

اصالت وجود

عبدالرسول عبودیت

چکیده

این مقاله به طرح مسئله اصالت وجود می‌پردازد اما، برخلاف معهود، با توضیح اصطلاحات شروع نشده است، بلکه در ضمن دیالوگی فلسفی، و بدون استفاده از اصطلاحات، هم معنای «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت» و هم دلیل صحت آن شرح داده شده است به طوری که اگر خواننده خود را به جای مخاطب قرار دهد و به اقتضای متن، ابتدا جوابگو و سپس اشکال‌کننده و پرسشگر باشد، به راحتی می‌تواند عمق مطلب را دریابد. در هر صورت، برای تکمیل بحث، پس از اتمام دیالوگ، مسئله با زبان اصطلاح نیز تبیین شده است. بدین منظور، ابتدا اصطلاحات لازم؛ مانند «ماهیت»، «موجود»، «بالعرض»، «بالذات»، «اعتباری» و «اصیل»؛ توضیح داده شده و در پی، صورت مسئله تقریر شده است و بالاخره با بیان فرقی‌های اصالت وجود و اصالت ماهیت و توضیح پیامدهای بحث، مقاله پایان یافته است.

کلید واژه‌ها

ماهیت، موجود، بالعرض، بالذات، اعتباری، اصیل

مسئله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، که به اختصار با عنوان «اصالت وجود» از آن یاد می‌کنند، مهم‌ترین مسئله حکمت متعالیه است. همهٔ مسائلی که قوام حکمت متعالیه به آنهاست بی‌استثنا، به طور مستقیم یا غیر مستقیم، مبتنی بر اصالت وجودند. به قول استاد مطهری: بر خلاف ریاضیات، که فهم صورت مسائل آن ساده است ولی اثبات آنها معمولاً مشکل است، در فلسفه، غالباً فهم صورت مسئله مشکل است اما اثبات آنها معمولاً چندان مشکل نیست. این خصوصیت در مسئله اصالت وجود مضاعف است به طوری که عمق مسئله، آن‌طور که ملاصدرا اراده کرده است، دیرفهم می‌شود ولی وقتی که فهم می‌شود به نظر می‌رسد مسئله‌ای شبیه به بدیهی است به طوری که قابل انکار نیست و با این همه سادگی و بداهت بسیاری از مشکلات فلسفه را حل می‌کند. ما در این مقاله به طرح مدعای اصالت وجود نظر داریم. بدین منظور، ابتدا در قالب گفت‌وگویی فلسفی مدعا را توضیح می‌دهیم و سپس با زبان اصطلاح به آن می‌پردازیم و بالاخره با مقایسه اصالت وجود و اصالت ماهیت مطلب را به پایان می‌بریم. در ضمن، در این نوشتار، همواره مقصود از فلاسفه یا حکما فیلسوفان مسلمان است.

۱. خاطره‌ای از دیالوگی فلسفی

در مورد طرح مدعای اصالت وجود نگارنده خاطره‌ای دارد که ذکر آن شاید رهگشا باشد. چند سال پیش، برای اردویی آموزشی، از نگارنده خواستند که در زمینهٔ فلسفهٔ اسلامی جزوه‌ای تهیه کند. بعضی از دست‌اندرکاران، قبل از تهیه جزوه، توصیه کردند که برخی از مسائل حکمت متعالیه، بخصوص اصالت وجود و تشکیک وجود، چون دیر فهمند، در جزوه آورده نشوند. ولی نگارنده، به دلیل این که اصالت وجود و تشکیک وجود دو مسئله اصلی فلسفه ملاصدرا هستند، به این توصیه عمل نکرد و آنها را هم به متن افزود. برای تهیه متن جزوه، از آثار استاد مطهری استفاده شد به این نحو که انتخاب عناوین و تنظیم آنها و احیاناً ویرایش متن از نگارنده بود ولی ذیل هر عنوان نوشته‌های استاد مطهری بود و طبعاً متن پیچیده و مشکلی نبود. مستمعین هم دانشجویانی بودند که برخی از آنها از بهترین دانشگاه‌های کشور بودند و طبعاً خوش فهم و با ذکاوت و فعال بودند. با این اوضاع و احوال، نگارنده و دیگر اساتید شروع کردند

به تدریس جزوه. کلاس‌ها با نشاط و پراز بحث و سؤال برگزار می‌شد تا بحث به اصالت وجود و تشکیک وجود رسید. نگارنده خوب به خاطر دارد که این دو بحث را در تمام اردوگاه - بجز یک نفر که به نظر می‌رسید از قبل با فلسفه آشنا بود - هیچ کس نفهمید. جلساتی که این دو مسئله بحث می‌شدند همه دانشجویان صم بکم نشسته بودند و با تعجب نگاه می‌کردند. شاید با خود می‌اندیشیدند که چرا پس از طی کلاس‌های قابل درک و معقول قبلی، هم‌اکنون مسایلی تدریس می‌شود که مطلقاً قابل فهم نیست. این تجربه موجب شد که برای دوره بعد این دو مبحث از متن درسی حذف شوند. در هر حال این دوره تمام شد و دوره جدید با حذف این دو مبحث برگزار شد. اما بعضی از دانشجویان دوره جدید از مسئولان خواستند که مباحث فلسفه در طول سال تحصیلی هم ادامه پیدا کند. این درخواست مقبول افتاد و مسئولیت تشکیل کلاس به نگارنده واگذار شد. آشکار است در این کلاس‌هایی که در تداوم و تکمیل آموزش فلسفه تشکیل می‌شد باید اصالت وجود هم مطرح می‌شد. اما با تجربه‌ای که نگارنده از دوره قبل داشت، با این مشکل مواجه بود که چگونه این مسئله را طرح کند که قابل فهم باشد و مشکل دوره قبل پیش نیاید. بالاخره مسئله به روشی که در این مقاله ارائه می‌شود مطرح شد و نسبتاً قابل فهم بود و مشکل آنجنانی پیش نیامد و معلوم شد که مشکل دوره قبل مربوط به نحوه تقریر مسئله بوده است که به شکل مفهومی مصداقی مطرح شده بود. اما اگر مسئله را عجین شده با دلیل آن، به نحوی که در این مقاله خواهد آمد، تقریر کنیم و سخن از رابطه مفهوم و مصداق به میان نیاوریم، هم راحت‌تر فهم می‌شود و هم دقیق‌تر طرح می‌شود. در آن کلاس، اصالت وجود (صرف‌نظر از تکمیلاتی که در این مقاله کرده‌ام) چنین مطرح شد:

حکمت: مقدمتاً باید تصویری اجمالی از ماهیات داشته باشیم. ماهیت یعنی مفهومی که در جواب سؤال «چیست آن؟ یا حقیقت آن چیست؟» می‌آید، مثل انسان، درخت، طلا. سپس توضیح دادم که هر چند این مفاهیم در ذهن ما هستند و حالت مفهومی دارند، نباید به حالت ذهنی و مفهومی آنها توجه کنیم تا حقیقتاً ماهیت را تصور کرده باشیم. پس انسان از آن جهت که مفهومی است در ذهن ماهیت نیست، بلکه بدون توجه به مفهومیت‌اش ماهیت است؛ یعنی، انسان از آن جهت که انسان است ماهیت است که به آن «کلی طبیعی» هم می‌گویند. به عبارت

دیگر، باید ذات انسان را لحاظ کرد؛ یعنی، از همه خصوصیات و حیثیات دیگر آن صرف‌نظر کرد: از ذهنی یا خارجی بودن آن، از کلی و مبهم بودن یا مشخص بودن آن، از موجود یا معدوم بودن آن، و حتی از این که داریم آن را لحاظ می‌کنیم، و فقط به خود انسان توجه کرد. مقصود از ماهیت انسان، انسان است وقتی که چنین لحاظ شود. هر ماهیت دیگری، مانند درخت و طلا و نقره و ببر و شیر و غیره، هم همین‌گونه است. مقصود فلاسفه از تعبیراتی همچون «حیثیت ماهیت» یا «ماهیت بما هی هی» یا «ماهیت لا بشرط» همین است. با ذکر این مقدمه، به اصل مطلب پرداختم.

گفتم: تردیدی نیست که جهان خارج را اشیایی پر کرده‌اند، ملاً خارج را واقعیت‌هایی تشکیل داده‌اند، مثل شما و من و این قلم و این کاغذ و غیر ذلك. اساساً عالم خارج یعنی مجموع همین اشیاء و واقعیت‌ها. خارج چیز دیگری غیر از همین واقعیت‌ها و امور نیست. ما وقتی که واژه «واقعیت» را به کار می‌بریم به همین امور اشاره داریم. پس شکی نیست، بلکه از نظر حکما بدیهی است، که حقیقتاً چیز یا چیزهایی موجود است، واقعیاتی هست. وجود این امور فرضی و اعتباری و به اصطلاح فیلسوف‌ها مجازی و بالعرض نیست. اما در فلسفه اسلامی چیزی را که حقیقتاً موجود باشد نه فرضاً و مجازاً، «اصیل» می‌گویند. پس به زبان فلاسفه، بدیهی است که واقعیت‌ها و اشیاء خارجی اصیل‌اند، تردیدی نیست که امور اصیل داریم. پس از این توضیح، بحث را با سؤال و جواب ادامه دادم:

پرسیدم: آیا این اشیاء و واقعیت‌هایی که جهان خارج را پر کرده‌اند، و به اصطلاح این امور اصیل، ماهیت‌اند یا نه؟

جواب دادند: آری، تردیدی نیست که ماهیت‌اند. چرا؟ چون انسان‌ها، درخت‌ها، سنگ‌ها و غیره جهان خارج را پر کرده‌اند، واقعیت‌ها همین‌ها هستند، و بنابر توضیح قبلی، اینها همه ماهیت‌اند. انسان یک ماهیت است، درخت ماهیت دیگری است و هکذا، پس اشیاء و واقعیت‌هایی که خارج را پر کرده‌اند همان ماهیات‌اند.

پرسیدم: اگر بخواهید همین مطلب را به زبان حکما بگویید، چه می‌گویید؟

جواب دادند: می‌گوییم آن امور اصیل همان ماهیت‌اند؛ به تعبیر مشهور، ماهیت اصیل است.

درست می‌گفتند، این دقیقاً همان اصالت ماهیت است. همهٔ انسانها به طور متعارف اصالت ماهیتی فکر می‌کنند. اکنون باید با گوشزد کردن مشکل اصالت ماهیت آنها را به اصالت وجود متقاعد می‌کردم.

