

نقدی بر نظریه‌ی اصالت وجود و عینیت ماهیت

احمد شه گلی*

چکیده

«اصالت وجود» یکی از بنیادی‌ترین و اساسی‌ترین ابتکارات صدرالمتألهین است که بسیاری از مباحث فلسفی تحت تأثیر آن رنگ دیگری به خود گرفته است.

با همه‌ی وضوح این مسأله در نزد ارباب حکمت متعالیه، گاه تقریرهایی نامشهور از اصالت وجود ارائه می‌شود. آن‌چه این تفاسیر در باب «ماهیت» می‌گویند، طیفی است از «سراب محض» بودن تا «عینیت».

براساس تقریر نامشهور از اصالت وجود، هم‌چنان‌که وجود اصالت و تحقق دارد، ماهیت نیز عینیت دارد، ولی ماهیت به نفس وجود، عینیت پیدا کرده و به یک مصداق واحد موجودند. قائل این قول معتقد است که این تفسیر، مراد و مرضی صدرالمتألهین است.

در این مقاله بر آنیم تا با بیان تفصیلی محل نزاع، مراد صدرالمتألهین را روشن کرده و ادله و براهین مختلف تقریر مشهور را نقد و بررسی کنیم.

واژه‌های کلیدی: ۱- اصالت ۲- اعتباریت ۳- وجود ۴- ماهیت ۵- عینیت ۶- واسطه در عروض و واسطه در ثبوت

۱. مقدمه

بعد از زمان میرداماد و صدرالمتألهین، که تحریر محل نزاع روشن شد، حکما و متکلمین، هر یک، موضع خود را نسبت به این مسأله روشن کردند. از جمله اقوال شاذ و نادر، قول شیخ احمد احسایی است. او معتقد بود که وجود و ماهیت هر دو اصیل‌اند. اخیراً یکی از محققان تفسیر جدیدی از اصالت وجود صدرایی مطرح کرده است که گرچه آن را

e-mail: shahgoliahmad@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۸۹/۳/۱۰

* کارشناس ارشد فلسفه‌ی دانشگاه تربیت مدرس

تاریخ دریافت: ۸۸/۶/۱۷

قرائت جدیدی از قول به اصلین می‌دانند، بین این دو نظریه، تباین تام هست. اگر سیر تاریخی این نظریه را از حکمت مشاء شروع کنیم، صاحب قرائت جدید از اصالت وجود معتقد است که نظریه‌ی وی همان چیزی است که مشائین به آن معتقد بوده‌اند (۱۴، ج: ۱، ص: ۴۵). اما با توجه به این که محل نزاع در میان حکمای مشاء مطرح نبوده است، آیا می‌توان ایشان را طرفدار اصالت وجود یا ماهیت دانست؟ از حکمای مشاء عباراتی وجود دارد که با قول اصالت وجود سازگار است (۷، ج: ۱، ص: ۳۱ و ۳، ص: ۲۸۱). از طرفی، قول به رغم آن که میرداماد از «وجود کلی طبیعی در خارج» اصالت ماهیت را نتیجه می‌گیرد، قول به «وجود کلی طبیعی در خارج» با قول به اصالت ماهیت سازگار نیست (۲۴، ج: ۱، صص: ۵۰۵ - ۵۰۷). آیا از این که وجود و ماهیت هر دو در خارج موجودند می‌توان مشائیان را معتقد به قول دیگری دانست. حق آن است که چون محل نزاع روشن نبوده است، نمی‌توان قولی را به آن‌ها نسبت داد و این کار خالی از اشکال نیست.

در بحث «زیادت وجود بر ماهیت»، ابوالحسن اشعری قائل به زیادت عینیت این دو در ذهن شده است (۵، ص: ۵۰). اشکالات وارد بر نظر اشعری در صورتی صحیح است که مراد او از عینیت، عینیت آن دو در ذهن باشد؛ اما اگر مراد او عینیت وجود و ماهیت در خارج باشد - چنان که عده‌ای از اندیشمندان معتقدند (۴، ج: ۱، ص: ۴۲۲) - پاسخ‌های داده‌شده - در صورت تمامیت - خارج از محل نزاع است و در این صورت، می‌توان گفت نظریه‌ی اشعری و این نظریه، از این جهت که هر دو به عینیت وجود و ماهیت در خارج معتقدند، ارتباط تنگاتنگی پیدا می‌کنند.

نظر ملا رجبعلی تبریزی (م ۱۰۸۰ق) نیز با این نظریه، از آن جهت که وجود و ماهیت را در خارج محقق می‌دانند ارتباط دارد، با این تفاوت که در نظر حکیم تبریزی، وجود فرع و لازم ماهیت و ماهیت اصل است (۲، ج: ۱، ص: ۲۵۹)، برخلاف این نظریه که به عینیت وجود و ماهیت در خارج به وجود واحد قائل است.

از جمله نظریه‌هایی که شباهت ظاهری با این نظریه دارد، نظریه‌ی شیخ احمد احسایی (۱۲۴۱ق) است که گاه دیده می‌شود این نظریه را در ردیف «قول به اصلین» احسایی قرار می‌دهند. به علت شباهت ظاهری بین این دو نظریه، وجه اشتراک و تمایز آن‌ها به‌طور مستقل مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

این نظریه با وجود اشتراکاتی که با نظرات فوق دارد، طرح این مسأله به صورت علمی و دقیق و بیان آثار و نتایج آن و استنباط این نظریه از کتب ملاصدرا تاکنون مطرح نشده است. صاحب این نظریه مدعی حل بعضی از معضلات بر اساس تقریر خود از اصالت وجود

۲. معنای اصالت وجود

منشأ بسیاری از اشتباهات عدم تحریر محل نزاع است، بنابراین در بسیاری از مباحث، اگر محل اختلاف به درستی روشن شود، بدون احتیاج به برهان، مدعا پذیرفته می‌شود. قبل از روشن کردن محل نزاع، چند اصطلاح را مختصراً بررسی کرده و توضیح می‌دهیم، چراکه هریک از واژه‌های زیر با محل نزاع ارتباطی تام دارد:

وجود: گاهی به صورت معنای حرفی است که در فارسی، معادل آن «است» می‌باشد، گاه به صورت مصدر است (بودن) و گاهی به صورت اسم مصدر (هستی) به کار می‌رود که منظور از وجود در این بحث، معنای اسم مصدری آن است.

ماهیت: دو معنا دارد که معنای اعم آن «ما به الشیء هو هو» و معنای اخص آن «ما یقال فی جواب ما هو» است که در محل نزاع، معنای اخص مورد نظر است، آن هم درباره‌ی کلیات طبیعی، مثل انسان، اسب، شجر و ...، نه مفهوم ماهیت که معتقدان به اصالت ماهیت نیز اعتباری بودن آن را قبول دارند.

حقیقت: دارای اصطلاحات گوناگونی است، از جمله کنه و باطن، وجود مستقل مطلق و ...، اما منظور از حقیقت در این بحث، «واقعیت عینی» است (۲۰، ج: ۱، صص: ۳۳۵ - ۳۳۸).

اصالت و اعتباریت: دو واژه‌ی متقابل‌اند. اصالت در این جا به معنی عینیت و خارجیت (۱۶، ص: ۲۷۸)، اصل در موجودیت و در تحقق (۷، ج: ۳، ص: ۲۵۷) و بذاته موجود بودن (۱۵، ص: ۱۵) است. اعتباریت نیز دارای معانی گوناگونی است: یک معنا همان مفاهیم منطقی و فلسفی، مثل مفاهیم وجود، ماهیت، امکان، وجوب و ... است که اعتباری‌اند؛ اما آنچه که در این جا مراد است عدم عینیت و خارجیت و محصول ذهن بودن (۱۶، ص: ۳۷۸) می‌باشد. اکنون به تحریر محل نزاع می‌پردازیم.

بعد از پذیرش این که در خارج، واقعیتی هست، ذهن از یک واقعیت خارجی، دو مفهوم انتزاع می‌کند: یکی مفهوم «ماهیت»، مانند انسان، که آن را موضوع قضیه قرار می‌دهیم و مفهوم دیگر «وجود» است که محمول قضیه واقع می‌شود. حال سؤال در این است که کدام یک از این دو از واقعیت خارجی حکایت می‌کند و به تعبیر دیگر، کدام یک از این دو مفهوم بر واقعیت خارجی به نحو حقیقی و بدون واسطه در عروض و کدام یک به نحو مجازی و با واسطه در عروض دلالت می‌کند (۲۰، ج: ۱، صص: ۳۳۹ - ۳۴۱ و ۲۱، ص: ۲۰) اصالت یا اعتباریت این دو مفهوم عینی را به چهار صورت می‌توان تصور کرد:

اول: هر دو مفهوم ساخته و پرداخته ذهن است و در خارج، هیچ‌یک از این دو مفهوم مصداق ندارد؛

دوم: هر دو اصیل و دارای عینیت می‌باشند؛

سوم: وجود اصیل است و ماهیت اعتباری؛

چهارم: ماهیت اصیل است و وجود اعتباری.

شق اول به دلیل انکار واقعیت، به سفسطه می‌انجامد و مرز بین رئالیسم و ایده‌آلیسم از همین‌جا آغاز می‌گردد. در شق دوم، اگر وجود و ماهیت هر دو اصیل باشند، باعث می‌شود هر شیء در حقیقت، دو شیء متباین باشد که لازمه‌ی آن عدم انعقاد حمل است، زیرا در حمل، جهت اتحاد وجود دارد، حال آن‌که این دو شیء متباین‌اند و ارتباطی با هم ندارند (ر. ک: ۲۲، ج: ۹، ص: ۶۷ و ۱، ص: ۸۴).

بر شق سوم، یعنی قول به این‌که وجود اصیل است - که لازمه‌ی آن اعتباری بودن ماهیت است - ادله‌ی فراوانی بیان کرده‌اند: «ساده‌ترین دلیل بر اصالت وجود این است که ماهیت ذاتاً اقتضایی نسبت به وجود و عدم ندارد و چنین چیزی نمی‌تواند نمایانگر واقعیت عینی باشد و نیز تا مفهوم وجود را بر ماهیت حمل نکنیم از واقعیت عینی آن سخن نگفته‌ایم» (۲۰، ج: ۱، ص: ۳۵۷).

حال، بعد از تحریر محل نزاع و بیان دیدگاه مشهور در میان قائلان به اصالت وجود، نظریه‌ی نامشهور را بیان می‌نماییم.

۳. نظریه‌ی اصالت وجود و عینیت ماهیت

طبق این دیدگاه، بسیاری از پیش‌فرض‌هایی که حکما در بحث اصالت وجود دارند مقبول مدعی است. آن پیش‌فرض‌ها عبارت‌اند از:

(۱) وجود واقعیت در خارج، (۲) انتزاع دو مفهوم هستی و چیستی از واقعیت خارجی، (۳) اختلاف نحوه‌ی حکایت مفهوم چیستی و هستی از واقعیت، (۴) زیادت وجود بر ماهیت در ذهن، (۵) حکایت مفهوم وجود از هستی و مفهوم ماهیت از چیستی، (۶) اعتباری بودن ماهیت من حیث هی هی، (۷) وحدت مصداقی مفهوم وجود و ماهیت؛ یعنی واقع خارجی واحد است و چنین نیست که هر یک از این دو مفهوم دارای واقعیتی جدا باشند.

اما ادعاهای اساسی این نظریه را به شرح زیر می‌توان توصیف کرد:

(۱) براساس این نظریه، وجود و ماهیت هر دو واقعیت عینی دارند، اما قبل از توضیح چگونگی عینیت هر دو، توضیح دیدگاه این نظریه درباره‌ی رابطه‌ی بین وجود و ماهیت در خارج، ضروری است.

این نظریه معتقد است که رابطه‌ی بین وجود و ماهیت «عینیت» است؛ یعنی حیثیت ماهیت عین حیثیت وجود است. به تعبیر دیگر، همان واقعیت خارجی که مصداق مفهوم وجود است بعینه مصداق مفهوم ماهیت است.

اگرچه مفهوم وجود و ماهیت با هم‌دیگر تباین دارند، در خارج، هریک از این دو مفهوم عین یک‌دیگر هستند و هیچ‌گونه تمایزی بین این دو نیست. بنابراین در مبحث جعل، ماهیت نیز مانند وجود، مجعول است، زیرا ماهیت عین وجود است.

این نظریه در بحث اصالت وجود یا ماهیت نیز معتقد است که هر دو اصیل‌اند، ولی دارای مصداق واحد و بسیط می‌باشند، نه این‌که وجود و ماهیت دو عینیت متمایز از هم باشند (۱۴، ج: ۱، ص: ۴۳-۴۴)، چنان‌که قول احسائی چنین است.

اگر بخواهیم رابطه‌ی بین وجود و ماهیت را براساس این دیدگاه روشن کنیم باید بگوییم وجود و ماهیت مساوق هم‌دیگرند. بنابراین اگر سؤال شود که کدام‌یک از این دو مفهوم تحقق بالذات و مصداق واقعی در خارج دارد، بر اساس این دیدگاه، وجود و ماهیت، هر دو، تحقق عینی دارند:

«ان الوجود و الماهیه کلیهما موجودان بمعنی أن لكل منهما الواقعیة العینیة لابعنی أن لكل منهما واقعیة تخصه ... كما یدهب الیه بعض من ینسب الیه القول باصالتهما ... بل بمعنی أن الواقعیة الخارجیه و هی واحده مصداق حقیقی بمفهوم الوجود كما أنها مصداق حقیقی لمفهوم الماهیه» (همان، ص: ۴۴)

بر این اساس، در مسأله‌ی «جعل»، که با «اصالت وجود» ارتباط تنگاتنگی دارد، می‌گوید: «أن المجعول هو الوجود و الماهیه کلاهما بمعنی أن جعل الوجود عین جعل الماهیه» (همان، ج: ۳، ص: ۶۰۳).

۲) تفسیر مشهور از اصالت وجود تحقق بالذات وجود در متن واقع و اعتباریت ماهیت است و اگر وجود به ماهیت اسناد داده می‌شود، مجازی و بالعرض است. به تعبیر دیگر، ماهیت حد عدمی وجود است که بهره‌ای از ثبوت ندارد.

از طرفی، قائلان به اصالت ماهیت نیز می‌گویند آن‌چه متن واقع را تشکیل داده است ماهیت است و وجود مفهومی انتزاعی و اعتباری است. حال پرسش این است که چه مانعی دارد یک شیء واحد مصداق حقیقی دو مفهوم متباین وجود و ماهیت باشد؟ به عبارت دیگر، چرا از بین فروض مطرح شده، قائلان به اصالت وجود یا ماهیت تحقق عینی وجود و ماهیت به مصداق واحد و بسیط را نپذیرفته‌اند و صرفاً معتقد شده‌اند که اگر مصداق یک مفهوم اصیل باشد، مفهوم دیگر اعتباری است و بالعرض موجود است؟

به نظر ایشان، علت این امر آن است که آن‌ها یک مقدمه را مفروغ‌عنه فرض کرده‌اند

(گرچه به آن تصریح نکرده‌اند، ارتکازاً به آن معتقد بوده‌اند)، در نتیجه، فرض فوق را انتخاب نکرده‌اند. آن مقدمه این است که «وقتی مصداق واحد شد»، دیگر مصداق واحد نمی‌تواند مصداق حقیقی و بالذات دو مفهوم مختلف شود» (۲۸، ص: ۷۲).

سپس در مقام نقض این قاعده‌ی مطویه (مفروغ‌عنه) برآمده و آن را با مثال‌های گوناگونی رد می‌کند. از جمله این که خداوند، در عین حال که بسیط است، مصداق برای مفاهیم متباین است؛ یا مسأله‌ی تساوق چند مفهوم مباین، که در مصداق، هم‌سو هستند؛ هم‌چنین در مسأله علم نفس به خود، که مفهوم عالم و معلوم با هم تباین دارند و مصداق واحد بسیط آن دو یکی است (همان).

بنابراین دَوْرانی که بین اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و عکس آن است صحیح نیست و ارزش منطقی ندارد و با توجه به این که مقدمه‌ی مطویه نیز نقض شده است، اتکا به آن قاعده برای نفی اصالت هر دو صحیح نیست. بعد از مقام اثبات، نوبت به بیان دلیل می‌رسد که آیا هر دو حیثیت وجود و ماهیت در خارج یکی هستند یا نه، که در مباحث بعد، دلایل آن بررسی خواهد شد.

۳) مسأله‌ی دیگر که صاحب قرائت جدید بر آن تأکید فراوان دارد، بدفهمی تاریخی است که از نظریه‌ی اصالت وجود ملاصدرا صورت گرفته است. ایشان معتقدند که مراد واقعی ملاصدرا همان است که او بیان می‌کند:

«به نظر می‌رسد که این نسبتی که به صدرالمتألهین داده می‌شود نسبتی صحیح نیست و این تفسیر مرضیّ او نیست» (همان، ص: ۷۳). «آن چه تاکنون بیان شد [تقریر مشهور از اصالت وجود] ناظر به تفسیری بود که حکیم سبزواری و شاگردان ایشان تا به امروز از اصالت وجود داشته‌اند که این تفسیر مرضی صدرالمتألهین نبوده است» (همان و ۲۷، ص: ۷۲).

۴. ادله‌ی نظریه

چنان که گذشت، پایه‌ی اول استدلال ایشان عینیت وجود و ماهیت در خارج است و به عبارت دیگر، از نظر او، وجود و ماهیت مساوق یک‌دیگرند. سؤال اساسی این است که چه دلیلی پشتوانه‌ی عینیتی است پیش‌فرض این نظریه می‌باشد؟ و چگونه اثبات می‌شود که رابطه‌ی بین وجود و ماهیت در خارج عینیت است؟

ایشان معتقد است که عینیت این دو در بحث تشکیک اثبات می‌شود. بنابر اصالت وجود، موجودات در عین حالی که اصیل هستند دارای اختلاف نیز می‌باشند که تمایز آن‌ها غیر وجود نیست، زیرا غیر وجود اصالت ندارد؛ پس تمایز آن‌ها عین وجود است. از طرفی،

در بحث اصالت وجود، گفته می‌شود که ماهیت «ما به الامتیاز وجود» است؛ بنابراین ماهیت در خارج، عین وجود است.

«والذی یؤید ذلک - عینیة الوجود مع الماهیة فی الخارج - هو تصریحهم فی مبحث التشکیک بأن ما به الامتیاز فی الوجودات عین ما به الاشتراک و هل یکون ما به الامتیاز غیر ماهیة الاشیاء؟» (۱۴، ج: ۱، ص: ۴۳).

دلیل دیگر ایشان، که در واقع، دلیل بر تحقق ماهیت در خارج است، صدق ماهیت بر واقعیت خارجی است. به عبارت دیگر، ما بدون این که دچار هیچ گونه تجوزی شویم، ماهیت را بر واقعیات خارجی حمل می‌کنیم.

پس از اثبات امکان این مسأله (تحقق ماهیت و وجود به مصداق واحد)، به مرحله‌ی اثبات تحقق آن می‌رسیم. این مطلب مکرراً در مباحث فلسفی آمده است که: «لا دلیل علی وجود شیء اقوی بین صدق مفهومه علی الخارج حقیقتاً فی قضیة خارجیة» (۱۴، ص: ۱۷۶)

بر این شیء که در لیوان است، هم هستی صادق است و هم آب. معنای آب یعنی جسم، یعنی چیزی که دارای ابعاد است و خود آن چیزی که در درون لیوان است دارای ابعاد است نه حد آن» (۲۸، ص: ۷۲) (أن الواقیة الخارجیة واحدة مصداق حقیقی لمفهوم الوجود كما أنها مصداق حقیقی لمفهوم الماهیة) (۱۴، ج: ۱، ص: ۴۲).

بر اساس عبارت فوق، از این که ماهیت بر واقعیت خارجی صدق می‌کند معلوم می‌شود که واقعیت خارجی، مصداق حقیقی برای ماهیت است، هم‌چنان که مصداق حقیقی برای مفهوم وجود نیز می‌باشد.

اگر کسی بر این نظریه اشکال کند که صدق ماهیت بر واقعیت خارجی، حقیقت عرفی است و حقیقت عرفی گاه مجاز فلسفی است و در محل بحث نیز صدق ماهیت بر واقع مجاز فلسفی است، پاسخ این است که این اشکال وارد نیست؛ زیرا بر اساس این دیدگاه، صدق ماهیت بر واقعیت خارجی، حقیقت علمی و فلسفی است و با توجه به این که وقتی از ماهیت گزارش می‌دهیم، از محتوای شیء گزارش می‌دهیم، صدق ماهیت بر آن مجاز علمی نیست، اما مجاز فلسفی است، زیرا از ذات و ذاتیات شیء خارجی حکایت می‌کند نه از حد شیء.

۵. رابطه‌ی این نظریه با نظر شیخ احسایی

چنان که صاحب این نظریه تصریح کرده است، این نظریه را نباید با نظر «قول به اصلین احسایی» یکی دانست. قول به اصلین فاقد ارزش علمی است و اشکالات فراوانی به آن وارد است که مفصلاً در کتب حکما بیان شده است.

به نظر شیخ احساسی، هر یک از وجود و ماهیت اصل مستقل از یکدیگرند که به ترکیب انضمامی در کنار هم نشسته‌اند. به نظر احساسی، هر ممکن الوجودی مرکب از دو اصل است: یکی وجود، که از ناحیه باری تعالی افاضه می‌شود و دیگری ماهیت که از جانب موجود به وجود می‌آید. اصل وجود، کمال، و ماهیت نقصی شیء است. او دلیل بودن ماهیت و وجود در انسان را میل به خوبی و گرایش به معصیت در انسان می‌داند.

«کل موجود حقیقتاً مرکبه من اصلین اولهما من فعل الله سبحانه و هو الموجود و ثانيهما من الموجود و هو المهيأة التي في انفعاله بفعل الفاعل لان المخلوق فاعل فعل فاعله كما مر» (۲۳، ص: ۲۶۶).

با توجه به مطالبی که از هر دو نظریه بیان شد، وجه اختلاف این نظریه با قول احساسی روشن است. در قول احساسی، سخن از تحقق دو فرد اصیل است که با هم ترکیب انضمامی دارند، در حالی که در این نظریه، از واقعیتی بسیط، که مصداق دو مفهوم متباین است، سخن رفته است.

از آن چه گفته شد، روشن می‌شود که اشکالاتی که بر قول بر اصلین وارد است بر این نظریه وارد نمی‌باشد، ولی اشکالات دیگری بر آن وارد است.

۶. نقد و بررسی نظریه

با توجه به این که یکی از تکیه‌گاه‌های این نظریه دیدگاهی است که استاد فیاضی نسبت به رابطه وجود و ماهیت در خارج دارد، بررسی نظریه‌ی ایشان را از رابطه‌ی بین وجود و ماهیت آغاز می‌کنیم.

«فارابی نخستین کسی بود که تقسیم دوبخشی ماهیت و وجود را به صورت قطعی و روشن به فلسفه‌ی اسلامی وارد کرد» (۲۵، ص: ۵۵). ابن‌سینا نیز تحلیل هر ممکن الوجودی به وجود و ماهیت را در نظام حکمت خویش پذیرفت.

تمایز بین وجود و ماهیت تمایز مفهومی است و چنین نیست که در خارج، موجود از دو شیء ترکیب شده باشد. در خارج، بیشتر از یک واقعیت و مصداق نمی‌توان برای وجود و ماهیت یافت، ولی وقتی که ذهن اشیا را بررسی و لحاظ می‌کند، یک ما به الاشتراک در آن می‌بیند (هستی) و یک ما به الامتیاز (چیستی)؛ بدین سان دو مفهوم هستی و چیستی هر کدام در مقام تحلیل ذهنی، غیر از دیگری است.

براهینی که حکما تحت عنوان «زیادت وجود بر ماهیت» و یا «تغایر بین وجود و ماهیت» بیان کرده‌اند همگی ناظر به تغایر مفهومی این دو است. اگر کسی مدعی شود که در واقعیت خارجی، وجود عین ماهیت است نیاز به براهین دیگری دارد.

در تحلیل ذهنی، ماهیت احکامی غیر از وجود دارد. از نظر معرفت‌شناسی، پیروان هریک از مسلک‌ها می‌پذیرند که وجود اصیل است و ماهیت من حیث هی اعتباری است؛ زیرا تنها مفهوم وجود است که از واقعیت حکایت می‌کند.

گاه در مقام تحلیل ذهنی، احکام ذهن به خارج سرایت داده می‌شود و منشأ غلط و اشتباه در نظریات می‌گردد. تحلیل رابطه‌ی بین وجود و ماهیت در خارج، چنان‌که صدر المتألهین می‌گوید، از پیچیدگی خاصی برخوردار است (۴، ص: ۴۲۲).

رابطه‌ی بین وجود و ماهیت در خارج، در عبارات حکما، خالی از اضطراب نیست و در مواردی، تناقضات بدوی نیز دیده می‌شود. برای بررسی رابطه‌ی بین وجود و ماهیت، ابتدا باید محل نزاع و اساس شبهه روشن شود، که با بیان مقدماتی، سؤالات اساسی بحث را طرح می‌نماییم.

دلالت مفهوم بر واقعیت دلالت حقیقی است. ما از هر واقعیت ممکن خارجی دو مفهوم «چیستی» و «هستی» انتزاع می‌کنیم؛ بنابراین هر کدام از این دو مفهوم، حاکی از واقعیتی است که در خارج موجود می‌باشد.

محل نزاع در این است که مصادیق و معنوی هریک از این دو مفهوم در خارج، چه ارتباطی با هم دارند؟ آیا ارتباط و نسبت بین این دو به نحو ارتباط دو شیء متحصّل است یا ارتباط یک شیء متحصّل و لامتحصّل، یا این‌که مصداق هریک از این دو مفهوم در خارج عین هم‌دیگر می‌باشند؟ به عبارت دیگر، چیستی و هستی در خارج، یک واقعیت بسیط است که در ذهن تکثر پیدا می‌کند یا خیر؟

با توجه به فروض مطرح شده در بالا، با اندک دقتی روشن می‌شود که هریک از آنها همان فروض مطرح شده در محل تحریر نزاع اصالت وجود است که البته با پذیرش اصل وجود واقعیت، یکی از فروض مطرح نگردیده است.

فرض اول قول احساسی است که دو شیء متحصّل ترکیب انضمامی باهم دارند؛ فرض دوم، قول به اصالت هریک از وجود یا ماهیت و لامحصّل بودن دیگری را نتیجه می‌دهد و قول آخر فرضی است که قائل این قول معتقد است.

نتیجه این‌که تبیین رابطه‌ی وجود و ماهیت در خارج بستگی به موضعی دارد که در بحث اصالت وجود یا ماهیت اتخاذ می‌شود؛ بنابراین کسانی که قائل به اصالت وجود شده‌اند ترکیب این دو را اتحادی می‌دانند که از اتحاد بین دو شیء محصل (حقیقی) و لامحصّل (اعتباری) تشکیل شده است.

بنابراین با توجه به این‌که بحث اصالت وجود یا ماهیت از زمان صدر المتألهین پیدا شده است، نسبت دادن چگونگی رابطه‌ی بین وجود و ماهیت به مکتب و یا فیلسوفی دیگر خالی

از اشکال نیست (۱۴، ج: ۱، ص: ۴۵).

حال با توجه به این که مدعا آن است که: «در خارج، وجود و ماهیت عینیت دارند» و چنان که گذشت، عمده دلیل مدعی برای این ادعا بحث تشکیک وجود است، بنابراین پیش از بیان ایرادات وارد بر این ادعا، نگارنده بر آن است که اثبات کند این دو در خارج عینیت ندارند و حیثیت ماهیت عین حیثیت وجود نیست. در نتیجه، عینیت آن دو نیز بی معنی است.

قبل از بیان تفاوت حیثیت ماهیت و وجود در خارج، به یک مغالطه‌ی روش‌شناختی در این دیدگاه اشاره می‌نماییم. ایشان معتقدند که مفاهیم مختلف به وجود واحد و حیثیت واحد تحقق پیدا می‌کنند. این اصل صحیح است، لیکن وی از «امکان ماهوی» تحقق مفاهیم مختلف به حیثیت واحد به «امکان وقوعی» آن در مسأله‌ی وجود و ماهیت رسیده‌اند و این خطا است، زیرا اثبات امکان شیء یک مرحله است و اثبات این که مسأله‌ی وجود و ماهیت ذیل آن اصل کلی قرار می‌گیرد مسأله‌ی دیگری است که باید مورد اثبات قرار بگیرد، در حالی که چنین امری اثبات نشده است.

یکی از راه‌های اثبات این که حیثیتی در خارج، غیر از حیثیت دیگری است، اختلاف احکام می‌باشد. هم‌چنان که بینایی و شنوایی در زید، دو حیثیت و دو قوه است، زیرا آثار شنوایی غیر از آثاری است که در بینایی وجود دارد. بنابراین اختلاف احکام در ممکنات، حکایت از اختلاف حیثیات و جهات و مبادی دارد و اگر جهت و حیثیت شیء با دیگری فرق داشته باشد، عینیت بین آن‌ها بی معنی است. مصداق خارج و وجود در خارج لوازم و احکامی غیر از ماهیت دارد، از جمله:

- وجود مساوق وحدت است، حال آن که ماهیت مثار کثرت می‌باشد؛
- وجود مساوق با تشخیص و فعلیت و طارد عدم است، ولی ماهیت به هیچ یک از این‌ها متصف نمی‌شود؛
- احکام وجود احکام ثبوتی‌اند، مثل «وحدت» و «بساطت»، ولی احکام ماهیت احکامی سلبی و یا دال بر نقص است، مثل «ترکیب» و «کثرت»؛
- وجود مشکک است، ولی در ماهیت تشکیک راه ندارد؛
- مفهوم وجود بیانگر ذات و حقیقت نیست؛ به عبارت دیگر، وجود بیانگر چیستی شیء نیست، در حالی که ماهیت بیانگر ذات و حقیقت شیء است.
- در بین موجودات، تباین نیست، بلکه از جهت شدت و ضعف، بین آن‌ها اختلاف است، ولی در ماهیات، تباین و تضاد و تماثل است که هیچ کدام در وجود راه ندارد.
- وجود تعریف ندارد، ولی ماهیت دارای حد و رسم است؛ لذا گفته‌اند: «التعریف للماهیة

و بالماهیه»؛

- ماهیت به علت این که می‌تواند به دو نحو وجود ذهنی و وجود خارجی موجود شود، با شناخت حصولی قابل ادراک است، ولی وجود، که خارجیت عین ذات آن است، از طریق علم حصولی درک‌شدنی نیست، بلکه نیاز به معرفت شهودی دارد؛

- تخصص در وجودات به هویت آن‌ها است، ولی در ماهیت، به ذات نوعیه آن‌ها می‌باشد (۷، ج: ۲، ص: ۲۷۷)؛

- وجود مناط اتحاد در قضایا است، ولی ماهیت چنین نیست.

بنابراین حیثیت وجود، که مبدأ احکام و آثار خاص خود است، غیر از حیثیت ماهیت می‌باشد. اگر احکام A غیر از B باشد، دلیل بر آن است که این دو عین هم نیستند. حال در صدیم که دلیل مدعی را مبنی بر این که بحث تشکیک دلالت دارد بر این که وجود در خارج عین ماهیت است، باطل نماییم.

ایشان از این که در بحث تشکیک، ما به الامتیاز ماهیت است، نتیجه می‌گیرد که وجود عین ماهیت است. اما این که گفته شود در بحث تشکیک، ما به الامتیاز ماهیت است اول کلام است. بنابر تشکیک صدرایی، وجود حقیقت واحدی است که دارای مراتب مختلف می‌باشد. حقیقت واحد وجود دارای شدت و ضعف و تقدم و تأخر است. هم‌چنان که ما به الاشتراک همان وجود است، مابه‌الامتياز نیز تعین و تشخص وجود می‌باشد.

شرط اساسی تشکیک این است که مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتياز یکی باشد و اگر مابه‌الاشتراک وجود باشد و مابه‌الامتياز ماهیت، تشکیک حاصل نشده است (۴، ج: ۱، ص: ۲۵۷).

اگر گفته شود شرط تشکیک - که مابه‌الاشتراک به مابه‌الامتياز برگردد - در این جا نیز محقق است، چون مابه‌الامتياز (ماهیت) عین وجود است و وجود نیز مابه‌الاشتراک می‌باشد، پاسخ این است که: اولاً این که مابه‌الامتياز ماهیت است و عین وجود بودن ماهیت همان چیزی است که قرار است اثبات شود؛ بنابراین در این جا نوعی مصادره به مطلوب رخ داده است؛ ثانیاً با توجه به آن چه بیان گردید، عینیت وجود و ماهیت صحیح نیست. اگر مدعی قائل باشد به این که ماهیت مابه‌الامتياز است، با توجه به این که ماهیت در همه‌ی افراد یک نوع، واحد است، در سلسله‌ی عرضی، اختلاف افراد ماهیت نوعیه (مثل انسان که دارای زید و نکره است) در چیست؟

وانگهی در این جا اشکال دیگری رخ می‌نماید که مختصراً به آن اشاره می‌شود و آن این که چگونه حکما کثرت را به ماهیات نسبت داده‌اند، در حالی که بر مبنای اصالت وجود، باید مابه‌الامتياز نیز وجود باشد؟ چنان که حکیم سبزواری گفته است: «بکثره الموضوع قد

تکثراً و کونه مشککاً قد ظهراً» و در توضیح «کثرت موضوع» آورده است که مراد ماهیت می‌باشد (۵، ص: ۷۲). بنابراین ماهیت موجب تکثر وجودات شده است، حال آن‌که براساس اصالت وجود، مابه‌الامتیاز باید به وجود باز گردد. توجیهاتی که حکیم سبزواری برای این مسئله می‌آورد، حاکی از آن است که وی متوجه اشکال فوق شده است (۴، ج: ۱، ص: ۳۶۵).

براساس دیدگاه نهایی حکمت متعالیه، کثرت طولی و عرضی ناشی از وجود است و نسبت دادن آن به ماهیت، بالعرض وجود است. اصالت وجود پذیرش اسناد تکثر به ماهیات را بر نمی‌تابد. از طرفی، چون مرتبه‌ی ماهیات متأخر از وجود و لاحق به آن است، نمی‌تواند منشأ پیدایش کثرت شود.

استاد مطهری با پذیرش این اشکال، معتقدند که اسناد کثرت به ماهیت بیانی است که در مراحل اول بیان می‌کنند، ولی در مراحل نهایی، شکل دیگری است (۲۲، ج: ۹، ص: ۴۵۲).

در کلمات ملاصدرا نیز این مطلب، ولو به طور اشاره، آمده است که در همه‌جا منشأ کثرت خود وجود است (همان). صدرا در این باب می‌گوید: «ان الوجود لا یفتقر فی امتیازه عن العسر الی الممیز فصلی او عرضی لانه اظهر من غیره» (۱۱، ص: ۱۳۰). بنابراین «مابه‌الامتیاز» و «مابه‌الاشتراک» در بحث تشکیک، همان «وجود» است.

۷. چند مناقشه‌ی دیگر

همان‌طور که گذشت، صاحب این قول معتقد است که صدق مفهوم ماهیت بر واقعیت خارجی، دلالت بر تحقق عینی آن در خارج دارد و برای این سخن، استناد به این کلام از حکما می‌کند که:

«لا دلیل علی وجود شیء اقوی من صدق مفهومه علی الخارج حقیقتاً فی قضیه خارجیّه». (۱۵، ص: ۱۷۶).

چنان‌که از عبارت فوق روشن است، اگر مفهومی در یک قضیه‌ی خارجیّه حقیقتاً بر خارج صادق باشد، به گونه‌ای که بتوان گفت این مفهوم بر آن شیء خارجی صادق است، می‌توان گفت آن شیء در خارج وجود دارد. در واقع، از صدق یک مفهوم در خارج، وجود آن در خارج نتیجه گرفته می‌شود.

برای نقد این کلام، ابتدا باید مقدمه‌ای را بیان کرد و آن این‌که مفهوم موجود دارای دو اطلاق است:

۱. طارد عدم و منشأ آثار بودن و متن واقعیت را تشکیل‌دادن؛ در این صورت، وقتی

گفته می‌شود وجود موجود است، یعنی آن چه که متن واقعیت را تشکیل می‌دهد و منشأ آثار است وجود می‌باشد و به عبارت بهتر، در این اصطلاح، «موجود» اگر بر چیزی حمل شود، یعنی آن چیز اصالت دارد.

۲. یعنی چیزی در خارج هست که این مفهوم حقیقتاً بر آن صادق است؛ مثلاً وقتی می‌گوییم: انسان موجود است، یعنی در خارج، موجودی هست که مفهوم انسان بر آن واقعیت حقیقتاً - بدون تجوز - صادق است.

به عنوان مثال، در خارج، نابینایی به معنای اول موجود نیست، اما شخص نابینا در خارج، حقیقتاً به کوری متصف می‌شود، به طوری که بدون تجوز می‌شود گفت: زید نابینا است.

«معقولات ثانیه‌ی فلسفی»، «اضافات» و «نسب» به معنای اول موجود نیستند، به گونه‌ای که مثلاً مفهوم «امکان» و «شیء» تحقق بالذات داشته باشند و متن واقع را تشکیل دهند، اما به معنای دوم موجود هستند؛ یعنی بر واقعیت خارجی حقیقتاً صادق می‌باشند و زید در خارج به معلول و ممکن بودن و شیئیت متصف می‌شود.

اکنون به محل نزاع برگردیم. ماهیت اگرچه بر واقعیت خارجی صدق می‌کند، صدق آن به معنای دوم است، یعنی در خارج، وجود متعینی هست که این مفهوم بر آن صادق است. نباید از صدق ماهیت بر واقعیت خارجی، وجود ماهیت در خارج را نتیجه گرفت، چنان که عده‌ای از صدق «ممکن» بر موجود خارجی، وجود آن را در خارج، به معنای اول، نتیجه گرفته‌اند. بنابراین موجود به معنای دوم بر ماهیت، حقیقتاً و بدون هیچ‌گونه مجازی صادق است.

عباراتی از صدرا وجود دارد که کلام فوق را تأکید می‌کند، از جمله: «فالحق ان الماهیه متحده مع الوجود فی الواقع بمعنی ان الوجود الخارجی یصدق علیه انه موجود» (۸، ص: ۱۸۸) و در عباراتی، ماهیات را با وجود متحد می‌داند: «بل معنی موجودیتها [الماهیات] اتحادها بالموجودات» (۱۰، ج: ۲، ص: ۸۳۷) و از طرف دیگر، اتحاد را به معنی صادق بودن بر واقعیت خارجی تفسیر می‌کند: «ان الوجود هو الموجود فی الخارج و الماهیه متحده معه، صادقاً علیه» (۱۳، ص: ۸۶). هم‌چنین می‌گوید: «الماهیه معنی کلی صادق علیه متحد معه» (۹، ص: ۱۱۹) و «کونها [الماهیه] فی الاعیان عبارة عن صدقها علی امر و تحقق حدها» (۷، ج: ۳، ص: ۳۲).

بنابراین دیدگاه، وجود مساوق ماهیت است. «تساوق عبارت است از این که چند مفهوم متباین، مصداق و حیثیت صدقشان واحد باشد» (۲۸، ص: ۷۲).

معنای مساوقه داشتن دو مفهوم این است که هر کجا یکی صادق باشد، دیگری نیز

صادق است. درباره‌ی خداوند، وجود صدق می‌کند، پس باید ماهیت نیز صادق باشد. بنابراین با توجه به این دیدگاه، مدعی باید ماهیتی را برای خداوند - هرچند که مجهولاً الکنه باشد - بپذیرد، اما می‌دانیم که ادله‌ی ماهیت نداشتن واجب در کتب حکما مفصلاً طرح گردیده است (۶، ج: ۲، ص: ۱۰۱).

ماهیات نسبت به هم‌دیگر متباین هستند؛ حال اگر عینیت داشته باشند، ماهیات متباین‌اند عینیت پیدا می‌کنند که در این صورت، فرض تشکیک بین ماهیات متباین موجود صحیح نبود، وجود حلقه‌ی مشکک و حقیقت واحد میان موجودات نخواهد بود، چراکه وجود عین ماهیت است و ماهیت تحقق عینی دارد.

فرض این‌که وجود عین ماهیت است به صورتی دیگر نیز در خور بررسی است و آن این‌که اگر وجود عین ماهیت باشد، لازم می‌آید که همه‌ی ماهیات یک ماهیت باشند، زیرا هر ماهیتی عین وجود است در نتیجه، ماهیات عین هم خواهند بود.

«مفهوم وجود حاکی است از این‌که ... اگر این مفهوم حقیقتی داشته باشد تشخص و منشئیت اثر و طرد عدم، ذاتی آن حقیقت است ... به استناد نکته‌ی اخیر، از اثبات این‌که مفهوم وجود بر واقعیت شیء حقیقتاً و بالذات صادق است، می‌توان نتیجه گرفت که این حقیقت همان واقعیت خارجی شیء است. اما نکته‌ی اخیر در مورد مفهوم ماهوی صحیح نیست. این مفهوم حاکی نیست که تشخص و منشئیت اثر و طرد عدم ذاتی حیثیت ماهیت است تا از صدق حقیقی و بالذات واقعیت شیء، بتوان نتیجه گرفت که ماهیت شیء نیز در خارج، عیناً واقعیت خارجی شیء است، بلکه حداکثر نتیجه‌ای که می‌توان گرفت این است که ماهیت صرفاً تصویر واقعیت است نه خود آن» (۱۷، ج: ۱، ص: ۱۲۴)

باید توجه داشت که در این نظریه، سخن از اتحاد دو موجود (ماهیت و وجود) نیست و چنین لازمه‌ای نیز ندارد، بلکه در این نظریه، وجود عین ماهیت است.

هم‌چنین اگر بر این نظریه اشکال شود که لازمه‌ی هر دو مفهوم مساوق این است که هر کجا یکی صادق باشد دیگری نیز صادق است و در نتیجه، با انتزاع مفهوم وجود، ماهیت شیء نیز اخذ می‌شود، مثلاً از مفهوم وجود حجریت، ماهیت آن نیز اخذ می‌شود، این اشکال وارد نیست، زیرا گرچه در مفاهیمی که بین مصادیق آن‌ها تساوق است، صحیح است که بگوییم اگر یکی صادق باشد دیگری نیز صادق است (زیرا واقعیت خارجی بسیط است که منشأ انتزاع برای دو مفهوم شده است)، عکس آن صحیح نیست که اگر مفهوم وجود را انتزاع کنیم مفهوم حجریت را نیز انتزاع کرده‌ایم؛ زیرا مفاهیم واقعیت بسیط خارجی را تجزیه و تحلیل می‌کنند و مفهوم اخذشده از خارج، مفاهیم دیگر را در بر ندارد؛ به عنوان مثال، دو مفهوم «وجود» و «وحدت» مساوق هستند، اما این‌گونه نیست که با اخذ مفهوم

وحدت، وجود نیز در آن اخذ گردد، زیرا در ذات وحدت، نه وجود است و نه عدم. از طرف دیگر، مفهوم وجود فقط از هستی حکایت می‌کند و هیچ‌گونه حکایتی از وحدت یا عدم وحدت شیء خارجی ندارد.

۸. بیان تفاسیر گوناگون از اعتباریت ماهیت

کسانی که قائل به اعتباریت ماهیت شده‌اند به یک طریق سخن نگفته‌اند، به گونه‌ای که این تفاسیر از عینیت ماهیت تا سراب محض بودن ماهیت مختلف است. قول به اعتباری بودن ماهیت به سه تفسیر کلی تقسیم می‌شود:

۸.۱. ماهیت به عنوان حد وجود

حد یعنی مرز و نهایت شیء. در این تفسیر از ماهیت اعتباری، ماهیت از حدود عدمی موجود خارجی حکایت می‌کند و حمل وجود بر ماهیت، مجاز و بالعرض وجود است. در این دیدگاه، آنچه متن واقع را پر کرده، وجود است و چون وجود در خارج دارای حدود و تعیناتی است، ماهیت از این حد انتزاع می‌شود. حد غیر از محدود است، یعنی حد محتوای محدود را بیان نمی‌کند، بلکه حدود آن را روشن می‌سازد. در این تفسیر، ماهیت مثل «عکس» و «صاحب عکس» است که به علت اتحادی که بین این دو است، افراد عکس را واقعیت پنداشته و آن را موجود واقعی می‌دانند (۱۵، ص: ۲۰ و ۴، ج: ۱، ص: ۳۷).

