پنج تمثیل در تبیین اصالت وجود

فهرست عناوین حاجیان مهدی

پنج تمثیل در تبیین اصالت وجود

مهدی حاجیان

چکیده

حکمای اسلامی از دیرباز در باب موضوعات مختلف فلسفی در کنار استدلال و برهان به آوردن تشبیه و تمثیل اهتمام ورزیده و سعی در تفهیم مفاهیم معقول به مدد امور محسوس داشته‌اند.

در مسئلۀ اصالت وجود نیز که از موضوعات اساسی فلسفة صدرایی است، تمثیلات مختلفی عرضه شده که موضوع مقالة حاضر است. مقالة حاضر شامل پنج تمثیل از این دست است؛ چهار تمثیل در توضیح معنای اصالت وجود و پنجمین در رد فهمی نادرست از آن. محور همة این تمثیل‌ها تأکید بر این نکته است که ماهیت، حد و مرز و تعیّن وجود است و در کنار وجود حظّی از واقع ندارد. به دنبال این تمثیل‌ها، تبیینی از اصالت وجود و اعتباری‌بودن ماهیت، بر اساس ﮔفته‌های صدرالمتألهین، آمده و چگونگی تطبیق آن بر این تمثیل‌ها شرح داده شده است.

کلید واﮊه‌ها

وجود، ماهیت، اصالت، اعتباری، تمثیل، زیادت وجود.

مقدمه

برای خبر دادن از اشیای خارجی از دوگونه مفهوم استفاده می‌کنیم؛ یکی مفاهیمی نظیر انسان، سنگ یا درخت و دیگری واقعیت داشتن آنها و جملاتی نظیر «انسان وجود دارد»، «درخت موجود است» و «سنگ هست» را بیان می‌کنیم. یکی از مسائل مطرح در فلسفة اسلامی این موضوع است که از میان وجود و ماهیت، کدام‌یک اصیل و کدام‌یک اعتباری است.

در این‌که معنای اصالت داشتن وجود چیست و ملاصدرا چه غرضی را از آن دنبال می‌نماید، تفسیرها و مطالب زیادی بیان شده و در حالی‌که حکما آن‌را در صدر آثار فلسفی خویش آورده‌اند[1] برخی نیز آن‌را مبهم و غیرقابل پذیرش دانسته‌اند. به‌نظر می‌رسد آنچه بیش از سایر علل موجب خرده‌گیری بر اصالت وجود می‌شود سختی تصور آن و گنگ بودن غرض از طرح آن باشد و نه ردّ ادلّة اقامه شده‌ برای آن.

یکی از راه‌های روشن نمودن مقصود از اصالت و اعتباری بودن به معنایی که ملاصدرا در نظر داشته است، پیش‌کشیدن تشبیه و تمثیلی است که بتواند تا اندازه‌ای به وضوح مطلب کمک کند. انسان معمولاً محسوسات و موضوعات حسی و قابل مشاهده را سریع‌تر و بهتر درک می‌کند و از همین‌روی، به‌هنگام مواجهه با امور فراحسی و معقول بهترین روش، تشبیه آنها به موضوعات آشنا به ذهن است، به‌طوری که گاه یک تشبیه مناسب و دقیق در پروراندن مقصود، آموزنده‌تر از ده‌ها صفحه دلیل و برهان است. به‌ویژه وقتی که با موضوعی روبه‌رو باشیم که به‌واقع بدیهی است و از فرط بداهت نایافتنی.

این روشی است که از ابتدای طرح مسئلة اصالت وجود نیز مورد توجه بوده و در واقع صدرالمتألهین شیرازی خود با ارائۀ تمثیل‌هایی چند، آغازگر آن بوده است. در میان فیلسوفان حاضر نیز محمدتقی مصباح یزدی در این مسیر گام برداشته‌اند. نویسندة این مقاله نیز در حدّ بضاعت اندک خود، سعی داشته با طرح تمثیلی در این راه به بزرگان اقتدا کند.

در مقالة حاضر، ابتدا چند تمثیل مختلف در رابطه با اصالت وجود و اعتباری‌بودن ماهیت عرضه شده و سپس کوشش‌شده تا با آوردن شواهدی از کتاب‌های صدرالمتألهین، وجه مماثلت و چگونگی انطباق این تماثیل بر مقصود تشریح شود.[2]

بخش نخست: تماثیل

تمثیل اول : تمثیل به رابطة شکل و سطح

در این تصویر دقت کنید و بگویید در آن چه می‌بینید؟

­

جواب ساده است؛ یک مثلث و یک مربع. حال، دوباره به شکل بالا نگاه کنید و سعی کنید به همین سوال پاسخ تازه‌ای دهید؟ چه چیز در این تصویر دیده می‌شود؟ درست است. در تصویر بالا، هیچ چیز دیگری غیر از یک مثلث و یک مربع وجود ندارد، ولی مقصود ما نیز یافتن چیزی متفاوت و متمایز از آنها نیست؛ بلکه منظور این است که سعی کنیم همین دو موضوع را به‌گونه‌ای تازه تبیین و تفسیر نماییم.

