



Biannual Journal of
Metaphysical Investigations,
Vol.6, No. 12, Fall & Winter 2025,
2026, pp 7-42

The Haqq-Based Ontology Centered on Knowledge by Presence¹

Alireza Mollaahmadi ²

Abstract

One of the most fundamental critiques directed at modern Western epistemology concerns its neglect of—and failure to adequately employ—the epistemic potential of *knowledge by presence* (‘ilm ḥuḍūrī). Against this background, the central question of the present paper is as follows: how can the epistemic foundations of human understanding be restructured through a systematic utilization of the capacities of knowledge by presence, such that it functions not merely as one epistemic resource among others, but as the axial center of cognition itself? Moreover, how can a rigorous and coherent ontological system be constructed around this epistemic axis? Employing a descriptive–analytical method, this paper seeks to present a novel formulation of an ontological system and, consequently, to offer a renewed blueprint for fundamental philosophy. In articulating this formulation, the author draws extensively on the epistemic resources of earlier sages—most notably Ṣadr al-Muta’allihīn. The defining feature of this proposal is the construction of a thoroughly realist philosophical system whose internal coherence and structural unity are organized around the centrality of knowledge by presence as its epistemic core. The foundation of *Haqq-based ontology* is developed in two main stages. The first culminates in an *existential epistemology*, which is presented as an alternative to both

¹ . **Research Paper**, Received: 10/10/2024, Confirmed: 1/7/2025.

² . PhD student in comparative philosophy, Shahid Motahari University, Tehran, Iran. (Ahmadi82@chmail.ir).



foundationalism and coherentism. In this model, knowledge by presence is not treated as a mere foundational starting point, but rather as the organizing center of all cognition. The second stage introduces the concept of the *Haqq System* as an enhanced model of Transcendent Philosophy, designed to structure an ontological system that unfolds concentrically around this epistemic center. Finally, after offering a literal definition of Haqq-based ontology, the paper examines its philosophical advantages and theoretical outcomes. It should be emphasized that the present study is primarily a conceptual proposal concerned with the questions of “what” and “why.” A detailed elaboration of this framework in terms of methodological design and practical application requires further investigation and deeper philosophical reflection.

Keywords: knowledge by presence; existential epistemology; Haqq-based ontology; Haqq System; al-Şiddīqīn argument; realist philosophy.

Introduction

Where are the roots of the tree of philosophy planted, and from which soil do they draw their vitality and strength? Which essential element, hidden within this soil, enters the roots, is absorbed, and ultimately nourishes the entire tree? These questions, raised evocatively by Martin Heidegger, have persisted throughout the history of philosophy and have never received a definitive answer. This persistent indeterminacy arises from the very nature of philosophy and metaphysics, in which the pursuit of truth constitutes their lifeblood. More fundamentally, it is rooted in the subject matter and ultimate aim of philosophy itself—an object of inquiry so profound and weighty that it has always humbled the philosopher before it.

Transcendent Philosophy (*ḥikmat al-muta‘āliya*), following its two major predecessors—the Peripatetic philosophy (*ḥikmat al-mashshā‘iyya*) and the Illuminationist philosophy (*ḥikmat al-ishrāq*)—established a philosophical framework capable of addressing these enduring questions. This framework has provided a stable foundation upon which Muslim philosophers have continued to philosophize for centuries. Departing from this paradigm and entering an entirely different philosophical framework is neither simple nor arbitrary. This is not due to intellectual conservatism, imitation, or a lack of critical reasoning, but rather to the immense intrinsic capacity of Transcendent Philosophy to respond to a wide range of philosophical challenges. Grounded in the doctrine of the primacy of existence (*aşālat al-wujūd*), this philosophical system exhibits a remarkable degree of resilience. It possesses the capacity to absorb challenges—even if only after a period of

tension—and, through processes such as substantial motion (*al-ḥarakah al-jawhariyya*) and successive internal transformations, to refine and elevate itself. Clear examples of this dynamic adaptability can be found in the works of contemporary Sadrian philosophers, most notably ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī. A genuine paradigm shift becomes meaningful only when an existing paradigm encounters crises that it cannot resolve. Yet Transcendent Philosophy, by virtue of the intellectual capacities it grants the philosopher, continues to offer an inexhaustible potential for addressing new theoretical challenges. This does not signal the end of philosophical inquiry; rather, it suggests that any new philosophical system must, in one way or another, stand upon its shoulders. In contemporary Iran, philosophical thought faces a distinctive set of challenges: sustained engagement with modern philosophical currents—whether continental, analytic, existential, or postmodern; the pressing demand for the production of “Iranian knowledge,” particularly in the aftermath of the Islamic Revolution; the dominance of modern scientific paradigms, which often restrict opportunities for deep philosophical self-reflection; and the growing distance between the abstract formulations of Transcendent Philosophy and the urgent intellectual and existential concerns of the present age. Together, these conditions pose serious challenges for philosophical inquiry.

Existential Epistemology

Human knowledge by presence of the self-constitutes the point of departure for the entire cognitive journey. Through this immediate awareness, the individual attains a presentational apprehension of the *principle of existence*. As the mind proceeds to transform these presentational intuitions into representational knowledge, it articulates five foundational propositions: “Being is,” “I am,” the principle of identity, “I am not non-existent,” and the principle of non-contradiction. Together, these propositions form the bedrock of all human knowledge. The apprehension of the principle of existence as a particular mode of being leads to the unity of consciousness (*wijdān*) and existence (*wujūd*). From this unity emerges an existential epistemology that presents itself as an alternative to both foundationalism and coherentism. Within this epistemological framework, knowledge by presence of being is not merely the foundation upon which subsequent knowledge is constructed; rather, it functions as the epistemic center of gravity around which all cognitive acts are ordered and assessed. The truth of all subsequent knowledge ultimately depends on its continuous referential relation to this central, presentational reality.

Haqq-based Ontology

The *Infinite Being* is apprehended at the level of foundational propositions, thereby laying the groundwork for a novel formulation of ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī’s Ṣiddīqīn Argument and, on this basis, establishing a new ontological system whose intelligibility is anchored in the epistemic centrality of knowledge by presence. Within this system, the first truth to be affirmed after the principle of existence is God. The theory of *tasha’‘un* (emanational manifestation) then serves to explicate the relationship between the Infinite Being and finite existents. The doctrine of the primacy of existence (*aṣālat al-wujūd*) is here deduced as self-evident, without recourse to external premises or inferential mediation. Moreover, the dynamic flow of *‘ishq* (divine love) discloses the essential nature of the world. This nature—realized in the *Haqq makhlūq bih* (the Haqq as mediating creation) and manifested across both the spiritual realm (*malakūt*) and the corporeal realm (*mulk*)—assumes a celestial character and culminates in the emergence of the *Haqq System*. The defining feature of the Haqq System is the unified and coherent movement of all beings toward a single, supreme endpoint. This ontological unity and directionality mirror, at the level of being, the epistemic centrality of knowledge by presence at the level of cognition. In this way, epistemic structure and ontological order reflect and reinforce one another within a single, integrated philosophical vision.

Conclusion

Haqq-based ontology—grounded in knowledge by presence of being, informed by rational intuition (*shuhūd ‘aqlī*), and explicitly structured around the axial centrality of knowledge by presence, with the Haqq System at its core—constitutes a novel and rigorously realist ontological framework. As a theoretical model, it opens wide horizons for philosophical inquiry in first philosophy and provides the conceptual resources necessary for its further development within both theoretical wisdom and practical wisdom.

Resources

- Allāhī Qomshahī, M. M. (1975). *Hikmat Ilāhī ‘Āmm wa Khāṣṣ* [General and Specific Divine Wisdom]. Tehran: Islamic Publications. (Original work published 1354 SH)
- Avicenna (Ibn Sīnā). (1992). *Al-Mubāḥathāt* [The Discussions] (M. Bidarfar, Ed.). Qom: Bidar. (Original work published 1371 SH)
- Avicenna (Ibn Sīnā). (2007). *Sharḥ al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt* [Commentary on the Pointers and Reminders] (Ayatollah H. Hasanzadeh Āmulī, Ed.). Qom: Bustan-e Ketab. (Original work published 1386 SH)
- Avicenna (Ibn Sīnā). (n.d.). *Rasā’il Ibn Sīnā* [Collected Treatises of Ibn Sīnā]. Qom: Bidar.



هستی‌شناسی حق‌بنیاد بر محور علم حضوری^۱

علیرضا ملااحمدی^۲

چکیده

غفلت از ظرفیت‌های معرفتی «علم حضوری»، یکی از اساسی‌ترین نقدهایی است که به جریان معرفت‌شناسی در فلسفه‌های مدرن (غربی) وارد شده است. مسئله اصلی مقاله این است که «چگونه می‌توان با بهره‌مندی از ظرفیت معرفتی «علم حضوری» بنیان‌های معرفتی بشر را سامان داد و بر اساس این بنیان، یک نظام هستی‌شناسی متقن و قدرتمند بنا کرد؟» این مقاله در پی آن است که یک «صورت‌بندی بدیع از نظام هستی‌شناسی» و در نتیجه «طرحی نو برای فلسفه اولی» ارائه کند. در ارائه این صورت‌بندی و طرح بدیع، تلاش بر این بوده که حداکثر بهره از سنت قویم فلسفه اسلامی برده و هر آنچه از ظرفیت‌های معرفتی حکیمان پیشین (به‌ویژه صدرالمآلهین) که امکان‌پذیر است، برده شود. لذا مهم‌ترین ویژگی این صورت‌بندی، ابتناء یک نظام فلسفی کاملاً واقع‌گرا بر یک اصل معرفت‌شناختی متقن است. شالوده‌ریزی «هستی‌شناسی حق‌بنیاد» طی دو بخش به ثمر رسیده است: حاصل بخش اول «معرفت‌شناسی وجودی» به عنوان نظریه‌ای رقیب برای مبنای‌گرایی و انسجام‌گرایی است.

^۱ . مقاله پژوهشی، تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۷/۱۹؛ تاریخ تایید علمی: ۱۴۰۴/۴/۱۱.

^۲ طلبه سطح چهار حوزه و دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه شهید مطهری (ره)، تهران، ایران.

(Ahmadi82@chmail.ir).



در بخش دوم ایده «نظام حق» به عنوان یک مدل ارتقاء یافته از مدل رایج در حکمت متعالیه - برای نظام هستی‌شناسی پیشنهاد شده است. در بخش سوم پس از ارائه تعریفی شرح اللفظی از «هستی‌شناسی حق‌بنیاد»، امتیازات و ثمرات این هستی‌شناسی به عنوان یک «چارچوب نظری» تشریح گردید. البته این مقاله فقط در مقام «طرح موضوع» و ارائه پیشنهادی کبروی در قالب پاسخ به دو مسئله «چیستی» و «چرایی» بوده و امتداد این نظریه در حیطه «چگونگی تدوین الگوی روش‌شناختی» نیازمند مجالی دیگر و تأملات بیشتر خواهد بود. روش تحقیق در این مقاله توصیفی-تحلیلی است.

