

اصالت وجود و کلی طبیعی

دکتر سید محمود یوسف ثانی

صورت در میان نیست. تحقق این نوع از علم در وجدان و ادراک نفس به خود و احوال و قوای خود، برای هر کسی معلوم است و در امکان و تحقق آن چندان اختلافی بین اهل نظر نیست، ولی درباره امکان (یا تحقق) علم حضوری به حقایق اشیاء خارجی، اصحاب نظر چندان اتفاقی ندارد؛ در عین حال که بنا بر اصول حکمت متعالیه، هر نوع ادراک اصیل و حقیقی از وجودات اشیاء جز با اتحاد حضوری با خود آن وجودها ممکن نیست. بگفته صدرالمتألهین: «إِنَّ الْعِلْمَ بِأَنْحَاءِ الْوُجُودَاتِ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَحْصَلَ إِلَّا بِحَضُورِهَا وَ شَهُودِهَا بِأَعْيَانِهَا لَا بِصُورِهَا وَ أَشْبَاهِهَا وَ ذَلِكَ غَيْرِ مُمَكِّنٍ إِلَّا مِنْ جِهَةِ الْإِتْحَادِ أَوْ مِنْ جِهَةِ الْعَلِيَّةِ وَ الْإِحَاطَةِ الْوُجُودِيَّةِ»^۱.

از این سخن هم انحصار علم حقیقی به انحای وجودات در علم حضوری و هم راههای حصول و تحقق این علم دانسته می‌شود که این علم یا از طریق اتحاد (مثل علم نفس به ذات خودش) فراهم می‌آید و یا از طریق علیت (مثل علم نفس به منشآت خیالی خودش).^۲ این نوع ادراک وجود، ادراک و شناختی است اصیل و حقیقی و مربوط به متن و عین حقیقت هستی.

۲. شناخت وجود از راه علم به آثار و لوازم آن یا همان ماهیات است که بمنزله نمود هستی و وجه آن هستند و روشن است که وجه شیء غیر از حقیقت آن است. پس اینگونه معرفت وجود معرفتی ضعیف و نازل است، چنانکه خود صدرالمتألهین می‌گوید:

«فَالْعِلْمُ بِهَا [الْحَقَائِقِ الْوُجُودِيَّةِ] إِمَّا أَنْ يَكُونَ بِالْمَشَاهِدَةِ الْحَضُورِيَّةِ أَوْ بِالِاسْتِدْلَالِ عَلَيْهَا بِأَثَارِهَا وَ لُزُومِهَا. فَلَا تَعْرِفُ بِهَا إِلَّا مَعْرِفَةً ضَعِيفَةً»^۳.

بحثهای مربوط به کلی طبیعی، مستقیماً با بحثهای مربوط به اصالت ماهیت یا وجود پیوند خورده است. عقیده به اصالت ماهیت، در واقع، بمنزله عقیده به وجود بالذات و مستقل کلی طبیعی در خارج است، در حالیکه اصالت وجود با هر نوع عقیده به وجود واقعی و اصیل کلی طبیعی تنافی دارد؛ در عین حال، مهم این است که ببینیم کدامیک از این دو نظریه وحدت و کثرت موجود در عالم عین و ذهن را بهتر توجیه و تبیین می‌کند. این امر از آن روی در بحث فعلی ما اهمیت دارد که در واقع، تبیین کثرت بمنزله تبیین مسئله کلی طبیعی و خاستگاه ذهنی یا خارجی آن است. البته، غرض ما در این بحث، بررسی ادله مربوط به اصالت ماهیت یا وجود نیست، بلکه می‌خواهیم ببینیم که تبیین کثرت بر مبنای اصالت وجود چه توجیهی دارد و در واقع، نظریه کلی طبیعی و اصالت وجود چه ارتباطی با یکدیگر دارند.

بنابر اصالت وجود، آنچه حقیقت همه اشیاء و همه حقیقت آنهاست و نفس تحقق آنها بشمار می‌آید، همانا، وجود آنهاست و ماهیت در این امر، هیچ تأثیر و مدخلیتی ندارد، بلکه ماهیت، ظهور ظلی و ذهنی وجود است. تعبیر «ظهور ظلی و ذهنی»، خود مبین این امر است که بعقیده قائلان به اصالت وجود، ادراک وجودات در مرتبه ادراک حصولی، در قالب ماهیت ظهور و بروز می‌کند. از این سخن دانسته می‌شود که ادراک وجود، خود به دو طریق صورت می‌پذیرد:

۱. از طریق مشاهده حضوری و اتحاد حقیقی وجود عالم با وجود معلوم که در این نوع از علم به وجود، هرگونه فرض صورت ذهنی و علم حصولی به آن منتفی است و عالم، خود با نفس معلوم متحد، و معلوم با حقیقت خود، نزد عالم حاضر است و سخنی از حصول و

۱- ملاصدرا، الاسفار، ج ۶، ص ۲۳۰.

۲- همانجا، حاشیه حکیم سبزواری.