جواب ساده است؛ گرچه ممکن است دیر به ذهن بیاید که احتمالاً به‌دلیل همین سادگی و روشنی بیش از حدّ آن است. می‌توان دربارۀ تصویر بالا این چنین جواب داد که در آن «دو لکّة سیاه» (دو تا سیاهی) دیده می‌شود البته، در تصویر بالا چهار چیز وجود ندارد، که یک مثلث و یک مربع و دو لکّة سیاه باشند، بلکه فقط دو چیز وجود دارد، یک مثلث و یک مربع که البته سیاه هستند و یا به‌بیان دیگر، دو لکّة سیاه که یکی به شکل مثلث و دیگری به شکل مربع است.

پس هر تصویر را می‌توان به دوگونه توصیف کرد. می‌توان گفت یک سیاهی (یک لکّة سیاه) است که مثلث یا مربع شکل است و نیز می‌توانیم بگوییم مثلثی (یا مربعی) سیاه رنگ است. به اصطلاح، دو مفهوم بر هرکدام صادق است. سیاهی و مثلث (یا مربع) بودن که هیچ‌ یک نیز عین دیگری نیستند. پس گرچه در هر تصویر بیش از یک شیء وجود ندارد؛ اما ذهن، همین شیء واحد را به دوگونۀ متفاوت ملاحظه می‌کند و دو مفهوم متمایز به‌دست می‌آورد.

حال، اجازه بدهید به سراغ مطلب اصلی برویم. گفتیم که هر شکل را می‌توانیم دو جور توضیح دهیم. یکی این‌که بگوییم مثلثی می‌بینیم که سیاه رنگ است و دوم این‌که بگوییم در تصویر، لکّة سیاهی را می‌بینیم که به شکل مثلث است. حال، به نظر شما از میان این دو گونه بیان، کدام‌یک می‌تواند توضیح بهتری به‌حساب آید؟ آیا بهتر است مثلث بودن را اصل بدانیم و سیاهی را دنبالۀ آن قرار دهیم یا سیاهی را اصل بدانیم و مثلث بودن را فرع و دنبالۀ آن؟

از آن‌جا که جواب این پرسش نیز بسیار ساده‌ است و از فرط سادگی، بسیار سخت می‌نُماید، نمی‌توان بیش از این برای آن مقدمه‌چینی کرد. این‌بار نیز اجازه دهید جواب را خودم بگویم و تنها سعی کنم آن‌را به‌خوبی روشن کنم. به نظر می‌رسد که آنچه از میان این دو تصویر، اصلی و اساسی است، لکّة سیاهی است. ما فقط سیاهی را می‌بینیم و تنها همین لکة سیاه است که روی صفحه سفید، نقش بسته است. لکن این لکة سیاه، شکل خاصّی دارد. این سیاهی محدود است و شکل هندسی خاصّی پیدا کرده است که همان مثلث یا مربع بودن آن است. اگر برای مثال، این سیاهی تمام صفحه را گرفته بود، دیگر هیچ شکلی نداشت ولی حالا که سیاهی، کل صفحه را نگرفته، محدودة خاصّی پیدا کرده و شکل معینی یافته است.

میان ماهیت و وجود نیز در خارج مشابه چنین نسبتی جاری است. ماهیت محدوده و حد و مرز یافتن وجود است و به‌عبارت دیگر چون وجود محدود است ماهیت یافته است و الا وجود نامتناهی و نامحدود (حق تعالی) منزّه از حدود ماهوی است. پس گرچه اشیاء و وجودات خارجی حقیقتاً ماهیت دارند، اما همان‌طور که شکل عبارت از حدود لکة سیاه و فرع آن است، ماهیت نیز فرع وجود و عبارت از تعیّن و محدودیت آن است.

تمثیل دوم: تمثیل به شکل پاره‌های کاغذ

محمدتقی مصباح یزدی در کتاب آموزش فلسفه، تمثیلی دیگری را با عنوان مجاز فلسفی مطرح کرده‌اند. گرچه، به‌رغم اهمیت موضوع، ایشان توضیح مبسوطی دربارۀ آن نداده‌اند و به‌اختصار از آن گذشته‌اند.