پرسیدیم: آیا ممکن است که ماهیت، مثلاً انسان، به صورت یک مفهوم در ذهن موجود باشد؟ آری. آیا ممکن است انسان کلی و مبهم باشد؟ آری، در ذهن کلی و مبهم است. آیا ممکن است انسان در خارج به صورت یک فرد موجود باشد؟ آری، مثل من و شما. آیا ممکن است انسان متشخص باشد؟ آری، انسان در خارج متشخص است. آیا ممکن است انسان موجود باشد؟ آری. آیا ممکن است انسان معدوم باشد؟ آری، هر یک از ما صد سال پیش معدوم بوده‌ایم، به علاوه می‌توان دوره‌ای را در گذشته فرض کرد که در آن هیچ انسانی وجود نداشته است، لا اقل فرض آن معقول است و تناقضی ندارد، پس ممکن است انسان معدوم باشد. پس به اختصار، ممکن است (یعنی محال نیست) که انسان ذهنی باشد و ممکن است خارجی باشد، ممکن است کلی و مبهم باشد و ممکن است متشخص باشد. ممکن است موجود باشد و ممکن است معدوم باشد. هر دو طرف ممکن است و هیچ طرفی محال نیست. نتیجه گرفتیم که پس خارجیت و تشخص و موجودیت ذاتی انسان نیست؛ یعنی، انسان از آن جهت که انسان است ایجاب نمی‌کند که خارجی و متشخص و موجود باشد و گرنه ممکن نبود ذهنی و کلی و معدوم هم باشد، تناقض پیش می‌آمد. آشکار است که انسان یک مثال است و خصوصیتی ندارد، هر ماهیت دیگری هم همین‌گونه است؛ درخت هم همین‌گونه است، شیر هم همین‌گونه است، طلا هم همین‌گونه است و هكذا. نتیجه این که خصوصیت هر ماهیتی این است که خارجیت و تشخص و موجودیت ذاتی آن نیست، می‌تواند ذهنی و کلی و معدوم هم باشد. حکما اصطلاحاً چیزی را که خود بخود ایجاب نکند خارجی و متشخص باشد و بتواند ذهنی و کلی هم باشد، می‌گویند دارای «شیئیت مفهومی» است. پس طبق این اصطلاح، هر ماهیتی شیئیت مفهومی دارد. البته، فعلاً نمی‌خواهیم از این اصطلاح استفاده کنیم. همین قدر کافی است توجه داشته باشیم که خصوصیت هر ماهیتی این است که خارجیت و تشخص و موجودیت ذاتی آن نیست.

این سؤال‌ها دربارهٔ ماهیت و خصوصیت آن بود. اکنون باید به آن امر اصیل می‌پرداختم؛

یعنی، به آن اشیا و واقعیت‌هایی که خارج را پر کرده‌اند و از مجموع آنها عالم تشکیل شده است. پرسیدم: آن امور اصیل، آن اشیا و واقعیت‌هایی که جهان خارج را پر کرده‌اند چگونه‌اند؟ آیا ممکن است خارجی نباشند و به صورت ذهنی و مفهومی موجود شوند؟ مقصود از این که به صورت ذهنی و مفهومی موجود شوند این نیست که خود آن واقعیات در خارج در جای خود موجود و محفوظ باشند و فقط تصویر و مفهومی از آنها در ذهن ایجاد شود، بلکه منظور این است که آن واقعیات همان گونه که هستند بدون هیچ تغییری به عالم ذهن منتقل شوند و در موطن ذهن - به صورت مفهوم - موجود شوند. آیا این امر ممکن است؟ خیر، محال است، چون مستلزم این است که جسمی که در ذهن تصور می‌کنیم فضایی را اشغال کند، آتشی که تصور می‌کنیم بسوزاند، مفهومی که از درخت داریم رشد کند و هكذا. آیا ممکن است آن امور اصیل، آن واقعیاتی که عالم خارج را تشکیل داده‌اند و آن را پر کرده‌اند، مادامی که واقعیت‌اند، موجود نباشند؟ خیر تناقض است و محال است. آیا ممکن است مشخص نباشند، بلکه کلی و مبهم باشند؟ خیر محال است، هر واقعیت خارجی‌ای عین تشخیص است، تشخیص ذاتی آن است. نتیجه این که آن امور اصیل، یعنی آن اشیا و واقعیاتی که جهان را پر کرده و ملاً خارج را تشکیل داده‌اند، ذاتاً خارجی و مشخص‌اند، ذاتاً موجودند، ذاتاً طارده‌اند؛ به عبارت دیگر، نقیض واقعی عدم همین امور اصیل و همین واقعیات‌اند.

پرسیدم: آیا این تناقض نیست که از یک سو بگوییم: خارجیت و تشخیص و موجود بودن ذاتی واقعیاتی است که جهان خارج را پر کرده‌اند، و به اصطلاح ذاتی آن امور اصیل بدیهی است؛ و از طرف دیگر بگوییم: این خصوصیات ذاتی هیچ ماهیتی نیست؛ و در عین حال بگوییم: آن امور اصیل و آن واقعیات همان ماهیات‌اند؟

جواب دادند: آری، تناقض است. چرا که صدق این سه گفته توأمماً مستلزم این است که خارجیت و تشخیص و موجودیت هم ذاتی واقعیات اصیل خارجی باشد و هم ذاتی آنها نباشد، چون از سنخ ماهیات‌اند، و این تناقض است.

پرسیدم: برای رفع تناقض چه باید گفت؟

جواب دادند: باید از یکی از این سه گفته دست برداشت و آن جز گفته سوم نیست، چرا که دو

اصالت وجود □ ۱۸۳

گفته دیگر بدیهی و انکارناپذیرند. پس درست این است که بگوییم: آن واقعیاتی که جهان را پر کرده‌اند و ملاً خارج را تشکیل داده‌اند، که ذاتاً خارجی و مشخص و موجودند و ذاتاً طارد عدم و نقیض آند، همان ماهیات نیستند، اموری غیر از ماهیات‌اند.

پرسیدم: اگر همین مطلب را بخواهید به زبان فیلسوفان بگویید، چه می‌گویید؟

جواب دادند: می‌گوییم آن امور اصیل ماهیت نیستند، بلکه از سنخ دیگری هستند غیر از ماهیت؛ به تعبیر دیگر، ماهیت اصیل نیست، امری غیر از ماهیت اصیل است.

گفتم: اصالت وجود جز این نیست. این دقیقاً همان مدعای اصالت وجود است. ملاعلی نوری^۱ و نیز آقا علی مدرس زنوزی^۲، در تفسیر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، مشابه همین تعبیر را به کار می‌گیرند. می‌گویند: اصالت وجود یعنی آن چیزی که ذاتاً طارد عدم و منشأ اثر است - یعنی ذاتاً خارجی است و به تعبیر ما آن چیزی که حقیقتاً جهان خارج را پر کرده است و ملاً خارج را تشکیل داده است - شیئی مفهومی نیست؛ یعنی، امری نیست که شیئیت مفهومی داشته باشد، بلکه امری است غیر از ماهیت، چون گذشت که ماهیت شیئیت مفهومی دارد. با اثبات اصالت وجود سؤال‌ها و اشکال‌ها شروع شد. اما پیش از طرح سؤال و اشکال، برای فهم بهتر مطلب، باید نکته‌ای را متذکر شوم.

نکته: شکی نیست که کثرت اشیاء موجود در خارج ساخته و پرداخته ذهن ما و بسته به فرض و اعتبار آن نیست، بلکه این اشیاء خودشان حقیقتاً در خارج متفاوت و متکثرند و همین تفاوت و تکثر است که در ذهن ما انسان‌ها به صورت مفاهیم ماهوی مختلف متکثر، هر یک با نامی خاص مانند انسان و درخت و شیر و طلا و غیره، منعکس می‌شود. پس در خارج واقعیات داریم نه یک واقعیت و به تعبیر فلسفی امور اصیل داریم نه یک امر اصیل. اکنون آشکار است که مدعای «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت» در مورد تک‌تک این امور مطرح است. مثلاً می‌توان شخص خاصی، مانند زید، را که واقعی است خارجی و به اصطلاح امری است اصیل در نظر گرفت و پرسید: این واقعیت چیست؟ از چه سنخی است؟ و به تعبیر عرفی از چه جنسی است؟ آیا از سنخ ماهیت است؛ یعنی، همان انسانیت است یا امری است مجهول‌الکنه که تصویر آن در ذهن انسانیت است. شق دوم به معنای اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است و شق اول

بالعکس. همچنین می‌توان با در نظر گرفتن درخت خاصی - که واقعیتی اصیل و خارجی است - پرسید: آیا این واقعیت همان ماهیت درختی است یا امری است مجهول‌الکنه که ماهیت درختی صرفاً تصویر ذهنی آن است. و بر همین قیاس، در هر واقعیت خارجی ماهیت‌دار دیگری می‌توان سؤال «اصالت وجود یا اصالت ماهیت؟» را مطرح کرد. بنابراین، فرقی نمی‌کند که ما از تعبیر «امور اصیل» استفاده کنیم، که اشاره به همه واقعیات دارد، و بپرسیم: «این امور اصیل، که جهان خارج را پر کرده‌اند، از سنخ ماهیات‌اند یا اموری مجهول‌الکنه‌اند که ماهیات صرفاً تصاویر ذهنی آنها هستند؟» یا از تعبیر «امر اصیل» استفاده کنیم، که اشاره به واقعیت خارجی دلخواهی دارد، و بپرسیم: «این امر اصیل، که گوشه‌ای از جهان خارج را پر کرده است، آیا از سنخ ماهیت است یا امری است مجهول‌الکنه غیر از ماهیت که ماهیت تصویر ذهنی آن است؟» چرا که تعبیر «امر اصیل» هر واقعیت دلخواهی را شامل است و در حکم این است که بگوییم: «امور اصیل» یا «هر امر اصیلی» و بنابراین به کارگیری این تعبیر به معنای نادیده گرفتن کثرت واقعیات اصیل خارجی نیست. اکنون به سؤال و اشکال‌ها بپردازیم:

پرسیدند: آن امری که غیر از ماهیت است، از سنخ ماهیت نیست و جهان خارج را پر کرده است و اصیل است چیست؟ ذات و حقیقت آن چیست؟ صرف این که بگوییم: «امری غیر از ماهیت» که حقیقت آن را روشن نمی‌کند.

جواب دادم: به گفته ملاصدرا، حقیقت و ذات این امر را جز با علم حضوری و شهود نمی‌توان فهمید، چرا که، همان‌طور که خودتان در پاسخ خود گفتید، امر مذکور، یعنی واقعیات خارجی، ممکن نیست خودشان به ذهن آیند تا بتوان حقیقت و ذاتشان و به اصطلاح کنه‌شان را با علم حصولی فهمید، بر خلاف ماهیت که خودش می‌تواند در ذهن موجود شود و در نتیجه با علم حصولی می‌توان کنه آن را درک کرد. پس اگر مقصود درک حقیقت آن است با علم حصولی، باید بگوییم که امری است مجهول‌الکنه.