۳- الاسفار، ج ۱، ص ۵۳. اینکه در عبارت منقول در بالا، علم به وجود را به دو طریق تصویر می‌کند و در عبارت قبل از آن، علم به

البته این شناخت ماهیات نیز همان است که بتعبیر ابن‌سینا، برای ادراک بشر «متعسر او متعذر» است تا چه رسد به ادراک حقایق وجودی. ماهیات، در واقع، بمنزله صور آینه‌اند که ذو الصورة را نشان می‌دهند و مابفرض که این صور را (با همه صعوبت علم به آنها) بشناسیم، تازه صورت شیء را شناخته‌ایم و صورت را باذوالصورة فاصله بسیار است. ماهیات، در واقع همچون قالبهایی هستند که ذهن بهنگام ادراک و شناخت اشیاء خارجی، آنها را در هیئت این قالبها شناسایی می‌کند. البته از این سخن نباید گمان کرد که ماهیات، اموری هستند که ذهن برای فهم و شناخت اشیاء خارجی، خود، آنها را تعبیه و تهیه می‌کند و این قالبها بدرستی حکایت از اشیاء خارجی نمی‌کنند؛ زیرا بنا به رأی به اصالت وجود، ماهیت، حد وجود است و ماهیات، حدود اشیاء را نشان می‌دهند. این حد و قالب فقط متناسب با قامت محدود است و تنها بر آن صدق می‌کند و از وجود خود آن انتزاع می‌شود؛ به این معنا که آنچه مثلاً انسان را از دیگر امور جدا می‌کند و حدی که مشخص‌کننده انسان است، قالب خاصی است که فقط متناسب با قامت اوست، اما در هر صورت، ماهیت حد است و قالب، و قالب خود میان تهی است و بهمین دلیل است که می‌توانیم بگوییم: «انسان موجود است»، «انسان معدوم است»، «پس ماهیت بیشتر از حد چیزی را نمی‌رساند».^۴

«فإن ماهية كل شيء هي حكاية عقلية عنه و شبح ذهني لرؤيته في الخارج و ظل له.»

اما آیا حد در خارج وجود دارد؟ حد از تمام شدن محدود انتزاع می‌شود و وجود ندارد، بلکه این محدود است که همیشه وجود واقعی دارد، نه حد. حد پایان محدود است و پایان، امری موجود و خارجی نیست. در اینجا پرسشی بروز می‌کند بدینصورت که اگر حقیقت اصالت در خارج، از آن وجود است و ماهیت حد و پایان آن بشمار می‌آید و انتزاع ذهن است، مبنای این انتزاع چیست و چگونه است که این انتزاع در ذهن گاهی بصورت طبقه بندی ماهوی و گاهی بصورت درجات و مراتب مختلف وجودی، ظهور می‌کند؟

برای توضیح این امر باید گفت که وجود بعنوان امر اصیل خارجی، دارای چند نوع تفاوت و مراتب و تشکیک است. مهمترین تقسیم در تشکیکات وجود، دو تشکیک طولی و عرضی است. قبول تشکیک طولی وجود مبتنی بر چند امر است

اول اینکه بپذیریم در عالم خارج، اموری هستند که نسبت به یکدیگر، مصادیق نقص و کمالند؛ به این معنا که برخی امور را می‌توان ناقص و برخی دیگر را نسبت به همان ناقصها، می‌توان کامل نامید و این انکارناپذیر است (فعلاً، به مآل و مرجع این نقص و کمال کاری نداریم).

دوم اینکه تا اختلاف کامل و ناقص به امر واحدی بازگشت نکنند، به این معنا که ما به اختلاف و مابه‌الاشتراک در آنها یک چیز نباشد، نقص و کمال مفهومی ندارد؛ زیرا در صورت اختلاف آن دو، سخن از نقص و کمال گفتن بیمعناست.

سوم اینکه در مورد ظهورات ذهنی وجودها که همان ماهیات باشند، کمال و نقص و تمامی و ناتمامی آنها ممکن نیست؛ زیرا ماهیات از آن حیث که ماهیتند، مفاهیمند و مفاهیم جز اینکه از یکدیگر مسلوب و منزله‌اند، شأن دیگری ندارند.

چهارم اینکه اگر وجودها حقایق متباین بتمام ذات باشند (قول منسوب به مشائیان)، باز سخن از نقص و کمال گفتن بیمعناست. پس، در نهایت، نقص و کمال باید به امر واحدی برگردد که از نوع مفاهیم نباشد و امری حقیقی و واقعی باشد و آن جز وجود چیزی نیست.^۵ همین اختلاف در نقص و کمال است که تفاوتی طولی در مراتب وجود ایجاد می‌کند و ما از آن با تعابیر مختلف اشذیت و اضغفیت یا تقدم و تأخر یا اولیت و آخریت و مانند آن یاد می‌کنیم و بدین ترتیب، وجود در عین وحدت معروض نوعی کثرت و تکثر نیز قرار می‌گیرد و از مراتب مختلف آن، مفاهیم متفاوتی انتزاع می‌شود. در تشکیک طولی، بدلیل وحدت مابه‌الاختلاف و ما به‌الاشتراک، وحدت حقیقت وجود دچار هیچگونه انشلام نمی‌شود. یک امر واحد در مراتب مختلف، ظهور و بروز می‌یابد.

از سوی دیگر، وجود در مرتبه واحد که سخنی از فقر و غنا و شدت و ضعف و تقدم و تأخر در آن نیست (و در واقع، کثرت طولی در آن معنایی ندارد)، دارای نوعی تکثر

آن را منحصر در علم حضوری می‌داند، تفاوتی در آن نیست؛ زیرا در آنجا که علم به وجود را منحصر به یک طریق می‌داند، مراد علم تام و انکشاف حقیقی است، ولی در اینجا، علم بمعنای موسعتری مد نظر است، چنانکه در شواهد الربوبیه، نخست، از علم به «وجدان» تعبیر می‌کند و سپس می‌گوید: «و اما فی الوجود فلا يمكن ذلك الا بصريح المشاهدة و عين العيان دون اشارة الحد و البرهان و تفهيم العبارة و البيان» (ص ۶).