مجاز فلسفی

برای تقریب به ذهن مثال می‌آوریم: اگر صفحة کاغذی را به شکل‌های مختلف مثلث و مربع و ... بِبُرّیم، پاره‌کاغذهایی خواهیم داشت که هر کدام علاوه بر کاغذ بودن، صفت دیگری به نام مثلث یا مربع یا ... خواهند داشت. در صورتی‌که قبل از بریدن کاغذ، چنین صفاتی وجود نداشت. تلقی عرف آن است که اَشکال و صفات خاصی در کاغذ به وجود آمده و اموری وجودی به آن افزوده شده است در حالی‌که در کاغذ مذکور غیر از بریدگی‌ها که اموری عدمی هستند چیزی به‌وجود نیامده است. به دیگر سخن خطوط که حدود و مرزهای اشکال مختلف را تشکیل می‌دهند چیزی جز منتهی‌الیه سطح پاره‌های کاغذ نیستند، چنان‌که خود سطح هم در حقیقت همان منتهی‌الیه حجم است. ولی این حدود و مرزهای عدمی، از نظر عَرضی و سطحی، اموری وجودی و صفاتی عینی تلقی می‌شوند و سلب وجود از آنها از قبیل انکار بدیهیات تلقی می‌شود. اکنون می‌افزاییم که مفهوم ماهوی کاغذ (برای مثال) نسبت به واقعیت عینی، همین حال را دارد، یعنی حکایت از حدود واقعیت خاصی می‌کند (البته، حدود مفهومی نه حدود هندسی) حدودی که به‌منزلة قالب‌های تهی برای واقعیات به‌شمار می‌روند و واقعیت عینی محتوای آنها را تشکیل می‌دهند.[3]

تمثیل سوم: تمثیل به نور منعکس از شبکه‌های پنجره

سومین تمثیل از آنِ ملاصدرای شیرازی است که آن‌را به اختصار در کتاب الاسفارالاربعه آورده است. ملاصدرا در بحث زیادت وجود ممکن بر ماهیت توضیح می‌دهد که مغایرت میان وجود و ماهیت، به این معنا نیست که آن دو جوهر ممتاز و یا دو شیء منضمّ به یک‌دیگر باشند، بلکه دو امر متحد‌اند که در تحلیل عقلی، یکی از ضعف دیگری خبر می‌دهد که همان معنای اعتباریت آن و اصالت دیگری است. اگر وجود محدود باشد، محدودیت نقص و فقر امکانی آن مصحّح انتزاع معنای ماهوی از همان وجود امکانی می‌شود.[4]

ملاصدرا چگونگی و نوع رابطة میان وجود و ماهیت و نحوة انتزاع ماهیت از وجود را، از باب تشبیه معقول به محسوس، به نور ضعیفی تشبیه می‌نماید که از شبکه‌های پنجره مشاهده می‌شود. شبکه موجب می‌شود تا بخشی از نور که چیزی جز نور نیست در معرض دید قرار گیرد.

زیادت وجود ممکن بر ماهیتش ... به این معنا است که وجود امکانی به‌دلیل قصور و فقراش مشتمل بر معنایی دیگر غیر از حقیقت وجود است که از آن منتزع شده و محمول بر آن بوده و منبعث از امکان و نقصش است، نظیر مشبّکاتی که از مراتب نقصان نور و سایة حاصل از تصورات نور به چشم می‌آید.[5]

در واقع، در نور که در ذاتش محدودیت و سایه‌دار بودن نهفته نیست به‌دلیل محدودیت و چارچوبی که از سوی شبکه‌های پنجره حاصل می‌شود شکل خاصی را بر روی زمین ایجاد می‌کند و در محدوده معینی نمایان می‌شود. نظیر همین مطلب در مورد وجود و ماهیت نیز صادق است و وجود به‌دلیل محدودیتی که می‌یابد به شکل ماهیات مختلف ظاهر می‌شود.

من و تو عارض ذات وجودیم

مشبّک‌های مشکات وجودیم[6]

تمثیل چهارم: تمثیل به تبعیت صورت مرآتیه از صورت محاذی با آن

چهارمین تمثیل مطرح شده نیز متعلق به صدرالمتألهین است. این تمثیل به‌مراتب دقیق‌تر از تمثیل‌های پیشین است و آن تبعیت صورت مرآتیه از صورت محاذی با آن است؛ زیرا برخلاف تبعیت امور واقعی نظیر حرارت آب از حرارت آتش که متبوع، واسطه در ثبوت حکم برای تابع است (به‌عبارت دیگر، علّت آن است)، عکسی که در آینه است، در اصل واقعیت، اندازه، شکل، کیفیت، حرکت و سکون و تمامی صفاتی که در معرض مشاهده قرار می‌گیرد تابع واقع و وجود خارجی است، امّا برخلاف مورد آتش و آب، تنها از باب حکایت و ارائة واقع بوده و واقعیتی نظیر واقعیت و وجود خارجی به آن اسناد داده نمی‌شود؛ زیرا در خارج، نفس واقعیت محکی تحقق داشته و در آینه تنها حکایت و نمود آن موجود است.[7]