پرسیدند: پس ما هیچ درک عقلی‌ای از آن نداریم؟ اگر چنین باشد، عقل ما نمی‌تواند هیچ داوری و حکمی درباره آن داشته باشد، چون تا چیزی را تصور نکنیم نمی‌توانیم درباره آن حکم کنیم.

جواب دادم: مدعا این است که کنه و ذات آن را نمی‌توان با عقل درک کرد نه این که اصلاً نمی‌توان درک عقلی از آن داشت. این دو با هم فرق دارد. مقصود از این که عقل ذات و کنه آن را درک نمی‌کند این است که واقعیت خارجی همان گونه که هست، یعنی با همان حالت خارجیت‌اش، به ذهن آمدنی و با عقل درک شدنی نیست؛ مثلاً، ممکن نیست که آن واقعیتی که «آتش» نام دارد و می‌سوزاند و نور و رنگ زیبایی دارد با همان حالت سوزاندگی و با همان نور و رنگ و خلاصه خودش به همان صورتی که در خارج است، بدون این که تغییری کند، مفهومی قابل درک برای عقل هم باشد. پس امکان ندارد که واقعیت خارجی خودش مفهوم هم باشد. اما این مطلب منافی نیست با این که آن واقعیت در خارج در جای خود محفوظ باشد و در عین حال عقل تصویری کلی از آن داشته باشد و با آن تصویر به نحو حصولی آن را درک کند و به اصطلاح فلاسفه، وجه آن را درک کند نه کنه‌اش را. پس گرچه ما کنه واقعیات اصیل خارجی را با عقل نمی‌یابیم، تصاویر آنها را در عقل داریم.

پرسیدند: این تصاویر عقلی کدام‌اند؟

جواب دادم: همان مفاهیم ماهوی و غیر ماهوی صادق بر واقعیات خارجی‌اند. ما با این تصاویر می‌توانیم آن واقعیات را تصور کنیم و بعد دربارهٔ آنها داوری و حکم نماییم. مثلاً مفهوم واقعیت یا مفهوم ترکیبی «واقعیت خارجی» یا «امری غیر از ماهیت» یا «امری مجهول‌الکنه غیر از ماهیت» یا «شیئی که خارج را پر کرده است» یا «واقعیتی که مصداق و فرد ماهیت است» یا «مصداق ماهیت» یا «فرد ماهیت» از این تصاویرند، مشروط به این که در دو مفهوم ترکیبی اخیر توجه داشته باشیم که مقصود از فرد و مصداق چیزی است غیر ماهوی که ماهیت صرفاً تصویر آن است. همچنین مفاهیمی مانند «واقعیتی که مصداق مثلاً طلاست» یا «مصداق طلا» یا «فرد طلا» یا «امری مجهول‌الکنه که مصداق یا فرد طلاست» و امثال آنها تصاویری عقلی هستند برای دسته خاصی از واقعیتهای و همانند تصاویر دسته اول جهانشمول و عام نیستند و قس علی هذا. پس با علم حصولی می‌توان کنه ماهیت را درک کرد اما کنه واقعیت اصیل خارجی را نمی‌توان. و همین ماهیتی، که کنه آن درک شدنی است خود، در حقیقت، وجه واقعیت اصیل خارجی است. اشکال کردند: گفتار بالا با اصالت ماهیت چه تفاوتی دارد؟ شما می‌گویید که این واقعیات

خارجی مصادیق مفاهیم ماهوی اند، پس می‌توان گفت: این واقعیت انسان است، آن دیگری درخت است، آن سومی طلاست و هكذا. ما هم در پاسخ به اولین پرسش همین مطلب را گفتیم ولی در ادامه به این نتیجه رسیدیم که این همان اصالت ماهیت است.

جواب دادم: فرق است بین این که بگوییم: «این واقعیت خارجی خود ماهیت نیست ولی مصداق ماهیت است» با این که بگوییم: «این واقعیت خارجی همان خود ماهیت است.» به عبارت دیگر، فرق است بین این که بگوییم: «این واقعیت خود انسان نیست، فرد و مصداق انسان است» با این که بگوییم: «این واقعیت خود انسان است.» دومی اصالت ماهیت است نه اولی و ما در گفتار بالا اولی را می‌گوییم نه دومی را و شما در پاسخ به پرسش مذکور دومی را گفتید نه اولی را.

در اولی می‌گوییم که واقعیت خارجی، که اصیل است، از سنخ ماهیت نیست، از سنخ دیگری است که عقل ما به خود آن دسترسی ندارد ولی به تصویر آن، یعنی به مفهوم ماهوی منطبق بر آن، دسترسی دارد. پس در این دیدگاه، ماهیات نیستند که جهان خارج را پر کرده‌اند، بلکه اموری غیر ماهوی جهان خارج را پر کرده‌اند و شأن ماهیات فقط شأن تصویر و حکایتگر از آن امور است و جای آنها فقط در ذهن است. بنابراین، ما واقعیت را در درون ذهن به شکل یک ماهیت می‌بینیم؛ یعنی، ما با اندامهای حسی یا با علم حضوری با خود واقعیت مواجه می‌شویم اما، در ذهن، آن را به صورت ماهیت درک می‌کنیم؛ به تعبیر ملاصدرا: «المشهود هو الوجود و المفهوم هو الماهیه.» گویی اگر واقعیت خارج می‌توانست به ذهن آید، به شکل همین ماهیت در می‌آمد و اگر این ماهیت می‌توانست در خارج موجود باشد، همان واقعیتی می‌بود که دارای این ماهیت است. بنابراین، رابطه ماهیت و واقعیت رابطه حاکمی و محکی است، رابطه تصویر و صاحب تصویر است. ماهیت حاکمی و تصویر است و واقعیت خارجی دارای این ماهیت محکی و صاحب تصویر است و پیداست که لازم نیست که حاکمی و محکی و تصویر و صاحب تصویر از یک سنخ باشند. درست مانند هنگامی که ما به سطح جانبی استوانه‌ای به نحوی نگاه می‌کنیم که دو قاعده آن را نمی‌بینیم و تصویر آن را که یک مربع یا مستطیل است رسم می‌کنیم. معلوم است که استوانه جسم است و سه بعدی است در حالی که مربع یا مستطیل رسم شده سطح‌اند و دو

بعدی و در عین حال تصویر آنند. ملاصدرا این مطلب را با این تعبیر بیان می‌کند: «الماهية حكاية الوجود»^۴ و به تعبیر دیگر: الماهية حكاية الواقعیه.

اما در دومی می‌گوییم که واقعیات خارجی چیزی جز همان خود ماهیات نیستند. می‌گوییم ماهیات اند که جهان خارج را پر کرده‌اند؛ به تعبیر عرفی، هر یک از من و شما و این اشیائی که پیرامون خود می‌بینیم یک پاره ماهیت است. پس شأن ماهیت فقط شأن تصویر و حکایتگر نیست و جای آن هم فقط در ذهن نیست، در خارج نیز ماهیت داریم. در این دیدگاه، هم حاکی ماهیت است هم محکی، هر دو از یک سنخ‌اند.

بنابراین، این نکته مهم است که اصالت وجود و اصالت ماهیت از این جهت شبیه هم‌اند که هر دو ماهیت موجود در ذهن را حاکی از آن امر اصیل، یعنی حاکی از واقعیت خارجی می‌دانند. به تعبیر فلسفی، هم از دیدگاه اصالت وجود و هم از دیدگاه اصالت ماهیت صدق مفاهیم ماهوی بر واقعیات خارجی، مانند صدق انسان بر زید (که واقعیتی خارجی است) در قضیه «زید انسان است»، صدق حقیقی و بالذات است و بالعکس واقعیت خارجی مصداق بالذات ماهیت خود است. اگر فرقی دارند، که دارند، از این جهت است که بنابر اصالت ماهیت خود مصداق هم از سنخ ماهیت است ولی بنابر اصالت وجود از سنخ ماهیت نیست، پس قضیه «زید انسان است» از دیدگاه اصالت وجود یعنی «واقعیتی که با واژه «زید» به آن اشاره می‌کنم محکی مفهوم انسان است، تصویرش در ذهن همان مفهوم انسان است» و به اختصار یعنی «زید مصداق انسان است نه خود انسان» (و به تعبیر ملاصدرا: زید وجود انسان است، حقیقت انسان است، نه خود انسان) ولی از دیدگاه اصالت ماهیت یعنی «زید همان خود انسان است».

اشکال کردند: اگر فرق اصالت وجود با اصالت ماهیت همین است، باید در مقام توضیح مدعای اصالت وجود، گفت: «اصالت وجود یعنی این که ماهیت نیست که جهان خارج را پر کرده است، بلکه امری غیر ماهوی مجهول الکنه جهان خارج را پر کرده است و ماهیت صرفاً تصویری از آن است در ذهن.» در حالی که مدعای اصالت وجود در کتاب‌های فلسفی، و بخصوص در آثار ملاصدرا، به این نحو مطرح نشده است، بلکه به این نحو مطرح شده است که وجود صرف یک مفهوم عام انتزاعی نیست، بلکه حقیقت و مصداقی دارد: «انّ للوجود حقيقة عينية»^۵.

