال است، متعلق به اوست.

اگر هویت بسیطه، کل الاشیا نباشد، به ناچار بعضی از اشیا هست و بعضی از اشیا نیست؛ زیرا نمی تواند هیچ یک از اشیا نباشد؛ اما اگر بعضی از اشیا باشد و بعضی نباشد، لازم می آید که قوام ذات او عبارت باشد از کون چیزی و لا کون چیزی دیگر و این مستلزم مرکب بودن ذات اوست، ولو به حسب اعتبار عقلی که خلاف فرض بسیط الحقیقه بودن است (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۹۳-۹۵ و ۱۳۸۲ الف: ۸۸ و ۱۳۸۳: ۱/۱۳۰-۱۳۶؛ نوری، ۱۳۶۳: ۷۱۸).

دلیل آنکه چنین حکمی را می توان به خداوند نسبت داد، تفاوت وحدت او با وحدت حاکم بر عالم امکان و مخلوقات است که همراهی او را با همه مخلوقات در عین جدایی او از آنها به دنبال دارد. تعبیر «احد لا بتأویل عدد» یا «احد بلا تأویل عدد» در خطبه ۱۵۲ نهج البلاغه، تبیین کننده این حقیقت است. بیان مشهور خطبه اول این کتاب شریف «مَع كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَ غَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ» می تواند تعبیر دیگر این قاعده باشد.

شیخ الرئیس در الهیات *شفا* به این حقیقت اشاره می کند که «خداوند مبدأ همه اشیاست و هیچ یک از اشیا بعد از او نیست» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ب: ۳۵۴). در برخی نسخه ها، واژه مبدأ نیامده است (همان)؛ بنابراین می توان قاعده بالا را به او نیز نسبت داد. لوکری در قرن ششم ه.ق نیز به همین نسخه بدون واژه «مبدأ» در کتاب خود اشاره می کند (لوکری، ۱۳۷۳: ۳۰۲)؛ از این رو این تقریر را می توان به مشاء نیز نسبت داد.

طبق تقریر دیگر، بسیط الحقیقه همه کمالات دیگر موجودات را دارد و از نقایص آنها مبرا است. ملاصدرا از این قاعده در مبحث اتحاد عاقل و معقول (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۹۸-۹۹) و همچنین در اثبات اتحاد نفس ناطقه با همه قوای خویش بهره برده است (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۹۳-۹۴؛ بهشتی، ۱۳۸۶: ۶۰). وی در جایی دیگر از ارتباط رابطه اتحادی ماده و صورت و قاعده بالا پرده برمی دارد (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۳۵۹-۳۶۰).

بساطت وجود و سریان آن را می‌توان با این تقریر تبیین کرد و برای بحث کنونی مناسب است. وقتی طبق نگرش حکمت متعالیه، بپذیریم که بساطت مربوط به حقیقت وجود است و نه مفهوم آن، دیگر نمی‌توان وجود کثرات را به شکل منحاز آن در خارج قائل شد و باید پذیرفت که در خارج بیش از یک وجود بسیط نداریم. البته حکمت متعالیه اصل کثرت را نفی نمی‌کند؛ اما مآل آن را به همان حقیقت وجود می‌داند و این گونه پای تشکیک را به وجود باز می‌کند. حال اگر بخواهیم به پرسش پژوهش پاسخ دهیم، می‌توان گفت در فلسفه‌های رقیب، با دو نگرش به وجود مواجهیم. از نگاه اصالت ماهوی، وجود حقیقتی در عالم عین ندارد تا نیاز باشد احکام آن بررسی شود. بساطت یا عدم بساطت وجود، تبیین مسئله‌ای کاملاً ذهنی و بی‌ثمر خواهد بود. این دسته، مفهوم وجود را شناختند؛ اما نتوانستند از این مسیر راهی برای رسیدن به مصداق بیابند. نگرش دوم مبتنی بر اصالت وجود است و با عینک کثرت تبیینی به هستی می‌نگرد. نگاه غالب عوام به هستی این گونه است.

صدرالمتألهین می‌کوشد با تمثیلی از باب تشبیه معقول به محسوس، این دو دیدگاه را نقد و نظریه خود را تبیین کند (ملاصدرا، ۱۳۷۳ الف: ۷۰/۱-۷۱). وقتی به رنگ‌های مختلف حاصل از تابش نور به شیشه‌های رنگی نگاه می‌کنیم، سه نوع نگرش را می‌توان تصور کرد: ۱) بسنده کردن به نورهای رنگی؛ ۲) توجه کردن به شیشه‌های متفاوت رنگی همچون عامل رنگ‌های مختلف؛ ۳) دقت کردن به نور تاییده شده همچون عامل وحدت و کثرت نورهای رنگی.

کسانی که در نگاه خود، فقط به انواع رنگ‌های حاصل بسنده می‌کنند و از حقیقت نور غافل‌اند، شبیه گروه اول‌اند که در مفهوم وجود مانده‌اند و خود را از دست‌یابی به حاقّ وجود و مصادیق آن محروم کرده‌اند. عده دیگر که عامل رنگ‌های مختلف نورها را در شیشه‌های مختلف و متفاوت رنگی جست‌وجو می‌کند، شبیه گروه دوم‌اند که به کثرات تبیینی موجودات گرایش دارند. نگرشی که لایق دفاع است، هم وحدت نور تاییده شده را می‌بیند و هم کثرت نورهای رنگی و تفاوت رنگ‌ها را مراتب تشکیکی و

شدت و ضعف یک حقیقت اصیل می‌داند که تبیین‌کننده نگاه حکمت متعالیه به وجود است. دو نگاه قبل، دیدگاه خود را به لایه‌های رویین محدود کردند و سومی تلاش می‌کند با عمق‌بخشی به دید خود، از لایه‌های زیرین نیز پرده بردارد.

جمع دو تقریر بالا از قاعده بسیط‌الحقیقه آن است که وقتی حقیقت وجود مشکک و با بساطت مساوق است، می‌توان گفت بساطت نیز مراتب دارد و مرتبه‌اعلای آن مربوط به واجب‌تعالی است که در سخنان حکما نیز به کار می‌رود؛ اما مراتب پایین‌تر آن نیز بسیط است و قاعده بالا بیانگر اشمال هر مرتبه بسیط بر مراتب مادون است که در غیر واجب‌تعالی نیز کاربرد دارد؛ از این رو، تقریرهای بالا را در واقع می‌توان استفاده از کبرای کلی در دو صغرا یا مصداق دانست: یکی واجب‌تعالی و دیگری غیر واجب‌تعالی.

برخی با این قاعده، قوه محض بودن هیولای اولی و مسئله قبول صور و تعاقب عوارض را براساس بساطت هیولا حل کرده‌اند (سجادی، ۱۳۷۹: ۱۳۰). حال آنکه به نظر می‌رسد بساطت مطرح در این قاعده، بیانگر شمول و احاطه آن بر مراتب مادون است که هر چه وجود قوی‌تر شود، شمول کمالات مادون و بساطت آن بیشتر می‌شود؛ پس برای تضعف موجودات که هیچ فعلیتی ندارد، جاری نمی‌شود.

### نتیجه‌گیری

بساطت وجود یکی از مباحث امور عامه است که نظرات حکمای مشاء و حکمت متعالیه درباره آن متفاوت است. این تفاوت ناشی از تفاوت نگرش‌های آنان به وجود است. برای فهم مسئله بساطت وجود از منظر حکمت مشاء و متعالیه، باید مفهوم وجود و حقیقت آن را از یکدیگر تفکیک کرد.

مشائین حقیقت وجود را فقط واقعیتی انتزاعی معرفی می‌کنند که عقل در تحلیل خود از اشیای جهان هستی بدان می‌رسد؛ اما حکمت متعالیه برای حقیقت وجود، عینیت خارجی قائل است که با طرح تشکیک مراتب متعدد از فعلیت محض تا قوه محض را دربر می‌گیرد؛ از این رو مشاء باید بساطت وجود را فقط مربوط به عالم ذهن بدانند؛ در حالی که حکمت متعالیه آن را به عالم عین هم سرایت می‌دهد.

حکمت متعالیه وجود را بسیط و اطلاق آن را بر اشیا، از سنخ کلی سعی می‌داند. این مسئله را می‌توان با قاعده بسیط‌الحقیقه تبیین کرد. طبق این قاعده، حقیقت وجود بر همه اشیا سریان دارد. این سریان و حمل حقیقت وجود بر اشیا، از سنخ حمل حقیقت و رقیقت است؛ پس هرچه وجود قوی‌تر، بساطت آن برتر و در نتیجه، شمول آن بر کمالات بیشتر خواهد شد؛ بنابراین قاعده را می‌توان در واجب‌تعالی، که بسیط‌ترین بساطت است، و دیگر مراتب بسیط طرح کرد.

