

در بخش نخستین مقاله، برخی گرایشهای غیراصالت وجودی که به صورت مدون مطرح شده بود، بررسی شد. در این بخش، چند گرایش نو ظهور که تا حدودی نیز نامدون مطرح شده، به بوته نقد نهاده می شود. ممکن است اقوال مطرح شده، پیروان چندانی نداشته باشد، اما به نظر نگارنده، جهت توضیح هر چه بیشتر اصالت وجود، طرح و بررسی آنها مفید است و به هر حال به دفع توهمات پیرامون این اصل اصیل مدد می رساند.



■ **تقریر جدید از قول به اصلین (اصالت وجود و ماهیت)**

اگر از قول اول در باب اصالت وجود و ماهیت به نحو مستقل که منسوب به شیخ احمد احسائی است و اشکالات آن بگذریم، به قول دوم در این مورد می رسیم.^(۱) حاصل این قول آن است که:

وجود و ماهیت، دو مفهوم متساوی اند که به نحو یکسان بر واقعیت خارجی قابل تطبیق می باشند و حیثیت صدق هر ماهیت با وجود آن یکی است.

همانطور که وحدت و وجود یا فعلیت و وجود و هر دو یا چند مفهوم مساوی بر مصداقی واحد از جهت واحد منطبق می شوند لهذا می توان به نحوی به اصالت هر دو قائل شد بدین معنی که واقعیت، مصداق بالذات هر دو می باشد. واضح این قول تنها مانع پذیرش این قول را عقیده به قاعده معروفه و مقدمه مطویه ای که غالباً در جریان تقریر اصالت وجود ناگفته باقی گذاشته شده، دانسته است که از مصداق واحد بما هو واحد مفاهیم کثیره انتزاع

بررسی و نقد گرایشهای غیراصالت وجودی

قسمت دوم

سعید رحیمیان

آنگاه ایشان مدعی این نکته تاریخی شده‌اند که: مقصود مرحوم صدرالمآلهین نیز از اصالت وجود همین تعبیر بوده است و تفسیر رایج از اصالت وجود (که توسط مرحوم حاجی سبزواری و تابعان ایشان مطرح شده) مَرَضی مرحوم صدرالمآلهین نبوده است. چرا که ایشان خود در کتاب مشاعر صریحاً می‌گویند که: وجود و مناسبت، در عالم خارج عین یکدیگرند ولی مفهوماً به اعتبار ذهن متغایرنند (که تعبیر به عینیت شده نه اتحاد) و نیز افزوده‌اند: مجازاً و بالعرض بودن ماهیت که در کلام صدرالمآلهین است معنایش این نیست که ماهیت در خارج حقیقتاً موجود نیست، بلکه به این معناست که وقتی ذهن آن را تحلیل کرد و از وجود جدا کرد در ظرف این تحلیل آن را خالی از وجود و عدم می‌بیند و موجودیت اگر بخواهد بر آن حمل شود... به عرض وجود است و موجودیت وصف و جسود است بالذات و وصف ماهیت است بالعرض... (نظیر رابطه بین جسم طبیعی و جسم تعلیمی که دومی تعین اولی است).

■ نقد و بررسی

نقد و بررسی قول ایشان را در چند بخش مطرح می‌کنیم:

الف - تبیین قاعده مطویه. ب - نگاهی به موارد نقض^(۲) ج - نقد قول به اصلین د - اشکالات قول به اصالت ماهیت (چه به نحو انضمامی مطرح شود یا به نحو متساق) ه - بحثی تاریخی در تعیین مراد صدرالمآلهین. و - نگاهی به فرع و فائده فرضی قول به اصلین

الف - تبیین قاعده مطویه

توجه به نکات و مقدمات زیر برای ایضاح قاعده مزبور لازم به نظر می‌رسد:

نمی‌شود، همانطور که از مصادیق کثیره بما هی کثیره مفهومی واحد اخذ نمی‌شود. بنابراین در مورد ماهیت و وجود نیز مصداقی واحد (واقعیت واحده) نمی‌تواند مصداق حقیقی و بالذات برای این دو مفهوم مختلف باشد.

و اشکال ایشان بر این قاعده آن است که این اصل نه بین است نه مبین و یک طرف این اصل مورد نقض دارد چرا که از مصداق واحد بسیط می‌توان مفاهیم کثیره اخذ نمود؛ نظیر: صفات خداوند و مساوقات وجود و علم و عالم و معلوم (در علم نفس به خودش)

ایشان بقیه مقدمات هشتمانه را که بین اصالت وجودی و اصالت ماهوی مشترک می‌باشد ظاهراً پذیرفته‌اند این مقدمات بدین قراراند: ۱ - واقعیتی هست. ۲ - دو جنبه هر واقعیتی هستی او و چیستی اوست. ۳ - یگانگی مفهوم هستی (اشتراک معنوی وجود). ۴ - تغایر وجود و ماهیت با یکدیگر (زیادت وجود بر ماهیت). ۵ - حکایت مفهوم وجود از هستی شیء. و حکایت مفهوم ماهیت از چیستی شیء. ۶ - بحث اصالت و اعتبار پس از تحقق شیء مطرح است. ۷ - ماهیت من حیث هی اعتباری است. ۸ - واقع خارجی واحد است و چنین نیست که هر دو مفهوم مذکور ما بازاء عینی مستقل و منحاز داشته باشند (رد قول شیخ احمد احسائی). ایشان سپس یک فرع و فایده قول مزبور را این معنی ذکر نموده‌اند که: بنابراین... بنا به اصالت وجود: تا زمانی که در حوزه علم حصولی هستیم، حقیقت و واقع خارجی، برای ما مجهول خواهد بود. چه، آنکه در حوزه علم حصولی نباید انتظار فهم حقایق اشیاء را داشت. ولی بر اساس این نظر، در همان حوزه علم حصولی، واقعیت اشیاء فهمیده می‌شود و تمام تعریفهای حدی می‌خواهند واقعیت و ماهیت را به ما نشان دهند.

دارای جهت واحده) اند که در این صورت آن جهت واحد، منتزع اصلی ماست و منافاتی با قاعده ندارد. یا آنکه آن دو مفهوم کثیر بما هو کثیراند، در این صورت: یا هر کدام از این دو مفهوم، جهتی بعنوان منشأ انتزاع در آن شیء واحد مفروض داشته‌اند، یا خیر؟ در هر دو صورت خلف لازم می‌آید چون اگر هر دو، جهتی داشته‌اند و شیء واحد بسیط باشد لازمه آن ترکب بسیط است. و اگر آن شیء بسیط نباشد لکن علی الفرض آن را از جهت واحد لحاظ نمودیم،^(۳) باز خلف لازم می‌آید.

یا آنکه یکی یا هر دو بدون داشتن منشأ و انتزاع، انتزاع شده‌اند که در این صورت قول به سفسطه و عدم واقع نمایی ذهن و جواز انتزاع هر چیز از هر چیز دیگر لازم می‌آید.

جواب اجمالی موارد نقضی که ممکن است به ذهن برسد در چند نکته و مقدمه باقی مانده طرح می‌کنیم و سپس به جواب تفصیلی می‌پردازیم.

۴ - نسب شیء و اضافات آن موجب تعدد جهات در ذات شیء نمی‌شوند.

همچنانکه امور سلبی که به شیء انتساب داده می‌شود (چه به نحو حمل سلب یا سلب حمل یا به نحو ایجاب عدولی) نیز حاکی از تعدد جهات شیء نمی‌باشند.

لهذاست که شیء واحد بسیط به لحاظ اضافاتی که با اشیاء یا آثار خود پیدا می‌کند، متصف به احکام و اوصافی متعدد می‌شود. همچنانکه به لحاظ سلوب مختلف او را می‌توان به صفات سلبی با عدولی متفاوت متصف نمود و می‌دانیم شیء ای را که جهات متعدد محدودی دارد نیز می‌توان به بی‌نهایت جهت یا وصف اضافی یا نسبت، متصف نمود - چرا که اضافه به تبع لحاظ لاحظ و اعتبار معتبر افزایش می‌یابد و فرع بر تحقق جهت واقعی

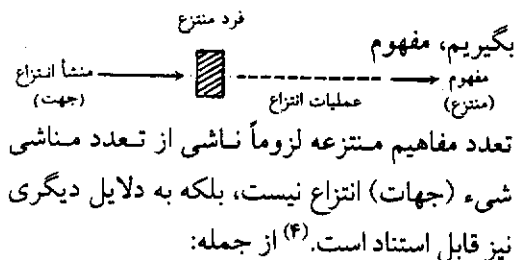
۱ - مفاد دقیق قاعده: [البته دو قاعده مطرح است و محل کلام قاعده اول است و اما قاعده دوم از نظر ایشان امری قطعی و مسلم است] از مصداق واحد ما هو واحد نمی‌تواند مفاهیم متعدد و متباین انتزاع نمود و از مصادیق کثیره متعدد بما هی متعدده نمی‌توان مفهوم واحد انتزاع کرد.

۲ - توجه به قید «حیثیت»: در قاعده مهم است چرا که از مصداق واحد به لحاظ جهات متعدد یا به لحاظات متعدد می‌توان مفاهیم متباین انتزاع نمود چنانکه از زید مفاهیم انسان - کاتب - قائم و... را یا از عقل مفاهیم جوهر - امکان - وجود و... را (چنانکه بحث تفصیلی آن خواهد آمد)

و از مصادیق متعدد بلحاظ جهت جامعه واحده آنها می‌توان مفهوم واحد انتزاع نمود. مثل انتزاع انسان از زید و عمرو و بکر یا انتزاع عرض از کم و کیف و وضع (چنانکه تفصیل آن خواهد آمد)

۳ - اهمیت قاعده و برهان آن: قاعده مزبور یکی از پشتوانه‌های رئالیسم و اعتقاد به واقع و امکان شناخت آن است و در غیر این صورت به هیچیک از ادراکات نمی‌توان اعتنا نمود. چون اگر انتزاع بدون تحقق جهت انتزاع جایز باشد، به نحوی که بتوان از واحد بما هو واحد کثیر را انتزاع نمود و بالعکس، در این صورت انتزاع هر مفهومی از هر چیزی بدون تحقق منشأ انتزاع آن جایز خواهد شد. به نحوی که از واجب می‌توان امکان را و از ممکن وجوب را و از موجود معدوم را و نیز بالعکس، انتزاع نمود، و این مستلزم سفسطه است.

تفصیل این برهان آن است که: اگر از شیء واحد بما هو واحد (از جهت و حیثیت واحده آن شیء) یا از شیء واحد بسیط دارای جهت واحده (و فاقد جهات متعدده) دو مفهوم متباین اخذ و انتزاع گردد: یا چنین است که آن دو مفهوم کثیر بما هو واحد



الف - تعدد لحاظهای فرد منتزع ب - نسبت سنجی فرد بین مفهوم و منشأ انتزاع واحد با مفاهیم یا مناشیء انتزاع دیگر.

خلاصه کلام اینکه: چنین نیست که در مورد هر مفهوم انتزاعی بتوان آن را حاکی از جهت واقعی دانست، بلکه بخصوص در مواردی که منشأ انتزاع بنا به دلیل عقلی امری بسیط و صرف است (مانند وجود و خداوند و...) می‌بایست در نوع مفهوم منتزع دقت نمود که آیا از مفاهیم اضافی یا سلبی یا حاصل لحاظ ذهنی است یا خیر؟

ب - نگاهی به موارد نقض

اگر چه که به نظر می‌رسد با دقت در مقدمات پیش گفته و برهان اقامه شده بر قاعده، موارد نقض، منحل شده یا توضیح می‌یابند، یا حداقل به عنوان شبهاتی در مقابل امر بدیهی مطرح می‌گردند، اما پرداختن تفصیلی بدانها از مصادیق و ظایف فلسفه در جهت حل تناقض نماها (پارادکسها) بی‌است که مربوط به مباحث وجود و شناخت می‌باشند. لهذا این موارد را با تفصیلی بیشتر پی می‌گیریم:

البته همانطور که ذکر شد، فاضل مذکور تنها در شق دوم قاعده (انتزاع واحد از کثیر) اشکال و تشکیک نموده‌اند اما از آنجا که شق اول (انتزاع کثیر از واحد) نیز مورد تردید و نقض برخی اساتید (۵) واقع شده، بحث را با تفصیلی بیشتر در هر دو طرف قضیه و هر دو شق قاعده پی می‌گیریم.