جواب دادم: فرق اصالت وجود و اصالت ماهیت همان است که گفتم و مدعا هم همین است که گفتید و همان طور که در لابلای بحثها اشاره کردم، ملاعلی نوری و آقا علی مدرس زنوزی مدعا را دقیقاً به همین نحو مطرح کرده‌اند. اما ملاصدرا، گرچه گاهی در لابلای سخنانش به همین نحو طرح مدعا اشاره می‌کند، بر آن تأکید و اصرار ندارد، بلکه همان طور که گفتید، غالباً پای مصداق وجود را به میان می‌آورد و در مقام بیان مدعای اصالت وجود، می‌گوید: مفهوم وجود حقیقت و مصداقی دارد. چرا؟ چون اگر واقعیت اصیل خارجی مصداق مفهوم وجود باشد، محال است واقعیت مذکور از سنخ ماهیات باشد؛ یعنی، مصداق داشتن مفهوم وجود با اصالت ماهیت منافی است. به تعبیر دیگر، اگر اصالت ماهیت درست باشد و واقعیت خارجی از سنخ ماهیت باشد، در این صورت مفهوم وجود فقط به حمل اشتقاق (ذوهو) بر واقعیت خارجی قابل حمل است نه به حمل مواطات (هوهو)؛ یعنی، طبق اصالت ماهیت واقعیت خارجی مصداق مفهوم موجود هست اما مصداق مفهوم وجود نیست. چرا که هر ماهیتی ممکن بالذات است، پس جایز‌العدم است؛ یعنی، فرض ماهیت بودن و در عین حال معدوم بودن فرض امر متناقضی نیست، پس هیچ ماهیتی نقیض حقیقی و بالذات عدم نیست، در حالی که وجود نقیض حقیقی و بالذات عدم است. بنابراین هیچ ماهیتی وجود نیست، گرچه ممکن است موجود باشد؛ یعنی، نمی‌توان گفت: «انسان وجود است» گرچه می‌توان گفت: «انسان موجود است». پس بنابر اصالت ماهیت، واقعیت خارجی، که همان ماهیت است، مصداق مفهوم وجود نیست، گرچه مصداق مفهوم موجود هست. اما اگر، اصالت وجود درست باشد و بپذیریم که آن امر اصیل بدیهی از سنخ ماهیت نیست، بلکه امری مجهول‌الکنه است که حیثیت ذاتش عین خارجیت و منشئیت اثر است، عین تشخیص است، عین موجودیت و طرد عدم است، و خلاصه نقیض حقیقی عدم است، در این صورت، باید بپذیریم که امر مذکور مصداق حقیقی و بالذات مفهوم وجود هم هست، همان طور که مصداق بالذات مفهوم موجود و مفهوم ماهوری هم هست. چرا که مفهوم وجود است که حاکی از نقیض حقیقی و بالذات عدم و صادق بر آن است. بنابراین، این که مفهوم وجود مصداق بالذات داشته باشد مقتضای اصالت وجود و منافی اصالت ماهیت است. پس می‌توان همین ویژگی را وجه فارق قرار داد و گفت: اصالت وجود یعنی اثبات این که وجود

صرف یک مفهوم انتزاعی نیست، بلکه حقیقت و مصداقی دارد.

حسن آن نحو که ما مدعا را مطرح کردیم این است که فهم آن راحت تر و تقریرش دقیق تر است اما این عیب را دارد که مدعا به نحو سلبی مطرح می شود، چون می گوییم: «اصالت وجود یعنی این که امری غیر از سنخ ماهیت است که جهان را پر کرده و حقیقتاً موجود است.» اما حسن این نحو که ملاصدرا مدعا را مطرح کرده است این است که مدعا حالت اثباتی دارد نه سلبی، چون می گوید: «اصالت وجود یعنی این که مفهوم وجود مصداقی حقیقی و بالذات دارد» اما عیب اش این است که عمق مدعا براحتمی فهمیده نمی شود. در مورد طرح اصالت وجود به این نحو که «مفهوم وجود مصداق حقیقی و بالذات دارد» باید به دو نکته توجه داشت تا به اشتباه نیفتاد:

نکته اول: مقصود از تعبیر بالا این نیست که با اصالت وجود در صدیدیم واقعیت تازه ای اثبات کنیم در کنار سایر واقعیت هایی که تاکنون سراغ داشته ایم و آن همان مصداق مفهوم وجود است. هرگز! بلکه منظور این است که اثبات کنیم همین واقعیت هایی که تاکنون سراغ داشته ایم و مصداق بالذات مفاهیم غیر ماهوی بسیاری بوده اند (مانند مفهوم موجود و ثابت و واقعیت و حقیقی و شیء) و نیز هر گروه از آنها مصداق بالذات مفهوم ماهوی خاصی بوده اند (گروهی مصداق مفهوم انسان و گروهی مصداق مفهوم درخت و گروهی مصداق مفهوم طلا و هکذا)، همین واقعیت ها، مصداق حقیقی و بالذات مفهوم وجود هم هستند؛ به عبارت دیگر، می خواهیم ثابت کنیم که همان امور اصیل بدیهی، که مصداق بالذات مفاهیم ماهوی و غیر ماهوی بسیاری اند، مصداق حقیقی و بالذات مفهوم وجود (یا حقیقت) هم هستند. ملا علی نوری، در همان رساله *بسیط الحقیقه*^۶، بعد از این که برهانی بر اصالت وجود اقامه می کند، چنین نتیجه می گیرد: ثابت شد که واقعیات خارجی، همان طور که افراد و مصداقی ماهیات و مفاهیم غیر ماهوی اند، افراد و مصداقی خود مفهوم وجود هم هستند و پس از چند سطر می گوید: مراد از اصالت وجود همین است.

نکته دوم: تأکید می کنم که مقصود از این که واقعیت خارجی مصداق بالذات مفهوم وجود است یا این که این مفهوم مصداق حقیقی و بالذات دارد این نیست که مفهوم وجود صرفاً به

حمل ذوهو بر واقعیت مذکور حمل می‌شود، زیرا این به آن معناست که مفهوم «موجود» که مشتق است بر واقعیت مذکور حمل می‌شود که جای تردیدی نیست تا احتیاج به اثبات داشته باشد. بلکه مقصود این است که این مفهوم به حمل هوهو بر واقعیت مذکور حمل می‌شود؛ یعنی، درباره آن می‌توان گفت: «واقعیت اصیل خارجی وجود است.»

اشکال کردند: اگر منظور ملاصدرا از این که می‌گوید: «مفهوم وجود مصداق دارد» این است که «واقعیت‌های خارجی، علاوه بر این که مصداق سایر مفاهیم ماهوی و غیر ماهوی‌اند، مصداق حقیقی مفهوم وجود هم هستند»، در این صورت مطلب چندان نفیس و گرانها و مشکل حل کنی عرضه نکرده است که لایق این همه ستایش باشد. آیا کشف این که مفهوم جدیدی حقیقتاً و بالذات بر واقعیت‌ها صدق می‌کند، که تا زمان ملاصدرا گمان می‌رفت صدق نمی‌کند، تا این حد مهم و پرثمر است؟

جواب دادم: هر مفهومی خیر، اما مفهوم وجود و مفاهیم مشابه آن، نظیر متشخص و خارجی و امثال آنها آری. چرا؟ چون اگر واقعیت اصیل خارجی مصداق بالذات مفهوم وجود باشد، دیگر ممکن نیست واقعیت مذکور از سنخ ماهیت باشد؛ یعنی، مصداق داشتن مفهوم وجود با اصالت ماهیت منافی است (بر خلاف این که مفاهیم ماهوی مصداق داشته باشند و حقیقتاً و بالذات بر واقعیت اصیل صدق کنند که هم با اصالت وجود سازگار است و هم با اصالت ماهیت). پس می‌توان گفت با اثبات این که مفهوم وجود مصداق بالذات دارد بی‌سر و صدا اصالت ماهیت باطل می‌شود و پای ماهیات از عالم خارج قطع می‌گردد و فقط نقش آینه‌ای واقع‌نما برای آنها باقی می‌ماند و در نتیجه مشکلات بزرگی که ناشی از تفکر اصالت ماهوی است حل می‌شود. به علاوه، مبحث مهمی مانند تشکیک وجود بر اساس صدق حقیقی مفهوم عام وجود بر واقعیات خارجی ثابت می‌شود و ثمرات تشکیک وجود در حکمت متعالیه چشمگیرتر از این است که محتاج توضیح باشد. بحث تطابق عوالم، بحث حرکت جوهری، بحث اتحاد عاقل و معقول و بسیاری از دیگر مسائل دقیق حکمت متعالیه متفرع بر تشکیک وجودند.

پرسیدند: آیا می‌توان گفت که فرق مطرح کردن مدعا به نحو ایجابی با مطرح کردن آن به نحو سلبی این است که در نحوه ایجابی به حقیقت و ذات آن امر اصیل اشاره می‌شود، چون

می‌گوییم: «آن امر اصیل مصداق بالذات وجود است»؛ یعنی، حقیقت‌اش همان وجود است، برخلاف نحوه سلبی که در آن فقط با عنوان سلبی «امری غیر از ماهیت» یا عناوین سلبی دیگری به آن اشاره می‌شود که ممکن نیست ناظر به حقیقت و ذات چیزی باشد؟

جواب دادم: خیر. این فرق درست نیست. چون همان‌طور که قبلاً اشاره کردم، امر اصیلی که مصداق بالذات مفهوم وجود است عین خارجیت و منشئیت اثر است، خارجی بودن ذاتی آن است و ممکن نیست خودش به ذهن درآید تا حقیقت آن با علم حصولی معلوم گردد. پس از دریچه علم حصولی، مجهول‌الکنه است و در نتیجه هیچ مفهومی، حتی مفهوم ثبوتی وجود (یا حقیقت یا واقعیت)، کنه و ذات آن را نشان نمی‌دهد. این مفهوم نیز، همانند مفاهیم ماهوی، صرفاً تصویر آن است و رابطه‌اش با آن رابطه حاکمی و محکی و تصویر و صاحب‌تصویری است که از یک سنخ نیستند. پس اثبات اصالت وجود صرفاً به این معناست که تصویر جدیدی برای امر اصیل خارجی کشف کرده‌ایم که تاکنون از آن غافل بوده‌ایم (که البته به موجب این تصویر به احکام و خواص مهم و تازه‌ای در خود آن امر اصیل دست می‌یابیم که قبلاً از آنها آگاه نبوده‌ایم) نه به این معنا که کنه ذات آن را تاکنون نمی‌دانسته‌ایم و اکنون کشف کرده‌ایم.