پس می‌توان ذهن را به آینه‌ای تشبیه کرد که مفاهیم ماهوی همانند عکس‌هایی در آن ظاهر می‌شود و به‌وسیلة آنها از حدود واقعیات خارجی و گونه‌های وجود، آگاهی می‌یابیم. در این نگرشِ آلی و مرآتی، توجه استقلالی به خود عکس‌ها نمی‌کنیم بلکه از راه آنها توجه ما به‌سوی صاحبان عکس‌ها یعنی واقعیات عینی معطوف می‌شود و از این جهت چنین می‌انگاریم که این عکس‌ها همانند صاحبان عکس‌ها هستند... . حمل ماهیات بر موجودات عینی نیز از همین قبیل است و هر چند از نظر عرف، حمل حقیقی به‌شمار می‌رود ولی با نظر دقیق فلسفی، روشن می‌شود که تنها انعکاسی از قالب‌های آنهاست و نه عین آنها.[8]

اتحاد ماهیت و وجود به‌نحو اتحاد حکایت و محکی و آینه و مرئی است؛ زیرا ماهیت هر چیزی همان حکایت عقلی از آن و شبحی ذهنی برای رؤیتش در خارج و سایه‌ای از آن است.[9]

پس ماهیات، صور مرآتی و حکایاتی هستند که نسبت به واقعیت و وجود، در آینة خیال ظاهر می‌شوند، به‌عبارت دیگر، ماهیات تنها خیال و عکس وجود و واقعیت در مراتب ادراک حصولی انسان هستند و این همان معنای بلندی است که در کلمات برخی از اهل معنویت به این صورت ظاهر شده که عالم، خیال اندر خیال است. این تشبیه در عبارات ملا محسن فیض کاشانی - شاگرد ممتاز صدرالمتالهین - چنین گویا و زیبا آمده است:

... عروض ماهیت مر وجود را چون عروض صورت است مر آینه را؛ زیرا که صورت مرئی در آیینه به حسب حس عارض آئینه می‌نماید، اما چون رجوع به عقل می‌کنیم می‌دانیم که عارض آئینه نیست نه به سطح وی قائمست و نه در ثخن وی. حال، بلکه وی را نسبتی است مخصوصه به آینه که سبب نمایندگی آینه می‌شود او را و بحسب حس توهّم آن می‌شود که آن صورت عارض آینه است و قائم به وی قیام العارض بالمعروض و در حقیقت آینه را از جز نمایندگی نمی افزاید... .[10]

ماهیت محدوده‌ای است که وجود داراست و در علم حصولی ذهن ما از همین محدوده‌هاست که عکس‌برداری کرده و آن‌را در درون خود منعکس می‌سازد و نه عین وجود که تنها به علم حضوری درک می‌شود. ما برآنیم از شیء محدود آگاهی یابیم، اما آنچه دستگیرمان می‌شود تنها حدود آن است. ما می‌خواهیم از تکه‌های کاغذ (تمثیل دوم ) و لکه‌های سیاه ( تمثیل اول ) صحبت کنیم، اما در واقع جز از شکل و مرز آنها نمی‌گوییم. البته این حدود، حدود واقعی شیء است و از همین‌روی، چنین تفسیری هرگز به واقعی بودن ماهیات و واقع‌نمایی داده‌های حصولی ضرر نمی‌زند.

تمثیل پنجم: تمثیل به عروض سفیدی برای جسم

این تمثیل بر خلاف تمثیل‌های گذشته، نه مستقیماً برای تبیین مسئلة اصالت وجود، بلکه برای جلوگیری از خطای احتمالی در مورد آن مطرح شده است، همان‌طور که هدف از آموختن فنّ مغالطه در منطق نیز همین است.[11]

یکی از دلایل اتحاد وجود و ماهیت در خارج، آن است که اگر قیام وجود به ماهیت باشد و وجود یکی از اعراض ماهیت به‌حساب آید، ماهیت قبل از عروض وجود، یا معدوم است یا موجود، در صورت اول، به تناقض می‌انجامد و در صورت دوم، دور و تسلسل پدید می‌آید.