در خارج نیست - والّا فی المثل عقل اول را بجای علت دو یا سه معلول (از دو یا سه جهت)، را علت بی‌نهایت معلول از جهات بی‌نهایت قلمداد می‌نمودند.

۵- یک نکته مهم در این بحث فرق نهادن بین دو نوع انتزاع است: ۱ - انتزاع حاکی از جهت (جهت ساز) ۲ - انتزاع غیر حاکی از جهت (غیر جهت ساز)

انتزاع نوع اول ناشی حاکی از تحقق جهتی واقعی در منشأ انتزاع و لحاظ آن توسط عقل می‌باشد.

اما انتزاعهای نوع دوم لزوماً از تحقق جهتی واقعی در منشأ انتزاع نمی‌باشد، بلکه در این چنین انتزاعها، مفهوم منتزع یا امری است اضافی و نسبی، و یا امری است سلبی، یا آنکه ناشی از لحاظ فرد انتزاع کننده (منتزع) و نسبت سنجی او می‌باشد، البته در موردی که به دلیل عقلی اثبات شود منشأ انتزاع امری بسیط است. (در بخش دوم بحث به تفصیل بیشتری در مورد این نکته خواهیم پرداخت) نتیجه این است که: انتزاع مفهومی مانند «الف» از شیء مطلبی است (که با تجزیه و تحلیل ذهنی یا استدلال عقلی بدست می‌آید) و جهت ساز بودن آن و حکایت الف از جهتی خاص، مطلبی دیگر.

۶- تتمه بحث قبل این است که: قاعده مزبور در مقام نفی توانایی ذهن برای لحاظ یا در نظر گرفتن یا ساختن وجه اشتراکی بین متباینات یا بالعکس نیست، چرا که فرض محال هم در ذهن محال نیست، بلکه نظر به رابطه واقع و ذهن در این گونه موارد دارد. بدین معنی که: اگر چهار رکن اصلی در جریان انتزاع یعنی: ۱ - مفهوم (منتزع) ۲ - عملیات انتزاع (لحاظ) ۳ - شخص منتزع (ادراک و ذهن او) ۴ - منشأ انتزاع (منتزع منه و جهت)، را در نظر

۱- مسأله صفات خداوند

صفات متعددی که به خداوند انتساب داده می‌شوند، از نحوه انتسابها و انتزاعهای حاکی از جهت (جهت ساز) نیستند تا آنکه تنافی با قاعده مزبور حاصل شود، و اینک تفصیل این اجمال:

در ناحیه صفات سلبی، واضح است که تعدد، به تعدد سلوب بر می‌گردد نه به تعدد جهات ذات حق. در ناحیه صفات فعلی (مانند خلق و رزق وجود و قبض و بسط و...) همه این صفات مربوط به فعل باری تعالی و فیض او می‌باشند و صفات فعل نیز عین فعل اویند (با اضافه اشراقیه) نه عین ذات او تا موجب تعدد جهات در ذات باشند، بلکه از تعدد فعل یا درجات فعل حق حکایت دارند.

اما در ناحیه صفات ذاتی حق تعالی (نظیر علم - حیات - قدرت) احتیاج به تحلیلی دقیق در نحوه انتساب صفات مختلف به ذات باری تعالی توسط بشر می‌باشد تا معلوم گردد که این مفاهیم در واقع کثیر من حیث واحداند و همه به یک امر و به یک صفت (کمال و غنای وجودی) بر می‌گردند و به تعبیری همه لوازم عقلی و جوب وجوداند.

حال گوئیم: نحوه انتساب صفات مختلف به ذات حق (و انتزاع آنها از ذات باری) توسط انسان بدین صورت است که: ذهن انسان کمالاتی محدود را در خود و موجودات اطراف خود در نظر می‌گیرد، و حکم به لزوم تحقق این کمالات در مبدأ پیدایش موجودات و علت آنها می‌کند (بر طبق قاعده معطی الشیء لا یكون فاقداً له)

لکن این انتساب را با سلب جهات نقص و عدمی و نه به نحو محدودی که در خود و دیگر موجودات سراغ دارد، انجام می‌دهد، بلکه با لحاظ ذات حق بعنوان غیر مرکب (بسیط) و غیر مقید (نامحدود) این انتساب را انجام می‌دهد به عبارت دیگر انسان بدون پی بردن به کنه ذات و صفات

لحاظ شده برای حق متعال (که به حسب برهان عین ذات اویند) در صدد نفی سلبها و نقصها و محدودیتها از اوست.

پس آن امر واحد بسیطی را که در حق متعال سراغ دارد، یعنی غنا (صمدیت و لا نهایی شدت وجود) مشتمل بر جمیع امور و صفات مزبور (که به ذهن او رسیده یا صفات کمالی هم که هنوز به ذهن او نرسیده است) می‌بیند و لهذا آنها را به او نسبت می‌دهند، اگر چه که خود می‌داند که فی الواقع این صفات همه تعابیری از یک صفت (غنای وجودی) است که عین ذات است می‌باشد، و تعدد مفاهیم ذهنی او حاکی از تعددی در جهات واجب تعالی نمی‌باشد. چنانکه امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند: و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه لشهادة کل صفة انها غیر الموصوف (خطبه اول نهج البلاغه) و استدلال حضرت هم شامل صفات زائد بر ذات به تعبیر اشاعره می‌گردد و هم شامل هر صفت جهت سازی. لهداست که نهایت اخلاص و پیرایش تصور مفهومی و معرفت بشر در علم توحید (در ناحیه علم حصولی) تثبیت یک ذات بسیط بی نهایت و ارجاع بقیه، صفات به آن ذات به عنوان برداشتهای ما از آن وجود بی نهایت می‌باشد. در ناحیه علم حضوری کمال معرفت بشر شهود تعیین احدیت، یعنی اعتبار ذات مسلوباً عنه جمیع الصفات می‌باشد این عربی نیز در بیان مشهور خود ابراز می‌دارد که ذات حق را یک صفت بیشتر نیست که آن هم عین ذات اوست.

شیخ اشراق نیز در کلامی چنین آورده است که: همه سلوب و صفات سلبی ذات حق به سلب واحد (سلب نقص) و همه اضافات او به اضافه واحده (قیومیت) و همه صفات ثبوتی او نیز به صفتی واحد (جوب و غنای وجودی) باز می‌گردد.^(۶)

نتیجه آنکه مبحث صفات خداوند، نقضی بر قاعده مزبور تلقی نمی‌شود.

۲- مسأله علم نفس به خود

در مورد مسأله علم نفس به خود و انتزاع دو مفهوم عالم و معلوم از یک امر واحد باید گفت:

الف - در ناحیه علم حصولی (تصور نفس در ذهن فرد، به عنوان معلوم) این انتزاع، به لحاظ تعدد جهات نفس انسانی است. یعنی از آنجا که نفس انسان واجد جهاتی از جمله عقل و خیال و حس (که توانایی تصویر و تحصیل صورت حاصله از شیء در نزد خود را دارد) و نیز قوای دیگر خود (نظیر قوای تحریکی) می باشد، که به حسب برهان همه این مراتب و قوای را مربوط به نفس مجرد می داند و تصویری نیز از آن دارد - لہذا می تواند از یک جهت عالم باشد - یعنی بجهت قوه عاقله و مصوره و مدرکه یعنی ذهن و عقل - و از جهت دیگر معلوم (بجهت تصویر حاصله). بنابراین در این شق تعدد جهات متحقق است.

ب - در ناحیه علم حضوری (حضور نفس در نزد خودش) عالم یا معلوم نامیدن نفس، به حسب اعتبار و اضافه و نوعی سنجش است نه به جهت انتزاع حاکی از جهت، به عبارت دیگر:

ذهن انسان از سه اعتباری که به حسب علم حصولی به دست آورده (عالمیت، علم، معلومیت) می بیند که در جریان علم حضوری و انکشاف خود شیء برای خود، می تواند هر کدام از سه اعتبار و مفهوم را به نفس نسبت دهد (با توجه به اینکه در این علم، دیگر پای مفهوم و صورت نیز در بین نیست) بلکه استعمال کلمه «در نزد خود نفس» نیز مسامحی است، چرا که در مجردات، وجود آنها عین انکشاف و حضور و بی پردگی و شناخت است (هر چند متعلق شناخت آنها خودشان باشند) چنانکه در بحث اتحاد عاقل و معقول طرح گردیده است.

۳- مسأله تساوق

مسأله مساوقت وجود با صفات وجود با مسأله صفات خداوند تفاوت ریشه ای ندارد، و با توجه به اثبات بساطت وجود، مساوقات در واقع حکایت از یک مصداق و یک جهت دارند و تنها در مقایسه با مقابلاتشان است که رنگ تعدد می پذیرند. بدین توضیح که: در فلسفه دو نوع محمول بر وجود حمل می شود.

۱ - محمولاتی که به همراه مقابلاتشان مساوق با وجوداند، نظیر ذهنیت و خارجیت و فعلیت و قوه و... که انتزاع اینگونه محمولات از درجات متعدد وجودی و لذا از جهات متعدد است و به عبارت دیگر از مصادیق متعدد لذا نقضی بر قاعده، وارد نمی گردد.

۲ - محمولاتی که خود مساوق با وجوداند، مانند: تشخص - خارجیت - فعلیت (بالمعنی الاعم) که باید گفت این امور نظیر صفات سلبی واجب متعال تنها حکایت از سلب عدم و شتون عدمی از امری واحد بسیط دارند، که به لحاظ آن مقابلات و شتون عدمی (ذهنیت - قوه و...) به حقیقت وجود نسبت داده شده اند، و در واقع از لوازم عقلی مفهوم وجود می باشند. و تعدد و ترکیب و تکثیری را در ذات و حقیقت وجود حکایت نمی کنند، بلکه چنانکه آمد حاصل فعالیت ذهن در نسبت سنجی با مقابلات آن مفاهیم اند. (یعنی سنجش با محدودیتها و نقصهایی که ممکن است بر وجود عارض گردند.)

۴- مسأله اعراض

به اینکه چگونه از اعراض که متباینات بالذات اند مفهومی واحد انتزاع می شود، باید از دو جنبه نگریست:

الف - به لحاظ وجودی: عرض بودن به معنی

وجود رابطی و ناعنی بودن است که حکایت از نحوه‌ای از وجود دارد که مبین اتکاء شیء به محل و موضوع (وجود لغیره بودن) می‌باشد، به عبارت دیگر مفهوم عرض از امری واحد انتزاع می‌گردد یعنی از جهت واحدی که در متباینات است نه از متباینات بما هی متباینات، لهذا موافق قاعده است نه ناقض آن.