۴- دروس فلسفه، ص ۹۶.

۵- شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۲۳۱.

می‌شود که ذهن ما آن را در قالب ماهیات مختلف و یا افراد مختلف ماهیت واحد، فهم و ادراک می‌کند. در اینجا، این پرسش مطرح می‌شود که چرا وجود در مرتبه واحد، مثلاً در مرتبه جمادی معروض کثرتی قرار می‌گیرد که هیچ پیوندی با مسئله مراتب و درجات وجود ندارد و از مقوله تشکیک طولی نیست.

در پاسخ به این پرسش گروهی گفته‌اند که این کثرت ناشی از اضافه شدن وجود به ماهیات مختلف است؛ به این معنا که امر واحد متحد المرتبه بسبب تعلق یافتن به قوایل مختلف، متکثر می‌شود. ماهیات، در واقع، بمنزله قابلهای متعددی هستند که مقبول، یعنی وجود، را می‌پذیرند و با هر پذیرشی، آن امر واحد کثرتی می‌یابد. البته این قابلیت و مقبولیت از قابلیت‌های معمولی خارجی نیست که قابل از مقبول، دارای وجود فی نفسه باشد، بلکه در اینجا، اگر می‌گوییم قابل، قابلیت و مقبولیت در ظرف ذهن است؛ یعنی ذهن است که کثرت ایجاد می‌کند و ماهیت را موضوع قرار می‌دهد و وجود را محمول. بگفته صدرالمتألهین: «و اما تخصصه بموضوعه اعنی الماهیات المتصفة به فی اعتبار العقل فهو لیس باعتبار شؤونه فی نفسه، بل باعتبار ما ینبعث عنه من الماهیات المتخالفة للذوات»^۶.

در اینجا، این اشکال مطرح می‌شود که اگر بنا بر اصالت وجود، همه وحدتها و کثرتها، در نهایت، باید به وجود بازگشت کند و بر مبنای اصالت وجود توجیه و تبیین شود، چگونه می‌توان گفت که اختصاص یافتن وجود به ماهیات مختلف، سبب کثرت آن می‌شود. آقای مصباح یزدی همین اشکال را آنجا که رأی مختار صدرالمتألهین و علامه طباطبایی را در تشخیص ذاتی وجود و در عین حال، تخصص آن به ماهیات نقل می‌کنند، چنین بیان می‌دارد.

و إذا صح تفسیر کلامه بأن المراد بتخصص الوجود بمرتبتها العلیا و سائر مراتبه إن الوجود متشخص بنفسه ذاته و إن حقیقة الوجود لا تحتاج أن تتخصص بأمر آخر. فلیس یتیسر مثل هذا التفسیر لهذا الکلام «إن الوجود یتخصص بما ینبعث عنه من الماهیات المتخالفة للذوات» او «بما معه فی کل مرتبة من النوع الكلية» مع التصریح بأن کل ما هو ثابت للمهية فأنما یكون بعرض الوجود.^۷

بنابراین، کثرت ناشی از ماهیت هم باید در نهایت، به وجود بازگردد و بر مبنای آن تبیین شود. حکیم سبزواری

نیز از قائلان به همین قول (کثرت وجود بتبع ماهیات) است، آنجا که می‌گوید:

بکثرة الموضوع قد تکثرا و کونه مشککا قد ظهرا
و المراد به ما یقابل المحمول و مصداقه الماهية... و الا
فالشئ بنفسه لا یتثنی و لا یتکرر.^۸

این حکیم نیز کثرت عرضی وجود را ناشی از تعلق آن به ماهیات مختلف می‌داند، ولی چنین رأیی علاوه بر اشکالی که ذکر آن گذشت، در معرض اشکال دیگری نیز هست و آن اینکه در اینگونه قضایا (قضایایی که در آنها ماهیت موضوع است)، در واقع، وجود موضوع است و ماهیت محمول، نه عکس؛ زیرا صورت حقیقی آنها مثلاً چنین است: «الوجود قد تعین بطبیعة الانسانية»، و این تحلیل صریح در این معناست که کثرت ماهوی هم، در واقع، ناشی از وجود است.

حکیم سبزواری در حواشی خود بر اسفار متفطن به این معنا بوده است که انتساب کثرت عرضی باید، بالذات، به وجود باشد، نه به ماهیت و بهمین دلیل، ضمن طرح این پرسش که «چگونه می‌توان امتیاز وجودها را به ماهیات دانست، در حالیکه ماهیات قبل از وجود تقرری ندارند تا امتیاز آنها از یکدیگر منشأ وجودها باشد؟»، سه پاسخ بیان می‌کند:

۱. در این نحوه امتیاز وجود بسبب ماهیات، سبق و اصالت ماهیات شرط نیست، بلکه همین قدر که ماهیات متکثر همراه وجود موجود شوند، برای انتساب چنین امتیازی به ماهیت کافی است، و اصلاً مسئله بهمین صورت نیز هست، زیرا ماهیات بتبع وجود متحقق می‌شوند و به جعل وجود، موجود بالعرض می‌گردند.