ملاصدرا، در آثار خود، مکرر به این نکته اشاره دارد و متذکر می‌شود که مفهوم وجود، ولو پس از اثبات صدق حقیقی آن بر واقعیت‌های اصیل، باز نماینده و ارائه‌کننده کنه مصداق خود نیست، بلکه تصویری است که صرفاً وجه آن را نشان می‌دهد. به عبارت دیگر، همان حقیقت و ذات امر اصیل نیست که حالت ذهنی به خود گرفته است و مفهوم وجود شده است، چرا که حقیقت و ذات واقعیت اصیل خارجی با علم حصولی دست نیافتنی است. او برای این که از این اشتباه جلوگیری کند، اصطلاح «حقیقت وجود» را برای اشاره به آن امر اصیل وضع می‌کند و گاهی هم به جای آن از عناوینی همچون «وجود خاص»، «هویت»، «اعیان خارجی»، «فرد»، «شخص» و «فرد وجود» استفاده می‌کند. مع الوصف او غالباً واژه «وجود» را هم به همین منظور به کار می‌برد ولی خود هشدار می‌دهد که معنای این واژه وقتی که عنوان مشیر است برای واقعیت اصیل خارجی غیر از معنای آن است وقتی که به منظور اشاره به مفهوم عام و بدیهی وجود به کار می‌رود. او تأکید می‌کند که واژه «وجود» به نحو مشترک لفظی بر مفهوم وجود و

حقیقت وجود - که همان امر اصیل مجهول الکنه است - اطلاق می‌شود.^۷

تأکید ملاصدرا بر اشتراک لفظی وجود بین مفهوم وجود و حقیقت آن به منظور پیشگیری از مقایسه‌ای نابجا میان اصالت وجود و اصالت ماهیت است که منجر می‌شود به این گمان باطل که مفهوم وجود همان حقیقت وجود است، یعنی همان‌کنه امر اصیل خارجی است، که به ذهن راه یافته است. برای توضیح، فرض می‌کنیم اصالت ماهیت درست باشد. در این صورت، جایز است که همان‌کنه و ذات ماهیتی که در خارج موجود است به ذهن آید؛ یعنی، یک حقیقت و ذات واحد باشد که هم در خارج، در ضمن فرد، موجود باشد و هم در ذهن، به صورت مفهوم، موجود باشد. در نتیجه، هر نامی که برای این حقیقت انتخاب کنیم، با یک معنای واحد، هم بر مفهوم ماهوی و هم بر فرد آن قابل اطلاق است؛ مثلاً، وقتی که به زید اشاره می‌کنیم و می‌گوییم: «این انسان چنین و چنان است» و نیز وقتی که به ماهیت انسان در ذهن خود توجه می‌کنیم و می‌گوییم: «انسان در ذهن کلی است»، در هر دو مورد واژه «انسان» به یک معنا و به نحو مشترک معنوی به کار رفته است نه به نحو مشترک لفظی. چرا که این واژه برای ذات و حقیقتی وضع شده است که هم در خارج، در قالب فرد، و هم در ذهن، در قالب مفهوم، می‌تواند موجود شود. پس این که واژه «انسان» بر مفهوم انسان در ذهن و بر حقیقت انسان در خارج به نحو مشترک معنوی اطلاق می‌شود، نه به نحو مشترک لفظی، ثمره این ویژگی ماهیت است که ذات و کنه‌اش می‌تواند به ذهن درآید. حال فرض کنید پس از اثبات اصالت وجود چنین گمانی نسبت به حقیقت وجود پیدا کنیم؛ یعنی، گمان کنیم که همان‌کنه حقیقت وجود که اصیل و خارجی است در ذهن در قالب مفهوم عام وجود ظاهر می‌گردد. در این صورت، باید بپذیریم که اطلاق واژه «وجود»، همانند واژه «انسان»، بر حقیقت وجود و بر مفهوم آن به نحو مشترک لفظی نیست، در نتیجه عکس نقیض این مطلب هم صادق است؛ یعنی، اطلاق واژه «وجود» بر مفهوم آن و حقیقت آن به نحو مشترک لفظی به این معناست که اینها از دو سنخ‌اند: حقیقت وجود امری است اصیل که عین خارجیت است و محال است به ذهن درآید و مفهوم وجود تصویری است ذهنی با شیئیتی مفهومی، همانند ماهیات، که محال است در خارج موجود شود. رابطه این دو صرفاً رابطه تصویر و صاحب تصویر است - نه رابطه یک حقیقت در دو موطن - دقیقاً همانند

رابطه ماهیات با حقیقت وجود و نه بیشتر. پس همان‌طور که برای اشاره به واقعیت اصیل خارجی با استفاده از مفاهیم ماهوی، از عناوینی همانند «مصدق بالذات ماهیت» یا «مصدق ماهیت» یا «فرد ماهیت» و امثال آنها استفاده می‌کردیم، در اینجا نیز باید از عناوین «مصدق بالذات مفهوم وجود» یا «مصدق وجود» یا «فرد وجود» یا «حقیقت وجود» استفاده کنیم، با این فرق که در اینجا واژه «وجود» بر خود فرد و مصداق و حقیقت وجود، که همان امر اصیل مجهول الکنه است، نیز اطلاق می‌شود. که در این صورت، چنانکه گذشت، با واژه وجود وقتی به معنای مفهوم عام وجود است مشترک لفظی است. اما واژه‌ای که برای ماهیت وضع شده است، مثل واژه «انسان»، بر خود آن امر اصیل اطلاق نمی‌شود. بنابراین، همین جا باید تصریح کنیم که مفهوم وجود از این جهت که شیئیت مفهومی دارد و ممکن نیست در خارج موجود باشد و خلاصه از این جهت که اصیل نیست همانند ماهیات است و بالعکس؛ یعنی، نیز از این جهت که مفهوم وجود همان‌گونه امر اصیل خارجی نیست که به ذهن راه یافته است همانند ماهیات است و باز از این جهت که امر اصیل خارجی مصداق بالذات آن است همانند ماهیات است.

پرسیدند: اصالت وجود به نحوی که در اینجا مطرح شد، و بخصوص با تأییدی که از ملا علی نوری و آقا علی مدرس زونوزی ذکر شد، امری شبه بدیهی است، پس چرا اولاً به طور متعارف انسانها اصالت ماهوی فکر می‌کنند و ثانیاً خیلی از فیلسوفها، با این که اهل دقت و نظرند، قائل به اصالت ماهیت‌اند؟

جواب دادم: اولاً، این سؤال که «آیا وجود اصیل است و ماهیت اعتباری است یا بالعکس؟»، به طور صریح و آشکار و به منزله مسئله‌ای که پاسخ صریح به آن مبنای داوری درست در بسیاری از مسائل است، برای فیلسوف‌های قبل از میرداماد مطرح نبوده است. به گفته استاد مطهری^۱، این مسئله را، به منزله سؤالی مستقل که باید به آن جواب داد و در قبال آن موضع گرفت، اولین بار، میرداماد مطرح کرده است. پس قبل از میرداماد اساساً این مسئله به شکل فعلی مطرح نیست تا بتوان فیلسوفی را بحق اصالت وجودی یا اصالت ماهوی دانست به معنایی که امروز ما آن را به کار می‌بریم. به همین دلیل حتی فیلسوف بزرگ و درجه اولی مثل ابن سینا در مواردی آنچنان بحث می‌کند که جز با اصالت وجود سازگار نیست، مانند مبحث ماهیت نداشتن

واجب بالذات، و در مواردی هم به گونه‌ای بحث می‌کند که گویا اصالت ماهوی است، مانند بحث حرکت جوهری و بحث اتحاد عاقل و معقول، با این که مشهور است که ابن سینا و پیروان او قائل به اصالت وجودند. حتی شیخ اشراق هم، که به طرفداری از اصالت ماهیت مشهور است، در مواردی کاملاً اصالت وجودی بحث می‌کند، مثل بحث ماهیت نداشتن واجب بالذات و بویژه بحث «النفس و ما فوقها اثبات محضه» که از اختصاصات اوست و بجز با اصالت وجود قابل قبول نیست. اما خود میرداماد هم، چون اولین فیلسوفی است که با این مسئله به این نحو مواجه است و مسئله هنوز بحث و نقادی نشده است، چندان دور از ذهن نیست که اصالت ماهیت را بپذیرد. اما بعد از ملاصدرا هم بسیار کم‌اند فیلسوفانی که مخالف این نظریه باشند. پس می‌توان مدعی شد که از وقتی مسئله اصالت وجود به نحو صریح و مستقل مطرح شده است، بیشترین و مهم‌ترین فیلسوفان اصالت وجودی بوده‌اند. پس این ادعا درست نیست که خیلی از فیلسوف‌ها چنین بوده‌اند.

ثانیاً، در مورد این که چرا به طور متعارف همه اصالت ماهوی فکر می‌کنند، علت این است که ماهیات تصاویر و واقعیات‌اند و خاصیت تصویر شفاف و کاملاً منطبق بر صاحب تصویر این است که انسان آن را با صاحب تصویر اشتباه می‌کند. تصویر را همان صاحب تصویر می‌پندارد و خواص و احکام صاحب تصویر را بغلط به تصویر نسبت می‌دهد. فرض کنید در مقابل خود کسی را می‌بینید که در حال ورزش کردن است. بلند می‌شوید و به طرف او می‌روید اما ناگاه به آینه‌ای کاملاً صاف و بی‌موج و شفاف که همه دیوار مقابل را فرا گرفته است برمی‌خورید. در این صورت، چه تغییری در اندیشه شما رخ می‌دهد؟ آشکار است، متوجه می‌شوید که تاکنون مشغول تماشا کردن یک تصویر بوده‌اید نه دیدن یک واقعیت، اما آنقدر این تصویر بر صاحب تصویر منطبق بوده است که شما اشتباهاً آن را صاحب تصویر پنداشته‌اید و گمان کرده‌اید که خود همین است که موجود است و شکل و رنگ و حرکت و جنب و جوش دارد. حال اگر این حرکت را نکرده بودید و با آینه برنخورده بودید، باز هم در این اشتباه باقی می‌ماندید و می‌پنداشتید که واقعیت همین است که می‌بینید و تصویر و صاحب تصویری در کار نیست. در اینجا نیز همین‌گونه است. چون ماهیات تصاویری شفاف و منطبق بر واقعیت‌اند و چون ما فقط از طریق همین ماهیات و مفاهیم واقعیاتی را که دارای این ماهیات‌اند می‌بینیم و هیچگاه خود آن

واقعیت‌ها را مستقیماً و بدون وساطت تصاویر مذکور نمی‌یابیم (الاً در امور نفسانی) اشتباهاً ماهیات را واقعیت می‌پنداریم و حکم می‌کنیم که همین ماهیات‌اند که جهان خارج را پر کرده‌اند و به این ترتیب ناخودآگاه اصالت ماهوی می‌اندیشیم.

ما تا اینجا مطالبی را که لازم بود دربارهٔ مدعای اصالت وجود طرح کنیم همراه با استدلالی قوی و ساده، در ضمن دیالوگی فلسفی، بدون تکیه بر اصطلاح، بازگو کردیم. به نظر می‌رسد اگر کسی این دیالوگ را خوب بفهمد، عمق اصالت وجود را به همان نحوی که ملاصدرا اراده کرده است می‌فهمد. با این حال، مدعای اصالت وجود را با زبان اصطلاح نیز بیان می‌کنیم. بدین منظور، باید ابتدا مجموعه اصطلاحات لازم را توضیح دهیم و سپس به توضیح مدعا بپردازیم.