ب - به لحاظ ماهوی : انتزاع عرض برای ماهیات متباین از جمله فعالیت‌های ذهن برای لحاظ و در نظر گرفتن و ساختن جهت واحدی برای تعبیر از ماهیات گوناگون و متباینات بالذات است و چنانکه در توضیح قاعده گذشت این قاعده در صدد نفی توانایی ذهن برای چنین فعالیتها و خلاقیت‌هایی نیست اما بدین معنی که اعراض مختلف در عرض عامی یعنی اتکاء به محل که از لوازم عقلی ماهیت متحققه آنهاست، مشترک‌اند و بدین لحاظ مفهومی واحد برای تعبیر از آنها بکار گرفته می‌شود. پس از تثبیت اصل قاعده و دفع موارد نقض آن بعنوان نتیجه‌گیری گوئیم: آن قاعده بدین امر باز می‌گردد که از شیء واحد بما هو واحد دو یا چند مفهوم حاکی از جهت (جهت ساز) انتزاع نمی‌شود. چنانکه از اشیاء متباینه بما هی متباینه یک مفهوم حاکی از جهت واحد، منتزاع نمی‌گردد.

حال گوئیم: اگر وجود و ماهیت دو مفهوم جهت ساز (حاکی از جهت) و دو امر مستقل باشند با قاعده مذکور تنافی حاصل می‌شود، چرا که کلام در تحلیل یک واقعیت واحده می‌باشد. اما اگر وجود و ماهیت دو مفهوم غیر جهت ساز و به منزله دو مفهوم متساوق «نظیر وحدت و وجود یا فعلیت و وجود» باشند، منافاتی با قاعده نخواهد داشت و اگر چه به نوبه خود تالی فاسدی دارد که در بخش آن بدان اشاره می‌کنیم، اما برای قائل شدن به این قول لازم نیست اعتبار قاعده عقلی را مخدوش نماییم.

تکمیل

صدرالمتألهین (ره) به دقت به تفکیک اوصاف جهت ساز و غیر جهت ساز عنایت داشته است تا بدانجا که ضمن نقل قول شیخ اشراق در زمینه صفات واجب و اینکه همه سلوب در آن به سلب واحد بازگشت دارد، (چرا که سلوب در هر حال مقتضی تکثر، در ذات مسلوب عنه نیست و سلبها و اوصاف سلبی بطور کلی در هیچ جا جهت ساز نیستند)، نقد دقیقی را بر آن وارد می‌کند و آن اینکه جمله اخیر بصورت قاعده و به نحو کلی صحیح نیست. چرا که اگر چه سلب نقائص و اعدام مستلزم تکثری در ذات مسلوب عنه (و جهت ساز) نیست اما سلب کمال و امر وجودی حتماً مستلزم تکثر حیثیت و تعدد است، زیرا حیثیت وجود شیء همان حیثیت عدم غیر نیست و مستند و مبنای حکما در اینکه، بسیط الحقیقه جامع کمالات و شامل همه حقایق و موجودات است، نیز همین است چرا که سلب وجود یا کمال وجودی مستلزم تعدد حیثیت و تغایر جهت وجدان و فقدان و در نتیجه خلاف فرض بساطت است.^(۷)

ج - نقد قول به اصلین

اگر وجود و ماهیت را به عنوان دو مفهوم متساوق که حاکی از مصداق واحد و جهت واحده‌اند لحاظ کنیم، (که به وجود واحد موجودند) این امر مستلزم اشکالی است لاینحل، چرا که:

با توجه به اعتراف قائل به اصلین به دو مقدمه زیادت وجود بر ماهیت و اشتراک معنوی وجود، می‌بایست همه ماهیات را قابل حمل و انتساب به وجودات و ماهیات دیگر بدانند. به عبارت دیگر باید به حمل و انتزاع حجریت - شجریت - انسانیت و... از همه موجودات گردن نهد، حال آنکه کسی بدین امر ملتزم نخواهد شد و

اما تبیین تلازم و ملازمه:

با توجه به اینکه در تحلیل موجودی نظیر سنگ، دو مفهوم بدست می آید، یکی ما به الاشتراک بین سنگ و دیگر موجودات متحقق که آن را «وجود» می نامیم و دیگری ما به الامتیاز آن با سایر موجودات یعنی «حجریّت» (که ماهیت سنگ است) حال گوییم:

اگر وجود و ماهیت را به عنوان دو مفهوم مساوق اخذ کردیم (نظیر وجود و وحدت)، با توجه به تعریف تساوق (که تساوی از حیث مصداق بعلاوه صدق بر مصادیق از جهت واحده است) می بایست در هر مورد که یکی از دو مفهوم مزبور (مثلاً وجود) بر شیء ای صدق کند، باید مفهوم دیگر (مثل حجریّت و سنگ بودن) نیز صدق کند، چرا که شأن هر دو مفهوم مساوقی همین است که هیچکدام بدون دیگری بر شیء ای حمل نمی شوند - چنانکه در هیچ موردی وجود بدون فعلیت یا خارجیت تحقق نمی یابد، همچنین بالعکس - در نتیجه می بایست با انتزاع مفهوم وجود حجریّت را نیز انتزاع نماییم، (چرا که علی الفرض مساوق وجود است).

در نهایت لازمه قول مزبور نفی یکی از دو مقدمه مفروض الصدق است یا نفی اشتراک معنوی وجود و یا نفی زیادت وجود بر ماهیت.

همچنین به تبع فرض تساوق، قائل به این قول می بایست در حق متعال نیز به ماهیت در کنار وجود قائل شود (هر چند به ماهیتی مجهولة الکنه نظیر متکلمین متقدم) که در این صورت تفاوت مهم واجب و ممکن فوت خواهد شد، تفاوتی که جنبه ای مهم از آن به فحوای قاعده: «کل ممکن زوج ترکیبی له ماهیة و وجود» در امکان انتزاع ماهیت از ممکنات و نیز امکان اتصاف امکان ماهوی به آنها و خلؤ واجب تعالی از ماهیت و عدم امکان انتزاع

ماهیت از وجود بسیط و بی نهایت او می باشد. (۸)

اگر بگویند: وجود و ماهیت (مثلاً شجریّت) را نه دو امر مباین، مانند جوهر و عرض یا ماده و صورت می دانیم، و نه دو امر مساوق مانند وجود و خارجیت یا وجود و وحدت (تا لازم شود که هر جا یکی صدق کرد دیگری نیز صادق باشد) بلکه، آن دو را نظیر وجود و سیلان (حرکت) یا وجود و ذهنیت یا وجود و کثرت می دانیم، که دو معقول ثانی و دارای منشأ انتزاع در شیء می باشند و لازم نیست که همواره و در همه موارد، صدق یکی با صدق دیگری مقارن افتد. تا فی المثل از هر موجودی حرکت، کثرت یا شجریّت انتزاع شود.

لهدا در مسأله جعل نیز همانطور که می توان گفت خداوند وجود را جعل نموده می توان گفت انسان یا شجر را جعل نموده است، چرا که این دو در خارج عین یکدیگرند.

جواب آن است که: اولاً قیاس وجود و ماهیتی خاص (مثلاً وجود و شجریّت) به وجود و حرکت یا وجود و کثرت و... قیاسی مع الفارق است، چرا که حرکت و کثرت و ذهنیت همگی از سنخ معقولات ثانیة فلسفی اند (مفاهیمی که در خارج منشأ انتزاع دارند نه فرد و مصداق و حکایت از نحوه وجود می کنند نه از حدود و نوع وجود) (۹) و می دانیم که مفاهیم ماهوی مانند شجریّت و حجریّت و... در بسیاری احکام با مفاهیم فلسفی مانند وحدت یا کثرت یا خارجیت یا حرکت و... تفاوت دارند، از جمله در جواز یا عدم جواز تشکیک در آن.

ثانیاً با توضیحی که خواهد آمد این شق اخیر نیز از توجیه و تصحیح قول به اصلین عاجز است. بیان مطلب اینکه کثرت - ذهنیت و حرکت و مانند آن و دیگر مفاهیم فلسفی که با مقابلات خود بر وجود حمل شده و با آن مساوی می باشند در واقع اموری نسبی و سلبی و در نتیجه اعتباری اند. حال آنکه

وجود امری مطلق و نفسی است. توضیح آنکه، همانطور که متعاطیان حکمت متعالیه متذکر شده‌اند در اینگونه تقاسیم ثنائی رجوع هر دو شق در واقع به یک امر است^(۱۰) و به عبارت دیگر: دو شق مزبور حکایت از درجات متفاوت یک حقیقت دارند چنانکه رجوع ذهنیت و خارجیت به مراتب خارجیت است چرا که ذهنیت جز درجه ضعیفی از خارجیت نیست منتها با آثار خاص خود.^(۱۱) همچنین است بحث در قوه و فعلیت و کثرت و وحدت و حرکت (سیلان) و ثبات چون همه، قابل ارجاع به امری واحد یعنی فعلیت، وحدت و ثبات و هوهویت خواهند بود، که مساوق وجود می‌باشند. اوصاف قوه یا کثرت یا حرکت در واقع حاکی از نوعی سنجش یا مفهومی سلبی در نزد ذهن انسان است.

حال از آنجا که تصویر این معنی در مورد «حرکت» ممکن است با اشکالی مواجه شود در این مورد به تفصیلی بیشتر می‌پردازیم. این مسلم است که از کون و فساد به عنوان «یک» پدیده یاد نمی‌کنیم، بلکه بر فرض پذیرش امکان وقوعی آن دو پدیده در دو «آن» مختلف می‌باشند: یکی زوال صورتی و دیگری حدوث صورتی دیگر بر ماده صورت اول، بدون آنکه وحدت و اتصال، دو صورت مزبور را به یکدیگر پیوند دهد. اما نکته مهم این است که از حرکت به عنوان یک پدیده یاد می‌کنیم، چنانکه در جایی خود تحقیق شده، هویت حرکت در مقابل کون و فساد به «اتصال تدریجی» آن است که این اتصال تدریجی، وحدت حرکت و نیز وحدت متحرک را در طی حرکت و مسیر آن ضامن است، و همین اتصال تدریجی است که مصحح تحقق و وجود حرکت است. (والأ تعریف کون و فساد بر آن صادق می‌بود و صرفنظر از امکان یا عدم امکان آن دیگر حرکت نمی‌بود) معنی این مطلب آن است که

متحرک ما (عرض باشد یا جوهر) در تمام مسیر سیلان خود و در تمام زمان حرکتش یک پدیده بوده که بلحاظ تحقق در این عالم زمانمند و مکان‌بند فرصت بروز یکباره ندارد، بلکه تدریجاً و آنآ فائناً، فعلیتهای آن بنحو لبس بعد اللبس (بنا به مذهب صدرالمتألهین) نسبت به ما (که ما نیز موجوداتی زمانی و دریند مکان می‌باشیم) بروز می‌یابد، اما آیا برای مجردات عالیه و مشخصاً برای حق متعال نیز چنین است؟ مسلماً خیر. درست است که علم فعلی حق تعالی علم حضوری است که عین فعل است، اگر فعل، تدریجی باشد عین تدریج است و اگر فعل دفعی باشد. علم او نیز دفعی است.

اما با توجه به اینکه «المتفرقات فی وعاء الزمان مجتمعات فی وعاء الدهر»^(۱۲)

و اینکه حق متعال برتر از زمان و مکان بوده و ماضی و مستقبل و حال برای او یکسان است بنحوی که باید گفت اصولاً زمان امری نسبی است، لا مکانی که در آن نور خداست
ماضی و مستقبل و حالش کجاست
ماضی و مستقبلش نسبت به توست
هر دو یک چیزند پنداری که دوست

(مثنوی مولوی)

در نتیجه آنچه برای خداوند، معلوم است تمامی قطعات حرکت بنحو یکپارچه و دفعی (دفعه واحده سرمدیه) می‌باشد و این مصداقی از همان اصل قرآنی است که از آن به «خزائن اصلی موجودات» در نزد حق تعالی یاد شده است (سوره حجر، آیه ۲۱)

و اگر حقیقت همان است و آنچه ما در این نشئه می‌بینیم، رقیقه آن است، پس حقیقت موجودات نیز می‌بایست عین حضور آنها نزد باری تعالی می‌باشد.^(۱۳)

با این تحلیل حرکت امری نسبی خواهد بود نه

رؤیت شدن (مرئی شدن) برای جسم که فرع بر رنگ داشتن آن است. پس رؤیت اولاً و بالذات حکم رنگ است و ثانیاً وبالعرض حکم جسم.