کلیدواژگان: علم حضوری، معرفت‌شناسی وجودی، هستی‌شناسی حق‌بنیاد، نظام حق، برهان صدیقین، فلسفه واقع‌گرا، فلسفه اولی.

۱. مقدمه

ریشه‌های درخت فلسفه در چه خاکی قرار گرفته‌اند؟ و این ریشه‌ها، و به طریق اولی تمام درخت، از چه سرزمینی عصاره حیات و قوت خود را کسب می‌کنند؟ کدام عنصر حیاتی که در دل این سرزمین نهفته، وارد این ریشه‌ها می‌شود و در آنها جذب و هضم می‌شود و سبب حفظ درخت و تغذیه آن می‌گردد (هایدگر، ۱۳۷۸، ص ۹۹)؟

این پرسش‌ها در همیشه تاریخ فلسفه زنده بوده‌اند و هیچ‌گاه پاسخی به آنها داده نشده که بتوان آن را نقطه پایان تلقی کرد. این البته ریشه در طبیعت فلسفه و مابعدالطبیعه دارد که همیشه «جستجوی حقیقت» به مثابه روح در شریان‌هایش جریان داشته و دارد؛ و مهم‌تر ریشه در موضوع و غایت فلسفه دارد که خطرناک‌ترین و پرابهت‌ترین موضوع ممکن برای تفکر است و همواره فیلسوف را در برابر خود به خشوع واداشته است.

«حکمت متعالیه» پس از دو رقیبش حکمت مشاء و حکمت اشراق، نظامی فلسفی برای پاسخ به این پرسش‌ها فراهم آورد که از آن روز تاکنون فیلسوفان مسلمان همواره در همان بستر فلسفه‌ورزی کرده‌اند. به نظر نمی‌رسد به سادگی بتوان به این پارادایم فلسفی پشت‌پازد

و وارد زیست‌جهانی به کلی متفاوت (آنچنانکه متعالیه نسبت به دو رقیبش بود) شد. این نشدن، نه به دلیل کوتاه‌نظری یا تقلید در فلسفه‌ورزی یا فقدان جسارت تفکر نقّادانه یا هر چیزی شبیه اینها، بلکه ریشه در ظرفیت عظیم ذاتی حکمت متعالیه در مواجهه با چالش‌ها دارد. این نظام فلسفی با آموزه «اصالت وجود» چنان پرشکوه ظاهر شد که هر چالشی را، گرچه شاید با قدری تأخیر، اما بالأخره در خود هضم می‌کند و در فرایند حرکت جوهری و لبس بعد اللبس، نظام فلسفی خویش را ارتقاء می‌دهد. نمونه این را می‌توان در کارهای فیلسوفان صدرایی معاصر به‌ویژه علامه طباطبائی مشاهده کرد. ورود به پارادایم فکری جدید زمانی معنادار و ضروری می‌نماید که پارادایم فعلی در مواجهه با مسئله‌های کثیر و بنیادی جدید دچار بحران شود و امکان پاسخ‌گویی و هضم آنها را در خود نداشته باشد. اما به نظر می‌رسد حکمت متعالیه با امکاناتی که در اختیار فیلسوف می‌گذارد، به ظرفیتی تمام‌ناشدنی برای مواجهه با چالش‌ها دست یافته است. این نه یعنی پایان تفکر فلسفی، بلکه بدین معناست که اگر هم روزی به هر دلیلی قرار باشد نظام فلسفی تازه‌ای پا به جهان تفکر بگذارد، بی‌تردید بر شانه‌های حکمت متعالیه استوار است و نمی‌تواند به آن پشت‌پا بزند.

با وجود اینها، در دوران معاصر، تفکر فلسفی در ایران با چالش‌های ممتازی روبه‌روست: از طرفی مواجهه با فلسفه‌های جدید (اعمّ از قاره‌ای و تحلیلی و انگلیستانس و پست‌مدرن) و از دیگر سو نیاز مبرمی که انسان ایرانی، به‌ویژه در دوران انقلاب اسلامی، به «دانش ایرانی» دارد و علوم مدرن فرصت تأمل در خویشتن برای نیل به چنین دانشی را از او ستانده‌اند و هژمونی فکری خود را به او تحمیل می‌کنند، از طرف سوم فاصله معناداری که میان فلسفه تجرّدی حکمت متعالیه (به‌مثابه یک نظام فلسفی که قرار است سامان‌بخش اندیشه‌ها و دانش‌های بشری باشد) و مسائل ایران امروز وجود دارد، اینها باعث شده که تفکر فلسفی اکنون با چالش‌هایی جدی دست‌وپنجه نرم کند. در این میان آنچه بیش از همه ضروری می‌نماید، بازخوانی سنت فلسفی خویشتن و ارائه تفسیری بدیع از این سنت (و احیاناً اگر

لازم است، طرح‌ریزی نظام فلسفی تازه‌ای) است؛ آنچنانکه به کار امروز تفکر و فلسفه و دانش بیاید.

همواره نظام‌های فلسفی نو، در زمانه‌ای ظهور کرده‌اند که نظام‌های فلسفی پیشین با چالش روبه‌رو شده‌اند. این چالش‌ها عمدتاً از سنخ درون‌علمی بوده‌اند؛ بدین معنا که پرسش‌های فلسفی عمیقی مطرح شده‌اند که نظام فلسفی پیشین از پس پاسخ به آنها برنیامده و یا نقدهای بنیادینی به آنها مطرح شده که آن نظام فلسفی نتوانسته خود را از آنها منزّه کند. فلسفه در هر زمانه، متکفل نسبت برقرار کردن انسان زمانه خودش با حقیقت است و چنین چالش‌هایی، در واقع چالش در این نسبت است. انسان در چنین چالشی نمی‌تواند بی تفاوت بگذرد و ناگزیر به جستجوی راه برون‌رفت برمی‌آید. نتیجه چنین وضعیتی ناگزیر این است که فیلسوف که جز «حقیقت» به هیچ نظام فلسفی تعهدی ندارد، برای فراروی از این چالش هویتی، به جستجوی افق تازه‌ای از حقیقت برمی‌خیزد و آنگاه که می‌تواند این افق تازه را صورت‌بندی عقلانی کند، با نظام فلسفی تازه‌ای ظهور می‌کند.

اما امروز حکمت متعالیه در چنین وضعیتی نیست تا فراروی از آن و جستجوی افقی تازه ضروری بنماید؛ بلکه برعکس، هر دانش‌آموز فلسفه‌ای که قدری با حکمت متعالیه انس گرفته باشد و از آن موضع به مواجهه با دیگر اندیشه‌ها برآمده باشد، ناخواسته همه دیگر فلسفه‌ها را در افقی نازل‌تر از حکمت متعالیه می‌یابد. اما چالشی که امروز حکمت متعالیه با آن روبه‌رو شده است، نه درون‌علمی و از سنخ چالش فلسفی، بلکه برون‌علمی و تمدنی است. به عبارت دیگر این چالش از سنخ چگونگی معنابخشی این نظام فلسفی به حیات انسانی است.

اهالی فلسفه‌ی اسلامی نیک می‌دانند که این نظام فلسفی، افقی متعالی را برای نسبت برقرار کردن با حقیقت برای بشر فراهم آورده است؛ اما رسالت هر فلسفه‌ای زمانی به تمامیت می‌رسد که بتواند چنان هیمنه خود را بر دانش‌های زیرین و نیز رفتارهای خرد متجلی سازد

که آنها ناگزیر به خضوع در برابر این نظام فلسفی شوند (چنانکه در همه زمان‌ها، نسبت میان دانش‌ها با فلسفه چنین بوده است؛ در دوران مدرن نیز دانش‌های مدرن در نسبت با فلسفه‌های مدرن از همین قانون پیروی کرده‌اند).

آیا در جهانی که حکمت متعالیه برای آن جهان متولد شد، اکنون پس از حدود ۵ قرن، این نظام فلسفی توانسته هیمنه خود را همانطور که بر فلسفه‌های پیشین خود نمایان ساخت، در سطح دانش‌های پسین هم به منصفه ظهور برساند؟ اگر نتوانسته، دلیل را باید نه در خود مواجهه‌اش با حقیقت و هستی، بلکه در «نحوه» مواجهه‌اش جستجو کرد. حکمت متعالیه متعالی‌ترین مواجهه‌ای که یک فلسفه می‌تواند (یا لااقل تاکنون نتوانسته) با حقیقت برقرار کند را برقرار کرده است؛ اما در نحوه این مواجهه، باید بتواند راهی برای افق‌گشایی برای دانش‌های پسین بگشاید تا آنها هم بتوانند همین مسیری که خودش در مواجهه با حقیقت پیموده را -در حد توانایی خود- پیمایند. حکمت متعالیه اینجاست که با چالش مواجه شده است. علت اینکه امروزه با مسئله «امتداد فلسفه» مواجهیم، همین کاستی در چگونگی است. بر این اساس، امروز ما نیازمند بازخوانی همین نظام فلسفی و صورتبندی‌اش از نو با رویکردی جدید هستیم که امکان امتدادبخشی در بطن آن فراهم شود. این مقاله با چنین دغدغه و داعیه‌ای تکون یافته است. روش تحقیق در این مقاله توصیفی-تحلیلی خواهد بود.

۲. بیان مسئله

چگونه می‌توان طرحی جدید از متافیزیک یا همان فلسفه اولی ارائه داد که امکان مواجهه با چالش‌های مذکور را داشته باشد؟ روشن است که اگر قرار باشد طرحی نو دراندازیم، این کار با پشت‌پازدن به سنت فلسفی به‌خصوص حکمت متعالیه امکانپذیر نیست. بلکه هر چه هست، باید برآمده از همان سنت قویم حکمت اسلامی باشد. در میان تمام اندوخته‌های این میراث سترگ، احتمالاً «علم حضوری» را بتوان عمیق‌ترین آموزه فلسفی دانست که البته آنچنانکه باید بهره‌های معرفتی از آن برده نشده است. دیگر وجه اهمیت این آموزه،

این است که نه در تاریخ فلسفه غرب (از یونان باستان تا قرون وسطی) و نه در فلسفه مدرن، از دکارت به بعد، هیچ توجهی به آن نشده و فقط فیلسوفان مسلمان به آن پرداخته‌اند (طالب‌زاده، ۱۳۹۹، ص ۱۵؛ حائری یزدی، ۱۳۷۹، ص ۳). بنابراین احتمالاً می‌توان اینجا را نقطه عزیمتی برای طرح‌ریزی یک نظام فلسفی نو مورد تأمل قرار داد. بر این اساس، پرسش اصلی تحقیق حاضر این است که «چگونه می‌توان با بهره‌مندی از ظرفیت معرفتی «علم حضوری» بنیان‌های معرفتی بشر را سامان داد و سپس بر اساس این بنیان، یک نظام هستی‌شناسی متقن و قدرتمند بنا کرد؟» هستی‌شناسی حق‌بنیاد» عنوان پاسخی است که به این پرسش داده می‌شود. هستی‌شناسی حق‌بنیاد نه تنها ادعای سخن و طرحی کاملاً بدعت‌آمیز و بی‌سابقه را ندارد، بلکه مدعی بهره‌مندی حداکثری از همین سنت قویم حکمت اسلامی است؛ و این را نه مایه ضعف، بلکه عامل تقویت و اتقان خویش تلقی می‌کند. این هستی‌شناسی نه تنها به حکمت متعالیه پشت‌پا نمی‌زند (و اساساً چنین چیزی را مطلوب نمی‌داند) بلکه مدعی ارائه تفسیری بدیع از همین نظام فلسفی است. بنابراین آنچه هستی‌شناسی حق‌بنیاد بیش از همه تلاش می‌کند بدان دست یابد، صرفاً یک «صورت‌بندی بدیع و نسبتاً کارآمدتر» است که البته حتی همین صورت‌بندی هم ملهم از همان سنت قویم و اشارات حکیمان صدرایی است. به اقتضای ادعایی که مطرح شد، چاره‌ای نیست جز اینکه سخن از «معرفت‌شناسی» آغاز شود و سپس در وادی «هستی‌شناسی» قدم گذاریم. البته در ادامه روشن می‌شود که تفکیک این دو به این صورت نمی‌تواند صائب باشد؛ اما منطق این ترتیب هم در متن کار روشن خواهد شد. بنابراین شالوده‌ریزی «هستی‌شناسی حق‌بنیاد» طی دو بخش به ثمر می‌رسد: حاصل بخش اول «معرفت‌شناسی وجودی» است و بخش دوم با ایده «نظام حق» تمامیت می‌یابد. در بخش سوم نیز پس از ارائه تعریفی شرح‌اللفظی از «هستی‌شناسی حق‌بنیاد»، امتیازات و ثمرات این هستی‌شناسی به‌عنوان یک «چارچوب نظری» تشریح می‌گردد.