۲. ماهیات سبق بالتجوهر دارند (سبق بالتجوهر یا بالماهية یکی از اقسام سبق و بمعنای تقدم علل قوام بر معلول در همان شئیت ماهوی و جوهر ذاتند؛ مثل تقدم جنس و فصل)

۳. ماهیات اکوان سابقه دارند. امتیاز آنها در نشئه سابقه می‌تواند منشأ امتیازشان در نشئه لاحق باشد. این امر، در نهایت، به اعیان ثابتة منتهی می‌شود که لازمه اسما و صفات الهی در مرتبه واحدیت است. در اینجا، بار دیگر، لوازم هم مثل ملزومات خود غیر مجعولند و بنا برین،

۶- الاسفار، ج ۱، ص ۴۶.

۷- تعلیقه علی نهاية الحکمة، ص ۴۲.

۸- شرح المنظومه، قسم الحکمة، ص ۱۷۸ و ۱۷۹.

المجموع لا وجوده وكذا المؤثر هو ماهية الجاعل
لا وجوده يلزمه أن يثبت قسماً آخر من التقدم هو
التقدم بالماهية.^{۱۲}

پاسخ سوم نیز از آن رو ناتمام است که باز هم می‌توان پرسید: بهر حال، امتیاز اعیان ثابت در علم باری به چیست؟ و چگونه این امتیاز به وجود تسوی می‌یابد؟

پاسخ دیگری که از این اشکال (تبیین کثرت عرضی) داده شده این است که گفته‌اند. تمایز کثرت‌های اعتباری که از ناحیه ماهیت عارض وجود می‌شود، مانند تمایزی که بین وجود انسان و وجود درخت هست، حاصل اضافه وجود به ماهیات گوناگون نیست، بلکه به نفس ماهیات است؛ یعنی بدانگونه نیست که اصل وجود، بطور جدا و ممتاز از انسان و درخت، در خارج محقق باشد و آنگاه بر اثر حمل بر آن دو و اضافه نسبت بین آنها، تکثر و تمایز پیدا کند، بلکه وجود انسان یا درخت، همانا، نفس ثبوت انسان یا درخت است. تکثر و تمایزی که باین ترتیب از ناحیه ماهیت به وجود نسبت داده می‌شود، از باب قاعده سریان حکم یکی از متحدان به دیگری است. و تخصص‌های ماهوی نه بلحاظ نفس وجود یا مراتب و شئون آنها، بلکه باعتبار ماهیات، به وجود اسناد داده می‌شوند، ولی از آنجا که ماهیات، خود منبعث از وجود و نمودی از آنند، اینگونه از تمایزها در نفس خارج و در مقام ثبوت منتسب به وجود هستند، بنابراین تنها، در مقام اثبات و باعتبار ذهن است که اینگونه از تخصصها از طریق ماهیت به وجود اسناد داده می‌شوند.^{۱۳}

ولی روشن است که تفکیک و تمایز بین مقام ثبوت و مقام اثبات، و اسناد اولی به وجود و اسناد دومی به ماهیت نیز حلال مشکل تبیین کثرت عرضی نیست؛ زیرا سؤال، دوباره، به همان تمایز وجودات در مقام ثبوت و در مرتبه واحد، ارجاع و پرسیده می‌شود که این کثرت بر چه مبنا و به چه دلیلی عارض وجود می‌گردد، بویژه که از بعضی کلمات صدرالمتألهین اینگونه استنباط می‌شود که اختلاف هر وجودی با وجود دیگر در همان مرتبه وجودی است، بطوریکه افراد یک ماهیت یا چند ماهیت همعرض

پرسش از سبب امتیاز آنها منتفی است.^۹

(ولی بگفته صاحب‌نظران این هر سه پاسخ مخدوش است. بگفته آقای جوادی آملی: «پاسخهای مذکور گرچه هیچیک خالی از نظر نیست، ولیکن نشانه توجه حکیم سبزواری به اصل اشکال می‌باشد»^{۱۰}. البته ایشان اشکالات این پاسخها را متذکر نمی‌شوند. همچنین آقای مصباح در تعلیقه نه‌ایة الحکمة در این باره می‌گویند: «وقد تصدی المحقق السبزواری للاجابة علیه بثلاثة اوجه لا یجدی شیء منها»^{۱۱} ایشان نیز به وجه خلل این پاسخها اشاره‌ای نمی‌کنند. آنچه در بیان ناتمامی پاسخهای سه‌گانه فوق بنظر می‌رسد این است:

پاسخ اول از آن رو ناتمام است که اگر ماهیت تحقق بالعرض دارد و مجموع بالعرض است، چگونه حصول آن مقارن با حصول وجود، منشأ امتیاز وجوداتی می‌شود که خود مجموع بالذات و متحقق بالاصاله‌اند؟

پاسخ دوم از آن رو ناتمام است که سبق بالتجوهر هم، بهر حال، یا سبق ماهوی است یا وجودی. سبق ماهوی که مبتنی بر اصالت ماهیت است، نه اصالت وجود و بگفته صدرالمتألهین:

و من ذهب إلى أن أثر الجاعل نفس ماهية الأمر

* صدرالمتألهین در مواضع

مختلف آثار خود، مسئله کلی طبیعی را مطرح و نظر خود را درباره آن بیان کرده است. آنچه از مجموع آراء استنباط می‌شود این است که چون حقیقت و اصالت از آن وجود است و ماهیت هیچ سهمی از اصالت ندارد بنابراین، وجود حقیقی را بهیچوجه، نمی‌توان به کلی طبیعی نسبت داد؛ زیرا کلی طبیعی همان ماهیت است و ماهیت حد وجود است و حد هم نیستی و نفاذ است و نیستی و نفاذ هم برخوردار از اصالت و تحقق نیست؛ بنابراین، کلی طبیعی، وجود حقیقی و اصیل و بالذات ندارد.