به عبارت دیگر هر گاه دو شیء با هم حکمی را داشتند و بخواهیم بدانیم آن حکم مربوط به اجتماع آن دوست یا مربوط به یکی از آن دو، و اگر شق دوم صحیح است مربوط به کدامیک؟ باید دید که کدامیک بدون دیگری دارای همان حکم خواهد بود که در آن صورت حکم مربوط به اوست. (۱۴) و در ما نحن فیه نیز باید گفت تمام نقش و تأثیر در حمل احکام مزبور بر ماهیت موجوده به عهده وجود است که این خود به معنی اصالت وجود می باشد.

هـ- بحثی در تعیین مراد صدرالمتألهین از اصالت وجود در این مورد که مقصود صدرالمتألهین از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت چه بوده است به نظر ما با توجه به نصوصی که از ایشان و از شاگردان بلافضلش (فیض و فیاض) نقل خواهیم نمود، تعبیر مجاز بودن اسناد تحقق به ماهیت و حقیقت بودن اسناد تحقق به وجود را می توان لب و مغز مرام اصالت وجود دانست.

از بررسی مواضع مختلف کلام صدرالمتألهین در اسفار واضح می شود که ایشان ضمن یکی دانستن ساختار واقعیت در نفس الامر، گاه ماهیت را با وجود متحد دانسته (ج ۱، ص ۵۸) و گاه وجود را نفس ثبوت ماهیت (ج ۱، ص ۲۳) و گاه عین آن... و گاه ظل و شبه آن (ج ۱، ص ۶۷) محسوب داشته و گاه اصولاً ماهیات را هالکة الذوات و باطالة الحقائق قلمداد نموده است. (ج ۱، ص ۶۹)

در اینجا ما با تحلیل نصوص فوق و استشهاد به آثار و مؤلفات دیگر ایشان سعی در ایضاح مراد مقصود ایشان از اصالت وجود داریم:

مطلق، و آنچه مساوق وجود بما هو وجود است ثبات و بقاست و اگر حرکت حظی از تحقق داشته باشد به جهت ثبات و وحدت آن است.

د- توالی اصالت ماهیت و شواهد اصالت وجود

گذشته از مباحث پیش گفته باز هم با بررسی اصل مسأله و ادله بحث چنین می یابیم که اصالت ماهیت نظریه ای است که با بسیاری واقعیات فلسفی و داده های قطعی ادراکی ما سازگاری ندارد و از این جهت مستلزم توالی فاسده ای است که اصالت وجود فاقد آن است و مواردی که ذیلاً برشمرده می شود علاوه بر آنکه توالی فاسد اصالت ماهیت اند در ضمن شواهدی دال بر اصالت وجود نیز می باشند. برخی از قطعیات عقلی که با اصالت ماهیت سازگار نیست عبارتند از:

۱- تحقق تشکیک در عالم حال آنکه لا تشکیک فی الماهیه.

۲- تحقق جعل و علیت در عالم حال آنکه لا جعل فی المهیات والذاتیات.

۳- تحقق وحدت و حمل در ذهن حال آنکه الماهیه مثار الکثرة.

۴- تحقق تشخیص و شخصیت در عالم حال آنکه لا یحصل التشنخص من ضمّ المهیات.

۵- تحقق حرکت اشتدادی در عالم حسال آنکه لا اشتداد فی المهیات.

حال اگر ادعا شود که موارد مزبور راجع به ماهیت من حیث هی است اما ادعای ما در مورد «ماهیت موجوده یا متحققه و به عبارت دیگر مرتبطه به جاعل است نه ماهیت من حیث هی.

جواب آن است که: این قاعده کلی و عقلی است که هرگاه مفهومی جز به انضمام یا تقارن یا به اتحاد با مفهوم دیگری به حکمی متصف نشود آن حکم اولاً و بالذات مربوط به آن مفهوم دیگر است مثل

واقعی بدانند.

حال اگر چنین است و اگر واقعیت خارج یک امر بیش نیست بنابراین حداقل یکی از دو امری که به ذهن می‌آید اعتباری و انتزاعی خواهد بود به تعبیر ایشان در اسفار:

«الا شبهة فی ان المتحدین، لا یمكن ان یكونا موجودین جمیعاً بحسب الحقیقه والألم یحصل الاتحاد بینهما، بل الوجود الواحد المنسوب الیهما نحواً من الانتساب فلا محاله احدهما او كلاهما انتزاعی.» (ج ۱، ص ۶۷)

در اینجا است که می‌بینیم موطن بحث ماهیت و وجود و ظهور این دو مفهوم با تغایری که بین آن دو است ذهن و تحلیل عقل است^(۱۵) نه حاق واقع چنانکه خود چنین می‌آورد:

«لا یلزم من كون الوجود فی الاعیان قیامه بالمهابة او عروضة لها، اذ هما شیء واحد فی نفس الامر بلا امتیاز بینهما، فان الماهية متحدة مع الوجود الخارجی فی الخارج و مع الوجود الذهنی فی الذهن، لكن العقل حیث یعقل الماهية مع عدم الالتفات الی شیء من انحاء الوجود یحکم بالمغایرة بینهما بحسب العقل.» (اسفار، ج ۱، ص ۵۸-۵۹)

تفسیر صریح کلام فوق را می‌توان از خود صدرالمتألهین در المسائل القدسیه بدینسان استفاده نمود که: «ما نمی‌گوییم که وجود آحق به موجودیت است (نسبت به ماهیت) ... بلکه ما موجودیت را حق طلق وجود می‌دانیم، چرا که در مبحث جعل با برهان به غیر مجعول بودن ماهیت رسیده‌ایم و اینکه امر جاعل، وجود است و در عرصه ماهیت، جعل و تأثیر راه ندارد. از آنجا که در عالم واقع تأثیر و تأثر می‌بینیم پس هم مؤثرات وجودند و هم آثار.» به عبارت دیگر: از آنجا که مقصود از اصالت همانا «اثر مبدأ» و «مبدأ اثر» بودن است و در هر دو زمینه وجود است که متصف به این

۱- از بعضی مواضع اسفار چنین استفاده می‌شود که اصولاً در تفکر صدرالمتألهین، اتحاد وجود و ماهیت در مقام ثبوت و عینیت مرادف با اصالت یکی، و اعتباریت دیگری است. چون این اتحاد نه بدین معنی است که دو شیء متحقق باشند، بلکه موجود واقعی یک امر است، لهذا وجود و ماهیت در نفس الامر نسبت به هم نه تقدم دارند نه تأخر و نه حتی معیت، چرا که همه اصطلاحات مزبور حکایت از نوعی اثنبیت دارند ایشان خود چنین آورده است:

«ان اتصاف الماهية بالوجود امر عقلی لیس کاتصاف الموجود بسائر الاعراض القائمة به حتی یكون الماهية وجود منفرد و لوجودها وجود، ثم یتصف احدهما بالآخر، بل هما فی الواقع امر واحد، بلا تقدم بینهما ولا تأخر ولا معیة ایضاً.» (اسفار، ج ۱، ص ۵۵)

و اگر ایشان گاه به مقایسه آن دو پرداخته و حکم به تقدم یکی بر دیگری (تقدم وجود بر ماهیت) نموده خود تفسیر آن را چنین بیان نموده است که: آن دیگری ظل و شبح امر اصیل و مقدم خواهد بود، یعنی امری اعتباری، بدون آنکه تأثیر و تأثری در بین باشد چرا که یک طرف فاقد وجود و تحقق است لذا نمی‌تواند از دیگری متأثر باشد:

«فالحق ان المتقدم منهما علی الآخر هو الوجود، لكن لا بمعنی انه مؤثر فی الماهية لكونها غیر مجعولة كما مرّ، بل بمعنی ان الوجود هو الاصل فی التحقق و الماهية تبع له لا كما یتبع الموجود للموجود، بل كما یتبع الظل للشخص و الشبح لذی الشبح، من غیر تأثیر و تأثر.» (شواهد الربوبیه، ص ۸)

می‌بینیم که ایشان بین مسأله اصالت وجود و مسأله جعل ربطی و شتیق قائل است و دقت در همین امر واضح می‌سازد که ایشان به هیچ وجه نمی‌توانند ماهیت را در کنار وجود امری

بان يكون ذا حقيقة... موجودية الماهية عبارة عن كونها بحيث تنسب الى موجودها و ترتبط به، فهي موجودة بهذا الكون لا بالذات والموجود بالذات كونها على هذه الحيثية دون نفسها بما هي هي، واما الوجود فكونه وجوداً هو بعينه كونه موجوداً وهو موجودية الشيء في الاعيان والاذهان لان له وجوداً آخر، بل هو الموجود من حيث هو وجود...» (اصول المعارف، ص ۷ و ۸)

و فیاض در شوارق چنین آورده است:

«ان حقيقة الجعل والصدور لا يتضح مع اعتبارية الوجود... ولا معنى لفيضان ماهية المعلول من ماهية العلة لان الماهيات متغايرة ومتباينة موقوفة كل واحد منها على مراتبها... وما قالوا ان معنى المجموعية هو ان يجعل الجاعل الماهية بحيث ينتزع منها الوجود، فليس بشيء لان تلك الحيثية ان كانت اعتبارية فلا جدوى لها وان كانت حقيقة من شأنها ان يفيض من الجاعل فلان معنى بحقيقة الوجود سوى ذلك.» (شوارق، ص ۲۸۴)

این کلام صدرالمتألهین در رساله اتصاف المهية بالوجود نیز مؤید آنچه ذکر شد می باشد:

«ان الوجود في كل شيء موجود بذاته متحصل بنفسه سواء كان واجباً بالذات لكونه تام الحقيقه غير متناهي الشدة والكمال او غيره لكونه ناقصاً معلولاً مفتقراً اليه في ذاته مجعولاً بنفسه مفاضاً بذاته من الوجود الحق متعلقاً به ونسبته اليه نسبة الضوء الى المضيء ونسبته الى المهيئات نسبة الضوء الى المستضيء فكما ان الضوء بذاته مضيء وغيره به يصير مضيئاً، كذلك الوجود في كل مرتبة ولكل مهية موجود بذاته وتصير المهية به موجودة، فقولنا الانسان موجود معناه ان وجوداً من الوجودات مصداق المفهوم الانسانية في الخارج ومطابق لصدقه فبالحقيقة مفهوم الانسان ثابت لهذا الوجود وثبوته له متفرع عليه بوجه

دو صفت می شود پس حقیقت، از آن وجود است. نص کلام ایشان چنین است: ان حقيقة كل شيء هي خصوص وجوده الذي ثبت له... فكذلك الوجود احق بان يكون موجوداً من الماهيات التي يعرضها الوجود في ملاحظة العقل، هذا ما ذكره بعض الحكماء وانا اقول انه قد ثبت عندنا بالبينات البرهانية، ان الماهية غير مجعولة بالذات وان [اثر] الجاعل و جاعل الاثر لا يمكن ان يكون شيئاً من الماهيات، ولا شك ان هاهنا تأثيراً ومؤثراً، فاذا لم يكن المؤثر ولا الاثر هو الماهية بقي ان يكون الوجود هو المؤثر والأثر اذ لا ثالث في الامكان فالمؤثرات و جودات والآثار و جودات دون الماهيات.» (المسائل القدسية، ص ۱۱، ص ۱۲)

