

## واکاوی شبهه دور و مصادره به مطلوب بر ادله اصالت وجود\*

□ محمدرضا ارشادی نیا<sup>۱</sup>

### چکیده

فلسفه اسلامی با مبانی هستی‌شناخت، اساسی‌ترین پایه‌های الهیات عقلانی را پایه‌ریزی کرده است. تشکیک و تردید در این اصول، لطمه جبران‌ناپذیری بر الهیات به معنای اخص وارد می‌سازد و آن را وارد مسیر دیگر با نتایج دگرگون می‌سازد. در بین همه اصول محوری هستی‌شناخت، اصالت وجود نقش برجسته، نمایان و بی‌بدیل دارد. حکمت متعالیه با شناخت نقش مؤثر این اصل، به تثبیت آن پرداخته است. مخالفان با آن، بر اثر برخی نتایج ناسازگار با پیش‌فرض‌هایشان، همانند وحدت وجود، به خدشه و القاء شبهه در ادله آن روی آورده‌اند. عمده‌ترین شبهه، اتهام دور و مصادره به مطلوب از سوی طیفی به ظاهر نامتجانس اعم از فلسفه‌ستیزان و برخی تفکیک‌گرایان با روش جدل‌گرایانه است. در این فرصت به چهار دلیل، عطف توجه خواهد شد که در مظان این شبهه قرار گرفته است. این ادله عبارت‌اند از: برهان خیریت وجود، برهان مبتنی بر تفاوت

آثار وجود خارجی با وجود ذهنی، برهان مبتنی بر امتناع تشکیک در ماهیت، و برهان حرکت اشتدادی. با طرح مفاد و مطلوب این ادله، محتوای شبهه نیز نسبت به آن‌ها محک زده خواهد شد. واکاوی نشان از این دارد که شبهه‌زایی ناشی از عدم توجه کافی به مبادی این ادله است.

**واژگان کلیدی:** هستی‌شناسی، اصالت وجود، اعتباریت ماهیت.

### مقدمه

به نظر اهل فن، «مسئله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت... به منزله روح و اساس و پایه مباحث الهی است و حل بیشتر غوامض فلسفه ماوراءالطبیعه بر آن توقف دارد» (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۳۱؛ همو، ۱۳۸۲: ۸۱). تاریخچه پربسامد این مسئله، حکایت از حساسیت و اهمیت آن دارد. در یک سو فارابی و شیخ الرئیس و بهمینار از قائلان به اصالت وجود به شمار آمده و در دیگر سو شیخ اشراق و میرداماد از اصالت ماهیت طرفداری کرده‌اند. اگرچه شیخ اشراق به اشکالات خود سر و سامان داده و نیازمند پاسخ دقیق است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۶۶/۱، ۱۶۲، ۱۸۶، ۳۴۵ و ۶۵/۲، ۷۲، ۹۳؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۴۴۴)، اما در رأی به اصالت ماهیت متزلزل است و برخی مواضع ناپایدار بر اصالت ماهیت مانند رأی به بساطت وجودی نفوس انسانی و عقول قدسی، در سخنان او مشاهده می‌گردد (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۳۳). صدرالمآلهین پس از گرایش به اصالت وجود، به تشدید و تبیین این رأی و اقامه دلیل‌های متعدد بر اثبات آن پرداخت و در نمایاندن ضعف، نارسایی و بطلان ادله رقیب، تلاش منحصر به فرد نشان داد. پس از او برخی در قبال اصالت وجود، واکنش نشان داده و با ادله آن به معارضه پرداخته‌اند. شیخ احمد احسانی نخستین کسی است که ادله اصالت وجود را مصادره به مطلوب پنداشته (آشتیانی، ۱۳۸۲: ۸۲) و این زعم او در کسانی همچون مؤلف حکمت بوعلی سینا (حائری مازندرانی، ۱۳۶۲) اثر گذاشته و از این رهگذر، به تقویت اصالت ماهیت همت گماشته است. سپس این رشته در کتاب عارف و صوفی چه می‌گویند؟ تداوم پیدا کرده و اخیراً مقاله‌ای با عنوان «نقد براهین اصالت وجود در اندیشه میرزا جواد تهرانی» (سپیلی، ۱۳۹۸: ۸۱-۹۸) با تمجید مبالغه‌آمیز نسبت به جایگاه فلسفی نگارنده کتاب، به تکرار مدعیات و ترویج موضع‌گیری مصلحتی وی

درباره اصالت ماهیت پرداخته است. این مقاله ادعای مصادره را در هشت دلیل نافذ پنداشته است (همان: ۸۱). جالب این است که بدون توجه به تاریخچه این رویکرد به ادله اصالت وجود، نظر نگارنده آن کتاب را «آراء خاص و بدیع» نیز به شمار آورده است (همان: ۸۲). در حالی که سابق بر آن، دیگران با همین رویکرد و اغلب با محتوای یکسان، به مخالفت با اصالت وجود برخاسته‌اند. همچنین مؤلف معظم آن کتاب، در مواردی خود اعلام می‌کند که از روش جدل برای مخدوش نمایاندن ادله بهره برده است. از این رو از حیث روش، به تبعیت از منش جدلی سهروردی «به عنوان جدلی درجه اول» (ابیزتسو، ۱۳۶۸: ۸۹) و سرمشق قرار دادن این سخن: «فَإِنَّ هَؤُلَاءِ يَرُونَ أَنَّ الْمَاهِيَّاتِ نَفْسَهَا مِنْ مَبْدَعِهَا، فَيَقُولُونَ فِي أَصْلِ الْمَاهِيَّةِ مَا قَالُوا فِي الْوَجُودِ» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۳۴۷/۱) پیش رفته‌اند و از حیث محتوا نیز به پیروی از گفته‌های معارضان با اصالت وجود و تکرار مدعاهای آنان به ویژه مؤلف حکمت بوعلی سینا (حائری مازندرانی، ۱۳۶۲) پرداخته‌اند.

به هر صورت اگرچه مقاله ادعا دارد که به ارزیابی موضع پرداخته است، لکن فقط به نقل همدلانه ادعاها اکتفا کرده و تسلیم هشت مورد از مدعاها در برابر ادله اصالت وجود شده است. اگرچه مقاله، مدعی ایراد دور و مصادره در هشت دلیل است! اما چگونگی ورود این اتهام را در برخی ادله نشان نداده است. از این هشت استدلال، به فراخور مجال چهار مورد را واکاوی کرده و پس از بیان روند ادله اصالت وجود برای اثبات مطلوب، به ادعا و اتهام دور و مصادره به مطلوب نیز خواهیم پرداخت.