۹- الاسفار، ج ۱، ص ۴۶، حاشیه حکیم سبزواری.

۱۰- جوادی آملی، عبدالله، رحیق مختوم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵،

ج ۱، ص ۳۶۵.

۱۱- تعلیقه علی نه‌ایة الحکمة، ص ۴۲.

۱۲- الاسفار، ج ۳، ص ۲۵۶ و ۲۵۷.

۱۳- رحیق مختوم، ص ۳۴۸ و ۳۴۹.

نیز دارای چنین اختلافی دانسته می‌شوند.^{۱۴} البته روشن است که این تفسیر بسیار بعید، بلکه نپذیرفتنی است و بنابراین، باید به راه حل دیگری برای تبیین کثرت عرضی یا حفظ اصل اصالت وجود روی آورد.

بنظر برخی از صاحب‌نظران، این تبیین مبتنی بر مباحث مطرح در باب علت و معلول است و از آنجا استنتاج می‌شود. در هر جا که بین وجودها رابطه علی و معلولی وجود داشته باشد تشکیک، وجود دارد. همه وجودات با واجب چنین رابطه‌ای دارند، ولی معلولهایی که در عرض هم هستند و به هم احتیاجی ندارند و شدت و ضعفی بین آنها نیست، اختلافشان بتمام الذات است؛ خواه ماهیت واحد بر آنها صدق کند و دو فرد از یک ماهیت باشند (مثل دو قطره آب) و خواه ماهیات آنها با هم متفاوت باشد (مثل انسان و فرس). اما وجودها نسبت به علت حقیقی خود تشکیک وجودی دارند؛ چون بین آنها رابطه علی و معلولی هست.^{۱۵} ناگفته پیداست که این بیان، کثرت وجودهای هم‌رتبه در بعضی از حلققات سلسله موجودات، (مانند جهان طبیعت) را نفی نمی‌کند، ولی اختلاف آنها را به تمام وجود بسیط آنها می‌داند.^{۱۶}

اگر اشکال شود که مفهوم واحدی بنام وجود، چگونه از امور متباین بتمام ذات انتزاع می‌شود و بر همه آنها صدق می‌کند، با اینکه این امور تا جهت وحدتی نداشته باشند، انتزاع چنین مفهوم واحدی از آنها ممکن نیست؟ پاسخ این است که این قاعده درباره مفاهیم ماهوی و معقولات اولی صادق است نه مفاهیم فلسفی و معقولات ثانیه. نمونه این امر در انتزاع دو مفهوم جوهر و عرض از مصادیق اولیه خود، یعنی اجناس عالی است که آنها متباین بتمام ذاتند و یا انتزاع مفاهیم متعدد از موجود واجب بسیط است که هیچ کثرتی ندارد. در چنین مواردی، ذهن است که جهت مشترکی را بین مصادیق لحاظ می‌کند. پس اگر مفهومی از معقولات ثانیه فلسفی بود که ما بازای خارجی نداشته باشد ولی دارای منشأ انتزاع باشد، نه وحدتش دلالت بر وحدت جهت خاصی در منشأهای انتزاع می‌کند، نه کثرتش دلالت بر کثرت آن. چون مفهومی که از قبیل معقولات ثانیه باشد، ملازمه‌ای با اینکه مصادیقش اشتراک خارجی داشته باشند ندارد زیرا تعدد و وحدت معقولات ثانیه تابع وحدت و تعدد دیدگاه عقلی است، نه تابع تعدد و وحدت عینی و خارجی.^{۱۷}

ولی این نظریه هم با همه تلاشی که برای تنقیح آن صورت گرفته است، مواجه با اشکالی به بیان ذیل است:

گفتیم که بنا به اصل قویم اصالت وجود، همه اختلافها و وحدتها در دار وجود، لزوماً، باید به وجود بازگشت کند، نه ماهیت، و اختلافات ماهوی نیز باید، در نهایت، به اختلاف در وجود بازگردد. ارجاع کثرات طولی به وجود، امری، نسبتاً، روشن است و چندان محل خلاف نیست؛ زیرا این کثرت ناشی از مراتب و درجات مختلف خود وجود است و وجود بدلیل شدت و ضعف یا تقدم و تاخر (که همه اینها نیز سرانجام، به شتون علیت باز می‌گردد) معروض چنین کثرتی می‌شود و این کثرت سبب انشلام وحدت وجود نمی‌گردد.

از سوی دیگر، کثرت عارض بر وجود که در مرتبه واحد عارض آن می‌شود و از آن با کثرت ماهوی یا کثرت افرادی یاد می‌کنیم، بنا بهمان اصل پیشگفته، باید در نهایت، به وجود بازگردد. کثرات ماهوی نیز از نوع کثرت‌های معقولات ثانیه نیستند. بنابراین، اگر بگوییم که ماهیات هم‌رتبه، منتزاع از وجودات هم‌رتبه متباین به تمام ذاتند و یا آنکه افراد ماهیت واحد نیز با هم چنین نسبتی دارند، باز این سؤال مطرح می‌شود که تحقق این ماهیات مختلف واحد المرتبه ناشی از چه جنبه‌ای از جنبه‌های وجود است؛ در عین حال که بر خود همین ماهیات نیز مفاهیم ماهوی دیگری، با اشتراک، قابل حمل است، مثل حمل جنس برنوع یا حمل نوع بر افراد، و این ظاهراً با متباین بتمام ذات بودن افراد وجود در مرتبه واحد، ظاهراً، ناسازگار است و برای

* در تشکیک

طولی، بدلیل وحدت

ماهیه‌الاختلاف و ما

بسه الاشتراک

وحدت حقیقت

وجود دچار

هیچگونه انشلام

نمی‌شود، یک امر

واحسد در مراتب

مختلفه ظهور و

بروز می‌یابد.