کلام ایشان در اسفار صراحت بیشتری در تفسیری که از اصالت الوجود بعمل آمده دارد:

«اذ قد علم انها [الماهيات] بحسب ذواتها وحدود انفسها معرفة عن الوجود والظهور فالوجود والظهور يطرء عليها من غيرها، فهي في حدود انفسها هالكات الذوات باطلاات الحقائق ازلاً وابتداءً لا في وقت من الاوقات ومرتبة من المراتب.» (ج ۱، ص ۶۹)

از آنچه آمد واضح شد که تفسیر مشهور از اصالت وجود بر خلاف قول فاضل مذکور، پرداخته مرحوم حاجی سبزواری و اتباع ایشان نبوده بلکه روح سرام و مفاد صریح کلام مرحوم آخوند می باشد بعلاوه که در آثار شاگردان بلا واسطه ایشان همچون فیض و فیاض چنین تفسیری بچشم می خورد فیض در اصول المعارف چنین آورده است:

«ليس في الوجود موجود بالذات سوى الوجود... نعم، للعقل ان ينتزع من الوجودات الممكنة معنى غير الوجود... وذلك المعنى سُمى بالماهية... فهو (اي الوجود) احق الاشياء

صدرالمتألهین در چند موضع اسفار از ماهیت ارائه نموده و ضمن تحلیلی شبه کانتی^(۲۰) ماهیت را «حکایت ذهن از وجود» و «عکس و ظل وجود» و بالاخره «خیال وجود» دانسته این بخش از کلام صدرا از آن جهت اهمیت دارد که علاوه بر آنکه موضع وی را در مورد اعتباری و خیالی بودن ماهیت، آشکار می‌سازد، بر دقت او در تفکیک جنبه‌های اپیستمولوژیک (شناخت شناسی و مفهومی) از جنبه‌های انتولوژیک (وجود شناختی) بحث، دلالت دارد. و از طرفی نیز جوابی است به آنانکه این بحث را صرفاً بحثی لفظی و ظاهری و محصول خلط عالم مفهوم مصداق و سوء تفاهم بین اپیستمولوژی و انتولوژی دانسته‌اند متن عبارت صدرالمتألهین چنین است:

«فلم یصّف بشیء من الحالات الکمالیة والصفات الوجودیة إلا نفس الوجود، والماهیة فی جمیع تلك الصفات تابعة للوجود وکل نحو من انحاء الوجود تتبعه ماهیة خاصة من الماهیات المعبر عنها عند بعضهم بالتعین و عند بعضهم بالوجود الخاص تابعة للصورة الواقعة فی المرآة للصورة المحاذیة لها. فکما ان العکس یوجد بوجود ذی العکس، ویقتدر بقدره ویتشکل بشکله ویتکیف بتکیفه ویتحرك بتحرکه ویسکن بسکونه وهكذا فی جمیع الصفات التی یتعلق بها الرؤیة کل ذلك علی طریق الحکایة والتخیل لا علی طریق الاصاله والاتصاف بشیء منها بالحقیقة. فکذلك حال الماهیة بالقیاس الی الوجود و توابعه فان الماهیة نفسها خیال الوجود وعکسه الذی یظهر منه فی المدارک العقلیة والحسیة فظهر ما ذهب الیه المحققون من العرفاء الکاملون من الاولیاء ان العالم کله خیالاً فی خیال»^(۲۱)

پس جز وجود هیچ امری، به چیزی از حالات

لان الوجود هو الاصل فی الخارج والمهیة تابعة له اتباع الظل للشخص»^(۱۶)

از این کلام چنین بر می‌آید که نسبت وجودات خاص به وجود واجب نظیر نسبت ضوء (پرتو نور) به مضمی (منبع نور) می‌باشد و نسبت وجودات خاص به ماهیاتشان همانند نسبت ضوء (پرتو نور) به مستضی (شیء مستنیر: نظیر ماه نسبت به خورشید) است بنابراین همانطور که مستضیء فی حد نفسه خالی از ضوء است و در حال استتاره نیز نور در واقع مربوط به پرتو نور می‌باشد ماهیات نیز فی حد نفسها از واقعیت بی‌بهره‌اند و در حال موجود دانستن آنها نیز اساساً واقعیت مربوط به وجود است. از تمثیل بعدی ایشان (نسبت سایه به شاخص) نیز برداشت رایج حکما را از مذهب صدرالمتألهین تأیید می‌کند.

به طور خلاصه با تأمل در اسفار می‌بینیم که مرحوم صدرالمتألهین از یک طرف رابطه اپیستموزیک و شناخت شناسی و مفهومی بین ماهیت و وجود را طرح می‌کند و این ارتباط را عروض و زیادت ذهنی و مغایرت معنایی وجود و ماهیت دانسته است.^(۱۷) و از طرف دیگر رابطه انتولوژیک و وجودشناسانه ماهیت و وجود را، پس از یک مقایسه و نسبت سنجی میان این دو مسأله بیان کرده و بعد از طرح اینکه لامحاله یکی اصالت دارد و دیگری انتزاعی است یا هر دو می‌بایست انتزاعی باشند و یا هر دو اصیل، و پس از نفی ضمنی اصالت هر دو و انتزاعی و اعتباری بودن هر دو به قول اتحاد واقعی و خارجی و وحدت واقعیت رسیده است.^(۱۸)

و اینجاست که با طرح ادله اصالت وجود، امر اصیل را تعیین نموده و امر انتزاعی را نیز مشخص می‌کند.^(۱۹)

از همه موارد قبل روشنگرتر تعبیری است که

ماهیت نیز قبل از تحقّقش وجودی نیست چنانکه وجود از خود ماهیت، انتزاع نمی‌گردد بنابراین ماهیت حتی صلاحیت اتصاف به «وجود انتزاعی» نیز ندارد، چه برسد به اتصاف به وجود حقیقی. بلکه واقع آن است که ماهیت از وجود انتزاع می‌گردد نه وجود از ماهیت، پس حکم کردن به اینکه این نحو وجود انسان است اولی و احق است از آنکه حکم کنیم که انسان (یعنی ماهیت انسان) موجود است... و دانستی که موجود (یعنی متحقق) وجود است نه ماهیت.

از متن فوق به خوبی استنتاج می‌شود که از نظر صدرا (ره) چنین نیست که ماهیت و وجود، دو انتزاع هم ردیف و در عرض هم از واقعیت خارجی باشند چرا که خود می‌گوید «الماهیة ینتزع من الوجود لا الوجود من الماهیة» و نفرمود: «کلاهما ینتزعان من الامر الواقع» به علاوه که با تکیه به همین بینش اصالت وجودی به تصحیح قضایای هلیه بسیطه پرداخته و اشاره نمود که به حسب دقت فلسفی باید گفت: «الموجود الخاص ینتزع منه الانسانیة» نه آنکه «الانسان موجود» و این صریح در برداشت متأخران و شاگردان صدرا از سخنان اوست.

ما حصل رأی صدر المتألین و شاگردان ایشان آن است که وجودات امکانی برای تحقق خود تنها به حیثیت تعلیلیه نیازمندند بخلاف ماهیات که محتاج به حیثیت تقییدیه می‌باشند. (و بالعرض به حیثیت تعلیلیه) اما در واقع از حیث تعلیلی بی‌نیازند و بی‌نیازی آنها از این حیثیت نظیر بی‌نیازی واجب متعال از حیثیت تعلیلیه نیست، چرا که ماهیات اصولاً مجعول و متحقق نیستند و جزو واقعیات نفس‌الامری محسوب نمی‌شوند بلکه از جمله اعتباراتی هستند که در موطن عقل انسان ظهور می‌یابند.» (۲۳)

کمالی و صفات وجودی متصف نمی‌شود و ماهیت در تمامی این گونه صفات، تابع وجود است و هر نحوی از انحاء وجود ماهیتی خاص را به دنبال دارد که برخی از آن به تعیین و بعضی به وجود خاص تعبیر می‌کنند. و تبعیت ماهیت از وجود دقیقاً نظیر تبعیت تصویر آینه از صورت مابازای آن در واقع است پس همانطور که «عکس»، یا وجود «اصل» تحقق می‌یابد و به اندازه آن می‌باشد و همان شکلی «اصل» را دارد و کیفیات آن را واجد است و با حرکت «اصل»، متحرک شده و با سکون آن ساکن می‌گردد و همینطور در سایر صفاتی که در تصویر دیده می‌شود در واقع به نحو حکایت و تخیل نمودار است نه بنحو اصالت و اتصاف حقیقی به آنها، همچنین است حال ماهیت، نسبت به وجود و توابع آن، چرا که ماهیت خود، خیال وجود و عکس آن است که در آلات مدرک حسی و عقلی ظاهر می‌گردد بنابراین صدق آنچه محققان عرفا و اولیای کامل مبنی بر «خیال در خیال بودن عالم» گفته‌اند ظاهر می‌شود.

صدر المتألّهین در جایی دیگر ضمن ردّ زیادت عینی ماهیت بر وجود یا وجود بر ماهیت و نفی نسبتی همانند نسبت سفیدی به جسم در بین آن دو، دلیل آن را چنین بیان می‌کند که:

«اذ لا قیام للوجود بالماهیة ولا وجود ایضاً للماهیة قبل الوجود ولا ایضاً منتزع الوجود فی نفس الماهیة فلا وجه لاتصافها بالموجودیة الانتزاعیة فضلاً عن الوجود الحقیقی بل الماهیة ینتزع من الوجود لا الوجود من الماهیة، فالحکم بان هذا النحو من الوجود انسان اولی من الحکم بان ماهیة الانسان موجودة... والوجود قد دریت انه الوجود لا الماهیة.» (۲۲)

چرا که وجود قوامی به ماهیت ندارد و برای

■ نکته و تمهید

نکته مهم دیگری که از جمیع مراحل این بحث قابل استنتاج است بطلان قول به لفظی بودن نزاع بین اصالت وجود و اصالت ماهیت و وقوع خلط بین جنبه‌های شناختی و وجودی بحث می‌باشد. چه، اینکه واضح شد که حکما در حکمت متعالیه به هر دو جنبه بحث یعنی، جنبه معنایی (شناخت شناسی و نیز نحوه انتزاع وجود و ماهیت و تعیین اعتباری و حقیقی بودن آن مفاهیم) و وجودی آن (در تعیین معنای اصالت و نحوه طرح دلایل اصالت وجود) توجه داشته‌اند.

■ نقد قول قائلین به اصل ثالث و نفی اصلین

ممکن است گفته شود که شق چهارم از احتمالات مطرح در بحث وجود و ماهیت (با تفسیری خاص) قابل حمایت است و آن قول به عدم اصالت وجود و ماهیت می‌باشد. بدین تقریر:

نه وجود اصالت دارد نه ماهیت؛ بلکه «واقعیتی» که در ورای این دو مفهوم در خارج دارای ما بازاء است، اصالت دارد. هر چند که این واقعیت برای ما مجهول باشد. یعنی ممکن است هیچکدام از ماهیت و وجود مصداق بالذاتی در خارج نداشته باشند، بلکه واقع، مصداق ذاتی برای امری دیگر باشد. بدین گونه، از بسیاری ادعاهای بیهوده که مبتنی بر ادعای شناختن وجود و هستی و عالم، مطرح شده جلوگیری شود و لهذا لازم نیست آیات و روایات را بلا جهت تأویل نمایم.

در پاسخ اشکال فوق باید گفت که آن از خلط مفهوم با مصداق ناشی شده است.