۲- توضیح اصطلاحات

۲-۱. ماهیت

دربارهٔ این اصطلاح توضیحی بیش از آنچه در بخش خاطره گذشت لازم نیست. مقصود از «ماهیت» همان خود مفهوم «چیستی» یا «ماهیت»، یعنی ماهیت به حمل اولی، نیست، بلکه مصداق آن، مانند انسان و شیر و سنگ و درخت، مورد نظر است. در نظر ابتدائی، هر یک از این ماهیات، مثلاً انسان، می‌تواند در ذهن یک مفهوم باشد، مانند مفهوم انسان، و می‌تواند در خارج یک واقعیت باشد، مانند هر یک از ما. اما چه هنگامی که در ذهن است و چه هنگامی که در خارج است، نباید به خصوصیت ذهنیت و خارجیت آن توجه کرد، فقط باید به خود انسان توجه کرد؛ به تعبیر فیلسوفها، باید مثلاً انسان را از آن جهت که انسان است لحاظ کرد؛ یعنی، هیچ چیزی جز ذات و ذاتیات انسان را با آن لحاظ نکرد. در این صورت است که ماهیت انسان یا کلی طبیعی انسان را لحاظ کرده‌ایم. اسامی ماهیات، مانند «انسان» و «طلا» و غیره، برای همین حیثیت وضع شده است، پس آن چیزی که با اسم «انسان» و «طلا» و غیره می‌شناسیم همین حیثیت است.

۲-۲. موجود

این واژه در فلسفه به دو معنا به کار می‌رود:

معنای اول: «مصدق خارجی دار». شیئی که به این معنا موجود است از سنخ مفاهیم است و به تعبیر حکما شیئیت مفهومی دارد، یعنی، واقعیتی خارجی می‌توان یافت که مصداق آن است. بنابراین، اگر مفهومی بر واقعیتی خارجی صدق کند، این مفهوم موجود است؛ مثلاً، مفهوم انسان بر واقعیتی خارجی مانند شما و من صدق می‌کند، پس بدرستی می‌توان گفت: «انسان موجود است»:

«لکل ماهیته نحو خاص من الوجود و "کونها [ای کون الماهیه] فی الأعیان" عبارة عن "صدقها علی أمر و تحقق حدها فيه"، كما ذكره الشیخ فی باب المضاف و "أنه [ای أن المضاف] موجود فی الخارج" بمعنى "أنه یصدق حده علی أشياء كثيرة فيه".^۹

روشن است که اگر مفاهیم متعدد متکثری، از جهات گوناگون، بر مصداق خارجی واحد بسیطی صدق کنند، همه این مفاهیم، به اعتبار همین یک مصداق خارجی، به این معنا، موجودند، مانند مفهوم انسان و ممکن بالذات و واحد که همه بر واقعیت خارجی بسیط واحدی، مانند روح من و شما، صادق است و به همین دلیل درست است که بگوییم: «انسان و ممکن بالذات و واحد موجودند». در یک کلام، هر مفهومی که بر واقعیت‌های موجود در خارج، نه با اعتبار و فرض ما، بلکه به نحو نفس الامری صادق باشد، به این معنا حقیقتاً و بالذات موجود است، پس به این معنا هم ماهیات موجودند، هم معقولات ثانیة فلسفی و هم حتی اعدام ملکات.

معنای دوم: «چیزی که جهان خارج را پر کرده است»، چیزی که خود واقعیت خارجی است. اگر چیزی را به این معنا گفتیم موجود است یعنی آن چیز خود همان واقعیت خارجی است، خود همان هویت عینی است، خود همان چیزی است که طارد و نقیض عدم است، خود همان چیزی است که منشأ اثر است. چنین چیزی از سنخ واقعیات است نه از سنخ مفاهیم و به تعبیر حکما، شیئیت وجودی دارد. در عبارات بسیاری از ملاصدرا «موجود» به همین معنا به کار رفته است، از جمله:

«إنّ وجود کل شیء لیس الأ حقیقة هویته... و مصداق الحکم بالموجودیة علی

الاشیاء و مطابق القول فیها هو نحو هویتها العینیة.»^{۱۰}

تفکیک این دو معنا در فهم مدعای اصالت وجود و اعتباریت ماهیت - و به ویژه در فهم اعتباریت ماهیت - بسیار دخیل است و خلط آنها موجب اشتباهات بزرگی است، چنانکه به زودی خواهیم گفت.

۲-۳. «اصیل» و «اعتباری»

همان‌طور که قبلاً گذشت، «اصیل» یعنی چیزی که حقیقتاً موجود است، مانند همهٔ واقعیت‌هایی که در خارج می‌بینیم. در مقابل، «اعتباری» یعنی چیزی که حقیقتاً موجود نیست ولی، به دلیل نوعی ارتباط یا اتحاد با امری که حقیقتاً موجود و اصیل است، عقل ما آن را مجازاً موجود فرض می‌کند بی‌آنکه به این مجاز توجه داشته باشد؛ به عبارت دیگر، عقل آن را موجود می‌پندارد. در فلسفه، به جای واژه‌های «حقیقت» و «مجاز»، از واژه‌های «بالذات» و «بالعرض» استفاده می‌کنند و می‌گویند: «اصیل» یعنی موجود بالذات و «اعتباری» یعنی موجود بالعرض.^{۱۱}

نکته مهمی که در اینجا نباید از آن غفلت ورزید این که واژه «موجود» در دو اصطلاح «موجود بالذات» (اصیل) و «موجود بالعرض» (اعتباری) به معنای دوم، از دو معنای یاد شده، به کار می‌رود نه به معنای اول. پس «اصیل» یعنی چیزی که حقیقتاً و بالذات یک واقعیت است، چیزی که خود حقیقتاً جهان خارج را پر کرده است و «اعتباری» یعنی چیزی که واقعیت نیست، جهان خارج را پر نکرده است ولی عقل ما مجازاً و بالعرض آن را چنین می‌پندارد.

شاید همین مقدار توضیح، دربارهٔ این دو اصطلاح، برای فهم مدعای اصالت وجود کافی باشد. اما به دلیل این که مقصود از این حقیقت و مجاز حقیقت و مجاز عقلی است که مربوط به حمل و اسناد است نه مربوط به لفظ، و به همین سبب در فلسفه به آنها «بالذات» و «بالعرض» می‌گویند، بهتر است تحت عنوان «بالذات و بالعرض» توضیح دقیق‌تری بدهیم.

بالذات و بالعرض: فرض می‌کنیم دو موضوع، همانند A و B، داریم و یکی از آنها، مثلاً A، محمول و وصفی دارد، مانند C، و فرض می‌کنیم این دو موضوع همیشه توأم‌اند و به اصطلاح حکما نوعی اتحاد دارند. حال یکی از کارهای شایع عقل این است که در چنین مواردی حکم و وصف یکی از دو موضوع را به دیگری هم نسبت می‌دهد؛ مثلاً، وصف C را به B هم نسبت داده

بر آن حمل می‌کند، با این که در حقیقت C وصف و حکم B نیست. پیداست که در اینجا حمل C بر A حقیقی و بر B مجازی و فرضی است. این مطلب را به زبان فلسفی چنین بیان می‌کنند: «A، C است بالذات» و «B، C است بالعرض» و A واسطه در عروض یا حیثیت تقییدیه است در حمل C بر B. پس A بدون واسطه در عروض (یا بدون حیثیت تقییدیه) C است ولی B با واسطه در عروض (یا با حیثیت تقییدیه) C است. در فلسفه هرگاه سخن از حقیقت و مجاز است به همین معناست. حکما از این عمل عقلی با تعبیر «حکم احد المتحدین یسری الی الآخر» یاد می‌کنند.

تشخیص حقیقت و مجاز عقلی در مواردی بسیار ساده است، مانند این که راننده‌ای بگوید: «در وسط خیابان پنجر کردم» که مقصود او این است که چرخ خودرو او پنجر شده است نه خود او. اما در مواردی هم احتیاج به بحث و بررسی دارد و در مواردی بسیار مشکل است. از باب نمونه، قضیه «گره از فیل کوچکتر است» را، که قضیه‌ای صادق است، در نظر می‌گیریم. آیا در این قضیه مجاز به کار رفته است؟ غالباً جواب می‌دهند نه، اما باید گفت: آری. چون هر یک از گره و فیل جسمی دارد و روحی و پیداست که روح اندازه و بزرگی و کوچکی ندارد. پس دقیقتر این است که بگوییم: «جسم گره از جسم فیل کوچکتر است». آیا در این قضیه جدید مجازی هست، به طریق اولی جواب می‌دهند نه، اما باز هم جواب آری است. چون بزرگتری و کوچکتی و مساوات خصوصیت کمیت‌ها و اندازه‌ها است که به نظر حکما عرض‌اند نه خصوصیت اجسام که جوهرند. اما چون کمیت و جسم همواره توأم‌اند به طوری که نه جسم بی‌کمیت داریم و نه کمیت بی‌جسم، عقل خاصیت کمیت را مجازاً به جسم هم نسبت می‌دهد و حکم می‌کند که جسم گره از جسم فیل کوچکتر است. پس باز دقیق‌تر این است که بگوییم: «اندازه جسم گره از اندازه جسم فیل کوچکتر است». همان‌طور که مشاهده می‌شود، هر چه پیش آمدیم تشخیص مجاز مشکل‌تر شد. حال آیا در همین قضیه اخیر مجازی به کار رفته است؟ فیلسوفان پیش از ملاصدرا می‌گویند: نه. اما ملاصدرا، بر اساس اصالت وجود، می‌گوید: آری. چون اندازه و جسم و گره و فیل همه ماهیت‌اند و بنابر اصالت وجود، آن چیزی که ذاتاً منشأ اثر است و احکام حقیقتاً از آن اوست واقعیاتی است که مصادیق این ماهیات‌اند. پس دقیق‌تر این است که بگوییم

«واقعیتی که با عنوان "اندازه جسم گربه" به آن اشاره می‌کنیم از واقعیتی که با عنوان "اندازه جسم فیل" به آن اشاره می‌کنیم کوچکتر است.» آیا سلسله مجازها در همین جا تمام است؟ از دیدگاه فیلسوف آری، اما از دیدگاه نظریه وجود رابط معلول در حکمت متعالیه، که صبغة عرفانی دارد، و نیز از دیدگاه عرفانی خیر. باز در این قضیه هم مجاز بسیار پنهان و دقیقی به کار رفته است و طبعاً یک قدم دیگر نیز باید به پیش برویم.

با این توضیحات، «اصیل» یعنی چیزی که بدون واسطه در عروض و حیثیت تقییدیه موجود است، چنین چیزی خودِ واقعیت است، حقیقتاً خود همان چیزی است که ملاً خارج را تشکیل داده است، نقیض حقیقی عدم است، حیثیتش حیثیت منشأ اثر است. و «اعتباری» یعنی چیزی که واقعیت خارجی نیست اما عقل، با واسطه در عروض و به نحو مجازی، آن را واقعیت فرض می‌کند، چنین چیزی نقیض عدم نیست، منشأ اثر نیست، اما عقل آن را چنین می‌پندارد.