۱۴- دروس فلسفه، ص ۳۴۰ و ۳۴۱.

۱۵- دروس فلسفه، ص ۱۲۳.

۱۶- آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۳۴۴.

۱۷- دروس فلسفه، ص ۱۱۹ - ۱۲۲ و آموزش فلسفه ص ۳۴۲.

توجیه آن باید پاسخی دیگر اندیشید.

استاد شهید مطهری در شرح مبسوط منظومه، ذیل این مطلب منظومه که «بکثرة الموضوع قد تكثر» بطور بسیار واضح و روشنی، مشکل تشکیک عرضی را مطرح می‌کند و پاسخی هم به آن می‌دهد. چنانکه می‌گوید:

در اینجا، مطلبی هست که حاجی آن را ذکر نکرده است و اتفاقاً، مرحوم آخوند هم آن را کم مطرح کرده است، ولی در بین کلماتش هست و در باب ماهیت، آن را ذکر کرده است.^{۱۸}

استاد شهید در این قسمت، پس از طرح مشکل، درباره پاسخی آن چنین می‌گویند:

در اینجا، اگر نخواهیم به حاجی ایراد بگیریم و بگوییم حاجی اجل شأناً است از اینکه چنین مطلبی بر او مخفی مانده باشد (که اتفاقاً محشین هم این مسئله را در اینجا مطرح نمی‌کنند) و خصوصاً، با توجه به اینکه در کلمات آخوند، این مطلب، ولو بطور اشاره، آمده است، باید بگوییم که در همه جا، منشأ کثرت، خود وجود است؛ یعنی همانطور که در کثرت طولی ما به الاشتراک عین مابه الامتیاز است، در کثرت عرضی هم ما به الاشتراک (که شما آن را کثرت بتبع ماهیت می‌نامید)، باز ما به الاشتراک عین ما به الامتیاز است. تنها در آنجا مطلب بشکل دیگر و بنحو دیگر است؛ یعنی وجود ذات خویش عرض عریض پیدا می‌کند. بتعبیر دیگر، همانطور که در مراتب طولی، هر مرتبه‌ای از مراتب وجود مرتبه‌اش مقوم ذاتش است، در مراتب عرضی هم هر مرتبه‌ای از مراتب وجود مقوم ذات خود است. پس بنا برین، همانگونه که در مراتب طولی وجود، هر مرتبه عین ذات آن وجود است، در مراتب عرضی هم هر وجودی، هر مرتبه‌ای از مراتب که دارد، آن مرتبه عین ذات خودش است - ماهیت چه در عرض و چه در طول، از مرتبه متأخر قابلیت انتزاع پیدا می‌کند؛ یعنی این ذهن است که برای اشیاء در هر مرتبه‌ای، یک قابلیت مخصوص در نظر می‌گیرد.^{۱۹}

باید توجه داشت که از آنچه استاد شهید در مورد حکیم سبزواری فرموده‌اند و با توجیهی که از تشکیک عرضی کرده‌اند، چنین بدست می‌آید که یا نباید بگوییم حکیم سبزواری متوجه اشکال تشکیک عرضی نشده

است (که ایشان اجل شأناً از این نسبت است) و یا آنکه بگوییم او هم مشکل تشکیک عرضی را بهمین ترتیب که استاد فرموده‌اند حل می‌کند. ولی دیدیم که چنین نیست؛ زیرا حکیم سبزواری به اصل اشکال توجه داشته است. (هر چند نه در منظومه، بلکه در حواشی اسفار)، ولی چنانکه ذکر کردیم، پاسخهای سه‌گانه این حکیم برای حل مشکل، هیچیک با راه حلی که استاد شهید مطرح ساخته‌اند، یکسان نیست.

اما راه حلی که خود استاد شهید مطرح کرده‌اند نیز ظاهراً، مشکل تشکیک عرضی را حل نمی‌کند؛ زیرا ما در تشکیک عرضی، هم محتاج تبیین پیدایش کثرت ماهوی در مرتبه واحد با حفظ اصالت وجود هستیم و هم نیازمند توجیه پیدایش افراد کثیر برای ماهیت واحد، با حفظ همان اصل، حال آنکه توضیح مذکور در کلام استاد ظاهراً، هیچیک از این دو کثرت را تبیین نمی‌کند.

اکنون باید دید که حکمت متعالیه، کلی طبیعی را چگونه مطرح می‌سازد و اصالت وجود برای آن چه شأن وجود شناختی قائل است؟ صدرالمتألهین در مواضع مختلف آثار خود، مسئله کلی طبیعی را مطرح و نظر خود را درباره آن بیان کرده است. آنچه از مجموع آراء استنباط می‌شود این است که چون حقیقت و اصالت از آن وجود است و ماهیت هیچ سهمی از اصالت ندارد بنا برین، وجود حقیقی را بهیچوجه، نمی‌توان به کلی طبیعی نسبت داد؛ زیرا کلی طبیعی همان ماهیت است و ماهیت حد وجود است و حد هم نیستی و نقاد است و نیستی و نقاد هم برخوردار از اصالت و تحقق نیست؛ بنا برین، کلی طبیعی، وجود حقیقی و اصیل و بالذات ندارد. آری، همانطور که ماهیت نمود بود است و می‌توان گفت بتبع وجود، آن هم متصف به وجود می‌شود، کلی طبیعی هم دارای چنین وجود ظلی و تبعی است:

«أما الکلی الطبیعی غیر موجود عندهم [المتکلمین] أصلاً و غیر موجود عندنا بالذات، إذ لا وجود للماهیة مفهومها و معنی، إلا من جهة الوجود و الشخص»؛^{۲۰}

زیرا همانطور که در مباحث ماهیت، می‌گوییم ماهیت در ذات خود متصف به هیچیک از این اوصاف متعارض از قبیل حدوث یا قدم و وحدت یا کثرت و وجود یا عدم نیست، کلی طبیعی هم که همان ماهیت لا بشرط است،

۱۸- شرح مبسوط منظومه، ج ۲، ص ۱۷۶.

۱۹- همان، ج ۲، ص ۱۷۶ و ۱۷۷.

۲۰- الاسفار، ج ۶، ص ۴۷.

همین احکام را دارد و ذاتاً، متصف به هیچیک از این اوصاف نیست. پس این سخن حکیمان که کلی طبیعی را حقیقتاً، موجود (هر چند به وجود افراد می‌دانستند و در اثبات رأی خود از برهان جزئیت استفاده می‌کردند، در واقع، نمی‌توانست با اصالت وجود سازگار باشد و ناشی از رسوبات تفکر اصالت‌ماهوری بود. از همین رو گفته‌اند: «ولیس من الجزاف اعتبار القول بوجود الکلی الطبيعي فی الخارج من أعمق جذور القول باصالة الماهية».^{۲۱}

صدرالمتألهین، در الشواهد الربوبية، پس از بیان و تثبیت این امر که ماهیت در ذات خود از همه اوصاف و عوارض خالی است و هر وصفی برای او بتبع وجود حاصل می‌شود، می‌گوید که متعلق حقیقی موجود در خارج، همان وجود اوست و عقل یا از ذات همین موجود خارجی، مفهومی کلی و عام یا خاص و یا از عوارض آن نیز چنین مفهومی را انتزاع و بر او حمل می‌کند و از آنها با نام جنس و فصل یا عرض خاص و عام یاد می‌کند؛ پس:

فهذا معنى وجود الكلى الطبيعي، أى الماهية من حيث هي هي، فى الخارج؛ لا كما هو المشهور من الحكماء أنها موصوفة بالوجود بمعنى أن الوجود كما هو منسوب إلى الشخص منسوب إليها ولا كما زعمه المتكلمون التافون لوجودها، غير موجودة بوجوده الشخص أصلاً.

او رأی خود را قول سومی در قبال رأی متکلمان که کلاً منکر وجود کلی طبیعیند و قول حکیمان که آن را در ضمن وجود افراد موجود، با اصالة، می‌دانند، بشمار می‌آورد؛ چرا که کلیات طبیعی را تنها انتزاعات عقل از موجودات خارجی بشمار می‌آورد که صرفاً، دارای منشأ انتزاع هستند، ولی لزوماً، وجود خارجی ندارند:

«إن الكلى الطبيعي غير موجود بالذات، بل الموجود بالذات هو الوجود الخاص».^{۲۲}

التزام به این آراء، ما را بر آن می‌دارد که بپذیریم کلیهای طبیعی هم مثل سایر مفاهیم انتزاعی، صرفاً، از نوع تقسیمات و طبقه‌بندی‌هایی هستند که اذهان آدمیان برای فهم و برداشت از اشیاء خارجی و شناخت و یاد کردن از آنها ترتیب می‌دهند، اما اینگونه نیست که، این تقسیمات مفهومی دارای ما بازاء خارجی باشند و عیناً، از حقایق خارجی خیر دهند. البته، این سخنی نیست که حتی خود بینانگذار حکمت متعالیه هم به آن ملتزم شده باشد؛ زیرا

به رأی ایشان، می‌توان هم اصالت وجود را پذیرفت و هم قائل به وجود کلی طبیعی در خارج بود؛ فقط با این توضیح که پس از پذیرش اصالت وجود، این سؤال مطرح می‌شود که آیا کلی طبیعی در خارج وجود اصیل دارد یا تبعی. ولی شاید بتوان گفت که هر نوع عقیده به وجود کلی طبیعی در خارج، منجر به اصالت ماهیت می‌شود؛ بنابراین، با فرض اصالت وجود، دیگر نمی‌توان گفت که کلی طبیعی هم در خارج وجود دارد، اعم از آنکه وجود تبعی داشته باشد یا اصلی. بگفته برخی از اهل نظر:

ما اعتراف داریم که نمی‌توانیم این دو مسئله [اصالت وجود و قول به وجود کلی طبیعی به هر صورتش] را با هم جمع کنیم.

بنظر ما، بین اصالت ماهیت و وجود کلی طبیعی در خارج فرقی نیست. گو اینکه گفته شده است که وجود کلی طبیعی به وجود افراد است، نه اینکه وجود مستقلی از افراد دارد، و اگر کسی قائل به اصالت وجود باشد، نمی‌تواند وجود کلی طبیعی را در خارج بپذیرد. پذیرفتن وجود کلی طبیعی بمعنای حقیقتش، از رسوبات همان تفکر اصالت‌ماهوری است. اگر ما توانستیم ذهنمان را از آن رسوبات پاک کنیم، بایستی بپذیریم که کلی طبیعی هم، حقیقتاً، وجود ندارد و آنچه وجود دارد، افراد است.^{۲۳}

بهمین دلیل است که حکیم سبزواری اختلاف در اقوال مربوط به کلی طبیعی را به سه قول ارجاع می‌دهد: بر این اساس که بگوییم کلی طبیعی، اساساً، از اعیان منتفی است؛ زیرا کلی طبیعی

*** بسنا بر اصول
حکمت متعالیه، هر
نوع ادراک اصیل و
حقیقی از وجودات
اشیاء جز با اتحاد
حضوری با خود آن
وجودها ممکن نیست.**

۲۱- تعلیقه علی نهایة الحکمة، ص ۲۶.

۲۲- الاسفار، ج ۴، ص ۲۱۳. ۲۳- دروس فلسفه، ص ۹۱.

ماهیت است و ماهیت هم اعتباری؛ یا بگوییم موجود است، ولی وجود برای آن وصف به حال متعلق است که فرد باشد؛ یا وصف اوست نظر به ذات خودش. آنگاه می‌گوید که قول دوم حق است، اما نه بمعنای اصالت ماهیت، زیرا وجود حقیقی اصل در تحقق اشیاء است، بلکه به این معنا که اسناد و تحقق به ماهیت حقیقی است، نه مجازی، زیرا ماهیت به شرط وجود موجود است و این همان ماهیت لا بشرط مقسمی است که بحمل هوو بر افراد خود (که در اینجا مراد همان قسم مخلوط است) حمل می‌شود. البته وجود حقیقی واسطه در عروض برای ماهیت است نه واسطه در ثبوت. برای بیان این امر توضیح مختصری درباره تفاوت واسطه در عروض و واسطه در ثبوت لازم است.

واسطه در ثبوت گاهی در مقابل واسطه در اثبات است و گاهی در مقابل واسطه در عروض. واسطه در ثبوت که در مقابل واسطه در اثبات است به این معناست که واسطه علت نسبت ایجابی یا سلبی نتیجه بحسب واقع و نفس الامر باشد، چنانکه در براهین لمی چنین است. در این موارد، واسطه‌های ثبوت و اثبات یکی هستند؛ زیرا حد وسط در برهان (چه لمی و چه ائی) باید علت اثبات اکبر برای اصغر هم باشد، ولی در براهین ائی، حد وسط واسطه در اثبات اکبر برای اصغر است، نه واسطه در ثبوت، بنابراین، واسطه در اثبات، لزوماً، همیشه واسطه در ثبوت نیست، ولی عکس آن صادق است.

اما واسطه در ثبوت که در قبال واسطه در عروض است این است که واسطه، منشأ اتصاف شیئی به وصفی، بنحو بالذات باشد که این هم دو قسم است: الف) خود واسطه هم متصف به وصف باشد، مثل آتش که واسطه در ایجاد حرارت در آب است و خود هم به حرارت موصوف ؛ ب) خود واسطه متصف به وصف نباشد، مثل خورشید که سبب سیاهی رنگ چهره گازر می‌شود. در این هر دو مورد، شیء، حقیقتاً، به وصفی متصف می‌شود، ولی واسطه دو حال دارد.

واسطه در عروض آن است که واسطه منشأ

اتصاف ذوالواسطه به چیزی بشود، ولی بالعرض والمجاز، نه حقیقتاً؛ مثل وساطت کشتی برای اتصاف جالس به حرکت که در این مورد، در واقع، خود واسطه متصف به وصف است، نه ذوالواسطه. ولی این قسم هم از حیث خفا و ظهور، اقسامی دارد. اظهر اقسام آن همین مثال کشتی و جالس است که در آن، بروشنی، می‌توان وصف را از ذوالواسطه سلب کرد. و در بعضی موارد خفی است، مثل سلب ابیضیت از جسم، حقیقتاً، و اسناد آن به بیاض، و در برخی، اخفاست، مثل سلب تحصیل و تحقق از جنس و اسناد آن به فصل، حقیقتاً، و همچنین سلب وجود از ماهیت، حقیقتاً، و اسناد آن به وجود، بالحقیقة. بدیهی است که این مورد از سایر موارد دقیقتر است و سلب وجود از کلی طبیعی یا ماهیت، مستلزم نظر دقیق برهانی است، و گرنه، باید گفت که تحقق ذوالواسطه در این مورد هم حقیقی، و صحت سلب وجود از آن متنفی، و کلی طبیعی بحکم عقل نظری و فکری، موجود است. بهمین سبب است که گفته‌اند این نحو تلقی از وجود کلی طبیعی، حقیقت عقلی و مجاز عرفانی است، ولی تلقی نخست که سلب وجود از آن است بالکلیه بنظر عرفانی یا برهانی اداق است که: لا یعرفه إلا

الراسخون فی الحکمة.^{۲۴}

به این ترتیب، شاید بتوان گفت که بازگشت قول منسوب به متکلمان در نفی وجود کلی طبیعی و رأی نهایی حکمت متعالیه در سلب وجود از آن، یک امر است، هر چند که با مبانی مختلف صورت گرفته است: «وبهذا یمكن التوفیق بین قول المثبت و النافی. فإنَّ الطبیعی موجود بواسطة فی العروض و غیر موجود لصحة سلب الوجود وإن كانت هذه الصحة اخفی و احتاجت إلى زیادة تدقیق و اعانة مذاق و رشیق»^{۲۵}.

* * *

۲۴- شرح المنظومه، قسم المنطق، ص ۱۴۶.
۲۵- همان، ص ۱۴۱، حاشیه آقای حسن زاده.