## منابع

۱. نهج البلاغه.
۲. ابن رشد (۱۹۹۳)، تهافت التهافت، مقدمه و تعلیق از محمد العریبی، دار الفکر، بیروت.
۳. ابوعلی سینا (۱۳۷۱)، المباحثات، تحقیق محسن بیدارفر، انتشارات بیدار، قم.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۶)، الالهیات من کتاب الشفا، تحقیق حسن حسن زاده آملی، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، قم.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹)، النجاه من الغرق فی البحر الضلالات، مقدمه و تصحیح: محمدتقی دانش‌پژوه، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ الف)، التعليقات، تحقیق از عبدالرحمن بدوی، مکتبه الاعلام الاسلامی، بیروت.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ ب)، الشفاء، به تحقیق سعید زاید و دیگران، مکتبه آیه الله المرعشی، قم.
۸. بهشتی، احمد و احسان مؤمنی (۱۳۸۶)، قاعد بسیط الحقیقه و اثبات بساطت واجب، فصلنامه علمی-پژوهشی اندیشه نوین دینی، شماره ۱۰.
۹. جامی، عبدالرحمن (۱۳۵۸)، الدرہ الفاخرہ، به اهتمام نیکولاهیر و علی موسوی بهبهانی، مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران.
۱۰. جبر، فرید و دیگران (۱۹۹۶)، موسوعه مصطلحات علم المنطق عند العرب، مکتبه لبنان ناشرون، بیروت.
۱۱. جمعی از نویسندگان (۱۳۶۳)، دومین یادنامه علامه طباطبائی، مؤسسه مطالعاتی و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، ریح مختوم، تدوین و تنظیم: حمید پارسانیا، مرکز نشر اسراء، قم.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، عین نضاخ (تحریر تمهید القواعد)، تحقیق: حمید پارسانیا، مرکز نشر اسراء، قم.
۱۴. جهامی، جیرار (۱۹۹۸)، موسوعه مصطلحات الفلسفه عند العرب، مکتبه لبنان ناشرون، بیروت.
۱۵. سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۳)، اسرار الحكم، مقدمه استاد صدوقی و تصحیح کریم فیضی، مطبوعات دینی، قم.
۱۶. سجادی، سیدجعفر (۱۳۷۳)، فرهنگ معارف اسلامی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹)، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران.
۱۸. شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۸۳)، رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانیه، مقدمه و تصحیح و تحقیق از دکتر نجف‌قلی حبیبی، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۱۹. شیخ اشراق، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۳)، حکمه الاشراق، به تصحیح هانری کربن، مؤسسه مطالعات و

تحقیقات فرهنگی، تهران.

۲۰. صلیبا، جمیل (۱۳۶۶)، فرهنگ فلسفی، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، انتشارات حکمت، تهران.
۲۱. طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۶)، بدایه الحکمه، موسسه نشر اسلامی، قم.
۲۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۲)، **نهایه الحکمه**، تصحیح و تعلیق: عباس علی زارعی سبزواری، موسسه نشر اسلامی، قم.
۲۳. لوکری، ابوالعباس (۱۳۷۳)، **بیان الحق بضممان الصدق**، مقدمه و تحقیق: دکتر سیدابراهیم دیاجی، موسسه بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی، تهران.
۲۴. مطهری، مرتضی (۱۳۸۹)، **مجموعه آثار**، انتشارات صدرا، تهران.
۲۵. ملاصدرا (۱۳۷۵)، **مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین**، تحقیق و تصحیح از حامد ناجی اصفهانی، انتشارات حکمت، تهران.
۲۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲ الف)، **الحاشیه علی الهیات الشفا**، باشراف سید محمد خامنه‌ای، تصحیح تحقیق و مقدمه دکتر نجفقلی حبیبی، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران.
۲۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲ ب)، **الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه**، با اشراف سیدمحمد خامنه‌ای، تصحیح و تحقیق از مصطفی محقق داماد، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران.
۲۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳)، **الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه**، به اشراف سیدمحمد خامنه‌ای، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران.
۲۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶)، **مفاتیح الغیب**، به اشراف سیدمحمد خامنه‌ای، تصحیح، تحقیق و مقدمه: دکتر نجفقلی حبیبی، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران.
۳۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹)، **مجموعه رسائل فلسفی**، به اشراف محمد خامنه‌ای، تصحیح، تحقیق و مقدمه از محمد یوسف ثانی و حامد ناجی اصفهانی، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران.
۳۱. میرداماد (۱۳۶۷)، **القبسات**، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دیگران، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
۳۲. نراقی، ملامهدی (۱۳۸۰)، **شرح الالهیات من کتاب الشفاء**، کنگره بزرگداشت محققان نراقی، قم.
۳۳. نگری، قاضی عبدالنبی احمد (۱۹۷۵)، **جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون الملقب بدستور العلماء**، بی‌نا، بیروت.
۳۴. نوری، المولی علی (۱۳۶۳)، **التعلیقات علی مفاتیح الغیب**، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، تهران.