۳- طرح مدعا

برای طرح مدعا، باید سه امر زیر را از پیش بپذیریم:

امر اول: واقعیتی هست و جهان هیچ و پوچ محض نیست. این مطلب، به منزله امری بدیهی اولی است.

امر دوم: واقعیت مذکور حقیقتاً و بالذات موجود است نه مجازاً و بالعرض؛ یعنی، چنین نیست که عقل ما فرض کرده است که واقعیتی هست. پس واقعیت مذکور امری است اصیل نه اعتباری؛ به تعبیر دیگر، امری اصیل یا واقعیتی اصیل داریم.

امر سوم: واقعیت مذکور ذاتاً خارجی و مشخص است و ممکن نیست مفهومی کلی باشد، همچنین نقیض حقیقی عدم است. نتیجه این سه امر این که بدیهی است که امری اصیل داریم - و در صورتی که کثرت خارجی را بدیهی بدانیم، امری اصیل داریم - که حقیقتاً و بالذات خارجی است و مشخص است و نقیض حقیقی عدم است.

با این مقدمه، مقصود از این پرسش که «آیا وجود اصیل است و ماهیت اعتباری است یا ماهیت اصیل است و وجود اعتباری است؟» این است که «امر یا امور اصیلی، که به طور بدیهی

به آنها اذعان داریم، آیا همان ماهیات‌اند، از سنخ ماهیات‌اند، یا نه، اموری هستند غیر از ماهیات؟» اگر شق اول را بپذیریم، به اصالت ماهیت و اعتباریت وجود، و به اختصار به اصالت ماهیت، قائلیم و اگر شق دوم را بپذیریم، به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، و به اختصار به اصالت وجود، قائلیم.

پس اصالت وجود یعنی واقعیت خارجی، آن چیزی که جهان خارج را پر کرده است و نقیض عدم و منشأ اثر است، ماهیت نیست، بلکه امری است مجهول‌الکنه که مصداق مفهوم وجود است و ماهیت صرفاً تصویر آن در عقل است و خود هرگز در خارج یافت نمی‌شود مگر مجازاً و بالعرض؛ یعنی، عقل فرض می‌کند که ماهیت خود همان واقعیت خارجی است. پس هرچند در نظر ابتدایی ماهیت می‌تواند در خارج موجود باشد و شیئیت وجودی داشته باشد، در نظر نهایی چنین نیست؛ یعنی، بنابر اصالت وجود، ماهیت حقیقتاً از سنخ مفاهیم و تصاویر ذهنی است، یعنی شیئیت مفهومی دارد نه شیئیت وجودی، چرا که امر غیر ماهوی مذکور عین منشئیت اثر است، خارجی بودن ذاتی آن است، محال است به ذهن آید و با علم حصولی کنه و حقیقت آن معلوم شدنی نیست. به همین دلیل ما از آن با عنوان «امر مجهول‌الکنه» هم یاد می‌کنیم.

در مقابل، اصالت ماهیت یعنی واقعیت خارجی، آن چیزی که جهان خارج را پر کرده است و نقیض عدم و منشأ اثر است در حقیقت همان ماهیت است نه امر دیگری غیر از سنخ ماهیت که مجهول‌الکنه است به طوری که ماهیت فقط تصویر ذهنی آن باشد، چنین امر مجهول‌الکنه‌ی فرضی و مجازی است. پس به اختصار:

۱) اصالت وجود: واقعیت اصلی که جهان خارج را پر کرده است، در حقیقت امر مجهول‌الکنه‌ی است غیر از ماهیت که نقیض حقیقی عدم، یعنی وجود، است و ماهیت فقط تصویر ذهنی آن است.

۲) اعتباریت ماهیت: واقعیت اصلی که جهان خارج را پر کرده است ماهیت نیست مگر مجازاً و بالعرض؛ یعنی، عقل فرض می‌کند که امر مذکور همان ماهیت است.

۳) اصالت ماهیت: واقعیت اصلی که جهان خارج را پر کرده است، در حقیقت، همان خود ماهیات‌اند.

اصالت وجود □ ۲۰۱

۴) اعتباریت وجود: این که امر مجهول الکنهی غیر از سنخ ماهیت (و مصداق مفهوم وجود) همان واقعیت اصیلی باشد که جهان خارج را پر کرده است (به طوری که ماهیت فقط تصویر ذهنی آن باشد) امر فرضی و مجازی است.

از باب مثال، ماهیتی مانند طلا را در نظر می‌گیریم. ما به طور معمول و صرف نظر از دیدگاه فلسفی اصالت وجود، معتقدیم که همین طلاست که در خارج حقیقتاً موجود است، واقعیت اصیلی که گوشه‌ای از جهان خارج را پر کرده است همین خود طلاست. این دیدگاه، دیدگاه اصالت ماهوی است. اگر بخواهیم به زبان اصالت وجود سخن گوئیم، باید بگوئیم: واقعیت اصیلی که گوشه‌ای از جهان خارج را پر کرده است و زرد و درخشان و زنگ‌زن است، خود طلا نیست، بلکه امر مجهول الکنهی است که تصویر آن در ذهن همان ماهیت طلاست.

۳-۱. مقایسه اصالت وجود و اصالت ماهیت

این مقایسه کمک می‌کند به این که مدعای اصالت وجود و فرق آن را با اصالت ماهیت دقیق‌تر درک کنیم.

۱) از دیدگاه اصالت وجود، جایگاه ماهیت فقط ذهن است، اما از دیدگاه اصالت ماهیت، جهان خارج را هم ماهیات پر کرده‌اند.

۲) از دیدگاه اصالت وجود، ماهیت موجود در ذهن تصویر امری است غیر ماهوی و به تعبیر ملاصدرا: «الماهیات حکایات الوجود» اما از دیدگاه اصالت ماهیت، ماهیت موجود در ذهن تصویر ماهیت خارجی است نه تصویر غیر ماهیت، بلکه همان‌کنه ماهیت موجود در خارج است که به ذهن راه یافته است.

۳) از دیدگاه اصالت وجود، ماهیت به معنای اولی و اژه «موجود»، یعنی به معنای مصداق خارجی دار، حقیقتاً و بالذات موجود است اما به معنای دوم آن، یعنی به معنای چیزی که جهان خارج را پر کرده است، موجود نیست مگر مجازاً و بالعرض. اما از دیدگاه اصالت ماهیت، ماهیت به هر دو معنا حقیقتاً و بالذات موجود است، این تفاوت را شاید بتوان تعبیر دیگری از تفاوت دوم دانست.

۴) از دیدگاه اصالت وجود، واقعیت خارجی مجهول الکنه است و فقط با علم حضوری کنه آن قابل معلوم شدن است و به تعبیر ملاصدرا: «المشهود هو الوجود و المفهوم هو الماهیه». اما از دیدگاه اصالت ماهیت، کنه و واقعیت خارجی با علم حصولی قابل معلوم شدن است، چرا که واقعیت مذکور جز ماهیت نیست و کنه ماهیت را با علم حصولی می‌توان درک کرد.

۵) بنابر اصالت وجود، واقعیت اصیل خارجی مصداق بالذات مفهوم وجود است؛ یعنی، مفهوم وجود، نه تنها به حمل اشتقاق (ذوهو) بلکه به حمل مواطات (هوهو) هم بر آن حمل می‌شود. اما بنابر اصالت ماهیت، واقعیت خارجی، چون از سنخ ماهیت است، مصداق بالذات مفهوم وجود نیست؛ یعنی، مفهوم وجود فقط به حمل اشتقاق بر آن حمل می‌شود و نه به حمل مواطات.

۴. پیامدهای بحث

طرح مدعای اصالت وجود و اعتباریت ماهیت مبتنی بر تفکیک دو معنای «موجود» پیامدهایی دارد که غفلت از آنها موجب اشتباه است. مقدماً باید توضیح دهیم که تفکیک نکردن میان دو معنایی که برای «موجود» ذکر شد و خلط آنها ممکن است این گمان را به وجود آورد که مقصود از «موجود» در دو اصطلاح «موجود بالذات» (اصیل) و «موجود بالعرض» (اعتباری) موجود است به معنای اول از دو معنایی که ذکر کردیم و گفته شود مقصود صدرالمتألهین از «اصالت» صدق بالذات است و مقصود او از «اعتباریت» صدق بالعرض است و به دنبال آن نتیجه گرفته شود که مقصود از اصالت وجود این است که مفهوم وجود حقیقتاً و بالذات بر واقعیت خارجی صادق است و مقصود از اعتباریت ماهیت این است که مفهوم ماهوی حقیقتاً و بالذات بر واقعیت خارج صادق نیست، بلکه مجازاً و بالعرض بر آن صادق است و بر همین قیاس است در اصالت ماهیت و اعتباریت وجود؛ و طبق این نتیجه‌گیری، نزاع در این که «آیا وجود اصیل است یا ماهیت؟» اینچنین تفسیر شود که کدام یک از دو مفهوم وجود و ماهیت (مقصود مفهوم ماهوی است مثل انسان و درخت و طلا) بر واقعیت خارجی حقیقتاً و بالذات صادق است و کدام یک مجازاً و بالعرض. اگر بگوییم مفهوم وجود بر آن حقیقتاً و بالذات صادق است و مفهوم ماهوی

اصالت وجود □ ۲۰۳

مجازاً و بالعرض، به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت رأی داده‌ایم و اگر بالعکس قائل شویم، به اصالت ماهیت و اعتباریت وجود فتوا داده‌ایم و به تعبیر دیگر، اگر بگوییم واقعیت اصیل خارجی مصداق حقیقی و بالذات مفهوم وجود است و مصداق مجازی و بالعرض مفهوم ماهوی به اصالت وجود قائلیم و اگر بالعکس بگوییم به اصالت ماهیت.^{۱۲}

حقیقت این است که نه آن گمان درست است و نه این تفسیر و هر دو ناشی از خلط میان دو معنای «موجود» اند. صدرالمتألهین و پیروان او صدق بالذات مفهوم ماهوی بر واقعیت اصیل خارجی را منافی اصالت وجود نمی‌دانند. سخنی که از ملاعلی نوری نقل کردیم، مبنی بر این که مقصود از اصالت وجود این است که واقعیت خارجی، همان‌طور که مصداق مفاهیم ماهوی است، مصداق مفهوم وجود هم هست، گواه صدق این مدعاست. همچنین این تعبیر صدرالمتألهین که «الماهیة حکایة الوجود»^{۱۳} و نیز این گفته او که ماهیت با حقیقت وجود متحد است، که به معنای حمل ماهیت بر واقعیت اصیل خارجی است،^{۱۴} و بالاخره عبارات متعدد دیگری در این زمینه ما را مدد می‌رسانند، از جمله:

«ان الصوادر بالذات هی الوجودات لا غیر. ثم العقل یجد لكل منها نوعاً ذاتیة کلیة عن نفس تلك الوجودات محمولة علیها من دون ملاحظة اشیاء خارجة عنها و عن مرتبة قوامها، تلك النوعت هی المسمأة بالذاتیات.»^{۱۵}

نتیجه این که پیامدهای بحث را از نظر ملاصدرا می‌توان چنین خلاصه کرد:

۱) ماهیت به معنای اول - از دو معنای «موجود» - حقیقتاً و بالذات موجود است (یعنی بر واقعیت اصیل خارجی حقیقتاً و بالذات صادق است) و به معنای دوم آن موجود نیست (یعنی همان خود واقعیت خارجی نیست، جهان خارج از ماهیات تشکیل نشده است) مگر مجازاً و بالعرض.