۳. علم حضوری به مثابه بنیاد چیزها

نخستین کسی که در فلسفه اسلامی اصطلاح «علم حضوری» را مطرح کرد و آن را بنیاد اصلی شناخت دانست، شیخ اشراق بود (سهررودی، ۱۳۸۰، ص ۷۴). قبل از او، ابن سینا و فارابی نیز به نوعی به این حقیقت توجه کرده بودند، اگرچه بدون استفاده از این اصطلاح. توسط صدرالمتألهین، این اصطلاح با دیدگاه‌های عرفانی ارتقاء یافت و او علم حضوری را به «وجود» پیوند زد: «فالعلم و الوجود شیء واحد» (ملاصدرا، ۱۴۳۰ ق، ج ۶، ص ۱۳۱). این مسیر تا بدانجا پیش می‌رود که علم حصولی به تدریج رنگ اصالت می‌بازد و به علم حضوری باز می‌گردد (طباطبایی، ۱۴۳۰ ق، ج ۲، ص ۱۵۴).

در دوران معاصر علم حضوری بیش از پیش مورد توجه قرار گرفت. به‌ویژه اندیشمندان معاصر تلاش کردند به کمک این معرفت، از برخی چالش‌های معرفت‌شناختی که فلسفه‌های غربی بدان دچار هستند گذر کنند. از جمله مهدی حائری یزدی (ره) در مواجهه مستقیم با فلسفه‌های مغرب‌زمین به اهمیت مضاعف این سنخ معرفت پی برد و در آثار مختلفش سعی کرد آن را به جهان غرب معرفی نماید و ظرفیت این معرفت را برای رهایی از چالش‌های معرفتی نمایان سازد. محمد حسین‌زاده نیز در قامت یک معرفت‌شناس، تلاش‌های فراوان و ارزشمندی برای تثبیت علم حضوری به‌عنوان وجه ممیز و امتیاز معرفت‌شناسی اسلامی بر معرفت‌شناسی غربی داشت. لیکن از آنجا که عمده تلاش‌های این اندیشمندان در متن تقابل با اندیشه‌های غربی و پاسخ به شبهات و نیز محدود به نظام معرفت‌شناسی بوده، گرچه ایده‌های ایجابی هم مطرح شد، اما هیچ‌گاه مشاهده نشد که در صدد باشند معرفت حضوری را نقطه آغازینی برای نظام هستی‌شناسی قرار دهند. اکنون در امتداد همین تلاش‌ها و سنت قویم، این نوشتار درصدد است تأملات معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه را یک گام کوچک به جلو تر ببرد.

حاصل اینکه در تاریخ فلسفه اسلامی، «علم حضوری» به عنوان بنیادی برای رئالیسم معرفتی

مطرح بوده و بارشد تفکر فلسفی، توجه به آن افزایش یافته است. این آموزه اکنون به قدری غنی شده که می‌توان آن را به‌عنوان «بنیاد چیزها» در نظام هستی‌شناسی مورد توجه قرار داد. فیلسوفان مسلمان، با بازگرداندن معرفت‌های حصولی به معرفت حضوری، این ایده را پیش برده‌اند. اما اکنون می‌توان یک گام فراتر رفت و این معرفت را نه صرفاً به‌عنوان بنیاد نظام معرفت‌شناسی، بلکه مستقیم‌تر و بی‌واسطه‌تر به مثابه یک «هستی‌بنیادی» مورد تأمل قرار داد. اگر علم حضوری عین معلوم است و مساوق با وجود است و ظهور ناگزیر وجود، پس می‌توان آن را «در عین مرآتیت و حاکویتی» به‌عنوان بنیاد ارتباط مستقیم انسان با هستی، خود هستی، و به تعبیر دقیق‌تر «بنیاد هستومندی انسان» مورد مطالعه قرار داد.

۳،۱. دالان هوای طلق

نقطه آغاز این سلوک وجودی و معرفتی را می‌توان «برهان هوای طلق» ابن سینا قرار داد که البته در واقع یک «تنبه» است؛ نه برهان. ابن سینا سخن خویش در علم‌النفیس فلسفی را با عبارت «إرجع إلی نفسک» آغاز می‌کند (ابن سینا، ۱۳۸۶ش، ج ۲، ص ۳۷۴) و اساس معرفت نفس را بر علم حضوری انسان به ذات خویش قرار داده و برای تنبه به این ادراک حضوری، این برهان را مطرح می‌کند. این برهان گرچه یک آزمایش ذهنی است، اما از آن جهت اهمیت دارد که در یک فرایند ذهنی کاملاً در دسترس و غیرپیچیده، در مقام «علم به علم» انسان را به علم حضوری‌اش به ذاتش، ملتفت می‌نماید. البته این علم حضوری، تطفن به غیریت نفس و بدن را هم در پی دارد؛ اما این در واقع مسبوق به ادراک خود ذات است. همچنانکه «علم به علم حضوری» یک فرایند حصولی و ذهنی است و این نافی حضوری بودن خود علم حضوری نیست. پس این برهان بیش از آنکه به‌عنوان یک استدلال ذهنی موضوعیت داشته باشد، اهمیتش در طریقیّت برای علم به علم حضوری است. زیرا با ارائه یک تمرین برای «تجرد ذهنی» به انسان کمک می‌کند تا از این رهگذر، به مرتبه اولیّه‌ای از «تجرد وجودی» نائل شود که در آن مقام، ملتفت شود که هویت ذات خودش را منفک از

هر امر مغایری (اعمّ از بدن و دیگر اشیاء) به عنوان یک هویت مستقلّ فی نفسه و البته بدون واسطیت هیچ مفهوم و صورت ذهنی‌ای ادراک می‌کند. ادراک این واقعیت همانا و ادراک «هستی» همانا. آنچه در این مرتبه ادراک می‌شود، همان حقیقتی است که فیلسوفان مسلمان تأکید کرده‌اند که که اساساً به ذهن نمی‌آید: «لا يمكن الإشارة إليه إلا بصريح المشاهدة و عين العيان؛ دون إشارة الحدّ و البرهان و تفهيم العبارة و البيان» (صدرالمتألهین، ۱۳۹۱، ص ۱۰).

۳،۲. از «من بودگی» تا «هستی»

اولین حقیقتی که انسان با ادراک ذات خودش می‌یابد «وجود» است و به همین دلیل ملاصدرا علم حضوری را مساوق وجود دانست (ملاصدرا، ۱۴۳۰ ق، ج ۶، ص ۱۳۱). بیان این مطلب در مقام اثبات به این است که: «انسان از ذات خودش که به علم حضوری آن را می‌یابد، تعبیر به «من» می‌کند. اما اگر همین یافت حضوری را تعمیق ببخشد، حقیقتی را ادراک می‌کند که «من» جلوه‌ای از آن است. من بودن من، در صورتی معنادار است که من «باشد». بدون «بودن من»، من بودنش معنا ندارد. ادراک «من بودگی» نیز زمانی معنادار است که اصل «بودن» ادراک شده باشد. پس اگر من بودگی را ادراک کرد، پس حتماً قبلش (به تقدّم بالحقیقه) اصل وجود را ادراک کرده است. یعنی اساساً ادراک من بودگی، متقوم به ادراک هستی است و بدون ادراک هستی معنا ندارد من بودگی ادراک شود». پس ادراک حضوری ذات، مساوق با ادراک حقیقت وجود است. به همین جهت است که مفهوم وجود، که حکایت ذهن از آن علم حضوری است، را «أبين المفهومات تصوّراً و أقدمها تعقّلاً» دانسته‌اند (ابن ترکه، ۱۳۸۶، ص ۸). این بین بودن و قدّم مفهومی، دلیلی ندارد جز اینکه منشأ و ریشه این مفهوم، انعکاس صورت آن حقیقتی در ذهن است که به علم حضوری در هویت ذات ادراک شده است. وقتی که اولی‌ترین و بنیادی‌ترین حقیقت یافت شده به علم حضوری از کنه ذات خویشتن، توسط ذهن حکایت شود، مفهوم «وجود»

حاصل می‌گردد. پرواضح است که عدم آگاهی حصولی و تفتّن به این علم حضوری کنه ذات، از آیین و اقدم بودن مفهوم وجود (که حکایت حصولی و انعکاس مفهومی آن ادراک ذاتی در ذهن است) نمی‌کاهد.

۳،۳. وحدت وجدان و وجود

علم حضوری در عین حالی که گونه‌ای «معرفت» است، نحوه خاصی از «بودن» هم هست. این نحوه خاص، نوعی «وجود جمعی» است؛ بدین معنا که چند وجود به یک وجود محقق شده اند (طالب‌زاده، ۱۳۹۹، ص ۱۵). بودن انسان در متن خود با واقعیتی دیگر (معرفت) همراه است که نه جدا و منفک از انسان‌بودگی است و نه همان؛ گویا در برزخ میان عینیت و غیریت است؛ یا شاید بهتر باشد اگر بگوییم «جمع میان عینیت و غیریت». با تأمل در این ویژگی برزخیت یا جمعیت، می‌توان در باب ارتباط تنگاتنگی که میان وجود در معنای «هستی» و وجود در معنای «وجدان» برقرار است، تأمل کرد. اولی که تلقی ابتدایی و عمومی بشر از واژه «وجود» است، بین فلاسفه رایج است. اما اصطلاح دوم بیشتر در بین اهل معرفت معروف است (فرغانی، ۱۴۲۸، ق، ج ۱، ص ۳۰). علم حضوری همان وضعیتی است که در آن «وجود» و «وجدان» به وحدت می‌رسند.

انسان حقیقت وجود را به علم حضوری ادراک و وجدان می‌کند و از آنجا که علم حضوری عین معلوم است، این وجدان دقیقاً عین وجود است. «وحدت و عینیت وجدان و وجود» مرکز ثقل هستی‌شناسی واقع‌گرا است که «بنیاد چیزها» را برای انسان پایه‌گذاری می‌کند. هستی‌شناسی‌ای واقع‌گرایانه‌تر از این وضعیت، فرض تحقق ندارد. چون بنیادی‌تر از این وجدان و ناب‌تر از این هستی و عینی‌تر از این وحدت، برای انسان، معنا و امکان تحقق ندارد. آنچه که انسان در این مقام می‌یابد، خودِ خودِ هستی است و آنچه که در این مقام بدان عالم می‌گردد، ناب‌ترین و منزّه‌ترین آگاهی و معرفت ممکن است. مسلماً تفتّن به این سطح از معرفت (علم به علم) به سادگی میسر نیست و مقدور هر کسی نمی‌تواند باشد. در این نگرش،

دیگر انگاره «تقدّم معرفت‌شناسی بر هستی‌شناسی» و بلکه اساس این دوگانه‌انگاری رنگ می‌بازد و روشن می‌شود که چنین تقدّمی، که منجر به بحران‌های معرفتی شده، ناشی از بی‌توجهی به «علم حضوری» است که مبدأ توأمان هستومندی و معرفت انسان است.

۴. «مرکز ثقل» به جای «مبنا»

به استثناء برخی فیلسوفان معاصر غربی که «انسجام‌گرا» هستند، قاطبه فلاسفه تاریخ «مبنا‌گرا» بوده‌اند و فیلسوفان مسلمان نیز عموماً همین رویکرد معرفت‌شناختی را دارند (حسین‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۱۵۵ و ۱۸۱). این نگرش البته چندان غلط نیست؛ اما بر اساس آنچه در باب علم حضوری بیان شد، می‌توان این نگرش را ارتقاء داد. با توجه به اینکه حکمت متعالیه بر محور «اصالت وجود» سامان یافته، می‌توان ظرفیت چنین تلقی‌ای را از آن انتظار داشت.

بر اساس آنچه درباره وحدت وجدان و وجود در علم حضوری ذات به ذات بیان شد، می‌توان ایده‌ای بدیع در این زمینه پیشنهاد کرد که با نظام وجودی حکمت متعالیه تناسب بیشتری داشته باشد. گفته شد که علم حضوری انسان به «هستی» اوّلین، بنیادی‌ترین و ناب‌ترین معرفت است که در فرایند علم ذات به ذات حاصل می‌گردد. با مفروض گرفتن این سخن، مطلب را در ضمن چند گام توضیح می‌دهیم:

یک: باید توجه کرد که «علم حضوری ذات به ذات»، واسطه در ثبوت این ادراک بنیادی برای انسان نیست، بلکه واسطه در اثبات آن است. یعنی در مقام علم به علم، از طریق علم ذات به ذات، به این واقعیّت پی می‌بریم که پس حتماً قبل از آن (به تقدّم بالحقیقه) علم حضوری به اصل هستی حاصل شده است. اما در مقام ثبوت و نفس الامر علم حضوری، این «ادراک اصل هستی» است که واسطه و علت برای «ادراک ذات» شده است.

دو: ادراک مذکور در فرایند حصولی‌سازی ذهن، ابتدا در قالب تصوّر بدیهی «هستی» و سپس گزاره «هستی هست» ظاهر می‌شود؛ این تصوّر و آن تصدیق، پایه تمام معرفت‌های انسان است. بلافاصله پس از این (به تأخر رتبی، نه زمانی) ادراک «من‌بودگی» نیز در کالبد

تصوّر «من» و سپس گزاره «من هستم» ظاهر می‌گردد. ذهن از این گزاره، بلافاصله استنتاج می‌کند که «معدوم نیستم». این گزاره محصول یک فعالیت عقلی بسیار سریع و بی‌شائبه و بدیهی در «من بودگی» است. انسان با تأمل و تعمق در من بودگی می‌یابد که «حالا که هستم، عدم نیستم»؛ یا به تعبیر دیگر «ممکن نیست درحالی که هستم، معدوم باشم». اصل بنیادی «این همانی» محصول بی‌واسطه همین گزاره است و اصل «امتناع تناقض» نیز ثمره بعدی‌اش. همچنین این گزاره می‌تواند حاصل نسبت‌سنجی گزاره «من هستم» با محدودیت‌های وجودی خویش‌ن باشد که به مفهوم نقیضش منتقل می‌شود. به هر حال این سه گزاره (هستی هست - من هستم - من معدوم نیستم) که دو اصل معروف و بدیهی «این همانی / هوهویت» و «امتناع تناقض» زاده آنها‌یند را به ترتیب می‌توان بنیاد و پایه همه معرفت‌های بشر دانست. در این مجال، در صدد تطبیق این رویکرد با بدیهیات اولیه نیستیم؛ اما قدرمتیقن این است که در این پنج گزاره، (۱. هستی هست. ۲. من هستم. ۳. من معدوم نیستم. ۴. اصل این همانی. ۵. اصل امتناع تناقض) «توجیه‌گر صدق» چیزی جز خود علم حضوری نمی‌تواند باشد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶، ص ۱۲۹). پس در نخستین گام‌های معرفت حصولی بشر، این علم حضوری است که تعیین‌کننده است. بعضی فیلسوفان نوصدرایی به‌نیک‌ی به این درهم-تیندگی میان حصول و حضور توجه کرده و عنوان «شهود عقلی» را برای آن برگزیده (همان، ص ۱۲۶) و «درهم‌تیندگی شهود و عقل» را پایه فلسفه و تفکر فلسفی دانسته‌اند (همان، ص ۱۲۹).

سه: به‌تبع آنچه در اولین معرفت بنیادی انسان رخ می‌دهد، همین نوع تقدّم بالحقیقه، در نسبت میان علم حضوری و علم حصولی نیز برقرار است. می‌دانیم که از منظر حکمت متعالیه، علم حصولی (حتّی بدیهیات اولیه) فی حدّ ذاته فاقد اعتبار معرفتی است و فقط در سایه علم حضوری است که اعتبار می‌یابد. پس آنچه که در «اعتبار معرفتی» اصالت دارد،

علم حضوری است و علم حصولی بالعرض آن، اعتبار یافته است (از سنخ ارتباطی که میان وجود اصیل و ماهیت اعتباری برقرار است).

چهار: آن مناطی که علم حصولی را در اعتبار معرفتی نیازمند علم حضوری می‌کند، همان ویژگی ذاتی‌اش یعنی «واسطیت مفهوم» است. این نوع احتیاج ذاتی، دقیقاً از سنخ احتیاج ممکن الوجود بالذات به واجب الوجود بالذات است که منجر به امکان فقری ممکن گردید. پس علم حصولی در جهت «اعتبار معرفتی» نسبت به علم حضوری «امکان فقری» دارد. یعنی هر حصول معتبری که یافت شود، اعتبارش در واقع شأنی از اعتبار علم حضوری است و اعتبار آن علم حضوری است که در علم حصولی امتداد و تنزل بالتجلی یافته است.

پنج: مناط «واسطیت مفهوم» مختص بدیهیات اولیه نیست؛ بلکه اتفاقاً در علوم حصولی پسین، این واسطیت مفهوم بیشتر است و بنابراین نیازشان به اتصال حضور، شدیدتر است. درحالی که طبق تلقی رایج مبنایگرایی، هر چه باورها از ذیل مخروط فاصله می‌گیرند، بدون اینکه مبنایگرایی به اذعان به این مطلب داشته باشد، از اعتبار معرفتی‌شان کاسته می‌شود و ابتدا به تدریج در جهت «ظن» حرکت می‌کند و به دلیل فاصله‌ای که با باورهای پایه آنها دارد، به تدریج در جهت شکاکیت معرفتی سوق پیدا می‌کند! پس این روند (انتساب حصولی به حضوری) برای آنکه منجر به شکاکیت نشود، باید به گونه‌ای سامان یابد که همان اعتبار معرفتی اولیه، اگر نه با همان بدهات بدیهیات اولیه، لااقل با نصاب بالایی از وضوح و اعتبار، به باورهای پسین و روبنایی نیز سریان پیدا کند.

شش: بر اساس مبنایگرایی، ارتباط معرفت‌های پسین با علم حضوری، فقط با وساطت معرفت‌های حصولی پایه (بدیهیات و...) حاصل می‌گردد. اما می‌توان الگوی متفاوتی از این ارتباط پیشنهاد کرد که امتداد همان مبانی پیش گفته است: در مقام تمثیل، همچنانکه قلب در مرکز ثقل بدن، خون را تصفیه کرده و همان خون تصفیه شده را به دورترین اعضای بدن می‌رساند، علم حضوری هم می‌تواند علاوه بر اینکه به عنوان مبنای تمام معرفت‌های

انسان «امکان» معرفت حصولی معتبر را فراهم می‌کند، نوعی ارتباط ارگانیک با تمام معرفت‌های حصولی پسین داشته باشد؛ به این صورت که حیثیت «وجودی» اش را در تمام شریان‌های معرفتی به سریان بیندازد و خودش مستقیماً (نه با واسطه‌گری بدیهیات) تمام آنها را از فقر «توجیه» خارج کرده و هویت حکایت‌گری واقع‌بینانه آنها را سامان ببخشد. در چنین وضعیتی، این «حکایت‌گری واقع‌بینانه» در واقع مرهون حیثیت «وجودی» آن مفاهیم پسین است که مستقیماً از علم حضوری دریافت کرده‌اند.

هفت: تصویر مبناکرایی از «ارتباط علم حضوری با معرفت‌های حصولی پسین» از سنخ تصویر مشاء از علّیت است؛ در این تصویر مفاهیم چونان یک زنجیره خطی در ارتباط با هم هستند و از همین طریق نیز اعتبار می‌یابند. اما ملاصدرا با طرح «نظام ربطی» و ارتقاء علّیت به «تشأن»، امکان طرح ایده‌ای جدید در ساختار معرفت‌های بشری را مطرح کرده است. دقیقاً همان سخنی را که او در تلقی نهایی اش از ارتباط خداوند با مخلوقات دارد، درباره ارتباط معرفت‌های حصولی پسین با «علم حضوری به وجود» می‌توان مطرح کرد و آن نظام وجودی عین‌الربطی را به حوزه معرفت‌شناسی نیز توسعه داد.

هشت: در این طرح جدید، از آنجا که «ادراک بی‌واسطه وجود» در تمام شریان‌های نظام معرفتی ساری می‌شود، تمام معرفت‌های پسین از نصاب برابری در اعتبار برخوردار می‌شوند. در واقع «سریان ادراک وجود» ضامن یک نظام معرفتی کاملاً واقع‌گرا است. این ادراک حضوری وجود، بیش از آنکه «مبنا» باشد، به مثابه یک «مرکز ثقل» در نظام معرفتی ایفای نقش می‌کند که هر معرفت پسین به واسطه ارتباط ارگانیک مستقیمی که با ادراک حضوری وجود دارد، اعتبار می‌یابد. ساختار این نظام معرفتی نیز بیش از آنکه شبیه مخروط باشد، شبیه دایره است که همه معرفت‌ها حول «علم حضوری به وجود» سامان یافته‌اند.