خواجه نصیر الدین طوسی در تجریدالاعتقاد به این برهان این‌گونه اشکال می‌نماید که برای ماهیت غیر از دو فرض وجود و عدم، فرض سومی است که همان ماهیت من حیث هی است، و وجود می‌تواند به ماهیت من حیث هی - بدون آن‌که به تناقض بیانجامد یا دور و تسلسل لازم آید - حمل شود.[12]

برخی از شارحان تجریدالاعتقاد در شرح پاسخ خواجه، تشبیه و تمثیلی را پیش کشیده‌اند تا درستی قول خواجه طوسی را اثبات نمایند. تشبیهی که بیان شده، تمثیل و تشبیه عروض وجود به ماهیت به قیام سپیدی به جسم است؛ زیرا سپیدی بر جسم سپید یا غیر سپید عارض نمی‌شود تا دور و تسلسل یا تناقض لازم آید، بلکه سپیدی بر جسم از آن جهت که جسم است حمل می‌شود، یعنی نه بر جسم به شرط شیء و نه بر جسم به شرط لا، بلکه بر جسم لا بشرط.[13]

صدرالمتألهین جواب محقق طوسی و نیز تمثیل شارح آن را مردود و قیاس مع الفارق می‌داند؛ زیرا آنچه به‌عنوان شقّ سوم در نظر گرفته شده، در مورد رابطة وجود و ماهیت، صادق نیست؛ زیرا ماهیت با صرف‌نظر از وجود، هیچ‌گونه تحصلی ندارد و بر آن هیچ‌گونه وصف عینی صادق نیست. در حالی‌که جسم - قطع نظر از سپیدی و غیر سپیدی - در خارج ثبوت و وجود دارد و از همین‌رو، بر طبق قاعدة فرعیّت، سپیدی برای جسم، فرع وجود جسم است و نه سپیدی آن که البته تنها در هلیّات ناقصه کاربرد دارد. امّا در مورد وجود که مفاد کان تامّه است، اگر اتصاف وجود به ماهیت، متوقف بر وجود ماهیت باشد، وجود ماهیت متوقف بر خود وجود ماهیت خواهد بود که مستلزم دور است.[14]

تشبیه و تمثیل‌های دیگری را نیز می‌توان در کتاب‌های حکما یافت، اما از آن‌جا که محور همة آنها همین حد و مرز بودن وجود ماهیت برای وجود است، به همین تعداد بسنده کردیم.

بخش دوم: تبیین

رابطة ماهیت و وجود در واقع رابطه و پیوندی منحصر به فرد است که نمی‌توان هیچ مورد مشابه دیگری از آن را در دیگر اشیاء یافت و سختی توضیح اصالت وجود و نوع رابطة هستی و چیستی در همین بی‌بدیل بودن آن نهفته است. هر آنچه در اطراف ما می‌گذرد و ذهنمان با آن آشنایی و انس دارد از قبیل ماهیات است و از همین‌رو در مقام توضیح و تبیین، مجبوریم از همین موارد ماهوی استفاده کنیم، حال آن‌که مدعای اصلی و مبنایی اصالت وجود این است که متن واقع و هستی را که موضوع فلسفة اولی و متافیزیک است، نمی‌بایست با ماهیات و روابط معمول آنها یکسان گرفت. از این‌رو، آوردن هر مثالی در عین این‌که می‌تواند به فهم مطلب کمک کند خطر لغزش و بیراهه‌رفتن را نیز در بر دارد و بنابراین، توضیح مقصود از مثال و تشبیه نیازمند دقت فراوان است.

آنچه در تمثیل‌های پیش‌گفته بیان شد، تأکید بر نکات ذیل است:

1. در خارج بیش از یک حقیقت نیست

روشن است که در خارج، وجود اشیاء غیر از خود آنها نیست. سنگی که می‌بینیم دو تکه و جزء ندارد که یکی سنگ بودنش باشد و دیگری وجود داشتنش. وجود داشتن برای سنگ، یعنی حقیقی بودن سنگ که چیزی غیر از خود آن نیست. ذهن ماست که این‌ها را از هم جدا می‌کند. «حق - همان‌طور که پیش از این گذشت - آن است که زیادت وجود بر ماهیت در تصوّر است و نه در عین»[15] همان‌طور که در تصویر ارائه‌شده، ذهن ما بود که سیاهی را از مثلث یا مربع‌بودن جدا می‌کرد و گرنه دو شیء مجزا در تصویر نبود که یکی سیاهی باشد و دیگری مثلث و یا چنین نبود که برش‌های کاغذ مجزای از کاغذ یا شکل نور منفک از خود نور باشد. و از همین‌رو، ملاصدرا بارها و به‌ویژه در مسئلة قاعدة فرعیت، بر این نکته تأکید می‌کند که «وجود، ثبوت خود ماهیت است نه ثبوت چیزی برای ماهیت»[16]؛ زیرا که اگر وجود چیزی زائد برای ماهیت می‌بود، ثنویت و دوگانگی در حقیقت همة اشیاء رخ می‌داد. «زیادت وجود ممکنات بر ماهیت آنها به‌معنای مباینت وجود و ماهیت آنها نیست و چطور چنین باشد، حال آن‌که حقیقت هر چیزی نحو وجود خاص به آن است»[17]

به‌عبارت دیگر، مراد از تمایز وجود و ماهیت تمایز تحلیلی و عقلی آنها است. ماهیت در هر ظرف و در هر محلّی متحد و همراه وجود است و این عقل است که با قدرت خلّاقة خود آنها را با نوعی تحلیل، از هم جدا و منفک نموده و ماهیت را به‌تنهایی در نظر می‌گیرد.[18] البته، ملاصدرا با علم به بی‌بدیل بودن نوع اتحاد وجود و ماهیت در توضیح، تمثیل پیشین را تکرار می‌کند و می‌گوید: «اتحاد بین ماهیت و وجود به‌نحو اتحاد حکایت و محکی و آینه و مرئی است».[19]

2.اعتباری بودن، به‌معنای نفی واقعی بودن ماهیت نیست

اعتباری بودن ماهیت به‌هیچ‌وجه به‌معنای نفی و طرد ماهیات از حوزة واقعیات و جای‌دادن آنها در عالم خیال و ساخته‌های ذهنی انسان نیست، بلکه ماهیت به تبع و در جوار وجود محقق بوده و نقش خود را ایفا می‌کند. همان‌طور که مثلث یا مربع‌بودن لکّة سیاهی، حقیقی و واقعی است و هیچ‌گاه مرتبط و وابسته به نوع درک و فهم انسان‌ها نیست. لکّه‌های سیاه حقیقتاً مربع و مثلث هستند و تکه‌های کاغذ حقیقتاً به شکل خاصی بریده شده‌اند. در تمثیل چهارم نیز صورت مرآتی حاکی از واقع خارجی است و نباید آن‌را با سراب - که تصویری موهوم است - یکی پنداشت. سفسطه و شکاکیت را یارای رد ماهیت نیست و حکیم الاهی نیز هرگز بر خلاف آن سخن نمی‌راند. به‌عبارت دیگر، بحث فوق بحثی در قلمرو هستی‌شناسی است و از نسبت وجود و ماهیت در این حوزه صحبت می‌کند و نه از میزان واقع‌نمایی صورت‌های ذهنی. به‌بیان آیت‌الله جوادی آملی: «قول به حکایت ظلّی نسبت به وجود، کاستن از علم حصولی به نفع سفسطه نیست، بلکه کاستن از آن برای افزودن به علم حضوری است».[20]

اگر در کلمات حکیمان از ماهیات به‌عنوان اموری خیالی تعبیر می‌شود، مقصود خیال به تعبیر عرفانی است که به هیچ‌روی به‌معنای موهوم بودن آن نیست. همان‌طور که حکیم لاهیجی به آن تصریح نموده است:

و آن‌چنان که برخی پنداشته‌اند نیست که آنچه در عالم وجود است همگی چیزی جز وهم و سراب نباشد؛ چراکه چنین پنداری خود وهمی بالضروره نادرست است و آنچه عارف به آن خیال اطلاق می‌کند دلیل و وجهی دارد و هرگز مراد عارف از خیال، امر موهومی که هیچ مصداقی نداشته باشد نیست ... .[21]

3. طفیلی بودن ماهیت نسبت به وجود

نکتة دیگر آن‌که تبعی و طفیلی بودن و بالعرض دانستن ماهیت، هرگز به این معنا نیست که ماهیت در کنار و عرض وجود، تحقق و موجودیتی جداگانه دارد. و از همین‌روی، در حکمت متعالیه هر جا از موجودیت ماهیت صحبت می‌شود، موجودیت ماهیت بالعرض و تبعی وجود دانسته می‌شود.

وقتی حقیقت هر چیزی خصوصیت وجودی‌ای باشد که برایش ثابت است، پس وجود سزاوارتر است از آن شیء، بلکه از هر چیزی به این که حقیقی باشد ... و سایر اشیاء غیر از وجود نیز به ذات خودشان موجود نیستند، بلکه به‌واسطة وجودات عارض بر آنها موجود نامیده می‌شوند»[22] و نیز «واقعی بودن هر وجودی عبارت است از موجود بودنش بنفسه و موجود بودن غیر وجود (ماهیت) به آن.[23]

ماهیت، شأنی از وجود است که به‌دلیل محدودیت و عدم اطلاق وجود حاصل شده است و البته، این حدّ و حصر حقیقتی جدا از وجود نیست، بلکه شأن و مرتبه‌ای از آن است.

در تمثیل‌های پیش‌گفته برای توضیح این مطلب از «شکل» و «جسم تعلیمی» و رابطة آن با «جسم طبیعی» سود جستیم، هرچند که هر نوع ماهیتی بیان‌گر نوعی محدودیت وجود است و از این جهت فرقی نداشت که چه نوع ماهیتی، برای مثال، معرفی شود اما «شکل» به‌گونه‌ای است که محدوده بودن آن روشن‌تر و مشخص‌تر از سایر انواع ماهیات است و الا همة ماهیات در این حکم یکسان‌اند.

4. نوع رابطه وجود و ماهیت

در توضیح نوع رابطۀ وجود و ماهیت و معنای تبعی‌بودن ماهیت برای وجود، فرض‌های مختلفی قابل فرض است.

1) این‌که وجود واسطه در ثبوت ماهیت باشد و ماهیت به‌تبع وجود در خارج موجودیت یابد.(رابطة علت و معلول)

2) این‌که وجود واسطه در عروض باشد و بنابراین، ذهن ماهیت را از حوزه‌ای که به تبع وجود محقق است دریافت کند؛ نظیر وساطت ماهیت سپیدی برای استناد مفهوم سفید به جوهر.

3) این‌که وجود همانند وساطت فصل در استناد تحصل به جنس باشد؛ زیرا تحصل در حقیقت متعلق به فصل است و قرابت و اتحاد فصل و جنس موجب استناد آن به جنس نیز می‌شود.

پیداست که هیچ‌یک از این موارد نمی‌توانند بیان‌گر نوع رابطة وجود و ماهیت باشند، زیرا ماهیت امری نیست که هر چند به تبع امری دیگر - که وجود باشد - موجود دانسته شود (مورد نخست) یا در خارج به‌دلیل مقارنت با امری دیگر بتوان حتی بالمجاز به آن موجود اطلاق کرد (مورد دوم). مورد سوم نیز - از آن جهت که تفاوت و تمایز وجود و ماهیت، امری مفهومی و به کمک تحلیل عقلی نیست - نمی‌تواند بیان‌گر و گویای نوع رابطة بین آنها باشد.

4) صدرالمتألهین با ردّ این موارد، اتحاد ماهیت و وجود را که مصحح استناد مجازی مفهوم موجود به آن می‌شود از قبیل اتحاد ظلّ با ذی‌ظلّ و فیء با شیء می‌داند (تماثیل سوم و چهارم). در واقع، آنچه صدرالمتألهین قصد بیان آن‌را - در قالب ردّ موارد گوناگون - دارد آن است که موطن و جایگاه ماهیت جایی در همسایگی وجود که به تبع وجود حقیقتاً موجود باشد، نیست؛ بلکه موطن ماهیت، ظرف ظهور و جایگاه حکایت و نمود نسبت به وجود است.

البته این نمود و ظهور، در ظرف ادراک و خیال انسان پدیدار نمی‌شود تا موضوعی معرفت‌شناسانه باشد و عالم و مسائل ماهیات را به خیال اندر خیال تبدیل کند، آن‌گونه که کانت در باب رابطة پدیدار و شیء فی‌نفسه اظهار داشته است. گویی این انسان است که از پیش خود ماهیات را به موجودات می‌افزاید. بلکه ماهیت در متن فلسفه و هستی‌شناسی جای داشته و ظلّ و فیء وجود در عالم عین است؛ چه انسان به درک آن نائل شود و چه نشود.

پس اگر در حکمت متعالیة صدرالمتألهین از انتزاعی بودن ماهیت سخن به میان می‌آید «... که ماهیات امور انتزاعی اعتباری باشند و وجود حقیقی عینی، همان‌طور که مذهب منصور است»[24] و تفکیک ماهیت از وجود را کار ذهن می‌داند «و هیچ‌کس در این‌که تمایز وجود و ماهیت تنها به حسب ادراک است و نه عین واقع اختلافی ندارد»[25] هرگز به‌معنای نفی تحقق ماهیت در عالم عین و ذهنی محض دانستن آن نیست. و این همان مطلبی است که بر برخی از اهل فلسفه مخفی و مغفول مانده و در پس آن صدرای شیرازی را متهم به تناقض‌گویی نموده‌اند.[26] شبهۀ تناقض از آن‌جا سرچشمه می‌گیرد که ملاصدرا گاه ماهیت و وجود را متّحد و در یک ردیف قرار می‌دهد و گاه به تقدم وجود بر ماهیت حکم می‌کند و از این‌رو به‌ظاهر، غیر قابل جمع می‌نماید[27]. اما همان‌طور که حکیم لاهیجی توضیح داده است «سلب تقدم به حسب اقسام پنج‌گانۀ رایج در لسان حکماء (فقرات دستة اول) منافاتی با تقدم به وجه‌ دیگر (فقرات دوم) ندارد و آنچه از برخی محققین رسیده که وجود متقدم بر ماهیت است، مراد آن است اصل فی دور و تحقق همانا وجود است».[28]

به‌عبارت دیگر، آن‌گاه که صدرالمتألهین از نبودن و طرد ماهیات از صحنة واقع سخن می‌گوید و حقیقت را منحصراً از آنِ وجود دانسته و ماهیات و عدم را هم‌ردیف هم قرار می‌دهد، مقصودش ردّ انتساب موجودیت به ماهیت در عرض وجود است، چه این‌که به شکل واسطه در ثبوت و چه به‌نحو واسطه در عروض در نظر گرفته شود. «و تقدم وجود بر ماهیت نظیر تقدّم علت بر معلول و تقدم قابل بر مقبول نیست، بلکه نظیر تقدّم ما بالذات بر ما بالعرض و تقدّم ما بالحقیقة بر ما بالمجاز است».[29]

ولی آن‌جا که از حقیقی بودن ماهیات سخن می‌گوید، مقصودش تذکر این مطلب است که گرچه ماهیت در عرض وجود، حقیقتی ندارد، اما موجودات حقیقتاً محدود‌اند و انتساب ماهیات به وجودات، ذهنی و فرضی نیست.

پی‌نوشت‌ها

کتاب‌نامه

1. الآملی الشیخ محمدتقی، درر الفوائد، موسسۀ مطبوعاتی اسماعیلیان، بی تا.

2. پلنگی منیره، «ابهاماتی چند در مسئلة اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت»، خردنامۀ صدرا، شمارة 31، بهار 82 .

3. جوادی آملی، عبدالله، رحیق مختوم؛ شرح حکمت متعالیه، تدوین: حمید پارسانیا، مرکز نشر اسراء، چاپ دوم، 1382.

4. سبزواری، حاج ملا هادی، شرح منظومه، تصحیح و تعلیق: حسن حسن‌زادۀ آملی، تحقیق: مسعود طالبی، طبع اول، 1416ق.

5. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1419ق.

6. الطباطبایی، السید محمدحسین، نهایة الحکمة، باشراف میرزا عبد الله نورانی، موسسۀ النشر الاسلامی التابعۀ لجماعۀ المدرسین، 1362 .

7. الطوسی، محمد بن‌محمد الحسن (خواجه نصیرالدین طوسی)، تجرید الاعتقاد، تصحیح: محمد جواد الحسینی، مکتب الاعلام الاسلامی، طبع اول، 1407ق.

8. ـــــــــــــــ ، اساس الاقتباس، تصحیح: مدرس رضوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، 1367.

9. فنایی اشکوری، محمد، معقول ثانی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، 1375.

10. لاهیجی، محمدجعفر، شرح رسالۀ مشاعر، تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1376.

11. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، تهران، انتشارات سازمان تبلیغات، 1366.

--------------------------------------------------------------------------------

[1]. نک: ملاهادی سبزواری، شرح منظومه، ج2،ص63 ؛ شیخ محمدتقی لاهیجی، درر الفوائد، ص24؛ علامه طباطبایی، نهایة الحکمة، ص10.

[2]. در ترتیب تماثیل ملاک صرفاً ساده‌تر بودن آن بوده است.

[3]. محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج 1، ص 309و310.

[4].نک: عبدالله جوادی آملی، رحیق مختوم، ج 3، ص 414 و 415.

[5]. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار‌الاربعة العقلیة، ج 1، ص 244.

[6]. شیخ محمود شبستری، مثنوی گلشن راز.

[7]. صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعة، ج‏1، ص 198 .

[8]. محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج 1، ص 310.

[9]. صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعة، ج‏2، صفحۀ 236 و نیز نک: ج 9، ص 155 و 156.

[10]. ملامحسن فیض کاشانی، کلمات مکنونة، تصحیح: عزیزالله عطاردی فراهانی، ص26.

[11]. نک: خواجه نصیرالدین طوسی، اساس الاقتباس، ص516 «معرفت همان قوانین (قوانین مغالطه)، حکیم و جدلی را نیز نافع بود تا خود غلط نکند و مغالطة دیگران در ایشان اثر نکند.»

[12]. خواجه نصیر طوسی، تجرید الاعتقاد، ص106.

[13]. صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعة، ج 1، ص246.

[14]. همان.

[15]. همان، ص247.

[16]. شرح مشاعر، ص117.

[17]. صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعة، ج1، ص243.

[18] . همان، ص 56.

[19] . همان، ج‏2، ص236.

[20]. جوادی آملی، رحیق مختوم، ج6، ص113.

[21]. لاهیجی، شرح مشاعر ملاصدرا، ص196.

[22]. صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعة، الاسفار الاربعة، ج1، ص 38 و 39.

[23]. شرح مشاعر، ص49.

[24]. صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعة، ج1، ص68 و نیز نک: همان ص415.

[25]. همان،ص67 .

[26]. منیره پلنگی، «ابهاماتی چند در مسئلة اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت»، خردنامه صدرا، شمارة 31، بهار 82، ص 38.

[27]. همان، ص38 و 40.

[28]. شرح مشاعر، ص103.

[29]. همان، ص103.