### ۱. برهان خیریت وجود

وجودی بودن خیر، و خیر بودن وجود، مطلبی بدیهی است و انکار آن، جز انکار بدیهیات نیست. در عین حال حکما بر آن برهان‌های تنبیهی اقامه کرده‌اند. با تحلیل مفهوم خیر، معلوم می‌گردد که خیر چیزی است که مطلوب همگان است و کسی که فاقد خیر باشد، آن را طلب می‌کند. معلوم است که طالب به دنبال امری وجودی است تا نقص عدمی را از خود بزدايد و خلأ و فقدان را جز امر وجودی برطرف نمی‌کند و مفهوم از آن جهت که مفهوم است و ماهیت از آن جهت که ماهیت است، هرگز نمی‌تواند چنین عدمی را برطرف سازد (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۴/۴۹۴).

البته مبحث خیریت وجود را می‌توان دو گونه نگریست؛ بر مبنای اصالت وجود یا بدون اتکاء به آن. در صورت نخست، اگر کسی قائل به اصالت وجود باشد، با توجه به مفهوم خیر به آسانی درمی‌یابد که ماهیت من حیث هی و مفهوم ذهنی به خودی خود خیر و خیرآفرین نیست و خیر همان واقعیت وجود خارجی است. در این صورت، خیر محض بودن وجود برای او آشکار است و با تنبیه به صدق این مسئله اقرار می‌نماید. بنا به صورت دوم، اگر کسی اصالت وجود را به عنوان اصل موضوعی نپذیرد و یا به اصالت ماهیت قائل باشد، درست است که به سادگی به خیر بودن وجود حکم نمی‌کند، اما برای او از طریق تحلیل مفهومی خیر و دقت در حقیقت آن می‌توان به اثبات اصالت وجود پرداخت. حکیم سبزواری بر همین اساس بدون لزوم دور یا مصادره به مطلوب، به اثبات اصالت وجود پرداخته است (همان: ۴/۴۹۵). بر این اساس، بدون توهم دور یا مصادره و علی‌رغم بداهت خیریت وجود و با صرف‌نظر از اصالت وجود، به اثبات خیریت وجود پرداخته می‌شود. صراحت قالب قیاس شکل اول بیشتر نمایان می‌سازد که این دلیل از اتهام دور و مصادره به دور است.

- خیر مطلوب همگان است.

- مطلوب همگان امری وجودی است.

∴ خیر امری وجودی است.

در توضیح مقدمه دوم باید گفت آنچه مورد جستجوست، امری ذهنی و اعتباری نیست و عینیت خارجی دارد و ماهیت یا مفهوم، به خودی خود از این حیثیت برخوردار نیست، مگر اینکه دارای حیثیت مکتسب باشد؛ در این صورت، عینیت بالاصاله از حیثیت مکتسب است و آن چیزی غیر از وجود نیست. می‌توان استدلال را در قالب شکل دوم نیز بیان کرد:

- خیر همان است که مدار حرکت و طلب همگان است

- مفهوم ذهنی و امر اعتباری، مدار حرکت و طلب همگان نیست.

∴ خیر مفهوم ذهنی و امر اعتباری نیست.

معلوم است که در این دو استدلال تبیهی بر وجودی بودن خیر، هیچ دور و مصادره‌ای نه در خود آن‌ها و نه در ابتناء بر اصالت وجود، به کار نرفته و چنین ادعایی

از سوی هر کس جز اتهامی بیش نیست. اکنون به مرحله دوم مبحث یعنی اثبات اصالت وجود بر مبنای خیریت وجود می‌پردازیم.

تحلیل پیشین که بدون استعانت از اصالت وجود برای ذهنی نبودن خیر بیان شد، عهده‌دار اصالت وجود نیز هست؛ با این بیان که دلالت مفهومی خیر اثبات می‌کند خیر واقعی است که هر موجودی در طلب آن در حرکت است و ماهیت من حیث هی و دیگر امور ذهنی، مدار حرکت و طلب نیستند. بنا بر همین مطلب، معلوم می‌شود که واقعیت خارجی بالاصالة مصداق ماهیت نیست، بلکه مصداق حقیقی برای وجود است. اگر اصالت ماهوی اصرار دارد که واقعیت خارجی مصداق ماهیت است در صورتی می‌توان سهمی از صدق برای آن قائل شد که ماهیت از واقعیت بهره‌ای برده باشد. در این صورت معلوم می‌گردد که ماهیت برای مطلوب شدن، نیازمند امری زائد است و آن امر زائد جز وجود چیزی نیست (همان: ۴۹۶/۴-۴۹۷).

می‌توان استدلال بر اصالت وجود را بر منبع و منشأ بودن وجود برای خیر متمرکز کرد. توجه به این مقدمات وصول به نتیجه را آسان می‌سازد: ۱. وجود منشأ (علت) خیر است؛ ۲. اموری که دارای رابطه علیت باشند، امور اعتباری نیستند. بر این اساس وجود اصیل است؛ زیرا علت در اینجا به معنای منشأ اثر بودن است و در امور اعتباری چنین خاصیتی وجود ندارد (اکبری و منافیان، ۱۳۹۰: ۸۷/۱). بداهت این دو مقدمه سبب شده که حکمای متعالی به توضیح یا اثبات آن نپردازند. مساوقت وجود با خیر و توقف وجودی معلول بر علت، در نظر حکما بدیهی و بی‌نیاز از استدلال است (سیزواری، ۱۳۸۰: ۶۸/۲). بنابراین اتهام دور و مصادره، حاکی از عدم وصول به منطق حکما و عدم توجه به روند استدلال است؛ به گونه‌ای که برخی خواسته‌اند صرفاً با ابراز تردید، اتهام خود را چنین اثبات شده بینگارند.

فرضاً هر چه در خارج باشد، خیر و شرف باشد، خیر و شرف همین واقعیات خارجی است و اما این واقعیات اولاً بالذات وجود است یا ماهیت؟ فهو أول الکلام (تهرانی، ۱۳۹۰: ۲۵۳).

برخی متأثر از این تردید، برای اتهام دور و مصادره به مطلوب چنین پیرایه‌نگاری کرده‌اند:

«پرسش مهم درباره برهان فوق این است که چرا نتوان مدعای منشأ خیریت را درباره ماهیت بیان کرد؟ اشکال برهان مذکور در این است که دلیلی که اقامه شده است تکرار همان مدعا می‌باشد؛ زیرا امر اعتباری نمی‌تواند منشأ خیر و شرف باشد و تنها امر اصیل می‌تواند منشأ آثاری همچون خیر و شر باشد» (سهیلی، ۱۳۹۸: ۸۲).