نزاع در بحث اصالت وجود یا ماهیت، بحثی لفظی و نزاعی بر سر اصطلاحات نیست؛ بلکه مسأله عمده خصوصیات و ویژگیها و آثاری است که بر طبق یکی از دو مذهب مترتب می‌شود.

حال برای ورود به بحث تفصیلی و محل نزاع

چند مقدمه را متذکر می‌شویم:

۱- اگر چه بحث اصالت وجود یا ماهیت مربوط به ما بازاء و مصداق یکی از آن دو مفهوم می‌باشد، سؤال این است که کدامیک از دو مفهوم واجد مصداق و ما بازاء خارجی است؟ نه خود آن دو مفهوم بما هو مفهوم؟ اما ابزار ما در تحلیل فلسفی و انتخاب یکی از مذاهب موجود در این باب، مفاهیمی است که به ذهن ما آمده و توسط ذهن تجرید گر ما انتزاع شده است. لکن تحلیل این مفاهیم و معقولات ثانیه به لحاظ حکایت آنها از واقع و محکی عنه خود صورت می‌گیرد، نه به لحاظ اینکه از جمله مفاهیم‌اند. (۲۴)

۲- فلسفه اسلامی مبتنی بر رئالیسم، به معنی قول به واقعیت و امکان شناخت است، لکن شناخت بالوجه نه بالکنه. بدین معنی که این شناخت به قدر الطاقه البشرية است، (چنانکه در تعاریف فلسفه اخذ می‌شود) و ادعای حصول شناخت کُنه و واقعیت (چه کنه واقعیت وجودی چه کنه ماهیت و حد تام اشیاء) جز برای حق متعال میسر نیست.

۳- گرچه متن واقعیت (چه وجوه باشد چه ماهیت) به دست آمدنی نیست، لکن ذهن انسان با توجه به واقع نمایی آن و نیز با توجه به پشتوانه علم حضوری خطاناپذیرش که زمینه ساز پیدایش مفهوم وجود و تأملات بعدی او است، می‌تواند وجوهی از واقعیت را دریابد که این دریافت و شناسایی مبتنی بر استدلالات فلسفی، در مورد احکام یک مفهوم است که به نوبه خود متکی بر بدیهیات اولیه و نیز حصرهای عقلی و قیاسات بدیهی الانتاج یا معتبر بوده و در نهایت بر ام القضا یا (استحالة اجتماع و ارتفاع نقیضین) بنا گردیده‌اند.

۲- الف موجود است (هلیات بسیطه): محمول در اینجا طارد عدم و لا واقعیت شیء است و موجودیت و وجود از معقولات ثانیه است.

۳- الف معدوم است (قضایای سالبه به نحو لیس تامه): محمول در اینجا طارد وجود و واقعیت شیء است.

۴- الف ب است، یعنی ماهیت «ب» را دارد (قضایای حمل اولی) که محمول در اینجا نه طارد وجود است نه طارد عدم و «ب» و هر ماهیت دیگری از زمره معقولات اولیه می‌باشند.

غیر از گزاره‌های فوق، هر گزاره‌ای تنها حاکی از جنبه‌ای از جنبه‌های شیء مورد نظر (الف) یا حکمی از احکام وصفی از اوصاف یا اضافه‌ای از اضافات قابل انتساب به او است. (یعنی طارد عدم وصفی از اوصاف او می‌باشد نه طارد عدم آن).

■ طرح بحث

حال گوییم گرچه احياناً به لحاظ ذهنی و از دیدگاه شناخت شناسی (اپیستمولوژیک) ماهیت و چیستی، یعنی وجه اختلاف اشیاء زودتر از وجود آنها در ذهن ما نقش بسته و انتزاع گردد، (و در مرحله بعد حکم به وجود یا عدم آن مفهوم نموده یا امکان و امتناعش را تصور می‌کنیم). اما می‌خواهیم بدانیم که به لحاظ وجودشناسی (انتولوژیک) کدامیک در خارج مقدم‌اند؟ به عبارتی دیگر کدامیک ما بازا دارند و کدامیک تنها اعتباری ذهنی قلمداد می‌شوند؟

فرض واقعیت ثالثه مطرح شده در صدر بحث تنافی امر با بحث اصالت وجود و ماهیت ندارد، چه اینکه در نهایت به یکی از دو مذهب مزبور بازگشت می‌کند و در واقع هم اصالت وجودی و هم پیرو اصالة الماهية، هر دو به اصالت آن واقعیت مجهولة الکنه معتقدند. چنانکه حاجی سبزواری

۴- در جریان تحلیل اشیاء خواه ناخواه دو وجه کلی از اشیاء متحقق، به ذهن آدمی متبادر می‌شود که یکی مربوط به ما به الاشتراک همه آنها و دیگری مربوط به ما به الامتیاز آنهاست که ذهن انسان به لحاظ این وجه اشتراک (تحقق اشیاء) نام وجود بر آنها می‌نهد. (در مقابل عدم و لا واقعیت) از طرفی به لحاظ اختلافات بین آنها نامهای مختلفی را که هر یک به ماهیتی مربوطند، منسوب می‌دارد و بحث اصالت وجود و یا اصالت ماهیت برای تعیین حقانیت یکی از این دو جنبه اشیاء در می‌گیرد. طبق مقدمه دوم، هیچ فیلسوفی ادعا نمی‌کند که با همین تحلیل ابتدایی ذهن، توانسته است حقایق واقعیت شیء و اشیاء را به دست دهد، بلکه بحث اصالت هستی یا چیستی را به عنوان وظیفه‌ای فلسفی برای جدا کردن مفاهیم موجود در ذهن و تمییز واقعی از غیر واقعی، انجام می‌دهد. همان کاری که برای تمییز تصادف از علیت و اثبات حرکت و امتناع تنالی آنات یا تحقق طفره یا خلأ و امثال آن انجام می‌دهد. به عبارت دیگر فیلسوف گرچه معترف است که به حاق واقع دسترس ندارد، (چرا که فلسفه دانشی بشری است و بقدر الطاقة البشرية) اما می‌خواهد بداند که کدامیک از مفاهیم انتزاع شده توسط ذهن تجریدگر، می‌تواند جنبه واقعی داشته باشد و کدامیک صرفاً انتزاعی ذهنی و اعتباری و مجازی است؟

۵- قضایایی که خبر از کل هویت اشیاء (نه بعضی جنبه‌های آنها را) می‌دهند چهار نوع گزاره‌اند:

۱- الف الف است (هو هویت): محمول در اینجا تنها بر خود شیء دلالت دارد نه وجود یا عدم آن. و طبعاً نافی وجود یا عدم نیست.

خود سروده است:

«مفهومه من اعرف الاشياء
وکنهه فی غایة الخفاء»

تشخص به ورای خود نیاز دارد؟ و به هر حال ورای آن واقعیت چیست؟ اگر لا واقعیت است آیا لا واقعیت همان معنای عدم را دارد؟

۵- آیا جعل و علیت و معلولیت در این واقعیت راه دارد یا خیر؟

به نظر معتقدان به اصالت وجود، پاسخ منفی به هر یک از پرسشهای یاد شده، مستلزم نفی وقایع عالم خارج و نیز نفی اعتبار ادراکات انسان و نقض رئالیسم است.

و پاسخ لا ادری به آن مستلزم سد باب علم و گفتگو و فتح باب شکاکیت و سفسطه است.

و پاسخ مثبت به آن سؤالها ما را به اصالت وجود رهنمون می‌شود. (هر چند که به جای نام وجود نامی دیگر بر آن واقعیت مفروضه بنهیم).

بنابراین، با تکیه بر این مبنای شناخت شناسانه که مفاهیم، از ما بازاء واقعی خود حکایت دارند و ادراکات عقلی، واقع نما هستند و واقعیت امر، اگر به ذهن بیاید به صورت علم قطعی جلوه گر می‌شود، (به نحو حضوری یا حصولی) با ترتیب قیاسهای اقرانی یا استثنایی دال بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت آن را اثبات نموده‌اند.

بلکه نزاع ایشان (با اعتراف به محدودیت ذهن بشر در اکتناه عالم) در آن است که از میان مفاهیم موجود در ذهن که از کل هویت شیء گزارش می‌دهند، کدامیک را می‌توان مرادف واقعیت و دارای مصداق ما بازای بالذات و منشائیت آثار قلمداد نمود؟

در این میان، اصالت وجودی معتقد است که وقایع عالم و استدالات مبتنی بر بدیهیات اولیه، با پشتوانه حصر عقلی با اصالت وجود انطباق و هماهنگی تام دارند و با توجه به پدیده‌های عالم ذهن و وقایع عالم خارج (نظیر تحقق حمل و وحدت در بین مفاهیم و تحقق تشکیک و حرکت اشتدادی و تشخص در واقع) می‌توان استدلال کرد که مفهوم ماهیت نمی‌تواند منعکس کننده حقیقتی باشد که در متن واقع قرار گرفته است. در صورتی که عالم واقع، عالم ماهیات باشد، پدیده‌هایی چون: تشخص، جعل، تشکیک و... را می‌بایست انکار نمود. علاوه بر مفاسدی دیگر که بر اصالت ماهیت مترتب می‌گردد.

■ بررسی و نقد قول به اصالت ولایت

گرایش جدید و متأخری که در عرض اصالت وجود و اصالت ماهیت مطرح شده و اصالت ولایت (فاعلیت) نام نهاده شده است، توسط فرهنگستان علوم اسلامی قم (با هدف دراز مدت دستیابی به استقلال فرهنگی) طرح شده است. در شیوه طرح آن، اجمال و ابهامهای فراوان ملاحظه می‌شود و شاید نتوان بدان به منزله مکتبی فلسفی نگریست، بلکه زمینه ساز نگرشی اجتماعی - فرهنگی خاص، با ابعادی سیاسی، اقتصادی و فرهنگی است، و لهذا در معرفی آن در طی چند رساله منتشره کمتر صبغه

محور بحث در اینجا اندراج قهری آن واقعیت ثالثه مفروضه، در تحت یکی از دو طرف حصر عقلی است. بدین بیان که آن واقعیت مفروضه:

۱- آیا به نحوی است که با وجود و عدم هر دو می‌سازد یا آنکه عدم پذیر نیست؟

۲- آیا با حرکت اشتدادی و نیز تشکیک و شدت و ضعف سازگار است یا نه؟

۳- آیا وحدت و اتحاد دو سنخ و دو قسم از این واقعیت امکان دارد تا به نحو حملی از آن اخبار شود یا نه؟

۴- آیا آن واقعیت عین تشخص است یا در

استدلالی و برهانی ملاحظه می‌شود. (لا اقل در حیطه اثبات گرایش مورد نظر خود نه در حیطه نفی نظریات رقیب) و به شیوه فلسفه‌های جدید اغلب روش توصیفی به کار گرفته شده است.

در اینجا به مباحث مقدماتی کتاب «خاستگاه فلسفی نظام ولایت اجتماعی» که هدف آن تبیین جهان‌شناسانه و فلسفی، بر مبنای اصالت فاعلیت و ولایت برای دستیابی و زمینه‌سازی نظام ولایت مداری و در قالب خاص خود «نظام ولایت فقیه» است، نگاهی می‌افکنیم.

ضمن ارج نهادن به انگیزه این تلاش، نگارنده، اندیشه مطرح شده را ضعیف و قابل نقد می‌داند. لهذا ضمن ارائه مباحثی پیرامون اصالت ماهیت و اصالت وجود و اصالت ولایت از کتاب مذکور، به بررسی آن می‌پردازد.

در ابتدا (فصل اول) ضمن تعریف فلسفه به عنوان «علمی که از اصول و حالات موجود مطلق و رهایی از هر قید بحث می‌کند، آن را اثبات‌کننده علوم دیگر دانسته است و قید استدلالی یا برهانی را برای فلسفه، به عنوان شیوه مورد قبول بحث، می‌پذیرد.

سپس بحث روش شناخت در علوم دیگر (روش تجربی - استقرائی) رابطه علم و فلسفه از طریق اثبات موضوع علوم، از طریق بعضی مسائل علوم، به عنوان اصل موضوع فلسفی و عدم دخالت تعاریف و قواعد فلسفی در تعریف و توصیفات علمی، مطرح شده. آنگاه ضمن اشاره به توالی فاسد جدایی حوزه‌های معرفتی، وجود ارتباط بین حوزه‌های معرفتی را تبیین می‌نماید.

بخشهای بعدی کتاب به بررسی مباحث فلسفی و تفاوت دستاوردهای هر مبحث به حسب نوع مبنای اتخاذ شده در آن (یعنی اصالت ماهیت - اصالت وجود اصالت ربط و اصالت فاعلیت و

ولایت) پرداخته و چهار بحث محوری: وحدت و کثرت - حرکت - علیت و قانون - علم و آگاهی را از دید چهار مبنای مذکور مورد بررسی قرار داده است. در ابتدا هم ضمیمه‌ای تحت عنوان مدل (توسعه آن - ساختار آن و کارائی آن) آورده است.

از آنجا که بحث پیرامون ماهیت و وجود نقاط مثبت یا منفی نظریات اصالت ماهیت یا اصالت وجود، از دید مؤلف کتاب در بخش اول کتاب طرح و بررسی شده، مفاد این بخش را به اجمال مرور نموده و مورد بررسی قرار می‌دهیم:

در فصل اول از بخش اول: وحدت و کثرت از دیدگاه اصالت ماهیت -

ضمن تعریف ماهیت و مفهوم اصالت ماهیت، مفهوم کثرت و وحدت از این دیدگاه بیان شده است. ماهیات مثار کثرت مایه تکثراند و وحدت مطرح در ماهیات وحدت نوعیه است. اشکالات اصلی به اصالت ماهیت را از منظر مبحث وحدت و کثرت چنین ذکر نموده‌اند: ۱ - ناتوانی از توجیه وحدت و ربط بین کثرات. در تعریف کثرت، هیچ نحوه ارتباطی که بتوان بر اساس آن نسبت بین ذوات را دید ملاحظه نشده است. اگر واقعاً اشیاء به صورت ذاتهایی فرض شوند، صرفاً به خود تعریف می‌گردند. طبیعی است که هر گونه ربطی بین آنها ربط انتزاعی باشد. اصالت ماهیت اگر نتواند در تعریف ذات، «نسبت» را اخذ کند در نهایت ناتوان از توصیف «مجموعه» است. (ص ۳)

البته این انتقاد، ظاهراً مبتنی بر پذیرش جمع و مجموعه به عنوان واحدی حقیقی است.

۲ - ماهیت در ذات خود محتاج به خلق نیست، بلکه قائم به ذات است. بنابراین به عنوان هویتی مستقل از واجب تعالی و در عرض او مطرح می‌شود. (ص ۴)

دانسته شده که در دیدگاه اصالت وجود می‌تواند وحدت و کثرت را به نحو حقیقی توصیف کند. این نظریه، ضامن قول به غیریت موجودات در عین وحدت حقیقی آنهاست. بدین صورت که اختلاف آنها، به حسب اختلاف در مراتب وجود است. سپس بحثی تحت عنوان «تمثیلی در توضیح مراتب وجود» مطرح نموده است که در طی آن چنین می‌آورد: با ملاحظه یک وجود شدید، غیریت آن با وجود ضعیف مشهود است. اما با یک نظر جامع و عمیق می‌بینیم که وجود ضعیف خود مرتبه‌ای از وجود شدید بوده و شأنی از شؤن خود اوست و هیچگونه استقلالی ندارد. سپس ضمن بیان تمثیل نور و مراتب آن، عین ربط بودن موجودات به وجود مطلق را نیز تبیین می‌نماید.

در بخش بعدی (استدلال صدرالمتألهین بر وحدت وجود) مستند قول مشائیان و صدرالمتألهین کاملاً وارونه مطرح شده و برهان صدرالمتألهین علیه قول به تباین حقایق وجودی مشاء و بر له وحدت سنخی و تشکیکی وجود (لان معنی واحد لا یتنزع مما له توحد ما لم یقع) استدلال مشائیان دانسته شده، و مبنای صدرای بدون توضیح و اثبات و ارائه دلیل رها شده است.

در بخش بعد به اشکالات وارد بر این تحلیل، از وحدت و کثرت اشاره نموده است. از جمله:

- ۱- تشآن، ناتوان از توصیف تکلیف و ثواب و عقاب است: یعنی با توجه به عین الربط دانستن موجودات، کلیه کثرات شئون حق تعالی بوده و هیچگونه استقلالی در مقابل خالق ندارند. در این صورت کلیه افعال، در حقیقت منسوب به اوست و نسبت دادن هرگونه فعلی به غیر او باطل است. پیداست که این مطلب قطعاً با تکلیف و ثواب و عقاب سازگاری ندارد. چرا که در مقام

باید پاسخ داد که ماهیت اصیله نزد اصالت ماهوی‌ها ماهیت موجود، یا ماهیت مرتبطه به جاعل است، نه ماهیت بماه‌ی ماهیت که جز ذاتیات خود را ندارد. (تا گفته شود که ذاتی شیء نیز قابل تعلیل نمی‌باشد.) و الا همانطور که در ذات ماهیت عدم اخذ نشده، وجود نیز اخذ نشده است، تا آن را به هویتی در عرض واجب تعبیر نمایند.

۳- چون ماهیت در ذات خود فاقد هستی است، تحقق ندارد. لذا نسبت آن به هستی و نیستی برابر است و چیزی که در مرتبه ذات خود وجودی نداشته چگونه می‌تواند موجد آن باشد؟ (ص ۴)

باید بین اعتبارات مختلف ماهیت، یعنی ماهیت لا بشرط (من حیث هی که در حد ذات خود مقتضی هستی و نیستی نمی‌باشد) و ماهیت بشرط شیء و بشرط الوجود، و ماهیت بشرط لا (بشرط لا وجود مثلاً) تفاوت گذارد. آنچه که در ابتدای اشکال ذکر شده، تنها مربوط به «قسم اول» ماهیت است. آنچه در نهایت این اشکال ذکر شده، مربوط به «قسم سوم» ماهیت، حال آنکه، آنچه را که اصالت الماهوی اصیل می‌داند «قسم دوم» است.

در فصل دوم به وحدت و کثرت در دیدگاه اصالت وجود، پرداخته شده است. در ابتدا ضمن ردّ دو احتمال (اصالت وجود و ماهیت هر دو و عدم اصالت وجود و ماهیت) از احتمالات چهارگانه در بحث، با توجه به مباحث فصل اول، قول دوم را (اصالت وجود) قابل قبول می‌دانند. سپس برای توضیح وحدت و کثرت در دیدگاه اصالت وجود، چند مطلب را به عنوان مقدمه می‌پذیرد:

- ۱- در عالم، کثراتی وجود دارد.
 - ۲- در عالم وجود، وحدت نیز ضروری است.
 - ۳- کثرت، عین وحدت است.
 - ۴- وحدت، عین کثرت است.
- سپس مسأله تشکیک در وجود، تنها امری

«القادر» و مانند آن خواهد بود و به لحاظ تشآن و مظهریت این اسماء اختیارش نیز، از اختیار حق تعالی می‌باشد.

۲- تبدیل کثرت به کثرت انتزاعی

«اشکال دوم این است که وجود مشکک قدرت توصیف کثرتها را ندارد. زیرا کثرتها از مراتب یک وجوداند و یک وجود عام و شامل، کلیه کثرتها را پوشانده است.» (ص ۱۰)

اشکال بدینسان مطرح شده که تشکیک که ناظر به نحوه کثرت طولی موجودات (تعدد درجات وجود) است، توانایی توجیه کثرت عرضی موجوداتی را که در یک مرتبه واقع‌انده ندارد. «سؤال این است که اگر اختلاف مراتب در آن امر مشترک، هیچگونه اثری نداشته باشد، در نهایت کثرت در ذات خود ارتباطی با وحدت نخواهد داشت» جواب آن است که چنانکه حکمای حکمت متعالیه این بحث را تحت عنوان تخصص الوجود بماذا؟ از ملاک تمایز و تشخیص موجودات، همچنین در ضمن بحث از علل وقوع شر در نظام عالم و نیز سر تفاوت ظرفیتها و علل تکثرات واقعه در نشئه ماده، بحث نموده‌اند. و حاصل این بحث در توضیح نحوه تحقق کثرات عرضی آن است که، با توجه به قواعد و اصول زیر سر اختلافات واقع در عالم ماده واضح می‌شود:

۱- ضرورت علی و معلولی.

۲- سنخیت بین علت و معلول.

۳- مسبوق بودن هر حادث به ماده و زمان.

۴- وجوب بالقیاس بین اجزاء عالم و وحدت

انداموار جهان.

۵- غیر معلل بودن ذاتیات موجودات.

۶- ذاتی بودن زمانمندی و مکان داری اشیاء.

۷- ذاتی بودن ظرفیتها و مراتب وجودی.

تکلیف بایستی حتماً فعل به «فاعل مختار» نسبت داده شود.

با صرفنظر از اینکه این اشکال بیشتر جنبه کلامی دارد تا فلسفی، باید گفت توهم منافات بین «توحید افعالی» و «اختیار بشر» ناشی از عدم درک صحیح توحید افعالی است. چون به حسب تشکیک در وجود، وجودات مختلف گرچه روابط و تعلقات محض به حق متعال تلقی می‌شوند و حق متعال نسبت به همه گونه فواعل و علل، فاعل بالتسخیر محسوب می‌شود، (که به همه فاعلها و فعلها وجود می‌بخشد) اما خصوصیات خاص هر فاعلی که به حسب درجه تشکیکی وجود آن فاعل تعیین می‌گردد، ذاتی آن مرتبه خاص از وجود خواهد بود. طبعاً ذاتیات و لوازم ذاتی آن موجود نیز، به تبع جعل اصل وجود او، مجعول خواهند بود. بنابراین از آنجا که لازمه ذات وجود مجردات، علم - اواده و اختیار است و ذاتی شیء نیز هیچگاه قابل تخلف از آن شیء نیست، لذا ایجاد حق متعال نسبت به بشر با حصول اختیار برای او منافات نخواهد داشت. بلکه ایجاد در هر مرتبه و ظرفی حکم همان مرتبه و ظرف را دارد و خصوصیات هر مرتبه (از جمله بالجبر بودن یا بالقصر بودن یا بالاختیار بودن فاعل) ذاتی همان مرتبه است. توهم عدم تکلیف یا ثواب و عقاب، ناشی از عدم تصور دقیق فاعلیت طولی است.

حال اگر تشآن را به حسب تحلیل نهایی صدرالمتألهین (در جلد دوم اسفار در مباحث علیت) مرادف با ظهور اسماء و اعیان ثابته و مبتنی بر وحدت شخصی وجود، (نه وحدت سنخی آن) لحاظ کنیم، باز هم اختیار بشر و بالتبع امکان ترتب ثواب و عقاب بر اعمال، او باقی است. چرا که بشر در این بینش، مظهر اسم «المرید» و

وحدت و عدم تعريف هر کدام بر اساس تعريف ديگري، و نيز لزوم مشاهده ريبط به صورت واقعي و مبنا قرار گرفتن ريبط براي تفسير ذات، چنين آمده است:

«ريبط و مرکب اصل است و اين مبناي جديدي است که قدرت تحليل وحدت و کثرت در مخلوقات را دارد. (صحبت از مخلوق است نه خالق) (ص ۱۴)»

واضح است که تحقق هر مرکبي فرع بر تحقق اجزاء و احيانا ريبط بين آنهاست. همچنانکه تحقق ريبط و نسبت اضافي، فرع بر تحقق طرفين نسبت است. لهذا بايد اصالت را در اينجا به دقت تعريف نمود. به علاوه با توجه به اينکه فلسفه، از موجود بما هو موجود بحث مي کند، اعم از اينکه واجب باشد يا ممکن، نمي توان بحث فلسفي ملاک اصالت را، منحصر به تحليل مخلوق دانست.