نُه: برهان این طرح جدید، همان برهانی است که در نظام نفس‌شناسی صدرایی در باب «ارتباط نفس با قوا» مطرح شده و همه قوا را به عنوان شؤون نفس تبیین کرده و اصل «النفس

فی وحدتها کلّ القوی» را اثبات می‌کند. توضیح اینکه در تحلیل نهایی صدرای نفس حقیقتی مشکک است که تمام قوای انسان (از جمله قوای شناختی) در واقع شئون و مراتب آن هستند. لذا هر ادراکی از سوی قوای نفس، در حقیقت ادراک خود نفس است که در مرتبه آن قوه تنزل کرده است. از این ویژگی که به مقام فعل نفس مربوط است، با تعبیری همچون «مقام وحدت در کثرت» و «مقام شهود المجمال فی المفصل» یاد می‌کنند (عبودیت، ۱۳۹۲، ص ۲۳۵). مقام ذات نفس که همان مرتبه جمعی است، همام مقامی است که علم حضوری ناب نفس به وجود رخ می‌دهد. بنابراین هر آنچه نفس در مرتبه نازله قوای شناختی (از ناطقه و واهمه و خیال و حس مشترک) ادراک می‌کند، در واقع همان نفس که در مرتبه جمعی بوده به مرتبه این قوا تنزل کرده و این حقایق را ادراک کرده است. در این نظام، نفس نه فقط با قوای خود، بلکه حتی با اندام‌های جسمانی‌ای که محلّ این قوای هستند نیز متحد است: «فتصیر عند اللمس مثلاً عین العضو اللامس و عند الشمّ و الذوق عین الشامّ و الذائق و إذا ارتفع إلى مقام الخيال كانت قوة مصورة...» (ملاصدرا، ۱۴۳۰ ق، ج ۸، ص ۱۲۰).

ده: در این نظام معرفتی، معرفت حضوری به وجود، «بنیاد چیزها» برای انسان است. هیچ معرفت واقعی و معتبری برای انسان حاصل نمی‌شود مگر به واسطه این معرفت بنیادی؛ و هیچ «چیز» در معرفت انسان قائم نمی‌شود مگر بالتبع و بالعرض این معرفت. جهان معرفتی انسان، بر محور این معرفت مرکزی و بنیادی سامان می‌یابد. به دلیل همین ویژگی ذاتی، عنوان این رویکرد جدید را می‌توان «وجودی» قرار داد. نخستین «چیز»ی که در این جهان معرفتی برای انسان قائم می‌گردد، پس از «اصل هستی» پنج گزاره بنیادینش، «هستی نامتناهی» است. به شرحی که در ادامه می‌آید:

۵. از «هستی نامتناهی» تا «حق ساری»

«ادراک حضوری هستی» با ویژگی «وحدت وجدان و وجود» نقطه آغاز توأمان معرفت-شناسی و هستی‌شناسی است. این ادراک، به شرحی که گذشت از طرفی تحقق یک «نظام

معرفتی موجه را امکان‌پذیر می‌کند و از دیگر سو یک «هستی‌شناسی واقع‌گرا» را ممکن می‌کند و علاوه بر امکان‌سازی، «مبدأ» هر دو نیز هست. گفته شد که به دنبال ادراک «اصل هستی» پنج گزاره پایه شکل می‌گیرند که اولین آنها «هستی هست» است. اکنون می‌خواهیم همین گزاره را پی بگیریم. آنچه در ادامه می‌آید، شاید به گونه‌ای اعراض از تقدّم چهار گزاره بعدی باشد. به نظر می‌رسد آنچه بلافاصله به دنبال تصوّر «هستی» و گزاره «هستی هست» برای انسان قائم می‌شود، تصوّر «هستی نامتناهی» و گزاره «هستی نامتناهی است» باشد! لافل اینک باید این را در سطح آن گزاره‌های پایه تلقی کرد. توضیح اینک: دومین گام این وادی پس از «ادراک اصل هستی»، باید اولاً امتداد و سریان مستقیم همان ادراک باشد. ثانیاً باید چنان استوار و متین باشد که به لحاظ معرفت‌شناختی هم ذره‌ای خلل در آن امکان‌پذیر نباشد؛ ثالثاً به لحاظ منظومه معرفتی، باید بتواند با کمترین گامهای ممکن، انسان را به بنیادی‌ترین و مهم‌ترین نتایج هستی‌شناسانه برساند. اگر این نظریه بتواند این سه ویژگی را همزمان تأمین کند، می‌توان آن را نظریه‌ای بدیع و رقیب برای نظام‌های هستی‌شناسی واقع‌گرای موجود دانست.

به نظر می‌رسد ظرفیت چنین طرحی نیز در سنت فلسفی ما موجود است. «برهان صدیقین» با ارتقائی که در تطوّرات تاریخی‌اش پیدا کرده، می‌تواند در این زمینه مفید باشد. اما برای آنکه در این رویکرد جدید به کار آید، لازم است این برهان از نو بازسازی شود و متناسب با نیازی که در این نگرش داریم، از نو تقریر گردد. بنابراین نقطه عزیمت این هستی‌شناسی، تقریری بدیع از این برهان است که البته در واقع بازسازی همان تقریر علامه طباطبائی می‌باشد. این تقریر تازه، علاوه بر تأمین ویژگی‌های مذکور، می‌تواند مدخل ورود به «هستی‌شناسی حق‌بنیاد» نیز باشد. پس از تبیین این تقریر، نتایج منطقی آن در پنج گام نیز تشریح می‌گردد تا ساختار این «نظام هستی‌شناختی» نیز به تدریج سامان پیدا کند:

۵،۱. تقریری از برهان صدیقین علامه طباطبایی

علامه طباطبایی در اولین حاشیه‌ای که بر مباحث جلد ششم (سفر سوم) کتاب اسفار دارد، تقریری از برهان صدیقین ارائه میکند که حاصلش چنین است: اصل واقعیتی که با آن سفسطه را رد می‌کنیم و هر موجود باشعوری را ناچار به پذیرش آن می‌یابیم، در ذات خود بطلان و عدم را نمی‌پذیرد؛ حتی فرض بطلان و نبودن آن، مستلزم وجود و تحقق آن است. پس واقعیتی هست که واجب بالذات است و دیگر اشیائی که واقعیت دارند، در واقعیت داشتن خود نیازمند آن واجب بالذات هستند و وجودشان قائم به اوست (صدرالمتألهین، ۱۴۳۰، ج ۶، ص ۱۵، تعلیقه علامه طباطبایی). با قدری تأمل می‌توان تقریر متفاوتی از همین برهان به دست داد که برای مقام بحث مناسب‌تر است. در این تقریر نیز «واقعیت» به مثابه اصل بدیهی پذیرفته می‌شود اما در کنار آن از تعبیر «هستی» نیز بهره می‌بریم تا از ظرفیت‌های معرفتی این مفهوم بتوانیم بهره ببریم. این دو مفهوم «هستی» و «واقعیت» هر دو حکایت بی‌واسطه ذهن از آن ادراک بنیادی (در وحدت وجود و وجدان) هستند، که با توضیحی که در بخش قبل گذشت می‌توان آن را بدیهی‌ترین مفهوم تلقی کرد. گزاره «واقعیت هست»، به عنوان یک گزاره بدیهی مبنای برهان است. این گزاره را حتی می‌توان توتولوژی دانست! اما در این مقام، این همان‌گویی نه تنها نامطلوب نیست، بلکه اتقان برهان را روشن‌تر می‌کند. چرا که تحلیل مفاهیم و گزاره می‌تواند حاوی بصیرتی برای درک بهتر حقیقت باشد. گزاره «واقعیت هست» توجه ما را به دو مفهوم «واقعیت» و «هستی» که هر دو بدیهی‌اند، جلب می‌کند و از این ره‌گذر به گزاره «واقعیت عین هستی است و اساساً چیزی جز هستی نمی‌تواند واقعیت باشد» راه می‌یابیم. همچنین می‌توانیم با التفات مجدد به مفهوم «هستی»، که اولین درک ما از آن، درکی حضوری و شهودی است و نسبت سنجی آن با محدودیت‌های وجودی خویش، به مفهوم نقیضش که «نیستی» است، منتقل شویم. اکنون می‌توان شکل کامل استدلال را به صورت زیر ارائه نمود: «واقعیت هست و هیچ حد و مرزی ندارد. یعنی هیچ

چیز هستی (واقعیت) را محدود نمی‌کند. چون اصلاً غیر از هستی چیزی نیست که بخواهد آن را محدود کند. غیر از هستی، «نیستی / ناواقعیت» است که اصلاً چیزی نیست و عدم محض است. پس «هستی بماهو هستی» نامتناهی است و هیچگونه محدودیتی را نمی‌توان به آن نسبت داد. هستی نامتناهی، که حقیقت هستی و هستی حقیقی است، همان واجب بالذات است که در ادبیات دقیق فلسفی از آن به «هستی لاشروط مقسمی» تعبیر می‌شود و در ادبیات قرآنی با واژه «الله» از او یاد می‌شود. با این برهان، «بساطت» و «وحدت» آن هستی حقیقی، که مساوق وجودند نیز اثبات می‌شوند. البته این برهان را می‌توان تا دیگر هستومندها ادامه داد: «اگر هستی حقیقی نامتناهی است، پس هر هستی متناهی‌ای ریشه در همان حقیقت نامتناهی دارد و در هست شدن محتاج آن است.» این بخش پایانی در ادامه روشن تر می‌گردد:

۵،۲. نظریه تشان به مثابه بنیاد نظام حق

اما بلافاصله پس از این برهان، این سؤال مطرح می‌شود که «اگر هستی حقیقی، نامتناهی (همان خدای ادیان) است، پس این همه هستی‌های متناهی و متکثری که می‌بینیم چیستند؟ آیا قرار است هستی و هست بودن این موجودات را انکار کنیم و آیا این مسیر به سفسطه منتهی نمی‌شود؟» در پاسخ می‌گوییم همین که روشن شد یک «واقعیت واحد نامتناهی بسیط» هست، ناگزیر همه دیگر واقعیت‌ها که متکثر و متناهی‌اند، در بنیاد هستی‌شان به آن ارجاع پیدا می‌کنند. پس باید تبیینی از آنها ارائه داد که هستی‌شان به آن حقیقت نامتناهی باز گردد. اما این مطلب چگونه و با کدام ادبیات فلسفی قابل تبیین است؟ پاسخ تفصیلی این پرسش را می‌توان به مباحث «وجود رابط معلول» و به عبارت دیگر «نظریه تشان» که در حکمت متعالیه تبیین شده، ارجاع داد. با گذار از برهان مطلب، که در همان مباحث تشریح شده، در ادامه به این مقدار توضیح اکتفا می‌کنیم که: نسبت همه موجودات و واقعیت‌ها با آن حقیقت نامتناهی، از سنخ «اضافه اشراقی» است. بدین معنا که همه واقعیات متکثر و متناهی، در بنیاد هستی‌شان، فاقد هرگونه جنبه فی‌نفسه هستند و حیثیتی جز «حیثیت لغیره»

ندارند. یعنی عین وابستگی و قیام به علت (همان واقعیت نامتناهی) هستند، نه وابسته و قائم. عین صدور از علت هستند و نه صادر از آن. متن ایجاد علت هستند و نه موجود به علت. به بیان دقیق صدرالمآلهین: «همه موجودات امکانی، واقعیاتی‌اند که عین ارتباط تعلقی به واجب‌اند. همه آنها در حقیقت‌شان، شؤنی از وجود واجبی و شعاع‌هایش هستند و سایه‌های آن نور قیومی‌اند؛ هیچ استقلال هویتی ندارند و لحاظ آنها به مثابه ذوات منفصل و واقعیات مستقل از وجود واجبی ممکن نیست. زیرا وابستگی به غیر و تابعیت و فقر و نیاز، عین حقیقت آنها است؛ نه اینکه حقیقت مستقلی داشته باشند که تعلق به غیر و فقر و نیاز به آنها عارض شده باشد. بنابراین حقیقت [هستی] واحد است و غیر از آن چیزی نیست جز شؤنش و حیثیات و أطوار و شعاع‌های نور و سایه‌های پرتو و تجلیات ذاتش» (صدرالمآلهین، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۷۱). ملاصدرا در این عبارات، که به مثابه شقشقه‌ای در اوایل کتاب اسفار اظهار شده، دیدگاه نهایی حکمت متعالیه را بیان کرده است. ظرائف و امتدادهای فلسفی این مطلب با توجه به موضوع و غرض این مقال، از مقام بحث بیرون است.

۵،۳. استنتاج بدیهی «اصالت وجود»

اگر نخستین و بنیادی‌ترین ادراک انسان «اصل هستی» است، و علم حضوری انسان به این حقیقت بنیاد تحقق چیزها در معرفت انسان است، اگر نخستین گام پس از این ادراک، ادراک حصولی «هستی نامتناهی» است که حقیقت هستی و هستی حقیقی است؛ اگر همه موجودات متناهی در بنیاد ذاتشان به این هستی بازمی‌گردند و همه جز شؤن این هستی چیزی نیستند و هویتی ندارند، پس جز «هستی» چیزی نیست که بخواهد متن واقعیت و هویات اشیاء عالم را پُر کند. اگر حقیقت هویات اشیاء «هستی» است، پس «چیستی» آنها که همان تعینات و «مختصات هستومندی اشیاء» است واقعیتهایی ندارد جز همان بهره‌ای که از «وجود» بالتبع و بالعرض اصل هستی برده است. آیا این مضامین (که جز تکرار مطالب پیشین و استنتاج مستقیم از آنها، حاوی مطلب جدیدی نبود)، غیر از «اصالت وجود»ی است که

تلاش و همت جناب ملاصدرا در بخش قابل توجهی از کتاب‌ها و فلسفه‌ورزی‌هایش، اثبات آن بود؟ جناب صدرالمتألهین (رضوان الله علیه) برای آنکه بتواند قوم را با خود همراه کند، فلسفه‌اش را از «مفهوم وجود» آغاز کرد و با توضیح بداهت و اشتراک معنوی و دیگر ویژگی‌های متمایز این مفهوم، آرام آرام به حقیقت وجود رسید و آن‌گاه در دو گانه وجود یا ماهیت، بر «اصالت وجود» استدلال اقامه کرد و سپس تلاش کرد اشکالات و شبهات آن را دفع کند. فیلسوفان بزرگ صدرایی همچون حاجی سبزواری و ملاعبدالله زنوزی و آقاعلی مدرس و علامه طباطبایی نیز برای اثبات اصالت وجود، همین مسیر را طی کرده‌اند. به خصوص در مورد جناب صدرا، که به لحاظ تاریخی پس از دو حکیم کمل یعنی استادش جناب میرداماد و شیخ اشراق قرار گرفته بود که قائل به «اصالت ماهیت» بودند، طی کردن چنین مسیری ناگزیر بود. نسبت به دیگر حکمای صدرایی نیز از آنجا که در صدد «تبیین حکمت متعالیه متناسب با زمانه خویش» بودند نیز خرده‌ای در این مورد نیست. اما امروز لازم است طرحی برای «معاصرت» فلسفه اسلامی نیز افکنده شود. طرحی که با رشد تاریخی حکمت اسلامی نیز تناسب لازم را داشته باشد. بنابر این مناسب است که فرایند اثبات این اصل مهم و سرنوشت‌ساز ارتقاء یابد و با بهره‌مندی از همان سنت فلسفی، تقریری استوارتر و مستقیم‌تر و کم‌معونه‌تر از آن ارائه گردد.

آنچه در این مقاله پیشنهاد شد، تلاشی در همین زمینه است. حسن این تقریر جدید، در چند ویژگی است: اولاً در این تبیین، اساساً نیازی به اقامه استدلالی مجزاً بر اصالت وجود نیست؛ بلکه این اصل در یک فرایند متین، بدون تلاش برای اثبات و با ایضاح کافی استنتاج می‌شود. ثانیاً در استنتاج آن، به جای آنکه از «مفهوم وجود» کمک گرفته شود، نقطه عزیمت ادراک حضوری «حقیقت وجود» و در ادامه نیز پی‌گیری امتدادهای همین حقیقت است؛ و این بر اتقان مطلب می‌افزاید. ثالثاً به جای اینکه سخن از «دو گانه وجود/ماهیت» آغاز شود و سپس در تلاش برای اثبات یک طرف برآیم، در این طرح اساساً دو گانه‌ای مطرح نمی‌شود و جز

خود «وجود» چیزی شأنیت مطرح شدن در عرض آن را پیدا نمی‌کند و این نیز فرایند استنتاج را ساده‌تر و سدیدتر می‌سازد و باعث می‌شود بسیاری از اشکالات و نقدها به اصالت وجود نیز از اساس مندفع باشند.

۵,۴. سرشت جهان در سریان عشق

پس از آنکه حقیقت موجودات جهان را به مثابه «واقعیاتِ متناهی‌ای که مظاهر و تجلیات و اشعاع آن حقیقت نامتناهی یعنی الله هستند» شناختیم، این پرسش مطرح می‌شود که با این نگرش، سرشت جهان چیست؟ درباره خود این واقعیات (که از مجموع آنها تعبیر به «جهان» می‌کنیم) چگونه می‌توان سخن گفت؟ سرشت این واقعیات را چگونه بشناسیم؟ برای پاسخ به این پرسش، بیان جناب شیخ‌الرئیس ابن‌سینا در «رساله فی‌العشق» می‌تواند راهگشا باشد. ایشان در این رساله با بازخوانی نظام هستی‌شناسی از منظری ممتاز، «شوقِ ذاتی و وجودی به کمال و خیر نامتناهی یعنی همان واجب بالذات» را در همه موجودات امکانی می‌یابد که از آن تعبیر به «عشق» می‌کند و این عشق را «در سرشتِ جمیع موجودات و جدانشدنی از آنها» بیان می‌کند (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۳۷۶). در ادامه رساله سعی می‌کند در شش فصل، این «شوقِ ذاتی و هستی‌شناختی» را در تمام ذرات جهان از هیولی و صورت گرفته تا نفوس نباتی و حیوانی و انسانی و فلکی نشان دهد و تبیینی هستی‌شناختی از آن ارائه دهد. صدرالمُتألهین نیز با ارتقاء این مطلب در نظام فلسفی خویش، تبیینی مبتنی بر همان «اضافه اشراقی» ارائه می‌دهد. همین نگرش باعث شد که بعضی از حکیمان صدرائی متأخر همچون الهی‌قمشه‌ای خداوند را در خلقت جهان، «فاعل بالعشق» بدانند و این سنخ فاعلیت را به اقسام فاعلیت اضافه کنند (الهی‌قمشه‌ای، ۱۳۵۴، ص ۶۰). مطابق این تحلیل «شوق و حرکت به سمت مبدأ اعلی یعنی حق تعالی» در سرشت مشترک تمام موجودات عالم است. در این نگرش دیگر آن سلسله طولی که مشائیان درباره نسبت موجودات جهان و عوالم هستی با خداوند ترسیم

می‌کردند رنگ می‌بازند و همه جهان امکان، با سرشت مشترک‌شان به مثابه «یک امر واحد» رخ می‌نمایند: «و ما أمرنا إلا واحدة» (قمر؛ ۵۰).

تحلیل شیخ‌الرئیس به روش‌انی است؛ به همین دلیل مورد انتقاد صدرالمتهلین قرار می‌گیرد. از نگاه ایشان، تحلیل بوعلی گرچه افق‌گشا اما فاقد اتقان فلسفی لازم است (صدرالمتهلین، ۱۴۳۰ق، ج ۷، ص ۱۴۲-۱۴۳). لذا این ایده را در نظام وجودشناسی خودش ارتقاء می‌دهد و با بهره‌مندی از اصل علیت و سنخ رابطه میان علت و معلول، برهان لمی بر «سریان عشق در تمام هستی» ارائه می‌دهد و بر همین اساس نتیجه می‌گیرد که «اگر موجودی برای لحظه‌ای از این عشقِ الهی خالی شود، نیست و نابود می‌گردد.» (همان، ص ۱۳۸). این سطح سریان عشق در هستی، آن «سرشت مشترک» را عمیق‌تر و بنیادی‌تر می‌نماید. چنان‌که گویا اساساً بنیاد هستی ماسوی‌الله را همین عشق است که قوام می‌بخشد. همچنانکه از حدیث قدسی «کنتُ كنزاً مخفياً...» که دستمایه تبیین «حرکت حی» توسط عرفا شده، جز این استشمام نمی‌شود. تأمل در معنای این عشق، که همان «میل وجودی ذاتی به موجود اتم و اکمل» (همان) است، البته با چند ویژگی ملازم است که در بحث ما اهمیت دارد:

یک: در موجود عاشق حتماً «حیات» و «شعور» جریان دارد. صدرا نیز نه تنها به این مطلب ملتزم است، بلکه به آن تصریح و تأکید می‌کند و این تلازم را یکی از امتیازهای تبیین خودش بر تحلیل بوعلی می‌داند (همان، ص ۱۴۱).

دو: این حیات و شعور «جهت‌مند» است. بدین معنا که عشق وجودی به اتمیت، موجود را در جهت خاصی که تأمین‌کننده تمامیت آن است، حرکت می‌دهد، این حرکت لاجرم در جهت «علو وجودی» است (همان، ص ۱۴۴) «تا اینکه برسد به معشوق معشوق‌ها و غایت لذت‌ها و رغبت‌ها و منتهای همه حرکات» (همان، ص ۱۴۰). این جهت واحد، کلان‌ترین حرکت هر موجود است و تعیین‌کننده و معنابخش به تمام حرکات و افعال جزئی موجودات است.

سه: غایت حرکت عشقی تمام موجودات، وجود لا یتناهی است (همان، ص ۱۳۷). عشق هر موجودی به تناسب حدود وجودی‌اش مختص به خود اوست، اما همه عشق‌ها و حرکت‌های عشقی متکثر، معطوف به یک «غایت واحد» هستند. «فالبارئ - تقدست أسماؤه - هو غایه جميع الموجودات و نهائیه مراتبها» (همان، ص ۱۴۷).

چهار: بر اساس سه نکته‌ی پیشین، این حرکت عشقی در یکایک موجودات، دیگر یک امر فردی و جزئی نیست. یعنی چنین نیست که حرکت هر موجودی منفک و مجزا از دیگر موجودات عالم باشد؛ بلکه حرکت‌های یکایک موجودات، هم‌آهنگ و منسجم با دیگر موجودات نظام هستی تنظیم می‌شود و این حرکت‌های جزئی در بستر آن «حرکت کلان و کلی عالم» هویت می‌یابند. اشاره صدرای به این مطلب، با تأکیدش بر حرکت عشقی موجودات بر اساس «نظام علی و معلولی» است؛ چنانکه اگر این عشق نباشد، نه فقط افراد موجودات، بلکه «نظام هستی مختل شده و دچار هرج و مرج می‌گردد» (همان، ص ۱۴۶). بنابراین عشق ساری در هر موجود «به حسب جایگاه وجودی‌اش در نظام هستی» تحقق پیدا می‌کند (همان، ص ۱۴۷).

پنج: توجه به جایگاه وجودی اشیاء، در دو مبحث «علیت» و «سریان عشق» مشترک است؛ اما یک تفاوت مهم در این دو منظرگاه وجود دارد: در مبحث علیت، به فرایند تکون عالم از بالا به پایین (قوس نزول) توجه می‌شود و در مبحث سریان عشق، به فرایند حرکت موجودات از پایین به بالا (قوس صعود) توجه می‌شود. به نظر می‌رسد برای امتدادبخشی عملی به فلسفه و سامان دادن نظام حکمت نظری آنچنانکه بیشتر به کار بشر بیاید و بهتر بتواند مسئله‌ها را حل کند، تأمل در قوس صعود بیشتر کارآیی دارد تا قوس نزول. البته که در این رویکرد هم هیچ‌گاه از توجه به ملزومات قوس نزول بی‌نیاز نخواهیم بود. اما وقتی افق نگاه قوس صعود باشد، پاسخ‌ها کارآمدتر و با «غایت هستی» منطبق‌تر خواهند بود.

۵.۵. حق مخلوق به و «نظام حق»

فهم «عشق ساری» ذیل نظریه تشان (که بیانش گذشت)، ما را دلالت می‌دهد به آن حقیقت سریانی که در ادبیات عرفان نظری با تعبیر «نفس رحمانی» از آن یاد می‌شود و گستره‌اش تمام مراتب هستی از تعین اول تا عالم ماده را پوشش می‌دهد. جناب صدرالمتألهین با الهام از این نگرش عرفانی، نظام «تشکیک خاصی» را به عنوان مدل هستی‌شناختی توحیدی معرفی کرد و با افزودن دقت و ظرافت به «قاعده الواحد» آن را از لحاظ فلسفی ارتقاء بخشید و بر این مبنا «تشان را جایگزین علیت» (همان، ص ۱، ص ۳۰۰) و همچنین «تقدم بالحق را جایگزین تقدم بالعلیه» (همو، ۱۳۹۱، ص ۸۱) نمود. بنابراین «عشق» فلسفی و عرفانی، همان «حق» قرآنی در جلوه‌ای خاص است. این وجه جهان که از ذره تا کешکان تمام عالم را شامل می‌شود، همان حقیقتی است که در آیه شریفه «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ» (انعام؛ ۷۳) و همچنین «الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ» (بقره؛ ۱۴۷) یا دیگر آیات مشابه، بدان اشاره شده است. اهل معرفت از این «حق» تعبیر به «حق مخلوق به» می‌کنند که ناظر به همان «فیض منبسط» و «نفس رحمانی» است (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ص ۴۲۵). همان امر واحد و فراگیر الهی که خلقت آسمان و زمین و همگی موجودات به وساطت آن انجام شده، خداوند عالم را به آن و با آن حق خلق کرده است؛ چونان مصالحی که ساختمان جهان را شکل داده است (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۲۶). یعنی حتی ملک مقرب الهی در ملکوت و مواد فیزیکی جهان مادی در ملک هم دارای سرشت واحد و خمیرمایه مشترک به نام «حق» تشکیل داده است (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ص ۴۰۶). بر این اساس، سرشت جهان «حق» است و نظام خلقت درواقع «نظام حق» است و «نفی باطل» از آفرینش دقیقاً به این دلیل است که خداوند، جهان را به این و با این حق ساخته است (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۲۶) و اصلاً چیزی جز حق نیست که در این نظام راه یابد. آن چهار ویژگی‌ای که برای سریان عشق در هستی بیان شد نیز به همین حقیقت بازمی‌گردد.

۵,۶. ملکوت خلق

این سرشت مشترک، ضامن وجه ملکوتی موجودات عالم است. منظور از «ملکوت» جنبه یلی‌الحقی موجودات است که به حواسّ ظاهری قابل‌ادراک نیست و از قضا حقیقت موجودات نیز در آن جنبه مکتوم است (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۳۱) این چهره البتّه فقط با «ارائه الهی» و شهود عرفانی قابل رؤیت و إدراک است: «و کذلک نری إبراهیم ملکوت السّماوات و الأرض» (أنعام/۷۵) اما یکی از ویژگی‌های این چهره، همان خصیصه‌ای است که به کمک برهان و قرآن در باب «نظام حقّ» دریافتیم. بنابراین در این مقام، مقصود ما از «وجه ملکوتی» همان ارتباط نظام‌وار، هم‌آهنگ و منسجم هر موجود با تمام دیگر موجودات هستی و با کلّ این جهان است که با تأمل در مختصّات فردی و جزئی موجودات نمی‌توان به آن راه یافت؛ بلکه برای فهم آن باید هر شیء را در بستر حرکت کلان و کلیّ عالم مورد مطالعه و تأمل قرار داد.

۶. هستی‌شناسی حق‌بنیاد؛ تعریف و مختصّات

با توضیحاتی که در بخش اوّل و دوّم گذشت، اکنون می‌توان ادّعا کرد که ما با طرحی بدیع از «هستی‌شناسی» مواجه‌ایم. این طرح در عین حال که بر محور «وجود» سامان یافته، اما به دلیل اینکه یکایک موجودات عالم را در یک «منظومه یکپارچه در حرکت واحد» ملاحظه می‌کند، خود حامل بصیرت‌ها و ظرفیت‌های ممتازی است. در این طرح، قرار نیست سنت فلسفی به کنار گذاشته شود؛ بلکه دقیقاً همان میراث با تمام ظرفیتش در یک صورت‌بندی جدید به صحنه می‌آید. محور و رکن اصلی این هستی‌شناسی، «نظام حقّ» است. تأمل و مطالعه موجودات عالم از این منظرگاه و در بستر این نظام، «هستی‌شناسی حق‌بنیاد» را سامان می‌دهد. بنابراین لازم است تعریفی از همین اصطلاح «نظام حقّ» نیز بیان شود:

۶,۱. تعریف «نظام حق»

براساس آنچه گذشت، می‌توان تعریفی شرح‌اللفظی از معنای «نظام حق» آنچنان که در این مقاله مورد توجه است ارائه داد: نظام تکوینی اسباب و مسبباتی جهان را «نظام حق» عنوان می‌کنیم از آن جهت که دارای خصوصیات زیر است:

۱. با وجود همه کثراتی که درون خودش دارد، دارای یک هویت واحد سریان‌ی بوده و در بنیادی‌ترین شأن عین‌الرابط و تعلق محض به حق تعالی است.
۲. به دلیل انتساب عین‌الرابطی این نظام به حق تعالی، ویژگی «علم» و «قدرت» و «حیات» نیز از خداوند سبحان در تمام اجزاء این عالم سریان دارد.
۳. در پرتو آن واحد سریان‌ی، همه اجزاء این نظام یک سرشت مشترک دارند که از آن به «حق» تعبیر می‌شود. اهمیت توجه به این سرشت مشترک، در راه‌یابی به جنبه ملکوتی موجودات است.

۴. تمام موجودات این نظام در حال «صیوروت و حرکت» در جهت یک غایت واحدند.
۵. در این نظام، حتی تغییرات و دگرگونی‌های درونی افراد موجودات، مجزا و منفک از دیگر موجودات نیست. بلکه از آنجا که هر موجود بخشی از یک «حرکت کلان و کلی به سمت واحد قهار» است، تغییرات و دگرگونی‌های همه این اجزاء نیز کاملاً هم‌آهنگ و منسجم با هم هستند. بنابراین تغییرات درونی موجودات هم تابعی از آن حرکت کلان است و ذیل آن هویت می‌یابند.

۶. از عرش تا فرش و از ملک تا ملکوت همه عوالم هستی و تمام ماسوی الله را شامل می‌شود.

۶,۲. «نظام حق» به مثابه چارچوب نظری

تا اینجا روشن شد که این هستی‌شناسی، می‌تواند در قامت یک «چارچوب نظری» مورد توجه قرار گیرد. چرا که محور تأمل در آن، «سرشت حق‌بنیاد موجودات» است. ویژگی

ممتاز این هستی‌شناسی، این است که به انسان کمک می‌کند موجودات و اشیاء را در بنیادی‌ترین وجه‌شان به‌مثابه جزئی از نظام حق بازشناسد. این رویکرد گرچه خود برآمده از مبانی حکمت متعالیه است، اما از جهات مختلفی نسبت به رویکرد رایج در هستی‌شناسی متعالیه، دارای امتیاز است:

یک: امتیاز اول همان نکته‌ای است که در بحث اصالت وجود بدان اشاره شد. در تفسیر رایج از حکمت متعالیه، «وجود» ابتدا صرفاً یک مفهوم است و سپس طی گام‌هایی، فیلسوف به «واقعیت عینی» راه می‌یابد و در امتداد آن فلسفه‌ورزی می‌کند. حتی آن زمانی که حول واقعیت عینی وجود تأمل می‌کند، باز در ساحت مفاهیم غور می‌کند و به‌سختی می‌تواند التفاتش به واقعیت عینی وجود را حفظ کند. به همین دلیل کراراً مشاهده می‌کنیم حتی بعضی از فیلسوفان صدرایی نیز در فرایند استدلال‌های‌شان دچار «خلط ذهن و عین» می‌شوند. دلیل این مشکل این است که در تفسیر رایج، فرایند روش‌مندی برای جدا نشدن از واقعیت عینی وجود در لابلای مفاهیم، تعریف نشده است. اما در این رویکرد پیشنهادی، با توجه به آنچه که درباره علم حضوری به اصل هستی و وحدت وجدان و وجود و سپس درباب «معرفت‌شناسی وجودی» تبیین شد، این التفات پیوسته محفوظ مانده و بلکه به‌صورت روش‌مند بخشی از خود فلسفه‌ورزی است.

دو: از لحاظ معرفت‌شناسی، سطح واقع‌گرایی حکمت متعالیه البته در بالاترین نصاب در میان نظام‌های هستی‌شناختی تاریخ فلسفه است. اما به دلیل آنچه قبلاً تشریح شد، نیاز به نصاب بالاتری از واقع‌گرایی دارد؛ نصابی که هم‌سطح با نظام هستی‌شناسی‌اش بوده و با آن هم‌آهنگ باشد. شروع فلسفه‌ورزی از «دوگانه وجود و ماهیت» با چنین نیازی همخوانی ندارد. در هستی‌شناسی حق‌بنیاد بر محور «معرفت‌شناسی وجودی»، این نظام فلسفی به دلیل ابتناء و جریان علم حضوری به وجود در سرتاسرش، با اتقان و انسجام برتر و بالاتری تکوّن می‌یابد.

سه: ویژگی ممتاز حکمت متعالیه این بود که افق نگاه را از ماهیت به وجود تغییر داد و از این تغییر نگرش، بهره‌های هستی‌شناسانه فراوان و تحول‌بخشی بُرد. اما در رویکرد رایج آن، «وجود» حداکثر مبنا و محور فهم موجودات عالم قرار گرفته. این وجود گرچه مجرای ورودِ حصولی به بعضی از اسرار هستی است، اما نتوانسته به گونه‌ای روش‌مند مدعی راه‌یابی به وجهی از ملکوتِ عالم باشد. همانطور که برهان هوای طلق مانند یک دالان ورودی به ادراکِ حضوری وجود بود، هستی‌شناسیِ حق‌بنیاد به واسطه بهره‌مندی ویژه از «شهود عقلی»، می‌تواند به مثابه یک «تمرین سلوکی» و دالان ورودی به ادراکِ حضوریِ جنبه‌ی ملکوتیِ اشیاء نیز به کار آید.

چهار: یکی از جدی‌ترین چالش‌هایی که حکمت متعالیه امروزه با آن مواجه است، «امکان» و «چگونگی» امتداد این نظام فلسفی در علوم پایین‌دستی و کاربردی است. به جز بخش «علم‌النفس فلسفی متعالیه» که امکان امتداد در علوم انسانی را تا حدی میسر کرده، اما دیگر بخش‌های آن همچنان از این چالش رنج می‌برند. چرا که بخش قابل توجهی از علوم بشری ناظر به پدیده‌های مستقل از انسان و در حیطه‌ی حکمت نظری هستند و تجرد مفراطی که حکمت متعالیه در وجودشناسی دارد، امکان امتداد آن در این علوم را با مشکل مواجه کرده است. این نقیصه در هستی‌شناسیِ حق‌بنیاد تا حدی مرتفع شده است. چرا که با مطالعه هر موجود در بسترش و ویژگی‌ای که برای «نظام حق» بیان شد، فاصله‌ی میان مبانی فلسفی با مسائل علوم جزئی را کاهیده و امکان امتداد آن مبانی در علوم جزئی را هموارتر کرده است. پنج: حتی در حیطه علوم انسانی هم، هستی‌شناسیِ حق‌بنیاد امکانات معرفتی بیشتر و مترقی‌تری در اختیار فلسفه‌های مضاف می‌گذارد. چرا که وقتی از طریق برهان عقلی یا نقلی، سرشت هریک از موجودات مقید را بشناسیم، امکان دستیابی به الگوی عملی و رفتاری متناسب با آن فراهم می‌شود. اهمیت این «الگوی عملی» و امتیاز آن بر دیگر الگوهای عملی را به این بیان می‌توان توضیح داد: طبق تعریف نظام حق، تمام جهان به مثابه یک «کل منسجم»

با همه اجزایش در حال «حرکتِ هم‌آهنگ و متوازن» به سمت یک نقطه است. تمام اجزاء جهان (از مُلک تا ملکوت) با تمام اختلافاتی که در مختصات و ویژگی‌ها دارند، بخاطر سرشت مشترک‌شان در «یک حرکت» هستند. پس اگر «عمل انسان» (به مثابه یک موجود) هم‌آهنگ و منطبق با این «نظام» و «حرکت» باشد، این عمل وارد نظام سبب و مسبباتی عالم می‌شود و حرکت انسان، به خاطر هم‌آهنگی با نظام هستی، بسیار سریع می‌شود (همچون حرکت مضاعف روی پله برقی در حال حرکت) و در رسیدن به مقصود و اهدافی که دنبال کرده، بسیار کامیاب‌تر و موفق‌تر خواهد شد. همچنانکه همین هم‌آهنگی با عالم، باعث آرامش و سکینت بیشتر می‌شود. چرا که اضطراب و تنش بر اثر تصادم و تضاد و تراحم است که پدید می‌آید و در فقدان این عامل و ملائمت انسان و کنش‌های او با نظام عالم، امکانی برای ظهور اضطراب فراهم نخواهد شد.

با توضیح بالا روشن می‌شود که برای تدوین این «الگوی عملی» در عرصه‌های مختلف حیات بشری، موضوع مدنظر ابتدا باید از منظر «هستی‌شناسی حق‌بنیاد» موضوع تأملات و تحلیل‌های عمیق و دقیق قرار بگیرد. منبع معرفتی این تأملات می‌تواند «عقل محض» باشد و یا به ضمیمه مقدمه‌ای برای «نقل» و یا حتی «شهود عرفانی» شکل بگیرد؛ البته به شیوه‌ای روشمند شبیه رهیافت میان‌رشته‌ای ملاصدرا در حکمت متعالیه (قراملکی، ۱۳۸۸، ص ۲۳۳). بهره‌مندی از این رویکرد در فلسفه علوم انسانی البته بی‌سابقه نیست و قبلاً توسط برخی از متفکران و فیلسوفان صدرایی انجام شده است. اما همین هم بیش از آنکه ریشه در روش‌شناسی حکمت متعالیه داشته باشد، ریشه در تعمق حکمی و قرآنی شخص آن فلاسفه دارد. لذا این ظرفیت در پستوی نظام حکمت متعالیه بوده، اما هستی‌شناسی حق‌بنیاد توانسته پیشنهادی روشمند برای آن ارائه دهد.

۷. نتیجه‌گیری

علم حضوری انسان به ذات خود، نقطه آغاز یک سلوک معرفتی است. او پس از عبور از این دالان، به ادراک حضوری «اصل هستی» نائل می‌شود و ذهن در فرایند حصولی‌سازی ادراکات حضوری خویش، پنج گزاره بنیادی را ایجاد می‌کند که پایه تمام معرفت‌های بشری‌اند. در ادامه «معرفت‌شناسی وجودی» به عنوان نظریه‌ای رقیب برای مبنای‌گرایی و انسجام‌گرایی ظهور می‌کند و انگاره «تقدم معرفت‌شناسی بر هستی‌شناسی» از بنیان رنگ می‌بازد. «هستی‌نامتناهی» در سطح همان گزاره‌های پایه ادراک می‌شود و از این رهگذر تقریری بدیع از برهان صدیقین علامه طباطبایی مسیر نیل به یک هستی‌شناسی بدیع را هموار می‌کند. در این هستی‌شناسی، پس از اصل هستی، اولین حقیقتی که اثبات می‌شود «خدا» است و نظریه «تثان» نسبت خداوند با تمام هستومندهای متناهی را صورت‌بندی می‌کند. در این فرایند، «اصالت وجود» نیز به صورت بدیهی استنتاج شده و «سریان عشق در هستی» نیز سرشت جهان را نمایان می‌کند. این سرشت در حق مخلوق به که همان «نفس رحمانی» عرفانی و وجود لا بشرط قسمی است، «نظام حق» را سامان می‌دهد. مهم‌ترین ویژگی نظام حق، حرکت کلان و منسجم و یک‌آهنگ تمام موجودات جهان به سمت یک غایت و در جهت واحد قهار است. هستی‌شناسی حق بنیاد بر پایه «علم حضوری به هستی»، با بهره‌مندی از «شهود عقلی» و با محوریت «نظام حق» پیشنهادی بدیع برای یک «نظام هستی‌شناسی واقع‌گرا» است که به مثابه یک «چارچوب نظری» امکانات بسیاری برای فلسفه‌ورزی در «فلسفه‌ی اولی» و سپس امتداد آن در ساحت‌های مختلف «حکمت نظری» و «حکمت عملی» را در اختیار انسان می‌گذارد.

کتابنامه

- قرآن کریم

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱)، «المباحثات» (تحقیق: محسن بیدارفر)، قم: بیدار.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۶)، «شرح الاشارات و التنبیهات» (تحقیق: آیت الله حسن حسن زاده آملی)، قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی تا)، رسائل ابن سینا. قم: بیدار.
- الهی قمشه‌ای، محیی الدین مهدی (۱۳۵۴)، «حکمت الهی عام و خاص»، تهران: انتشارات اسلامی.
- جوادی آملی عبدالله (۱۳۹۳)، «تحریر رساله الولایه»، قم: إسرائ.
- جوادی آملی عبدالله (۱۳۹۴)، «تحریر ایقاظ النائمین»، قم: إسرائ.
- جوادی آملی عبدالله (۱۳۹۶)، «تفسیر تسنیم»، جلد ۴۶، قم: إسرائ.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳ش)، «تفسیر موضوعی قرآن کریم، جلد ۲: توحید در قرآن». قم: إسرائ.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۷۹)، «تاریخ علم حضوری» مجله ذهن، ش ۳، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- حسین زاده محمد (۱۳۹۴)، «منابع معرفت»، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
- حسین زاده محمد (۱۳۸۵)، «پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر»، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- حسین زاده، مرتضی و همکاران (۱۳۹۷)، «مبنا/انسجام گروی وجودی ملاصدرا در باب رکن توجیه»، مجله حکمت معاصر، ش ۲۶، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۲)، «درآمدی به نظام حکمت صدرایی؛ جلد سوم، انسان‌شناسی». تهران: سمت.
- فارابی، ابونصر (۱۴۱۳ق)، «التعلیقات، در: الاعمال الفلسفیة» تحقیق جعفر آل یاسین، بیروت: دارالمناهل.

- فرغانی، سعیدالدین (۱۴۲۸ق)، «منتهی المدا رک فی شرح تائیه ابن فارض» (تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی)، بیروت: دارالکتب الإسلامیه.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰)، «مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ره)»، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- طالب‌زاده، سیدحمید (۱۳۹۹). «یادنامه علمی علامه طباطبائی (ره)» - دفتر پنجم. قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.
- شیرازی، صدرالدین محمد (صدرالمتألهین) (۱۳۹۱)، «الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه» (تحقیق سیدمصطفی محقق داماد)، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- شیرازی، صدرالدین محمد (صدرالمتألهین) (۱۴۳۰ق)، «الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأربعة»، قم: طلیعه النور.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۳۰ق)، «نهایه الحکمه»، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- فرامرز قراملکی، احد (۱۳۸۸). «روش‌شناسی فلسفه ملاصدرا»، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- هایدگر، مارتین و دیگران (۱۳۷۸)، «فلسفه و بحران غرب» (مجموعه مقالات)، ترجمه رضا داوری اردکانی و همکاران. (۱۳۷۸ش)، تهران: هرمس.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله (۱۳۹۵)، «تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی»، قم: کتاب فردا.