معلوم است که این مدعیات پایه‌گذاری شده بر منطق «فرض»، چه نتیجه‌ای به بار خواهد آورد. این ادعا که «فرضاً هر چه در خارج باشد، خیر و شرف باشد»، شک در این مطلب مبرهن و بدیهی است که فقط خیر امر وجودی است و امر وجودی فقط خیر است. بنا بر مبنای فرض انگار، شرور هم امور وجودی بالذات هستند و مدعی به تبع آن باید آفریننده شرور را معرفی کند که چاره‌ای جز التزام به یکی از دو محال ندارد: یا باید قائل به ورود شرور در قضای الهی شود، یا منشأ شرور را در جای دیگری جستجو کند و به تعداد شرآفرین‌ها به تعدد آلهه روی آورد. آیا فرض انگار جز التزام به یک از این دو تالی فاسد چاره‌ای دارد؟

وانگهی چرا منظور خود از ماهیت را مشخص نکرده است؟ ماهیت «من حیث هی لیست إلهی» که به اجماع همه، چه اصالت ماهیتی یا اصالت وجودی، چنین نقشی ندارد. ماهیت به معنای «اَئِیت» هم که با مقصود وی معارض است. پس لابد ماهیت مجعول و محقق را اراده کرده است. در این صورت پرسش به جای خود باقی است که چه چیزی ماهیت را پس از جعل، از حد استوا خارج کرد و به آن رنگ تحقق داد تا در ظرف تحقق، منشأ خیریت و اثر باشد! مشهود است چگونه سعی شده از وجود که حیثیتش تحقق در اعیان است، حیثیت‌ستانی کرده و به چیزی حیثیت وجودی سپرده شود که حیثیتش استوای نسبت به وجود و عدم است، شاید ماهیت بتواند چهره شرافتمندانه خیرآفرینی را به خود بگیرد! گذشته از این ماهیت محقق، مثار کثرت و تفاوت و اختلاف وجودی است و از چنین منشأ تکثرآفرین آیا خیر می‌تراود؟

## ۲. برهان تفاوت آثار در وجود ذهنی و وجود خارجی

صورت‌بندی دقیق منطقی هر استدلال امری مهم است که هم برخی مطالب مضمّن و مجمل یا اهمال‌شده، در بیان محاوره‌ای و عرفی را پدیدار می‌سازد و زمینه بروز شبهه

را از اذهان و انظار می‌زداید، هم سبب انحراف و وقوع در شبهه و روی آوردن به موضع‌گیری و مخالفت را برملا می‌سازد. صورت قیاس استثنایی این استدلال بر اصلت وجود را در شکل منتج رفع تالی رفع مقدم، می‌توان چنین نگاشت:

- اگر ماهیت اصیل است، آنگاه ماهیت ذهنی دارای همان آثار ماهیت عینی است.

- چنین نیست که ماهیت ذهنی دارای همان آثار ماهیت عینی است.

∴ ماهیت اصیل نیست (اکبری و منافیان، ۱۳۹۰: ۸۹/۱).

برخی به حسب تقریری که از آن دارند، این دلیل را به خودی خود بدون استناد به دلایل دیگر اصلت وجود، ناتمام و دوری دانسته‌اند (لاهیجی، ۱۳۸۶: ۱۶۶). اما می‌توان تقریری ارائه داد که دلیل مستقلاً باشد و بدون توجه به دلایل دیگر، مصادره به مطلوب به شمار نیاید.

این استدلال بر اصلت وجود اگرچه مبتنی بر پذیرش وجود ذهنی اقامه شده، اما نظریه وجود ذهنی و حضور عین ماهیت در ذهن نه شیخ آن نیز با ادله خاص خود اثبات شده و گرفتار دور و مصادره هم نیست. چه اشکالی دارد که نتیجه یک استدلال، در استدلال دیگر برای اثبات مطلب دیگر استفاده شود؟ آیا استفاده از نتیجه دلیل در دلیل دیگر، دور و مصادره است؟

این دلیل بر اصلت وجود، مبتنی بر تغایر وجود ذهنی و خارجی در ترتب آثار است؛ مطلبی که ادعایش بر قائل به اصلت ماهیت محال است، اگرچه خیلی آسان ادعا شده که با اصلت ماهیت، هم تفاوت آثار برای دو ماهیت محفوظ است، هم تطابق علم و معلوم رعایت شده است!

با فرض اصلت ماهیت هم ممکن است بگوییم: تأثیر ماهیت به اختلاف موطن و اطوار، مختلف می‌گردد. ماهیت مجعوله در خارج منشأ آثار خارجی است؛ ولی ماهیت متحقق به تبع نفس و ذهن آدمی منشأ آن آثار نمی‌باشد (تهرانی، ۱۳۹۰: ۲۵۴).

اکنون باید مدعی پاسخ دهد که چرا ماهیت به فرض اصلتش در دو موطن ذهن و خارج دارای آثار مختلف است؛ در یکی دارای آثار قوی و در دیگری دارای آثار ضعیف است؟ پرسشی که پاسخ موجه و مستدل به آن از سوی مدعی اصلت ماهیت، چندان آسان نیست، بلکه متعذر و محال است. اگر قوت و ضعف به خود ماهیت

مربوط است، افزون بر اینکه ماهیت من حیث هی چنین خاصیتی ندارد، سبب پذیرش رأی باطل تشکیک در ماهیت نیز می‌گردد. پس چاره‌ای نیست مگر اینکه چون ماهیت مجعول در خارج علت قوی‌تر دارد، مثلاً واجب تعالی علت آن است، آثار آن قوی‌تر است، اما ماهیت مجعول در ذهن، چون معلول نفس است و نفس نسبت به حق تعالی دارای فاعلیت ضعیف‌تر است، معلولی ضعیف‌تر ایجاد کرده و آثار چنین معلولی هم ضعیف‌تر است. جز این سبب چه توجیهی برای مدعی در دسترس است؟ اینکه مدعی در ادعای خود بر ماهیت خارجی بر وصف «مجعول» و برای ماهیت ذهنی بر وصف «متحقق» تکیه کرده، نشان از مخمصه و گرفتاری در تنگنای نظریه خویش است. نیز بیانگر این است که حیثیت زائد که برآمده از جعل و تحقق است، سبب این آثار و تفاوت آن‌ها در ماهیت ذهنی و خارجی شده و اصالت ناشی از همان حیثیت زائد یا مکتسب است که عنوان مجعول و متحقق به ماهیت می‌دهد. آیا این حیثیت مکتسب چیزی جز وجود است؟ بنابر این صرف تأکید مدعی بر وصف مجعولیت برای ماهیت، خودبه‌خود اثبات‌کننده اصالت وجود است (اکبری و منافیان، ۱۳۹۰: ۹۱/۱).

وانگهی روشن است که سخن مدعی به معنای خلط حیثیت تقییدیه با حیثیت تعلیلیه است. نزاع در مبحث اصالت، بر محور حیثیت تقییدیه است که این حیثیت در وجود نیست و ماهیت در موجودیت، نیازمند این حیثیت و مقید به آن است. اکنون مدعی سعی دارد با حیثیت تعلیلیه و با اتکا بر جاعل و اثری که جاعل به ماهیت مجعول می‌بخشد بر حیثیت تقییدیه آن سرپوش بگذارد! تا نسبت اصالت به آن راست آید! برخی در این راستا چنین به جانبداری برخاسته‌اند.

ماهیهاتی که در ذهن نقش بسته‌اند، مفهوم ماهیات هستند و نه خود ماهیات خارجی. ویژگی این ماهیات و مفاهیم ذهنی به گونه‌ای هستند که حکایت از ماهیات در خارج می‌کنند. ذهن انسان در مواجهه با ماهیت خارجی، مفهوم آن را ادراک می‌کند و این مفهوم هم حاکی از ماهیت عینی و خارجی می‌باشد. بدین ترتیب، اصل مطابقت ذهن و خارج هم حفظ می‌شود. بنابراین می‌توان اختلاف شیء ذهنی با شیء خارجی را مستند به ماهیت آن‌ها دانست و این خود دلیلی بر اصالت ماهیت خواهد بود (سهیلی، ۱۳۹۸: ۸۵).



این سخنان برای تأیید مدعای اصالت ماهیت، به وضوح چندان نامرتب است که جز جمله‌پردازی چیزی به شمار نمی‌آید. معنای این جمله چیست؟ «ماهياتی که در ذهن نقش بسته‌اند، مفهوم ماهيات هستند و نه خود ماهيات خارجی».

نخست اینکه مدعی با رویگردانی از وجود ماهیات و روی آوردن به تعبیر بدیل مانند «نقش بستن»، به فرار از یک واقعیت واضح دست زده است، اما تغییر اندک در واژگان در واقعیت تأثیری ندارد. سپس سخن اصالت وجودی را به خیال یاری رساندن به رقیب تکرار کرده است! اینکه مفهوم ماهیات در فهم و ذهن وجود پیدا کرده نه ماهیات خارجی، همان سخن اصالت وجود است. این ماهیت با وجود ذهنی است که نام مفهوم به خود می‌گیرد. منظور از «نه خود ماهیات خارجی» چیست؟ چه کسی مدعی است که ماهیت خارجی با همان وجود خارجی در ذهن وجود پیدا می‌کند تا در رد او بتوان گفت که خود ماهیت خارجی به ذهن نمی‌آید؟ منظور این است که حدود ماهوی در وجود خارجی و ذهنی یکی است، که در وجود ذهنی، واژه مفهوم به آن اطلاق می‌گردد. بنابراین تکرار سخن رقیب علیه رقیب و به نفع خود، چیزی جز واگویی بی‌ثمر نیست. وانگهی گرفتار شدن در تنگنا، سبب رها کردن سخن در ابهام گشته است. بسنده کردن به ادعای اینکه «ویژگی این ماهیات و مفاهیم ذهنی به گونه‌ای است که حکایت از ماهیات در خارج می‌کنند» جز ناکامی در اثبات مقصود بهره‌ای ندارد. این ویژگی چیست که حاکی از ماهیات خارجی است؟ یعنی تطابق علم و معلوم ناشی از چیست؟ توجه به نکاتی می‌تواند کمک کند که هم منظور از وجود ذهنی درست تصور شود، هم رابطه این دلیل اصالت وجود، با وجود ذهنی آشکار گردد.

۱- گرفتار دیدن این دلیل به دور و مصادره به مطلوب، هیچ جایگاه منطقی و استدلالی ندارد. وجود ذهنی پس از اثبات با ادله خاص خود، در اثبات اصالت وجود استفاده شده است. چنانچه اصالت وجود هم اضافه بر بدهات، بر ادله دیگری مبتنی است و استدلال به تفاوت آثار در وجود ذهنی و خارجی، تنها دلیل و راه منحصر به فرد برای اثبات اصالت وجود نیست.

۲- توجه به جایگاه و مفهوم زیادت وجود بر ماهیت، تأثیر فراوان در تحلیل درست

مطلب دارد. مغایرت وجود با ماهیت با تحلیل مفهومی در ذهن، قابل تصور است، وگرنه چنین نیست که ماهیت جدای از وجود به صورت مستقل در ذهن تصور شود. در حقیقت این یک تحلیل عقلی است که ذهن در مقام تصور و تحلیل، همان گونه که جنس و فصل را جدای از یکدیگر تصور می کند، وجود و ماهیت را نیز با عدم لحاظ یکدیگر در نظر می گیرد، وگرنه وجود ذهنی نیز مرتبه‌ای از هستی مطلق بوده و هرگز در برابر خارج به معنای مطلق آن قرار ندارد و ماهیت در ذهن نیز متحد با وجود بوده و زائد بر آن نمی باشد و ذهن تنها در مقام تحلیل مفهومی، ماهیت را جدای از وجود تصور می کند (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۳۳۸/۱). از این رو حکیم سبزواری، این کاوش عقلی و تحلیلی ذهنی را «تعامل عقلی» نامیده است (سبزواری، ۱۳۸۰: ۸۹/۲) اینکه مدعی برای تطابق معلوم ذهنی و خارج، به وحدت مفهومی ماهیت خارجی و ذهنی بسنده کرده، نه به ورود خود ماهیت به ذهن، حاکی از تصور ناصحیح مراد حکما از انحفاظ ماهیات در دو وجود است. بنا به اصالت وجود، حدود وجود خارجی یعنی ماهیت در ذهن و فاهمه ترسیم می گردد که مفهوم یا وجود ماهیت در ذهن گویند. در این صورت چاره جویی مدعی، برگردان همان نظر حکما درباره وجود ذهنی، به خود آنان است. با توجه به این نکته، این گفته که «مفهوم ماهیت به ذهن می آید، نه خود آن» متاتی ندارد و با آن نمی توان بر ادله اصالت وجود خللی وارد کرد؛ زیرا وقتی ماهیت در ذهن وجود پیدا کند، به آن مفهوم ماهوی گویند و مفهوم ماهوی چیزی جدای از وجود ذهنی ماهیت نیست.

۳- آنچه بیش از همه، اصالت ماهیتی را در تنگنا قرار خواهد داد، این است که اعتبارات و حیثیات را باید نادیده گرفته و حیثیت وجود را به گزاف به ماهیت نسبت دهد. حیثیت وجود جز هستی بالذات چیزی نیست و در اتصاف و عروض وجود بر وجود، نیاز به واسطه‌ای نیست؛ اما حیثیت ماهیت خالی از وجود است و بالعرض واجد وجود می شود و دارای واسطه در عروض است؛ چنانچه در عبارت مدعی، پسوند «مجموعیت» به ماهیت ضمیمه است. قائلان به اصالت ماهیت اذعان دارند که اصیل، نه ماهیت به حمل اولی - مفهوم ما یقال فی جواب ما هو- است و نه ماهیت به حمل شایع مانند انسان و فرس؛ زیرا ماهیت به حمل اولی، مفهومی از مفاهیم است و اصلاً از

سنخ ماهیت نیست، وگرنه لازم می‌آید که تمامی مقولات ده گانه از انواع آن محسوب شوند. اما ماهیت به حمل شایع یعنی ماهیت من حیث هی هی نیز از آن جهت که ماهیت است، تنها مشتمل بر ذات و ذاتیات خود بوده و متصف به واقعیت نیست. بنابراین آنچه در نظر آن‌ها اصیل است، همان ماهیت محقق در خارج است که منشأ انتزاع مفهوم وجود نیز می‌باشد. اکنون این ایراد بر اصالت ماهیت وارد است که اگر وجود یک مفهوم اعتباری باشد، چگونه ماهیتی که در حد ذات خود فاقد واقعیت است، منشأ انتزاع مفهوم موجود گشته و اصیل قلمداد شده است؟ در برابر این ایراد، قائل به اصالت ماهیت به ناچار از طریق مسئله جعل در صدد چاره‌جویی برآمده و مدعی شده که ماهیت مجعول بعد از جعل توسط جاعل، منشأ انتزاع مفهوم اعتباری وجود می‌شود. اما این سخن کافی نیست؛ زیرا در صورت جعل، این سؤال پیش می‌آید که جاعل چه چیزی را به ماهیت اعطا می‌کند؟ اگر گفته شود: ماهیت را محقق می‌گرداند، سؤال به این صورت مطرح می‌شود که تحقق از آن جهت که در ذات و ذاتیات ماهیت مأخوذ نیست، وصفی زائد بر آن است و آن وصف زائد در صورت اعتباری بودن وجود، چه چیزی می‌تواند باشد؟ بنابراین هرگز نمی‌توان با اتکا به مسئله جعل، ایراد مزبور را پاسخ داد (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۳۲۷/۱).

۴- تنگنای علاج‌ناپذیر برای اصالت ماهوی این است که او نمی‌تواند همانند اصالت وجودی، قائل به تعدد آثار برای ماهیت در خارج و ذهن شود. اگر بنا باشد ماهیت اصیل خارجی از حیثیت تحقق خود تهی شود و صرف مفهوم آن در ذهن «نقش بندد»، چه تطابقی بین این ماهیت در ذهن و در خارج برقرار است؟ ماهیت مجعول اگر با همان حیثیت مکتسب و اصیل به ذهن می‌آید، پس باید دارای همان آثار خارجی باشد، در حالی که چنین نیست (همان: ۱۰۱/۴). اگر بدون آن آثار است، پس وحدتی بین معلوم بالذات (ماهیت ذهنی) و معلوم بالعرض (ماهیت خارجی) در کار نیست و هر کس مفهومی ساختگی از ماهیت خارجی در ذهن جعل کرده است که در نهایت این امر به سفسطه منجر خواهد شد. البته اگر کسی به تشکیک ماهیت قائل شود، توجیهی نافرجام و موقت برای تعدد آثار ماهیت ذهنی و خارجی پیدا کرده، اما به مثابه فرار از چاله به چاه است؛ زیرا حد ماهوی دارای کش و قوس نیست و هر حدی بر ذات

افزوده یا از آن کاسته گردد، ماهیت جدیدی رخ می‌نماید. حکیم سبزواری با جمله «والفرق بین نحوی الـکون یفی» به این مفاد اشاره کرده است (سبزواری، ۱۳۸۰: ۶۳/۲): یعنی امتیاز بین وجود خارجی و ذهنی برای ماهیت، بر اصالت وجود گواهی می‌دهد. تکیه‌گاه این استدلال بر این نکته است که هستی خارجی، قابل انتقال به ذهن نمی‌باشد و آنچه به ذهن می‌آید، ماهیت اشیاست و اگر ماهیت اصیل و هستی اعتباری باشد، جمیع آثار ماهیت اصیل، مترتب بر ماهیت ذهنی نیز خواهد بود.

۵- ناکام ماندن برخی در اثبات اصالت ماهیت از این معبر، سبب شده بین قول به شیخ و وجود ذهنی، مقابله برقرار کنند! اما مقابله بین وجود ذهنی و قول به شیخ چه کمکی به اثبات اصالت ماهیت می‌کند؟

این گفتهٔ رایج را که نفس و عین ماهیات به ذهن انسان می‌آیند، باید در مقابل قول دیگر فهمید که به ارتسام شیخ ماهیات در ذهن انسان قائل بوده است (سهیلی، ۱۳۹۸: ۸۶).

ابهام این جملات برای استفاده مدعی آشکار است. اگر به ادعاهای مشهورترین قائل به شیخ یعنی فخر رازی مراجعه شود، رأی به تأصل ماهیت از آبشخور شبهاست او بسیار پشتیبانی گشته و هموست که رأی به شیخ را با مبنای اصالت ماهیت سازگار یافته است (فخرالدین رازی، ۱۴۰۷: ۱۶۱/۴؛ همو، ۱۴۱۱: ۵۲/۱؛ همو، ۱۴۰۴: ۲۰۲/۱). بر این اساس، سودجویی از مقابله رأی به شیخ با وجود ذهنی، فایده‌ای برای اصالت ماهوی ندارد تا چه رسد که اثبات کند عین ماهیت به ذهن نمی‌آید و مفهوم آن بر ذهن عارض می‌گردد! بهتر آن بود که مدعی با این سخن، قائل به شیخ می‌شد تا انکار ورود عین ماهیت به ذهن، مبنای همسازی داشته باشد. از این رو، پناه بردن به تقابل نظریه شیخ با وجود ذهنی نه تنها به این مدعا کمترین سودی ندارد، بلکه ابطال‌کننده آن است.

### ۳. برهان مبتنی بر امتناع تشکیک در ماهیت

حکیم سبزواری با عنوان «لزوم السبق فی العلیة مع عدم جواز التشکیک فی المهیة»، به این برهان پرداخته و در شرح آن، منظور از سبق را سبق بالذات، و سبب نفی تشکیک در ماهیت را استحاله تشکیک در ذاتی اعلام کرده است (سبزواری، ۱۳۸۰: ۶۸/۲).

این دلیل مبتنی بر مفروضاتی اثبات شده از مبحث علیت است؛ از قبیل: ۱. رابطه علی در امور اصیل برقرار است؛ ۲. علت بر معلول تقدم بالذات دارد؛ ۳. تقدم یک ماهیت نوعی بر خودش به معنای وقوع تشکیک در ماهیت است. با این مفروضات منطق استدلال چه اقتضا دارد؟ آیا اصالت وجود، نتیجه ادامه این روند منطقی است یا اصالت ماهیت؟ اگر ماهیت اصیل باشد، به ناچار رابطه علیت بین ماهیات برقرار می‌گردد و ماهیتی که علت است، بر ماهیتی که معلول است، تقدم بالذات دارد. این تقدم بالذات و علی هر جا بین دو ماهیت برقرار شود، بی‌شک تشکیک بین آن دو را به دنبال دارد. اما ماهیت تشکیک‌پذیر نیست و با نفی تشکیک در ماهیت، اصالت آن هم باطل است.

موضع روشمند حکما برای ابطال تشکیک در ماهیت، بر خلاف موضع رقیب، ادله و براهین خاص است نه معارضه و جدل. پس از ابطال این موضع، راهی جز پذیرش این دلیل بر اصالت وجود باقی نمی‌ماند. مهم‌ترین وجه استحاله تشکیک در ماهیت این است که تحقق ماهیت به تحقق همه امور ذاتی آن بستگی دارد و در صورتی که همه آن امور ذاتی تحقق نیابند، آن ماهیت تحقق نمی‌یابد و بدون آن‌ها اگر چیزی تحقق یابد، ماهیتی غیر از آن ماهیت تحقق یافته است. هنگامی می‌توان دو فرد را مصداق یک ماهیت دانست که همه امور ذاتی آن‌ها یکسان باشد و در صورت تفاوت، به اشد و اضعف یا ازید و انقص و سایر مراتب تشکیک، آن‌ها دو مصداق از یک ماهیت نیستند. بنابراین نفی تشکیک در ماهیت به این معناست که ماهیت هرگز نمی‌تواند علت یا معلول باشد و چون هر گونه اثرگذاری و اثرپذیری از حیثه ماهیت کنار می‌رود، اعتباری بودن ماهیت آشکار می‌گردد (اکبری و منافیان، ۱۳۹۰: ۹۱/۱-۹۵). افزون بر این، انگاره تشکیک بسته به شرایطی است که بدون هر یک از آن شرایط، تشکیک محقق نمی‌گردد.

در تشکیک چهار امر شرط است: اول وحدت حقیقی، دوم کثرت حقیقی، سوم سریان و ظهور حقیقی آن وحدت در این کثرت، و چهارم بازگشت حقیقی این کثرت به آن وحدت... هر گاه یک یا چند شرط از شروط چهارگانه فوق حاصل نباشد، تشکیک محقق نخواهد شد (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲۵۸/۱).

دقت در این شرایط، راه را بر رأی به تشکیک در ماهیت می‌بندد؛ زیرا در ذات ماهیت کثرت حقیقی راه ندارد و افراد و مصادیق آن در حقیقت ماهیت یعنی ذاتیات، کثرت حقیقی ندارند. نه انواع یک جنس و نه افراد یک نوع در حقیقت ماهوی ذاتی تکرر ندارند. تفاوت‌ها به تمایز عرضی برمی‌گردد و این به معنای تشکیک نیست. برخی که در شبهه اتهام بر این برهان گرفتار شده‌اند، گزارش از آن را دگرگون کرده و نکات اصلی برهان را تغییر داده‌اند و در کارساز نشان دادن ایراد، از ارتکاب مغالطه مرجع محوری سود جستند؛ به گونه‌ای که با اوصاف مبالغه‌آمیز از کسی به عنوان «نماینده تفکر اصالت ماهوی» (سهیلی، ۱۳۹۸: ۸۶) یاد می‌کنند که اتهام تکراری دور و مصادره به مطلوب را بر این برهان ترویج کرده است تا به تبع فیلسوف‌نمایی او، رأیش نیز مصاب جلوه کند. پس از این تمهید، ادعای آن جناب را به عنوان ردیه بر این دلیل اصالت وجود نقل کرده‌اند.

این دلیل بر اصالت وجود فقط جدل و الزام است نه برهان؛ آن هم بر همان دسته از قائلان به اصالت ماهیت (که تشکیک در ماهیت را تجویز نکرده‌اند) و برای ما که می‌بینیم دلیل قاطعی بر امتناع تشکیک در ماهیت نیست، هیچ فایده و اثری ندارد (تهرانی، ۱۳۹۰: ۲۵۸).

آنچه در این ادعا مشهود است، انتقاد بر عدم قبول یکی از مقدمات قیاس یعنی عدم جواز تشکیک بر ماهیت است، نه بیان ادعای گرفتار بودن استدلال به دور و مصادره. همان کسان این سخنان جدل‌آمیز و تهی از محتوای برهانی را چنین همراهی کرده‌اند: «گرچه نقد فوق وارد است و برهان مذکور برای کسانی که به امتناع تشکیک در ماهیت قائل نباشند، افاده مقصود نمی‌کند» (سهیلی، ۱۳۹۸: ۸۶).

این ادعا مثل ادعای کسی است که ادله توحید را برای منکر شکاک، جدلی معرفی کند؛ به این بهانه که او اصل واقعیت را منکر است تا چه رسد به تصدیق وجود خداوند و توحید! اگر چنین موضع‌گیری منطقی است، سخنان قائل به اصالت ماهیت هم برای شکاک، محکوم به همین حکم است و جدلی به شمار می‌آید. در این صورت اگر سخن منطقی و رساننده به واقعیت جدل است، هیچ‌گاه واقعیتی بر مبنای حق و حقیقت استقرار نخواهد یافت و فهم مشترک به هیچ وجه رخ نخواهد داد.

#### ۴. برهان حرکت اشتدادی یا انواع بی‌نهایت

این دلیل بر اصالت وجود، مبتنی بر عدم جواز تشکیک در ماهیت و بطلان جزء لایتجزا و با تکیه بر حرکت اشتدادی کیفی اقامه شده است. امتداد اتصالی حرکت نیز نکته‌ای است که مانع شتاب به سوی اصالت ماهیت است. در حرکت اشتدادی که مبدأ و منتها دارد و اجزای آن محصور بین مبدأ و منتهاست، بر فرض اصالت ماهیت بی‌نهایت ماهیت بالفعل باید تحقق پیدا کند؛ در حالی که از مبدأ تا منتهای حرکت، یک ماهیت بیش نیست و بر اثر استحاله تشکیک ماهیت، این اجزا نمی‌تواند مراتب ماهیت واحد باشد. اما این تالی فاسد بر اصالت وجود متصور نیست؛ زیرا تشکیک در وجود راه دارد و همه، مراتب یک وجود به شمار می‌آیند. تفصیل نسبی دلیل با توجه به مقدمات آن از این قرار است:

۱- چون حرکت خروج از قوه به فعل است، وجود متحرک با خروج از قوه به فعل اشتداد می‌یابد و حرکت اشتداد در وجود است. ۲- حرکت امر متصل واحد است و وحدت اتصالی عین وحدت شخصی است. ۳- حرکت در پنج مقوله واقع می‌شود؛ از جمله، مقوله کیف که حرکت در آن را اشتداد می‌گویند. ۴- جوهر فرد و جزء لایتجزا باطل است؛ بنابراین متصلات و ممتدات قابل تقسیم تا بی‌نهایت هستند. متصل یا ممتد دو قسم است: قار و غیر قار. حرکت ممتد غیر قار است؛ یعنی اجزای فرضی حرکت با هم جمع نمی‌شوند و تا جزء قبلی معلوم نگردد، جزء بعدی موجود نمی‌شود. ۵- تشکیک در ماهیت باطل است. ۶- نامتناهی بالفعل نمی‌تواند محصور بین حاصرین باشد، وگرنه سبب اجتماع امور نامتناهی در وجود می‌گردد.

بر اساس این مقدمات، در حرکت کیفی از ابتدا تا انتهای حرکت، اجزائی به تدریج به وجود می‌آیند. این اجزا یا همگی افراد نوع واحدی هستند، یا هر کدام نوعی متفاوت از دیگری هستند. از آنجا که این درجات دارای شدت و ضعف هستند. اگر افراد نوع واحدند، سبب رأی به تشکیک در ماهیت می‌گردد و ماهیت نوع واحد دارای تشکیک نیست. بنابراین باید گفت که هر یک از این درجات نوع مستقلی است و هر درجه، از درجه دیگر در ماهیت متفاوت است و چون تقسیم تا بی‌نهایت پیش می‌رود، درجات

نامتناهی در اینجا قابل فرض است و چون تشکیک در ماهیت باطل است، نمی‌توان گفت که این مراتب نامتناهی افراد نوع و ماهیت واحدند. پس باید گفت که تمام این مراتب نامتناهی انواع مستقل ماهیات متأثر و بالفعل و جزئیات مختلفی هستند که بین مبدأ و منتها قرار دارند. در این صورت، جهت وحدتی میان این مراتب انواع مختلف وجود ندارد و حرکت امر متصل و شخصی نمی‌تواند باشد که این نقض مقدمه دوم است. از دیگر سو چون بین ابتدای حرکت تا انتهای حرکت قرار می‌گیرند، لازم می‌آید که نامتناهی محصور بین حاصرین باشد. اما بر اساس اعتباریت ماهیت و اصالت وجود، چون وجود مشکک است، پس در تمام حرکت، یک وجود است که دارای مراتب مختلفی است و این اختلاف در مراتب با وحدت اتصالیه آن منافاتی ندارد، که انواع و ماهیات نامتناهی بالقوه از آن انتزاع می‌شود. به عبارت دیگر، این وجود به مراتب غیر متناهی قابل تقسیم است که از هر مرتبه از این مراتب نامتناهی، ماهیتی انتزاع می‌گردد. بنا بر اصالت وجود، هیچ الزامی نیست که این مراتب انواع بالفعل و متأصل و مجتمع در وجود باشند؛ بلکه مراتب بالقوه‌ای هستند که همگی انتزاع ذهن است و امر انتزاعی نیز واقعیتی جز به واسطه منشأ انتزاعش ندارد. در نتیجه لازم نمی‌آید که امور نامتناهی بالفعل محصور بین حاصرین گردد؛ زیرا مراتب بالقوه‌اند، پس ماهیاتی که از آن‌ها انتزاع می‌شود، نیز بالقوه است و وجود امر نامتناهی بالقوه هیچ اشکالی ندارد. اشکال از آنجا لازم می‌آید که این مراتب نامتناهی بالفعل باشند (شیرازی، ۱۳۹۰: ۵۱/۱).

با همه تفصیلی که حکمای متعالیه در آثار خود به بیان برهان و مبانی و مقدمات آن پرداخته‌اند، برخی در چند سطر طومار برهان را چنین به هم پیچیده‌اند تا پس از آن به زوایی اتهام تدارک‌دیده کمک شایان کرده باشند. البته علی‌رغم اینکه این برهان را در ردیف براهین مبتلا به دور و مصادره به شمار آورده‌اند، هیچ نشانی از اثبات این اتهام در کلام آن‌ها مشاهده نمی‌شود.

اساس این برهان بر عدم امکان وقوع حقایق نامتناهی در یک حرکت متناهی استوار است. توضیح برهان این است که ماهیت اصیل نیست؛ زیرا اگر ماهیت اصیل باشد، در هر حرکت اشتدادی متناهی، انواع بی‌نهایت ماهیت قرار می‌گیرد و وقوع چنین چیزی محال است؛ زیرا به معنای متناهی شدن امر نامتناهی و محصور شدن امر غیر محصور



است؛ پس ماهیت اصیل نیست و وجود اصیل است (سهیلی، ۱۳۹۸: ۸۷).

این گزارش فروکاسته که بخشی ناچیز از مقدمات برهان را داراست، به جهت امداد موضعی ابراز شده که وقوع انواع بی‌نهایت ماهیت در حرکت اشتدادی را بدون مانع قلمداد کرده، البته با پشتوانه این ادعا که این انواع بالقوه و انتزاعی هستند نه بالفعل و حقیقی!

بنا بر فرض اصالت ماهیت و عدم جواز تشکیک در ماهیت، در اشتداد، انواع غیر متناهیة بالفعل لازم نیاید، بلکه انواع غیر متناهیة بالقوه خواهد بود؛ زیرا اشتداد (حرکت) و یا هر امر متصل دیگر، انقسامات و ابعاض و اجزاء غیر متناهیة را بالفعل دارا نیست؛ بلکه بالقوه انقسامات غیر متناهیة را (ولو به حسب ذهن و قوه واهمه) قبول می‌نماید و فرض اصالت ماهیت و انواع هم که امر بالقوه را بالفعل نمی‌کند (تهرانی، ۱۳۹۰: ۲۶۰).

این سخن از یک اصالت ماهوی، اگر به مفاد اصالت ماهیت و لوازم آن توجه جدی داشته باشد، چطور پذیرفته است؟! به واقع این ادعا برای او «کَرَّ اِلَى مَا قَرَّ» است. او در یک حرکت اشتدادی، چطور می‌تواند متحرک را دارای اجزاء و ابعاض نامتناهی ماهوی بداند و آن‌ها را انواع مستقل بالقوه، نه مراتب نوع واحد به شمار آورد؟ مگر تقسیم وهمی به معنای توهم و خیالات محال است که ذهن بر هر مداری، هر چیزی را تصور کند؟ ذهن بر اساس واقع و منشأ انتزاع، در درون خود موجوداتی را با قوه واهمه می‌آفریند یا قبول می‌کند. این موجودات بالقوه از حقایق نفس‌الامری به شمار می‌آیند. غفلت از این نکات است که این مدعیان را وادار می‌کند تا منظور حکما را با «اندرک تأمل» مردود اعلام کنند و به ماهیات وهمی و بالقوه قائل شوند. از این رو، فارغ از معذوراتی که بر این سخن خام وارد می‌آید، چنین عبارت‌افزایی می‌کنند!

با اندکی تأمل معلوم می‌شود که اگر حدود حرکت، امری واقعی و عینی نیست، زیرا خود از تقسیمی وهمی پدید آمده است، پس ماهیاتی هم که از آن حدود انتزاع شده‌اند، ماهیاتی وهمی و بالقوه می‌باشند. بنابراین، ماهیات انتزاع‌شده از حدود حرکت اشتدادی، فرضی و وهمی هستند. به عبارت دیگر، حرکت اشتدادی یک ماهیت واقعی بیشتر ندارد و باید میان ماهیتی که از حدود وهمی حرکت اشتدادی انتزاع می‌شود، با

ماهیت واقعی حرکت اشتدادی تفاوت قائل بود (سهیلی، ۱۳۹۸: ۸۷).

این سخن که «حدود حرکت، امری واقعی و عینی نیست»، به چه معناست؟ حدود حرکت یعنی چه؟ برای مهمل نبودن این سخن، لابد منظور اجزاء فرضی حرکت است. وقتی حرکت امری واقعی است، چرا حدود (اجزاء) آن واقعی نباشد؟ لکن بر اثر سنخ وجود حرکت که وجود متصل غیر قار است، اجزاء آن مجتمع در وجود نیست، نه که اجزاء آن «واقعی و عینی نیست».

این ادعا در صدد همیاری قائل به اصالت ماهیت، هدم همه آن چیزی است که او برای آن تلاش کرده بود. آیا اصالت ماهوی به ماهیت انتزاعی رضایت دارد؟ حرکت اشتدادی یک ماهیت بیشتر ندارد، به چه معناست و لازمه آن چیست؟ جز به معنای پذیرش تشکیک در ماهیت است که ملازم است با اینکه همه ابعاض و اجزاء حرکت اتصالی، مراتب آن باشند و آیا این جز استخدام مبنایی باطل یعنی تشکیک ماهیت، برای اثبات سخن باطلی دیگر یعنی اصالت ماهیت است؟

اصولاً این سخنان اصالت ماهوی، تغییر اندکی در این موضع است که بنا بر اصالت وجود، در حرکت اتصالی اشتدادی، برای ماهیت افراد بالقوه می توان قائل شد. اما یک اصالت ماهوی، آیا می تواند بدون نظر به تحقق و وجود ماهیت، به ماهیت بالقوه قائل شود و با آن در برابر اصالت وجود به معارضه برخیزد؟ ماهیت بالقوه به معنای این است که هنوز معلوم نیست در تحقق ماهوی چه ماهیتی خواهد گشت؛ جوهر یا عرض؟ از کدام یک از جوهر بشود یا از کدام یک از اعراض؟ قائل به اصالت ماهیت در ارتکاز ذهنی خود بالقوه و بالفعل را که صفت وجود و تحقق است، با غفلت عجیبی به ماهیت نسبت می دهد و آن را ماهیت بالقوه و بالفعل می نامد! لکن باید به این پرسش پاسخ دهد که کدام حیثیت ماهیت را مدنظر دارد؟ آیا حیثیت ماهوی آن را؟ در حالی که ماهیت در تحقق ماهوی حالت انتظار ندارد. اگر ماهیتی تجوهر خویش را واجد است، پس در تجوهر ماهوی بالفعل است. اما اگر تجوهر خود را دارا نیست، معنا ندارد گفته شود که در تجوهر خود بالقوه است؟ فقط با نظر به تحقق وجودی ماهیت است که بالفعل و بالقوه معنادار می گردد و قائل به اصالت ماهیت با خلط این دو به جدل و معارضه با اصالت وجود برخاسته است.

## نتیجه‌گیری

معارضه با اصالت وجود، اغلب معطوف به انگیزه‌های کلامی است. متکلمان اشعری این مدخل را در آثار خود بسیار ترویج کرده‌اند. برخی از دانشوران معاصر و دانش‌پژوهان عهد حاضر نیز با توجه به همان مقاصد کلامی، به پیروی از آنان برخاسته و همان سخنان آنان را گاهی با اندک تفاوت تکرار کرده‌اند. بیش از همه وحدت شخصی وجود، مورد واهمه طیف گسترده متکلمان اصالت ماهوی قرار گرفته است. برخی مدعیان علی‌رغم موضع فلسفه‌ستیزی حاد، با پناه بردن به اصالت ماهیت و اتخاذ موضع جدل، به افق معارضه با ادله اصالت وجود برآمده و از هر راه ممکن کوشیده‌اند تا در برابر ادله اصالت وجود به جرح و خدش پرداخته و اتهام دور و مصادره را به عنوان اهرم اتکا، بر ادله اصالت وجود مؤثر بدانند. در عین حال این ادعاها قبل از طرح از سوی معارضان و مخالفان، در هنگام طرح ادله اصالت وجود از صدرالمآلهین گرفته تا حکیم سبزواری، به ویژه مفسران و شارحان شرح منظومه، از قدیم تا دوره معاصر، مورد واکاوی و نقد و پرسش جدی قرار گرفته و سخن تازه بدون پاسخ یا فرومانده در پاسخ نیست که بتوان با آن عیار تازه‌ای برای اصالت ماهیت رقم زد.

کتاب‌شناسی

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۲. همو، هستی از نظر فلسفه و عرفان، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.
۳. اکبری، رضا، و سیدمحمد منافیان، شرح منظومه حکمت، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۰ ش.
۴. ایزوتسو، توشی‌هیکو، بنیاد حکمت سبزواری یا تحلیلی تازه از فلسفه حاج ملاهادی سبزواری، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی، مقدمه مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۸ ش.
۵. تهرانی، جواد، عارف و صوفی چه می‌گویند؟، تهران، آفاق، ۱۳۹۰ ش.
۶. جوادی آملی، عبدالله، ریحی مختوم (ج ۱)، شرح حکمت متعالیه (بخش یکم از جلد اول)، قم، اسراء، ۱۳۷۵ ش.
۷. همو، ریحی مختوم (ج ۴)، شرح حکمت متعالیه (بخش چهارم از جلد اول)، قم، اسراء، ۱۳۷۵ ش.
۸. حائری مازندرانی، حکمت بوعلی سینا، تهران، نشر محمد و انتشارات علمی، ۱۳۶۲ ش.
۹. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، شرح المنظومه، تهران، ناب، ۱۳۸۰ ش.
۱۰. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، مجموعه مصنفات، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۱۱. سهیلی، حسین، «نقد براهین اصالت وجود در اندیشه میرزا جواد تهرانی»، دوفصلنامه حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال دهم، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۸ ش.
۱۲. شهرزوری، شمس‌الدین محمد بن محمود، شرح حکمة الاشراف، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۱۳. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبيعیات، قم، بیدار، ۱۴۱۱ ق.
۱۴. همو، المطالب العالیة من العلم الالهی، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۱۵. همو، شرح الفخر الرازی علی الاشارات (شرحی الاشارات)، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۱۶. لاهیجی، محمدجعفر، تعلیقه بر شرح رساله المشاعر، تصحیح و تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶ ش.