

## اصالت وجود یا ماهیت: خط شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی

احمد احمدی\*

### چکیده

در بحثِ نفس‌گیرِ اصالت وجود یا اصالت ماهیت، ضرورت دارد ابتدا، نخستین قضیه‌ای که مستند و خاستگاه این بحث است، بررسی و تحلیل شود، سپس چگونگی حصول تصویری که این تصدیق از آن به دست می‌آید مورد بحث قرار گیرد، آن‌گاه معنای قضیه وجودی یا کان‌تامه روشن شود و سرانجام با بیان معانی لفظ ماهیت و معانی لفظ وجود و مقایسه آن‌ها با هم نشانه‌های خلط مبحث شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی دیده می‌شود. کلید واژه‌ها: وجود، ماهیت، اصالت وجود، اصالت ماهیت، شناخت‌شناسی.

---

\* استاد گروه فلسفه دانشگاه تهران

### خاستگاه بحث: قضیه وجودی

وقتی می‌گوییم: محمود هست، دو مفهوم یا دو تصوّر داریم: یکی تصوّر محمود و دیگری مفهوم هستی که به محمود نسبت داده می‌شود. در این هم تردید نداریم که این دو مفهوم یک مابازاء بیشتر ندارد و این ذهن است که از یک واقعیت واحد دو تصور را به دست آورده و یکی را بر دیگری حمل کرده است؛ یعنی می‌دانیم که آنچه در واقع وجود دارد یک چیز بیش نیست و آن شخص متعینی است به نام محمود، حتی در قضایای غیر وجودی (=کان ناقصه) هم یک واقعیت بیش نیست و وقتی می‌گوییم «محمود آموزگار است» واقعاً چیزی جز یک واقعیت با اوصاف فراوان نداریم که اوصاف آن هم اوصاف همان واقعیت واحد است و پیدا است که میان صفت و موصوف وحدت برقرار است و اگر دوگانگی دیده می‌شود، اعتباری است و کار ذهن است. اکنون پرسش این است که آن مابازاء عینی واقعی - که طبعاً منشأ تأثیر نیز همان است - مابازاء تصور (یا ماهیت) محمود است یا مابازاء تصوّر هستی او. این جا است که بحث اصالت وجود و اصالت ماهیت پیش می‌آید. کسانی که آن واقعیت عینی را بازاء تصور محمود بدانند اصالت ماهوی و کسانی که آن را مابازاء مفهوم هستی بدانند اصالت وجودی نامیده می‌شوند. (طباطبائی، ص ۴۹۲-۵۲۵)

### چگونگی حصول تصوّر

برای رسیدن به ریشه و بن و بنیاد بحث، لازم است چگونگی ارتباط ذهن با خارج و کیفیت پیدایش تصوّر در ذهن بررسی شود. بی‌هیچ تردیدی، تا وقتی میان اندام حسی یا هر قوه ادراکی دیگر یا مدرک، با شیء خارجی یا مدرک رابطه‌ای برقرار نشود که شیء خارجی یا مدرک در اندام حسی یا قوه ادراکی یا مدرک تأثیر بگذارد، هیچ‌گونه تصویری از آن مدرک در نزد مدرک حاصل نخواهد شد و این

پیوند همان است که در فلسفه ما، از آن، به وضع و محاذات تعبیر می‌کنند. کانت هم در آغاز مقدمه «سنجش خرد ناب» [نقادی عقل نظری] می‌گوید: «اگر اشیاء مؤثر در حواس ما، تا حدی خود، مولد صور ذهنی نبودند و به نحوی فعالیت فاهمه را بر نمی‌انگیختند تا آنها را بسنجد و با تالیف و تفکیک آنها، ماده خام انطباعات حسی را به صورت آن معرفتی درآورد که تجربه نامیده می‌شود، قوه شناخت ما چگونه به کار می‌افتد؟»

اما این تاثیر و تأثر و به تعبیر دیگر، این علیت شیء بیرونی در اندام حسی، قوه ادراکی یا مدرک چگونه دریافت می‌شود؟ حق این است که، به حکم «النفس فی وحدتها کل القوی» در هر مرحله‌ای از مراحل ادراک، خواه حسی باشد و خواه خیالی و خواه فراتر از آنها - مانند درک عرفانی و وحیانی - مدرک به نحوی با مدرک متحد می‌شود و تا اتحاد و اتصالی در کار نباشد شناختی در کار نخواهد بود. این اتحاد هم اتحاد حضوری است؛ یعنی مدرک، مدرک را با علم حضوری می‌یابد، حال اگر ادراک، ادراک حسی باشد، نفس با مدرک حسی - نه فقط با صورت حسی بلکه با مبدأ و منشا آن هم که اصطلاحاً محسوس بالعرض نامیده می‌شود - متحد می‌شود و با هر برش و وضع و حالتی که از آن محسوس برخوردار کند به همان اندازه، از آن، به صورت حضوری آگاه می‌شود و البته چون برش و حالت و وضع و اثر شیء محسوس جدا از آن شیء نیست پس در حین دریافت، اثر و مؤثر منشا تأثیر را با هم می‌یابد و بنابراین نمی‌توان گفت که ما فقط محسوس بالذات یعنی صورت و یا به اصطلاح کانت فقط فنومن را می‌یابیم.

و اگر ادراک، ادراک خیالی باشد، نفس در آن مرتبه؛ با شیء متخیل متحد می‌شود - البته در صورتی که کسی، مانند ملاصدرا عالم خیال را همچون عالم حسّ مستقل بداند و به اصطلاح به عالم خیال منفصل قائل باشد و گرنه ادراک صور خیالی

به معنای صورتهای مقداری پس از احساس و پیش از تعقل یا خیال به معنای روان‌شناسی، فقط ساخته ذهن است و لازم نیست مابازاء عینی داشته باشد.

و اگر ادراک، ادراک عقلی به معنای مصطلح مشاء باشد که عقل را واقعیتی عینی می‌داند و نفس صورتهای معقول را از آن دریافت می‌کند و یا ادراک عرفانی و وحیانی باشد که حقایق فراحسی یا غیبی را بی واسطه می‌یابد، باز هم مدرک یا نفس در هر مرتبه‌ای با مدرک نوعی اتحاد یافته است.

به هر حال، نفس در هر کدام از این مراتب، با مدرک اتحاد حضوری می‌یابد؛ یعنی در حین ادراک، واقعیت و به اصطلاح خودمان، وجود شیء خارجی را می‌یابد و در حین این یافت حضوری به فراخور ساختار اندام‌ها و قوا یا ذات خویش و بر حسب شدت و ضعف اتحاد و اتصال، تاثیر مدرک را در خویش درمی‌یابد، به همین جهت از آتش، گرما و سوزندگی، از یخ، سرما، از عسل، شیرینی، از گل، بوی خوش، از سنگ، سنگینی و از برگ درخت بهاری و خزانی، سبزی و زردی را به صورت امور عینی و واقعی (real) می‌یابد و تحت تاثیر آنها قرار می‌گیرد. گرمای شدید یا سوز سرما او را بی‌تاب می‌کند، با غذا سیر می‌شود، سنگینی بار او را به رنج می‌افکند و اگر از حد معینی بگذرد هر قدر هم تلاش و زور آزمایی کند نمی‌تواند بار را بردارد و این شیوه، در همه اقسام مدرکات حسی ساری و جاری است؛ یعنی دریافت مدرکات حسی ادراکی است حضوری و وجودی که دارای تاثیر عینی و شدت و ضعف است و چنین چیزی در ادراک مفهومی نیست.

در مدرکات خیالی و عقلی - به همان دو معنای یاد شده - و نیز در مدرکات عرفانی و وحیانی هم همین راه و روش یعنی درک حضوری مدرک به میزان استعداد مدرک و شرایط و اوضاع و احوال ادراک وی ساری و جاری است.

ادراک چیزی در خیال منفصل از فردی تا فرد دیگر، و درک واقعیت عرفانی

از عارفی تا عارف دیگر و نیز دریافت حقیقت و حیانی از پیامبری تا پیامبر دیگر متفاوت است و این شدت و ضعف ادراک در همه این مراتب - از ادراک حسّی تا ادراک و حیانی - به خاطر حضوری بودن ادراک و یافتن خود وجود عینی و خارجی مدرک است (احمدی، ) و این همه، در حقیقت و واقع، به معنای یافتن تاثیر و تأثر یعنی علیّت به نحو حضوری است و بدین معناست که هر شناختی مسبوق به علت است پس می توان گفت: اگر شناخت هست - که بالضروره هست - ضرورتاً علیّتی را پیش از آن با علم حضوری یافته ایم!! پس از آن که نفس، چیزی را با حضور یافت و رابطه وی با آن چیز قطع شد، اثری از همان چیز در وی باقی می ماند که با حافظه خویش می یابد و به یاد دارد که این اثر واقعاً دنباله و ادامه همان مدرک حضوری است و به نام صورت ذهنی، وجود ذهنی، شبح، ماهیت، ایده، مفهوم، تصور و علم حصولی نامیده می شود. در واقع تا رابطه مدرک و مدرک، حضوری است هر چند آن هم معرفت - بلکه اساس و مبدا معرفت - است، اما فقط حالت یا کیفیتی است مخصوص نفس مدرک که به هیچ روی قابل نقل و تفهیم به دیگران نیست ولی وقتی به صورت مفهوم، تصور، شبح، صورت ذهنی، ماهیت و... در آمد می توان آن را به دیگران فهمانید و در واقع با دادن علامت و رمز، به دیگران گفت که مانند آنچه در ذهن متکلم است در ذهن خویش بسازند. (احمدی: ۱۳۷۸، ۱۳)

براین اساس، آنچه در این مرحله در ذهن حاصل می شود، اثر همان شیء خارجی است و میان اثر و منشا اثر به هیچ وجه نمی توان جدایی انداخت اثر هر چیزی در واقع، به یک معنا و از یک حیث و جهت، خود همان چیز و شان و تراوش و معلول همان چیز است و بنابراین می توان گفت بر مبنای رابطه علت و معلول، صورتی که پس از ادراک حضوری در ذهن می ماند، با منشا یا مابازاء خود، رابطه طبیعی واقعی عینی دارد و به همین جهت هم هیچ صورتی جای صورت دیگر را

نمی‌گیرد، صدا، جای مزه و مزه جای سنگینی، و سنگینی جای بو و بو جای رنگ را نخواهد گرفت. حتی صدای ضعیف، نمی‌تواند جای صدای مهیب انفجار را بگیرد و ضربه خفیف به جای ضربه سنگین نمی‌نشیند، بلکه هر کدام از اینها مانند عکس خاصی که از یک منظره می‌گیرند به صورت طبیعی فقط همان منظره را نشان می‌دهد، عکس دریا، دریا را نشان می‌دهد و عکس کوه، کوه را.

البته پس از مراحل اولیّه، ذهن می‌تواند تصرفاتی در این صورتهای به عمل آورد که علت عمده دشواری شناخت هم همین دست کاری‌های ذهن است، اما این مرحله بعدی و این دستکاری، اصل حصول معرفت به صورت یاد شده را مخدوش نمی‌سازد. بدین ترتیب می‌توان گفت، هر صوت ذهنی - به هر نام که نامیده شود: ماهیت، ایده، شبح، تصوّر و ... - بالذات و بالضروره از مابازاء خاص خود حکایت می‌کند و به تعبیر مرحوم استاد علامه طباطبائی (ره) بیرون‌نمایی، ذاتی علم است و این ذاتی بودن بیرون‌نمایی، بدون وجود آن رابطه عینی واقعی میان صورت ذهنی (علم حصولی) برگرفته از علم حضوری و اتحاد مدرک و مدرک - حتی اتحاد در مرحله احساس عین محسوس خارجی - قابل تبیین نیست و مسأله بسیار مهم صدق را هم جز از همین راه، یعنی التفات به این که این صورت ذهنی و این علم حصولی دنباله آن علم حضوری است، نمی‌توان تبیین کرد.

اما براساس آنچه گفته شد و با بیان مکانیسم و شیوه و چگونگی حصول صورت ذهنی یا معرفت حصولی، با وضوح تمام می‌توان گفت که این صورت ذهنی، ماهیت، شبح، تصور، ایده یا وجود ذهنی همان شیء خارجی است و پیدا است که صورت ذهنی شیء خارجی آثار خارجی همان شیء خارجی را ندارد!

البته پیدا است که مراد از «همان شیء خارجی» (=عین همان) عینیت از جمیع جهات و خصوصیات و حیثیات و یا کنه آن، نیست، بلکه عینیت از یک حیث و از

یک جهت و از یک چهره و برش است و آن جهت و برشی است که مدرک با اندام حسّی و یا با وجهی از وجود خویش (در ادراک خیالی - بنا بر قبول عالم خیال منفصل - و ادراک عقلانی - بنا بر نظر مشاء مبنی بر استقلال عالم عقول - و یا ادراک عرفانی و وحیانی) با مدرک مرتبط و متحد شده است و همین است معنای این سخن ابن سینا که: «نحن لانعرف من الاشياء الاّ الخواصّ و اللوازم و الاعراض و لانعرف الفصول المقومة لكلّ واحد منها الدالّة علی حقیقته، بل أنّها اشياء لها خواصّ و اعراض، فانّا لانعرف حقیقة الاول و لا العقل و لا النقص و لا الفلک و لا النار و... و لانعرف ایضاً حقائق الاعراض» (ابن سینا: ۱۴۰۴، ۳۴)

البته نیافتن کنه و جمیع جهات و حیثیات اشياء، به این معنا نیست که اصلاً آنها را نیابیم و گرفتار ایدئالیسم شویم بلکه همان یافتن صفات و اعراض و آثار هم یافتن خود شیء است - منتها از یک یا چند حیث و به همان اندازه که با آن متحد شده‌ایم - و همین مقدار، برای قبول واقع‌گرایی و نفی سفسطه کافی است.

#### معنای واقعی قضیه وجودی (کان تامّه)

براساس مطالب یاد شده، ذهن پس از مرحله ادراک حضوری و قطع رابطه با عین خارجی فقط با صورت‌های ذهنی سر و کار دارد و حتی همان جایی هم که اشاره به کتاب خارجی می‌کند و می‌گوید: «این کتاب هست» چیزی جز صورت ذهنی کتاب در حوزه ادراک ندارد و کتاب عینی خارجی از دسترس بیرون است. بنابراین، معنای «کتاب هست» این است که «صورت ذهنی که من از کتاب دارم، دارای مابازاء عینی است» و به تعبیر دیگر: معنای «الکتاب موجود» این است: «الصورة الذهنية للكتاب يوجد لها كتاب في خارج الذهن» که در این صورت وجود در زبان عربی از وجدان به معنای یافتن است و لفظ موجود به این معنا در دعاها بر

خداوند اطلاق شده است: سبحانک یا معبود، تعالیت یا موجود (دعای مجیر) یا: اناجیک یا موجود فی کل مکان (دعای ۹۰ از صحیفه سجادیه) و: یا موجود من طلبه (دعای بعد از زیارت حضرت رضا علیه السلام)

مرحوم فیاضی لاهیجی هم در کتاب «سرمایه ایمان» وجود را به معنای یافت شدن گرفته می‌گوید: «بدان که معنای وجود یافت شدن است و یافت شدن چیزی اگر در اندیشه باشد وجود ذهنی گویند و اگر در خارج اندیشه باشد، وجود خارجی، و آن چیز یافت شده را ماهیت و شیء خوانند و مراد از ماهیت در مقابل وجود غیر از این نیست و چون معنای وجود را دانستی معنای عدم، مقابل آن باشد؛ یعنی یافت نشدن شیء، و باید دانست که این معنای وجود که یافت شدن است در خارج اندیشه یافت نتواند شد، چه آنچه در خارج یافت شده شیء است نه یافت شدن شیء.» (لاهیجی: ۱۳۶۲، ص ۲۱) و نیز گوید: «وجود به معنای یافت شدن است که مرادف او است بودن.» (همان، ص ۲۳)

چنان که می‌بینیم لاهیجی به مطلب نزدیک شده اما مشکل را نگشوده است، زیرا معلوم نکرده که مراد از لفظ «چیز» چیز خارجی است یا ذهنی؟ «یافت شدن چیزی در اندیشه» چگونه ممکن است، چگونه اتفاق می‌افتد؟ چه چیزی از آن به ذهن می‌آید و یا در ذهن یافت می‌شود؟ خودش یا صورتش؟

و مراد از «کتاب» در قضیه وجودی «کتاب هست» یا «کتاب موجود است» چیست؟ کتاب ذهنی است یا کتاب خارجی؟ کتاب ذهنی فقط در ذهن موجود است و نه در خارج، کتاب خارجی هم که به ذهن نمی‌آید و در ذهن یافت نمی‌شود! اما با توجه به چگونگی پیدایش صورت ذهنی که بیان شد و همچنین تفسیر و تبیینی که از قضیه وجودی به عمل آمد معنای قضیه «کتاب هست یا موجود است» این شد که «صورت ذهنی کتاب دارای مابازاء خارجی است» یا برای صورت

ذهنی کتاب، مابازائی در بیرون ذهن یافت می‌شود» و معنای قضیه «شریک خدا، نیست یا موجود نیست» این است که «مفهوم شریک خدا مابازاء خارجی ندارد یا برایش مابازائی در خارج یافت نمی‌شود».

این نکته یکی از بنیادی‌ترین نکاتی است که بسیاری از معضلات شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی را که هیوم و کانت<sup>۱</sup> و بسیاری از فلاسفه غرب در آن فرومانده‌اند می‌گشاید و در فلسفه خودمان هم نتایج فراوانی خواهد داشت که یکی از آنها این است که همه قضا یا - حتی قضیه وجودی - سه جزء دارند: موضوع (صورت ذهنی کتاب)، محمول (دارای مابازاء خارجی) و رابطه (است) و این برخلاف آن چیزی است که می‌گوییم: همه قضا یا سه جزء دارند: قضیه کان تامه، که تنها دو جزء دارد: موضوع (کتاب) و محمول، که خود وجود است. این بحث نیاز به بسط بیشتری دارد که باید یکی - دو مقاله مبسوط به آن اختصاص داد، فعلاً تنها آن اندازه که برای بحث حاضر مورد نیاز است به اجمال بررسی شد.

باری، گفتیم که ما در هر مرحله‌ای از مراحل ادراک، نخست با عین و اثر یا متعلق شناخت، متحد می‌شویم و با علم حضوری آن را می‌یابیم و پس از قطع ارتباط، صورتی از آن در ذهن ما می‌ماند که اثر و دنباله طبیعی، واقعی و عینی شیء خارجی یا مدرک است، این صورتی که در ذهن آمده با هر نام که آن را بنامیم - صورت، (تعبیر ابن سینا)، ماهیت، شبح (تعبیر قوشچی)، انطباع و ایده (تعبیر هیوم) نمود یا فنومن (تعبیر کانت) وجود ذهنی (تعبیر فخر رازی و صدرا و...) - و ذهن هم هر قدر از خودش بر آن بیفراید، به هر حال بیانگر ارتباط وثیق و استواری است که میان این صورت و مابازاء آن وجود دارد و تا وقتی که ذهن در آن تصرف

۱. به باری خدا در آینده نظر هیوم و کانت را در باب کان تامه، در مقاله‌ای نقل و نقد خواهیم کرد.

نکرده، بیرون‌نمایی ذاتی دارد، حتی وقتی هم ذهن آن را دگرگونه می‌سازد، تنها در ترکیب آن تصرف می‌کند و گرنه مواد ترکیب‌های ذهنی برگرفته از بیرون است و همین خود برای نفی و دفع قاطع سفسطه و ایدئالیسم کافی است.

بنابراین، می‌توان ترتیب حصول شناخت و جایگاه و اهمیت علم حضوری را چنین بیان داشت: یافت حضوری عین یا شیء خارجی، حسی یا فراحسی با حضور، ادراک حضوری پیوند صورت ذهنی با شیء خارجی و سپس در یاد و حافظه داشتن این دو ادراک حضوری از راه صورت باقی مانده در ذهن، و پیدا است که یافتن این صورت حکایتگر هم حضوری است چرا که صفت نفس و قائم به نفس است و پیدا است که نفس از صفت و حالت خویش جدا نیست.

این هم که بوعلی برای خاموش کردن سوفیست پیشنهاد می‌کند که آتش به اوزدیک کنید، و بگویید پس بود و نبود آتش یکسان است، در واقع فراهم ساختن زمینه همان علم حضوری است که گفتیم اتحاد وجودی میان مدرک و مدرک است و انکاربردار نیست، چرا که انکار فقط در حوزه علم حصولی ممکن است.

بدین ترتیب باید گفت که یک واقعیت (reality)، عین، شیء، منشأ تاثیر کون، هویت و... مستقل از ما وجود دارد - باهر نامی که آن را بنامیم! - این واقعیت، پس از ارتباط ما با آن، به ما درک حضوری و سپس حصولی می‌دهد و بنابراین ما دو چیز بیشتر نداریم: یک واقعیت مستقل (هستی) و یک شناخت - همین!

اکنون به بیان معانی ماهیت و معانی وجود و معنای اصالت و سپس مقایسه معانی وجود و ماهیت با یکدیگر می‌پردازیم تا ببینیم آیا واقعاً این بحث به همین بسط و گستردگی باید باشد و سرانجام اصالت وجود یا ماهیت اثبات شود و یا ممکن است اساساً خلطی میان اصطلاحات رخ داده باشد و هستی‌شناسی (انتولوژی) با معرفت‌شناسی (اپستمولوژی) درهم آمیخته و به هم اشتباه شده است.

## معانی ماهیت

۱. «مايقال فی جواب ما هو؟» ماهیت به این معنا صرف تعریف است در پاسخ هر نوع پرسش «ما هو؟» واقع می‌شود، خواه پرسش مربوط به حقایق عینی طبیعی باشد مانند «سنگ چیست؟» و خواه درباره حقایق مابعدالطبیعه باشد، مانند: «واجب الوجود چیست؟»، «روح چیست؟» و خواه پیرامون معقولات ثانیه و امور اعتباری و حتی موهومات و معدومات باشد، چنان که می‌پرسیم: «ضرورت چیست؟» «امکان چیست؟»، «غول چیست؟»، «عدم چیست؟» پاسخی که به هر کدام از این پرسش‌ها داده می‌شود، ماهیت به معنای «مايقال فی جواب ما هو» بر آن صادق است.
۲. ما به الشیء هوهو، یعنی آن چیزی که شیئیت شیء به آن است، خواه، شیء، ذهنی صرف باشد - مانند مفهوم کلی که ماهیت یعنی مقوم آن، «عدم امتناع صدق بر کثیرین» است و یا ذهنی قابل اطلاق بر عین باشد مانند مفهوم عدد که هر چند ذهنی است اما قابل اطلاق بر امور عینی است، و خواه شیء خارجی باشد، مانند درخت که ماهیت و مقوم آن، ریشه، تنه، شاخه، برگ و... است.
۳. واقعیت عینی بیرون از ذهن که از مدرک مستقل و منشأ تاثیر است و از جمله تاثیرات آن، پدیدآوردن صورت ذهنی (علم) در مدرک است، مانند سنگ، آتش، آب، نفوس، عقول مجرد و ذات پاک خداوند جل و علا، ماهیت به این معنا را حقیقت، واقعیت، هویت، عین یا شیء خارجی، کون و اثیت هم می‌نامند - والحق ماهیته اثیته -<sup>۱</sup>

۱. ر.ک: جای جای شوارق و نیز به ص ۵۲ و ۵۶ قیسات - که جعل را متعلق به ماهیت می‌داند و نیز به ص ۶۷ که علیت و تقدّم را در ماهیت می‌داند و جاهای فراوان دیگری که در همه آنها ماهیت تقریباً همه آن خصوصیات را دارد که وجود صدراپی دارد.

۴. حدّ وجود یا پایانه‌های هستی‌ها که معنایی است سلبی و صدرالمتألهین پس از اثبات اصالت وجود، ماهیت را به این معنا هم به کار برده است.

### معانی وجود

۱. حالت مصدری که از حالت و وصفِ بودن چیزی در بیرون یا درون ذهن، انتزاع و ساخته می‌شود، یعنی ذهن از هر اسم یا حالت و وصفی، مصدری می‌سازد که بودن آن اسم یا صفت را به آن حالت بیان می‌کند - مانند شجریّت و عالمیّت و فوقیّت و... یا درخت بودن، عالم بودن، فوق بودن و... که چیزی جز همان درخت و عالم و فوق نیست و فقط ذهن است که هر کدام از آنها را به آن حالت بودن اعتبار کرده است.

۲. یافت شدن، گفتیم وجود به این معنا را، لاهیجی به کار برده و ما هم آن را به معنای یافت شدن، یافتن و مابازاء برای صورت ذهنی گرفتیم.

۳. واقعیت، عین (مقابل ذهن) کون، مقابل ماهیت و عدم، منشأ تاثیر، هویت و... .

### معنای اصالت

۱. منشأ تاثیر بودن؛

۲. مقابل فرعی و تبعی و طفیلی و اعتباری بودن.

شاید بتوان معنای دیگری هم برای هر کدام از این سه اصطلاح یافت، اما معنای عمده و کارساز آنها همین‌ها است.

در مقایسه معانی وجود و ماهیت از هر کدام با دیگری می‌بینیم که معنای سوم وجود و ماهیت هر دو، یکی است و آن همان واقعیت عینی مستقلّ از مدرک، منشأ تاثیر، موجد شناخت، هویت، حقیقت، کون، امر متحقّق، ائیّت و مانند اینها است، خواه نامش را وجود بگذاریم و خواه ماهیت، - چنانکه گذاشته‌اند - و وقتی می‌بینیم

همین عین منشأ تاثیر را سهروردی و میرداماد و فیاض، ماهیت می‌نامند، امّا تقریباً همه صفات و خصوصیات را که صدرا به وجود نسبت می‌دهد، - از قبیل علیت و معلولیت و جاعلیت و مجعولیت و ... - این اعظم به همین ماهیت نسبت می‌دهند، این پرسش پیش می‌آید که پس آیا نزاع لفظی نیست؟ فیاض می‌گوید: «و اقول الآن: التحقیق أنّ الذی يجعله الاستاد (ای صدر المتألهین) حقيقة الوجود، هو الذی يجعله القوم حقيقة المهیة... فالحقیقة عنده و عندهم هو الامر الذی ینتزع منه الوجود من حیث صدوره عن الجاعل و افتقاره الیه، لكنهم یسمّونه الحقیقة التی [هی] اخصّ من المهیة و هو یسمیة حقیقة الوجود، فلانزاع حقیقة فی المعنی.» (الکلمة الطیبة، مخطوط)

می‌بینیم که معنای اول ماهیت و معنای چهارم آن و نیز شق اول از معنای دوم آن، اعتباری و یا ذهنی - در برابر اصیل و عینی - است، همچنان که معنای اول و دوم وجود هم، اعتباری و غیراصیل است.

حال اگر در جای جای سخنان این اعظم، خواه اصالت ماهوی‌ها و خواه اصالت وجودی‌ها نیک بنگریم می‌بینیم در بسیاری از موارد، معانی چهارگانه ماهیت و معانی سه‌گانه وجود با هم خلط شده‌اند؛ یعنی آنجا که اصالت وجودی، وجود را منشأ تاثیر دانسته، طرف مقابل آن را به معنای اعتباری آن، گرفته و اصالت و علیت و جاعلیت و مجعولیت وجود را انکار کرده و آنجا که اصالت ماهوی ماهیت را منشأ تاثیر و علیت و معلولیت و جعل ... دانسته، اصالت وجودی آن را به معنای اعتباری آن گرفته و ماهیت را فاقد آن اوصاف دانسته است، با آن که با چشم‌پوشی از نامگذاری، که در علوم عقلی مهم نیست، در بیرون، یک واقعیت واحد بیش نیست به هر نامی نامگذاری شود.

برای نمونه به این عبارت از «مطارحات» شیخ اشراق - به نقل «قبسات» -

بنگريم: «اذا بين أن الوجود من الامور الاعتبارية و لا تتقدم العلة على معلولها إلا بماهيته فجوهر المعلول ظل لجوهر العلة و العلة جوهريتها اقدم من جوهر المعلول و كل امر يشترك فيه العلة و المعلول و ما في المعلول مستفاد من العلة و هو كظل للامور العقلية، فكيف ساواها في الجوهرية، اي أن الوجود امر ذهني، فليس التقدم للماهية، فتقدم جوهرية العلة على جوهرية المعلول....»

و اين بيان حاجی را هم در منظومه در بيان دلائل اصالت وجود ملاحظه كنيم.

كذا لزوم السبق في العلية مع عدم التشكيك في المهية

بيانه أنه يجب تقدم العلة على المعلول و لا يجوز التشكيك في الماهية، فاذا كانتا من نوع واحد او جنس واحد كما في عليّة نار ل نار... و كان الوجود اعتبارياً كان الماهية النوعية النارية مثلاً في أنّها نار، متقدّمة و الماهية النارية في أنّها نار مؤخره فيلزم التشكيك في الذاتى.

با تامل در اين دو عبارت، آشكارا به دست مى آيد كه مراد سهرودى از ماهيت، ماهيت به معنای سوم است كه گفتيم با وجود يكي است و مراد حاجی از ماهيت، ماهيت به معنای اول - يعنى «مايقال فى جواب ما هو» - است كه تعريف، است و پيدا است كه تعريف، تشكيك بردار نيست زيرا هر چيزى را كه تعريف كنيم تا وقتى به همان حال باشد همان تعريف بر آن صادق است و اگر شديد يا ضعيف شد تعريف ديگرى لازم است. بنابراین چيزى را كه مرحوم سبزواری (ره) نفى مى كند، همان چيزى نيست كه سهروردى (ره) آن را اثبات مى كند.

اين بنده، سالها است در اين باب تأمل کرده و سخنان هر دو طرف را ديده ام، شايد به کمتر موردی برخوردده باشم كه اين خلط در آن، اتفاق نيافته باشد، بنابراین مى توان گفت كه نزاع اصالت وجود و اصالت ماهيت، مولود خلط معانى وجود با

معانی ماهیت و به تعبیر دیگر: مولود خلطِ هستی‌شناسی (آنتولوژی) با معرفت‌شناسی (اپستمولوژی) است و وقتی جایگاه هر کدام از هستی و شناخت روشن شود جایی برای بحث از اصالت وجود یا اصالت ماهیت باقی نمی‌ماند. البته این بحث با مباحث دیگر هم مرتبط و درهم تنیده است و نشان دادن فروع و لوازم و نتایج آن، نیاز به بررسی جامع و مستوفایی دارد.

### منابع

۱. ابن سینا، *التعلیقات*، تصحیح عبدالرحمن بدوی، مرکز النشر، ۱۴۰۴.
۲. احمدی، احمد، *اتحاد عالم و معلوم*، یادنامه استاد جعفری،
۳. \_\_\_\_\_، *تجربه حسی و رابطه آن با کلیت و استقراء*،  
خردنامه صدرا، ش ۱۶، تابستان ۱۳۷۸.
۴. طباطبائی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مجموعه آثار شهید مطهری،  
ج ۷.
۵. لاهیجی، عبدالرزاق، *الکلمه الطّیبه*، مخطوط.
۶. \_\_\_\_\_، *سرمايه / ایمان*، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۲.