سپس در توصيف اجمال مزبور مطالبی آورده که نقل آن ما را از نقدش بي نياز مي کند(۱):

«در توصيف ريبط نيز نبايد به تحليل اصالت شيء از ريبط، اتکاء نمود... اگر اصل در اشياء مرکب باشد، (و نه ذات) آنگاه چون در مرکب هيچ ذاتي در قبال ذات ديگر استقلال نداشته و ذاتها به يکديگر متقوم اند، لذا اصل در توصيف ذاتها تقوم و ارتباط آنها به يکديگر خواهد بود. ... ريبط در حقيقت، جاذبه و کششي است که حقيقت اشياء را به هم پيوند مي دهد. به عبارت ديگر، حقيقت اشياء را ميل و تعلقى تشكيل مي دهد که مي توان بر اساس آن، ترکيب اشياء را توصيف نمود. مانند نسبت جاذبه زمين. بنابراین اگر جاذبه و ميل ترکيبی بين اشياء نباشد، ارتباط و ترکيب بين آنها نيز قابل تفسير نيست. لهذا حقيقت ارتباط به حقيقت «تعلق و کشش» توصيف مي شود.» (ص ۱۵)

۸- امتناع جمع مثلين (اجتماع دو مثل در يك زمان و مکان).

۹- اصل تراحم و اصطکاک بين ماديّات.

۱۰- اصل حرکت (جوهری و عرضی) در عالم ماده.

۱۱- دخالت قابليت قابل (علاوه بر فاعليت فاعل) در تحقق اشياء.

نظريه اصالت وجود نه تنها قادر به تبیین کثرت طولی در عالم است، بلکه وقوع کثرت عرضی در يك مرتبه از مراتب عالم را نيز توضیح می دهد.

۳- سرایت دادن اوصاف شأن در ذات

اشکال ديگري که در اين ناحیه بر اصالت وجود گرفته شده آن است که: اگر گفته شود مخلوق، عين الربط به خالق است و عين شأن اوست، در اين صورت ملاحظه هرگونه وصفی برای شئون مراتب، به ذات خالق نيز می کند.

جواب: بر طبق قاعده بسیط الحقیقه کل الاشياء و ليس بشيء منها، که در حکمت متعالیه به ثبوت رسیده، ذات هر بسیط الحقیقه (که جاعل مراتب ضعیف تر مادون خود نیز هست) تنها حایز کمالات اشياء و مراتب مادون و معلولات خود می باشد، نه حائز نقصانها و کاستی های آنها. این نقصانات و صفات سلبی از امور ذاتی و لازمه ذات همان مراتب است. (تفصیل این مطلب را می توان در اسفار نهایه الحکمة و شرح مبسوط منظومه یافت.) لهذا اشکال سريان صفات شأن به ذی شأن لازم نخواهد آمد.

سپس در کتاب یاد شده مطلبی تحت عنوان: اصالت ريبط و اصالت ولايت آمده و ضمن بیان مقدماتی، از جمله وقوع کثرت و وحدت و لزوم جريان وحدت در کثرت و ملاحظه کثرت از

از استاد مطهری شمه‌ای از توالی فاسد قول به اصلین در تقریرات مختلفش بر شمرده شد.

۹- به علاوه به تصریح صدرالمতألهین گرچه وجود، خود معقول ثانی فلسفی است اما با سایر معقولات ثانیه فلسفی متفاوت است. چراکه در واقع هر چه که هست ما بازاء و مصداق بالذات اوست نه آنکه صرفاً منشأ انتزاع او باشد و این نکته‌ای است که پس از اثبات اصالت وجود واضح می‌شود.

۱۰- تقریرات اسفار، استاد جوادی آملی.

۱۱- و بر فرض آن را درجه‌ای ضعیف هم قلمداد نکنیم و هم سنگ خارجیت (بالمعنی الاخص) بدانیم باز در اصل بحث ما تفاوتی نخواهد داشت. چراکه به هر حال سنخ هر دو منشائیت آثار یعنی خارجیت بالمعنی الاعم خواهد بود.

۱۲- ر.ک: منظومه سبزواری، ج ۲، طبع محقق، ص ۴۲ و اسفار، ج ۶، ص ۲۹۳-۲۹۶ و قیاسات میرداماد، قیاس دوم و میض نوزدهم و منتخبات آثار فلسفی، ج ۱، ص ۴ و ۵.

۱۳- قونوی در مفتاح به این امر مهم اشاره می‌کند که: حقیقه کل شیء کیفیت تعیینه فی علم الله (نیز ر.ک مشارق الدراری، ص ۳۰) فراموش نکنیم که صدرالمتألهین عمیقاً در آراء ابداعی خود تحت تأثیر عرفان است از اصالت وجود گرفته تا حرکت جوهری و تا تبیین حشر جسمانی از اصول عرفا به مدد برهان استفاده نموده است.

۱۴- و می‌دانیم که ترتیب ماهیت و وجود ترکیبی انضمامی را (نظیر ترکیب شیر و شکر یا ترکیب اجزای خانه) تشکیل نمی‌دهند که عروض حکمی بر آنها حاصل تفاعل و اشتراک هر دو در بروز آنها باشد، چراکه در محل بحث با هر یک از این دو مفهوم (وجود و ماهیت) حاکی از کل هویت شیء اند نه جزئی از آن.

۱۵- کلام شهید مطهری در اصول فلسفه تفسیری دقیق از این مطلب است، ایشان چنین آورده است: «ماهیت یک قالب ذهنی است برای وجود که ذهن روی خاصیت مخصوص خود در اثر ارتباط با واقعیت خارجی آن قالب را تهیه می‌کند و او را به واقعیت خارجی منتسب می‌کند.» (مجموعه آثار، ج ۶، ص ۵۰۳ و ۵۱۴).

۱۶- مجموعه رسائل صدرالمتألهین، ص ۱۱۷.

۱- این قول در برخی محافل تدریسی قم طرح شده و صرفنظر از اینکه شاید چندان طرفدارانی جدی نداشته باشد اما در این مقال صرفاً به عنوان یک احتمال مطرح شده و بررسی نقاط مثبت و منفی آن قابل پی‌گیری تشخیص داده شده.

برای اطلاع بیشتر از جوانب مختلف این قول ر.ک: مجله معرفت شماره ۹، آشنایی با پژوهشگران (حجة الاسلام فیاضی)

۲- البته دو بخش اول این بحث صرفاً حاوی قانده علمی است و از نظر دآوری پیرامون صحت یا فساد قول مطرح شده چندان دخیل نیست. اما هدف نگارنده این بوده است که ضمن تبیین مرزها و شروط این قاعده عقلی، مانع توهم شبهه تخصیص در قاعده عقلی گردد.

۳- «لحاطه» بمنزل آینه است که در هر دفعه بیش از یک منظره در آن نمی‌توان دید، مگر به تعویض لحاظ یا تعویض جهت آینه یا تعویض دستگاه بینایی نگرنده.

۴- چنانکه تصویر یک شیء واحد در آینه‌های مقعر و محدب و صاف (فرضاً که در یک آینه تعبیه شده باشند) به انحاء گوناگون دیده می‌شود، همانطور که با تغییر زاویه دید و زاویه تابش نور یا با تعبیر در دستگاه ادراکی و بینایی شخص، مناظر گوناگونی از شیء واحد قابل رؤیت است. (البته این تمثیل صرفاً برای تقریب به ذهن است نه بیشتر)

۵- استاد مصباح یزدی در تعلیقه بر نه‌ایه الحکمة.

۶- بحث عینیت صفات حق با ذات او بحثی ظریف و دقیق است که بیش از این در این مختصر نمی‌گنجد اما در مبحث صفات حق تعالی در منابع ذیل می‌توان با نظرگاه فلاسفه اسلامی و نیز حکمت متعالیه در این مورد آشنا شد:

۱- شفا طبع قاهره ۲- اشارات ط ایران ۳- تهافت التهافت، ط بیروت (بویزی) ۴- حکمة الاشراف، تحقیق کربن ۵- اسفار، ج ۶، ط ایران ۶- شواهد الربوبیه، تحقیق آشتیانی، ۷- شرح منظومه سبزواری، ج ۲، تحقیق محقق ۸- نه‌ایه، طبع جامعه مدرسین ۹- تعلیقه بر نه‌ایه، در راه حق ۱۰- الفلسفه الاسلامیه (مرحوم مظفر) دارالکتاب.

۷- اسفار، ج ۶، ص ۱۲۲.

۸- در فصل مربوط به بررسی و نقد شیخ احمد احسائی نیز به نقل

سبزواری به اصالت وجود مبتنی بر تجربه باطنی و شهود
اصیلی بوده است که در طی آن تعینات و تشخیصات
موجودات امکانی رنگ باخته و صرفاً وجود اصیل مشهود
افتاده است. (ر.ک: بنیاد حکمت سبزواری، ص ۵۰)

۲۴- توضیح آنکه هر مفهوم را از چند جنبه می‌توان نگریست:

۱- بما هو مفهوم (او ماهیة): مثل الانسان نوع، که احکام
این قسم بر مصداق و ما بازاء فرضی مفهوم مزبور لزوماً قابل
حمل نیست.

۲- بما هو موجود ذهنی: مثل الانسان کلی، که احکام این
قسم بر مصداق و ما بازاء فرضی مفهوم مزبور لزوماً قابل حمل
نیست.

۳- بما هو حاکم عن الخارج: مثل الانسان نام او حساس که
در این اعتبار، احکام در واقع مربوط به مصداق و ما بازاء
مفهوم مورد بحث‌اند نه لزوماً مربوط به خود مفهوم.

حال گوییم بحث ما در ناحیه مفهوم وجود و ماهیت به
لحاظ حکایت آنها از ماورای خودشان می‌باشد.

۱۷- ر.ک: اسفار، ج ۱، ص ۵۵.

۱۸- اسفار، ج ۱، ص ۶۷ و ۲۴۵.

۱۹- اسفار، ج ۱، ص ۳۸-۴۲.

۲۰- مقصود آن است که در این تحلیل صدرالمتألهین سعی نموده
که سهم ذهن و عین را در محل مورد نزاع تعیین نماید، تا
بنمایاند چه چیزی مربوط به عالم واقع است و چه عنصری در
ضمن تعبیر ذهنی امر واقع و بر اثر دخالت ذهن، به آن افزوده
شده است (نظیر جداسازی بین نومن و فنومن که توسط کانت
انجام گرفت)

والبته مقصود این نیست که صدرا (نظیر کانت) آن قالب
«ماهیت» را، ذاتی ذهن و فطری آن بداند بلکه آن را انتزاعی
ذهنی می‌داند.

۲۱- اسفار، ج ۱، ص ۱۹۸.

۲۲- اسفار، ج ۲، ص ۲۸۹ و ۲۹۰ نیز ر.ک: اسفار، ج ۱، ص ۲۲۹.

۲۳- کلام ایزوتسو در تبیین معنی و منشأ اصالت وجود روشنگر
است وی چنین آورده است که اعتقاد صدرالمتألهین و