۸.۲. ماهیت سراب و خیال وجود است

در این تفسیر، ماهیت حد وجود نیست، بلکه در برخورد با وجودهای محدود، متناسب با حدود هریک از وجودات، ماهیتی در ذهن نقش می‌بندد. در این تفسیر، ماهیت نظیر آبی است که هنگام دیدن سراب پیدا می‌شود؛ گرچه آب در خارج نیست، اما واقعیت خارجی به گونه‌ای است که علت برای پیدایش تصور آب می‌شود. در این تفسیر، ماهیات مفاهیمی هستند که به هیچ‌وجه واقعیت خارجی ندارند و ساخته و پرداخته‌ی ذهن هستند، به صورتی که مثل عمی - که عدمی است لیکن حظی از وجود دارد - نیز در خارج موجود نیستند. بنابر این تفسیر، رابطه‌ی خارج با ذهن رابطه‌ی علت و معلول است، نه رابطه‌ی حاکی و محکی و یا رابطه‌ی عکس و صاحب عکس (۷، ج: ۱، ص: ۱۹۸ و همان، ج: ۲، ص: ۲۳۵).

۸.۳. ماهیت عین وجود است

در این تفسیر، واقعیت بسیط خارجی هم مصداق ماهیت و هم مصداق وجود است. در این تفسیر، مراد از اعتباری بودن ماهیت، ماهیت من حیث هی‌هی است، ولی ماهیت خارجی عینیت و تحقق دارد.

«در این تفسیر، اگر بگوییم ماهیت نحوه‌ی وجود است، در واقع چنین نیست، زیرا ماهیت عین وجود و تعیین آن است، پس نحوه‌ی وجود آن است» (۲۸، ص: ۱۴). در تفسیر حاضر، «وقتی ماهیات را می‌فهمیم، واقع را فهمیده‌ایم، زیرا وقتی ماهیت در ذهن ما آمد، در حقیقت، نحوه‌ی آن را که وجود دارد و به سبب آن از سایر موجودات متمایز است فهمیده‌ایم» (۱۱، ص: ۳۲۲ و ۱۲، ص: ۳۲).

در این جا تمایز این تفسیر با تفاسیر دیگر روشن می‌شود، چرا که در تفسیر اول، ما واقعیت را نمی‌فهمیم، زیرا حد شیء را درک کرده‌ایم و حد غیر از محدود است. در تفسیر دوم، ما به واقع راه نداریم، زیرا ماهیت نه حد و نه عین آن است. بنابراین واقع برای ما مجهول است و چیزی را که می‌فهمیم شیء خارجی دارد، ولی واقعیت ندارد، بلکه فقط علت آن در خارج هست.

۸. ۴. منشأ اختلاف تفسیرهای گوناگون از ماهیت

برای توضیح منشأ اختلاف تفاسیر گوناگون از ماهیت، نیاز به بیان مقدماتی است که به آن اشاره می‌کنیم:

در قضایایی که محمول بر موضوع حمل می‌شود، سه گونه حیثیت قابل تصور است:

۱- حیثیت تقییدیه: محمول نقش واسطه در عروض را دارد و مفادش مقیدکردن موضوع به جهتی از جهات است. مانند: «الجسم من حیث انه ابيض مرئی»^۲.
 ۲- حیثیت تعلیله: محمول نقش واسطه در ثبوت را دارد به این معنی که اثبات محمول برای موضوع مستند به علتی است.

۳- حیثیت اطلاقیه: حیثیتی است که در آن، محمول هیچ کدام از دو خصوصیت فوق را نداشته باشد و فقط موضوع را تأکید کند (۱۸، ص: ۱۲۲).

در «حیثیت تقییدیه» یا «واسطه در عروض» واسطه همیشه به شیء مورد وساطت متصف می‌شود، ولی در «واسطه در ثبوت» اعم است، یعنی گاهی واسطه به آن متصف می‌شود و گاهی نمی‌شود.^۳

در واسطه در عروض، اتصاف شیء مورد وساطت فقط برای واسطه، به نحو حقیقت است، ولی برای ذوالواسطه، مجاز است، اما در واسطه در ثبوت، علاوه بر این که اتصاف ذوالواسطه به شیء مورد وساطت، حقیقی است، خود واسطه گاهی به آن متصف می‌شود (همان، ۲۰۹).

حیثیت تقییدی خود بر چهار قسم است:

۱. حیثیت نفادی: وقتی می‌گویند: «السطح موجود بالجسم»، روشن است که سطح وجودی زاید بر جسم ندارد، بلکه جسم حیثیت تقییدی آن است. از طرف دیگر، سطح

طرف و نفاذ و حد جسم است.

۲. حیثیت اندماجی: وقتی که می‌گویند: «واجب تعالی عالم»، ذات حق تعالی حیث تقییدی صفات او است، یعنی صفات حق تعالی وجودی زائد به حق ندارد، بلکه عین ذات حق اند ... که منطبق بر کل ذات حق می‌باشند و می‌توان گفت واجب تعالی علم کُلّه.

۳. حیث سرابی: در این مورد، نه تنها وصف وجودی زاید بر موصوف ندارد، بلکه اتصاف موضوع به وصف نیز مجاز است. در حیثیت نفادی و اندماجی، اتصاف حقیقتی است، به عنوان مثال، وقتی می‌گویند: «الجسم مسطح»، این اتصاف حقیقتی است، هر چند سطح وجودی زاید بر جسم ندارد. اما در حیثیت سرابی، نه وصف وجودی زاید دارد و نه اتصاف حقیقی است (۲۹، ص: ۹۱).

۴. حیثیت استقلالی: در قضیه‌ی «زید نشسته در کشتی متحرک است»، کشتی حیث تقییدی یا واسطه در عروض برای حرکت زید است. در اینجا واسطه و ذو الواسطه هر کدام وجودی ممتاز و مستقل دارند، برخلاف موارد فوق.

حال سؤال این است که اعتباری بودن ماهیت با کدام یک از این حیثیات منطبق است؟ به عبارت دیگر، اسناد موجودیت به ماهیت به واسطه‌ی کدام یک از حیثیات فوق است؟ در سخنان قائلین به اصالت وجود، عباراتی وجود دارد که با هر سه حیثیت اول سازگار است. در عبارات صدرالمتألهین، در این که وجود اصیل است و طارد عدم و تحقق عینی دارد، شکی نیست. آنچه منشأ اختلاف و برداشت تفاسیر گوناگون از کلام صدرالمتألهین شده است، عبارات گوناگونی است که درباره‌ی اعتباریت ماهیت وجود دارد، به طوری که با هر سه حیثیت نفادی، اندماجی و سرابی سازگار است.

۸. ۵. سه رویکرد صدرالمتألهین درباره‌ی اعتباریت ماهیت

اکنون اگر بخواهیم اعتباریت ماهیت را در عبارات صدرا بررسی کنیم، سه رویکرد کلی نسبت به ماهیت وجود دارد:

الف) آن دسته از عباراتی که ناظر به حیثیت نفادی ماهیت است و ماهیت را حدود عدمی وجود می‌داند:

«الوجود فی کل مرتبة و لكل ماهية موجود بذاته و تصیرماهية به موجودة» (۱۳، ص: ۱۱۷)؛ «ان العلاقة بينها [وجود و ماهية] اتحادية ... فان الموجود فی الحقيقة هو الوجود و الماهية منتزعة عنه و متحدة معه» (۷، ج: ۱، ص: ۱۰۱)؛ «فالحق أن الماهية متحدة مع الوجود فی الواقع نوعاً من الاتحاد بمعنى أن الوجود الخارجی یصدق علیه أنه موجود و أنه کذا کذا مثل انسان و فرس» (۸، ص: ۸)، «ان الوجود هو الموجود فی الخارج و الماهية متحدة معه صادقة علیه» (۱۳، ص: ۸۶) و «لیس للماهیات و الاعیان الامکانية وجود

حقیقی، انما موجودیتها بانصباعها بنور الوجود» (۷، ج: ۲، ص: ۳۹۹).

(ب) آن دسته از عباراتی که ناظر به حیثیت سرابی ماهیت است و برای ماهیت، هیچ نحوه از تحقق قائل نیست و در این عبارات، ماهیات ملحق به مفاهیم کلی می‌شوند: «إن الماهیات مفهومات کلیة مطابقه لهویات خارجیة» (همان، ج: ۵، ص: ۲)؛ «الماهیه نفسها خیال الوجود و عکسه الذی یتظهر منه فی مدارک العقلیه و الحیه» (همان، ج: ۱، ص: ۱۹۸)؛ «ان الماهیات ظلال و عکوس للوجودات» (همان، ص: ۲۱۰)؛ «المشهود هو الوجود و المفهوم هو الماهیه» (همان، ج: ۲، ص: ۳۴۸)؛ «الماهیات الإمكانیه امور عدمیه ... بمعنی أنه غیر موجوده لا فی حد انفسها بحسب ذواتها و لا بحسب الواقع ... فحقائق الممكنات باقیه علی عدمیتها ازلاً و ابداً» (همان، ص: ۳۴۱) و «فالحکم علی الماهیه بالوجود ولو فی وقت من الاوقات انما نشأ من غشاوة علی البصر و غلط فی من عدم الفرق بین الشیء و ما یصعبه و یلزمه» (همان، ج: ۲، صص: ۲۸۷ و ۲۳۶).

(ج) آن دسته از عباراتی را که ناظر به حیث اندماجی ماهیت است. در این صورت، ماهیت به تحقق وجود، موجود است، بلکه عین وجود است:

«فالوجود و ان کان غیر الماهیه بوجه الا انه عینها فی نفس الامر» (۱۱، ص: ۳۲۲)؛ «أن الوجود نفس الماهیه عیناً و ایضاً الوجود نفس ثبوت الشیء» (۱۲، ص: ۳۲)؛ «فإنه کان فی الوجود الخارج او فی النفس انسان و شیء کان الانسان کما جزء لهما عند التحلیل و ان کان عینها بوجه آخر» (۱۰، ج: ۲، ص: ۸۳۴ و ۱۹، ج: ۲، ص: ۲۳۴). در مشاعر در عنوان بحث آمده است: «فصل فی اثبات أن الوجود الممكن عین ماهیه خارجاً و متحداً بها نحواً من الاتحاد» (۱۲، ص: ۳۸).

با توجه به عبارات بالا، می‌توان نتیجه گرفت که منشأ تفاسیر گوناگون از کلام صدرالمتألهین سازگاری کلام ایشان با هریک از تفاسیر است، اگرچه با نگاه مجموعی به عبارات و بررسی مبانی، مراد ایشان روشن می‌شود.

۸. ۶. بحثی پیرامون مراد صدرالمتألهین

چنان که گذشت، صاحب نظریه‌ی عینیت ماهیت بر آن بود که تفسیر وی مراد و مرضی صدرالمتألهین است و از زمان ملاحادی، در مراد صدرا کج فهمی حاصل شده است. در این جا این سؤال پیش می‌آید که اگر واقعیت خارجی به یک نحو به وجود و ماهیت منسوب است، چرا صدرالمتألهین ماهیت را اعتباری دانسته است؟ ایشان در جواب می‌گویند:

«الماهیه اعتباریه بمعنی آنها اذا لو لوحظت فی حد نفسها لم تکن موجوده آنها تصیر موجوده بالوجود لابنفسها» (۱۴، ج: ۱، ص: ۴۴).

در این مسأله، ماهیات و هر چیز دیگری غیر از وجود، یکسان می‌باشند؛ یعنی اگر

مفاهیمی غیر از مفاهیم ماهوی، مانند مفهوم وحدت را به ذهن ارائه دهیم، وحدت فی حد ذاته نه موجود است و نه معدوم (۲۸، ص: ۱۱).

ایشان برای رفع این تناقض که ماهیت بالعرض (اعتباری) موجود باشد و از طرف دیگر، حقیقت ماهیت به موجودیت متصف شود می‌گویند:

«بالعرض که ملاصدرا می‌گوید مراد این نیست که ماهیت در خارج حقیقتاً موجود نیست ... بلکه به این معنا است ... موجودیت اگر بخواهد بر آن حمل شود، بالذات خودش نیست، بلکه بالعرض وجود است» (همان، ص: ۷۳).

او هم‌چنین تعبیر «مجاز» را در عبارات صدرالمتألهین به «بالعرض» توجیه می‌کند. وی در نهایت، مدعای خود را با عباراتی از صدرالمتألهین - که عینیت این دو را می‌رساند - اثبات می‌کند.

اما درباره‌ی ادعای ایشان که معتقدند «از زمان ملاحادی، تفسیر اصالت وجود صدرایی به بی‌راهه رفته است» باید گفت: علاوه بر این که عباراتی از صدرا نص بر اعتباریت ماهیت است، از شاگردان او و شارحان مکتب ملاصدرا نیز عباراتی وجود دارد که دلالت بر اعتباریت ماهیت دارند و این تفسیر از زمان ملاحادی به بعد رایج نبوده، بلکه قبل از او نیز چنین برداشتی از کلام ملاصدرا وجود داشته است؛ به عنوان مثال، حکمایی چون فیض کاشانی (۲، ج: ۲، صص: ۱۸۶ - ۱۸۷)، ملا علی نوری (همان، ج: ۴، ص: ۶۳۱) و آقا علی مدرس طهرانی (۱۹، ج: ۲، ص: ۵۱۴) همان برداشت مشهور از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت را داشته‌اند و اختصاص آن به این که از زمان ملاحادی به بعد، چنین تفسیری رایج شده وجهی ندارد. «فیض کاشانی» درباره‌ی اعتباریت ماهیت می‌گوید:

«... ذلك المعنى يسمى بالماهية والعين الثابتة و هي ليست بموجودة بالذات بل بالعرض ای بتبعیة الوجود لا كما يتبع الموجود الموجود، بل كما يتبع الظل الشخص و الشبح ذا الشبح» (همان، ص: ۱۸۶).

اما در باب مدعای ایشان که مراد از اعتباری و بالعرض در عبارات صدرا، «ماهیت من حیث هی هی» است، باید گفت:

اولاً: قبول سخن فوق به معنی این است که پیروان اصالت وجود یا ماهیت، پیرامون مسأله‌ای لفظی نزاع داشته‌اند؛ زیرا اگر مراد صدرالمتألهین ماهیت من حیث هی هی باشد، حتی قائلین به اصالت ماهیت نیز می‌پذیرند که از این جهت، ماهیت اعتباری است و اصالت ندارد. پس معلوم می‌شود صدرالمتألهین بر روی مسأله‌ای بدیهی و روشن تأکید می‌ورزد.

ثانیاً: صدرالمتألهین خود تصریح می‌کند که مراد از بالعرض و بالمجاز «داشتن واسطه در عروض» و «حیثیت تقییدیه» است: «المراد من «ما بالعرض» أن يكون اتصاف الموصوف

بالحکم المذكور له مجازياً لا حقیقياً الا ان له علاقةً اتحادیه أو غیرها مع ما یكون موصوفاً به حقیقه کاتصاف الجسم بالمساواة و عده بواسطة اتحاده بالمقدار» (۷، ج: ۱، ص: ۲۸۶) و «إن ما بالعرض» هو «ما بالمجاز» عند المحققین» (همان، ص: ۲۹۸)

ثالثاً: مدعی قائل است که ماهیت مجعول است، زیرا ماهیت عین وجود است و این با بیان صدرا که ماهیت را مجعول نمی‌داند سازگار نیست: «إن جعل لا یتعلق بالماهیه اصلاً» (همان، ج: ۲، ص: ۲۸۷).

بنابراین چگونه این نظریه مراد و مرضی صدرا است در حالی که با مراد صدرا را تناقض دارد؟ اگر گفته شود: مراد از اینکه ماهیت مجعول نیست، ماهیت من حیث هی هی است، در جواب می‌گوییم: ماهیت من حیث هی هی تخصصاً از بحث خارج است و نیاز به استدلال و تنبیه ندارد و کسانی از حکما که ماهیت را مجعول دانسته‌اند مراد آن‌ها واقعیت خارجی ماهیت بوده، نه ماهیت من حیث هی هی.

رابعاً: همان‌طور که خود ایشان اقرار کرده‌اند، این تفسیر از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت چیزی نیست جز همان نظر مشائین در «وجود کلی طبیعی در خارج» مبنی بر اینکه کلی طبیعی با وجود شخص و هویت آن، حقیقتاً و بالذات در خارج موجود است، در حالی که صدرالمتألهین این نظریه را صریحاً مردود اعلام می‌کند (۱۷، ج: ۱، صص: ۲ و ۱۲۴).

«فالحق ان مثل هذه المفهومات الكلية و الطبایع التصوریه موجودات بمعنی اتحادها مع الهویات الوجودیه ... لا كما یقوله الشیخ انها و ان لم تکن من حیث ذاتها موجوده و لا معدومه و لكنها موجوده فی الواقع بل معنی موجودیتها اتحادها بالموجودات» (۱۰، ج: ۲، ص: ۸۳۷).

خامساً: عباراتی صریح از صدرا هست که ماهیت را اعتباری می‌داند و وجود را اصیل، اما عباراتی که در آن‌ها صدرالمتألهین ماهیت را عین وجود می‌داند برای انکار این ذهنیت است که ممکن است توهم شود که ماهیت با وجود تغایر خارجی دارد؛ به تعبیر دیگر، عینیت در این عبارات، در مقابل «ائینیت» و «دوگانگی» وجود و ماهیت است. به تعبیر سوم، این عبارات برای نفی این ذهنیت است که ممکن است توهم شود همان‌گونه که ماهیت و وجود در ذهن دو تا هستند در خارج نیز ماهیت ما به ازائی جدا از وجود داشته باشد، که برای نفی این ذهنیت، ماهیت را عین وجود دانسته، نه مغایر آن. شاهد این ادعا این است که مرحوم «محمد تقی آملی» در تعلیقات خود بر منظومه می‌گوید:

«انها [الی المهیة] یرائی انها موجوده و الا فهی کسراب بقیعةً یحسبها الجاهل انها موجوده و اما فی الحقیقه فالموجودیه انها هی وصف الوجود» (۵، ص: ۲۱۴).

در عبارت فوق، مرحوم آملی ماهیت را دارای وجود واقعی نمی‌داند، از طرف دیگر، عینیت وجود و ماهیت را نیز مطرح می‌کند:

«علم أن العينية الوجود للمهية خارجاً هي المتفق عليها بين الكل ... لم يقل احد بزيادة الوجود على الماهية خارجاً بمعنى ان يكون في الخارج وجود عارض و مهية معروض و يكون عروض في الخارج» (۵، ص: ۲۱۴).

چنان‌که روشن است، مراد مرحوم آملی از عینیت آن دو در خارج، نفی این‌که وجود عارض بر ماهیت شود نیست و از عبارت وی نمی‌شود چنین برداشت نمود که همان‌گونه که وجود موجود است، چون ماهیت عین آن است، پس ماهیت نیز به سان وجود، متحقق و متأصل است.

استاد آشتیانی در شرح کلام مرحوم لاهیجی می‌فرماید:

«حاصل مرام او در این تکمیل عرشی این‌که وجود به حسب مفهوم زاید بر ماهیت و متغایر با اعیان ثابت است، ولی تعیین خارجی وجود عین ماهیات است، یعنی اتحاد امر متحصّل با شیء لا متحصّل» (۲، ج: ۱، ص: ۲۹۳).

در این‌جا نیز استاد آشتیانی با اینکه ماهیت را عین تعیین خارجی وجود می‌داند، هرگز این نتیجه را که هر دو تحقق عینی دارند، نمی‌گیرد، بلکه در ادامه می‌گوید اتحاد وجود و ماهیت اتحاد امر حقیقی با اعتباری است.

نکته‌ی دیگر که در مواجهه با عبارات فوق باید دانست این است که عباراتی که عینیت وجود و ماهیت را می‌رساند متشابهاتی هستند که تعداد آن‌ها اندک است؛ بنابراین آن‌ها را باید با محکّمات فلسفه‌ی صدرالمتألهین تفسیر کرد.

۹. نتیجه‌گیری

۱. استاد فیاضی مدعی تحقق عینی وجود و ماهیت در خارج و عینیت حیثیت ماهیت و وجود است. به باور او، همان واقعیتی که مصداق مفهوم وجود است مصداق مفهوم ماهیت نیز می‌باشد و این تفکیک بین ماهیت و وجود صرفاً تمایز منطقی است نه تمایز متافیزیک و حاکی از تمایز خارجی.

۲. اشکال ادعای فوق این است که با توجه به این‌که حیثیت هستی و چیستی دارای احکام مختلفی هستند از تفاوت در احکام، به تفاوت در حیثیات می‌رسیم، بنابراین حیثیت ماهیت غیر از حیثیت وجود است.

۳. اشکال دیگر نظریه‌ی استاد فیاضی این است صدق مفهوم بر واقعیت خارجی اعم از تحقق بالذات و تحقق به نحو منشأ انتزاع داشتن (مانند مقولات ثانیه‌ی فلسفی) است،

بنابراین، این سخن استاد فیاضی که می‌گوید مفهوم ماهیت بر واقعیت خارجی واقعاً صادق است و از آن، موجودیت ماهیت در خارج را نتیجه می‌گیرد خطا است.

۴. ادعای دیگر استاد فیاضی استناد نظریه‌اش به ملاصدرا است. وی معتقد است شارحان کلام صدرا را بد فهمیده‌اند. اما چنان‌که در مقاله روشن شد، اگرچه برخی از عبارات صدرا متشابه و به نظریه‌ی استاد فیاضی متمایل است، با تتبع در آثار و سیستم فلسفی صدرا به این نتیجه می‌گیریم که نظریه‌ی صدرا همان تلقی مشهور از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است.

شاید اگر استاد فیاضی نظریه‌ی خود را بدون استناد آن به صدرا ارائه دهند بهتر باشد و بیشتر مقبول جامعه‌ی علمی قرار می‌گیرد، زیرا استناد این نظریه به صدرا نوعی تحکم و تفسیر به رأی آشکار است.

یادداشت‌ها

۱- اولین کسی که نظریه‌ی اصالت وجود و عینیت ماهیت را بیان کرد حجت الاسلام و المسلمین استاد محقق، غلامرضا فیاضی، است. ایشان از مدرسین سطوح عالی فلسفه و حکمت اسلامی در مدارس حوزه‌ی علمیه‌ی قم می‌باشند. این نظریه را نباید با قول به اصلین یکی دانست، بنابراین نگارنده بعد از بررسی در اقوال، طراح این نظریه را ایشان دانست. بر خلاف قول به اصلین، که از دقت علمی برخوردار نیست، این نظریه - چنان‌که اشاره خواهد شد - دارای دقت خاصی است. دیده می‌شود که در کتاب‌ها و مقالات نیز گاه تلویحاً از این نظریه دفاع می‌شود. نقادی عالمانه، آزادمنشی علمی، دقت و روحیه‌ی به دور از تقلید استاد فیاضی در خور ستایش و تحسین است. امید است ابتکارات ایشان در مسایل مختلف فلسفی، مورد استقبال و آشنایی جامعه‌ی علمی قرار بگیرد و ظرافت‌های ایشان زمینه‌ی طرح آرای نوین را فراهم نماید.

1. در این مثال، جسم تا مقید به رنگی - مثل بیاض - نشود قابل رویت نیست. مثال دیگر: «الوحدۀ موجودۀ بالوجود» که موجودیت از آن وجود است و بالمجاز به وحدت حمل می‌شود. ۴. مثلاً در وساطت آتش برای حرارت آب، آتش متصف به حرارت می‌شود. گاهی اوقات واسطه متصف به شیء مورد وساطت نمی‌شود، مثلاً وساطت خورشید برای سیاه‌شدن چهره شخص، که چهره متصف به سیاهی می‌شود، ولی خورشید متصف به آن نمی‌گردد.

منابع

۱. آشتیانی، سید جلال الدین، (۱۳۸۲)، *هستی از نظر فلسفه و عرفان*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چ ۴.
۲. _____، (۱۳۷۸)، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات

- ۴ جلد، چ ۲.
۳. بهمنیار، (۱۳۷۵)، *التحصیل*، تصحیح و تعلیق استاد مرتضی مطهری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چ ۲.
۴. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۵)، *رحیق مختوم*، قم: نشر اسراء، ۱۰ جلدی.
۵. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۶۹)، *شرح منظومه حکمت*، قسمت امور عامه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۶. _____، (۱۳۸۰)، *شرح منظومه حکمت*، صححه و علق علیه آیه الله حسن‌زاده الآملی، چ: ۲، تهران: نشر ناب.
۷. صدرالدین، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۸)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، قم: انتشارات مصطفوی، ۹ ج، چ: دوم.
۸. _____، *تعلیق بر حکمه الاشراق*، چاپ سنگی.
۹. _____، *الرسائل*، قم: مکتبه المصطفوی، چاپ بنیاد سنگی.
۱۰. _____، (۱۳۸۳)، *تعلیق بر الهیات شفاء*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۲ ج.
۱۱. _____، (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه*، مشهد: مرکز نشر دانشگاهی، چ ۲.
۱۲. _____، (۱۳۶۳)، *المشاعر*، قم: انتشارات طهوری، چ دوم.
۱۳. _____، (۱۳۷۵)، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، تصحیح حامد ناجی، تهران: انتشارات حکمت.
۱۴. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۸۰)، *نهایه الحکمه*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم: انتشارات مؤسسه‌ی آموزش و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۴ ج.
۱۵. _____، (۱۴۲۴)، *نهایه الحکمه*، تحقیق و تعلیق عباس‌علی الزارعی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، البطعه ۱۸.
۱۶. _____، (بی‌تا)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، پاورقی استاد شهید مرتضی مطهری، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۷. عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۸۵)، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران: انتشارات سمت.
۱۸. کرجی، علی، (بی‌تا)، *اصطلاحات فلسفی و تفاوت آن با یکدیگر*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات، چ دوم.

۱۹. مدرس طهرانی، آقاعلی حکیم، (۱۳۷۸)، مجموعه مصنفات آقاعلی مدرس، تهران: انتشارات اطلاعات.
۲۰. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۳)، آموزش فلسفه، ج ۲، تهران: انتشارات امیرکبیر، چ ۶.
۲۱. _____، (۱۴۰۵هـ)، تعلیقه علی نهاییه الحکمه، البطعه الاولی، قم: مؤسسه فی طریق الحق.
۲۲. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۰)، مجموعه آثار استاد مرتضی مطهری، شرح مبسوط منظومه، بی نا، ج ۹.
۲۳. موسوی بجنوردی، محمدکاظم، (۱۳۷۶)، دائره المعارف بزرگ اسلامی، ج اول، تهران: مرکز دائره المعارف اسلامی، چ ۶.
۲۴. میرداماد، (۱۳۸۱)، مصنفات میرداماد، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۵. هیکو ایزوستو، توشی، (۱۳۶۸)، بنیاد حکمت سبزواری، ترجمه‌ی سید جلال الدین مینوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چ ۲.

مقالات

۲۶. فیاضی غلامرضا، «گفت و گویی در باب حکمت متعالیه»، معرفت فلسفی، شماره‌ی ۳۹.
۲۷. _____، «اصالت وجود و عینیت ماهیت»، پژوهش و حوزه، شماره‌ی اول.
۲۸. _____، «آشنایی با پژوهشگران حوزه (استاد فیاضی)» مجله‌ی معرفت، شماره‌ی ۹.
۲۹. معلمی، حسن، «اعتباریت ماهیت از عرش عینیت تا فرش سرایت»، معرفت فلسفی، شماره‌ی ۳.