۲) موجود بودن حقیقی ماهیت به معنای اول و واسطه در عروض و حیثیت تقییدیه است برای موجود بودن آن به معنای دوم؛ یعنی، چون مفهوم ماهوی بر واقعیت اصیل خارجی حقیقتاً و بالذات صادق است و واقعیت مذکور مصداق حقیقی و بالذات مفهوم ماهوی است، عقل می‌پندارد که واقعیت خارجی همان خود ماهیت است و مجازاً و بالعرض آن را به موجودیت به معنای دوم متصف می‌کند و به زبان ملاصدرا، اتحاد وجود و ماهیت موجب چنین حکم

مجازی‌ای است.

۳) فرض این که وجود و ماهیت، هر دو، به معنای دوم (از دو معنای «موجود») حقیقتاً و بالذات موجودند و به عبارت دیگر فرض این که وجود و ماهیت هر دو اصیل‌اند مستلزم این است که هر شیء ماهیت‌داری در خارج مرکب از ماهیت و وجود باشد و به تعبیر ملاصدرا مستلزم این است که ماهیت شیء در خارج چیزی متمایز و منحااز از وجود و واقعیت آن باشد که محال است. اما فرض این که وجود و ماهیت، هر دو، به معنای اول (از دو معنای «موجود») حقیقتاً و بالذات موجودند مستلزم چنین محذوری نیست، زیرا صرفاً به این معناست که یک واقعیت خارجی بسیط حقیقتاً و بالذات مصداق مشترک مفهوم وجود و مفهوم ماهوی است که، نه تنها بلامحذور است، بلکه دیدیم که ملاصدرا به آن معتقد است:

«إنَّ ما هو الموجود الحقيقي [یعنی الواقعية الاصلية الخارجية] متحد معه [ای مع الكلی الطبیعی و الماهية] فی الخارج [یعنی یكون مصداقاً حقیقياً للماهية]، لا أنَّ ذلك [ای الموجود الحقيقي و الواقعية] شیء و هو [ای الكلی الطبیعی و الماهية] شیء آخر متمیز عنه فی الواقع.»^{۱۶}

«إنَّ الماهية التي تمرضها الكلية فی الذهن و الشخصية فی الخارج هل هی بعینها موجودة فی الخارج؟ الجواب بالإثبات، لا بمعنى أنَّ الماهية عين حیثية الموجودة الخارجية، بل بمعنى نحو من الاتحاد [ای الصدق]... [و أمّا] أنَّ الماهية هل هی موجودة بوجود منحااز عن وجود الأفراد أولاً؟ الجواب بالنفی.»^{۱۷}

۴) موجود بودن ماهیت به معنای اول مستلزم موجود بودن آن به معنای دوم نیست؛ یعنی، از صدق بالذات مفهوم ماهوی بر واقعیت اصیل خارجی نمی‌توان نتیجه گرفت که ماهیت حقیقتاً در خارج موجود است به این معنا که همان واقعیت خارجی است، چنانکه در برخی از تفاسیر اصالت وجود چنین نتیجه گرفته‌اند.^{۱۸} همچنین موجود نبودن ماهیت به معنای دوم مستلزم موجود نبودن آن به معنای اول نیست؛ یعنی، از این که ماهیت همان واقعیت اصیل خارجی پرکننده جهان نیست نمی‌توان نتیجه گرفت که صدق حقیقی و بالذات بر واقعیت خارجی ندارد و واقعیت خارجی مصداق بالذات آن نیست، چنانکه در برخی از دیگر تفاسیر اصالت وجود چنین نتیجه گرفته‌اند.^{۱۹}

پی نوشتها

- ۱- ملاعلی نوری، بسط الحقیقه و وحدت وجود، (تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، بی تا)، ص ۴۴.
- ۲- علی مدرس، بدایع الحکم، (تهران، الزهراء، ۱۳۷۶)، ص ۲۱۲.
- ۳- ر.ک: صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (مشهور به اسفار)، (بیروت، دارالتراث العربی، ۱۹۸۱)، ج ۳، ج ۹، ج ۲، ص ۳۴۸ / صدرالمتألهین، ایقاظ النائمین، (تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، بی تا)، ص ۳۰ و نیز به همین مضمون، ص ۱۳ و ۱۴.
- ۴- ر.ک: یادداشت شماره ۱۳.
- ۵- ر.ک: اسفار، ج ۱، ص ۳۸ و نیز به همین مضمون، ص ۳۴۰.
- ۶- ر.ک: ص ۲۳.
- ۷- ر.ک: شرح حکمة الاشراف همرا، با تعلیقات صدرالمتألهین (چاپ سنگی)، تعلیقه، ص ۱۸۳.
- ۸- ر.ک: مرتضی مطهری: شرح مبسوطه منظومه: (تهران، حکمت، ۱۴۰۴)، ج ۴، ج ۱، ص ۵۹.
- ۹- اسفار، ج ۳، ص ۳۲ و ۳۳ و نیز ر.ک: اسفار، ج ۴، ص ۲۰۰ و ۲۰۱-۲۲۷ و نیز ج ۵، ص ۲ / صدرالمتألهین، الشواهد الربوبیه، (تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰)، ج ۲، ص ۱۳۳ / صدرالمتألهین، المشاعر، (اصفهان، مهدوی)، ص ۱۱ و ۱۱ / صدرالمتألهین، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، (تهران، حکمت، ۱۳۷۵)، رساله شواهد الربوبیه: ص ۴۹ و ۵۰ / همان، رساله الفوائد، ص ۱۹ / صدرالمتألهین، شرح الهدایة الاثیریة (چاپ سنگی)، ص ۳۰۲ / الهیات شفا همرا با تعلیقات صدرالمتألهین، (چاپ سنگی)، ص ۱۵۰-۱۵۲-۱۸۵-۲۴۲ / تعلیقه بر حکمة الاشراف، ص ۱۹۸ و ۲۵۰ / صدرالمتألهین، شرح اصول کافی (چاپ سنگی)، ص ۳۳۵.
- ۱۰- اسفار، ج ۱، ص ۱۱۷.
- ۱۱- ر.ک: اسفار، ج ۲، ص ۲۸۶ و ۲۸۷.
- ۱۲- ر.ک: جواد تهرانی، عارف و صوفی چه می گویند؟، (تهران، بعثت، ۱۳۶۹)، ص ۱۸۵ و ۱۸۶ و نیز ر.ک: یادداشت شماره ۱۹.
- ۱۳- ر.ک: اسفار، ج ۱، ص ۱۹۸-۲۲۰-۲۴۸-۳۰۳ و ۳۰۴-۳۰۲ و ۴۰۳ و نیز ج ۲، ص ۲۳۵-۲۳۶-۳۳۹ و ۳۴۸-۳۴۰ / الشواهد الربوبیه، ص ۱۱-۴۰ و ۴۱-۶۱ / المشاعر، ص ۴ / ایقاظ النائمین، ص ۳ / صدرالمتألهین، رسائل فلسفی، (مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۵۲)، رساله المسائل القدسیه، ص ۵۶-۶۱ و ۶۲ / تعلیقه بر الهیات شفا (چاپ سنگی)، ص ۱۳۴-۱۸۵.
- ۱۴ و ۱۵- ر.ک: اسفار، ج ۱، ص ۵۶-۲۹۲-۴۰۲ و ۴۰۳ و نیز ج ۲، ص ۸۳-۳۶-۲۳۶-۲۸۸-۲۹۶ و ۲۹۷-۳۶۶ و ۳۶۷.

۲۰۶ □ مرز نشینی سال اول، شماره دوم، زمستان ۱۳۸۲

- و نیز ج ۶، ص ۲۶۴-۲۸۱ و ۲۸۲ / الشواهد الربوبیه، ص ۳۰-۱۳۳ / المشاعر، ص ۹ و ۲۳ و ۲۴-۳۱-۳۵ و ۵۴ / ۵۵ / صدرالمتألهین، الرسائل، (قم، مکتبه المصطفوی، بی تا)، رساله انصاف الماهیه بالوجود، ص ۱۱۶ و ۱۱۷-۱۱۹ / همان، رساله فی القضاء و القدر، ص ۱۸۷-۱۹۰ / مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، رساله اتحاد العاقل و المعقول، ص ۲۳ / همان، رساله اجوبه المسائل النصیریة، ص ۱۵۰-۱۵۱ / ایقاظ النائین، ص ۴۱ / رسائل فلسفی، المسائل القدسیه، ص ۲۰-۵۶ / شرح الهدایة الاثریة، ص ۲۸۵ / تعلیقه بر الهیات شفا (چاپ سنگی)، ص ۱۷۶-۱۸۵ / تعلیقه بر حکمة الاشراق، ص ۱۸۶-۱۸۸.
- ۱۶- اسفار، ج ۲، ص ۳۶ و ۳۷ و نیز الشواهد الربوبیه، ص ۴۰ و ۴۱-۵۲ / مفاتیح الغیب، ص ۲۳۵.
- ۱۷- اسفار، ج ۲، ص ۷، تعلیقه علامه طباطبائی.
- ۱۸- ر.ک: غلامرضا فیاضی، نهایت الحکمه همراه با حواشی و تعلیقات، (قم، مؤسسه امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۸)، ۴ ج، ج ۱، ص ۴۳ و ۴۴ به ضمیمه جزوه محشی در تبیین و شرح ابن تفسیر.
- ۱۹- ر.ک: محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه، (سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۴)، ج ۲، ج ۱، ص ۳۳۹ و ۳۴۱.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی