

قضایای وجودی از دیدگاه ملاصدرا

مریم فلاسی، * محمد کاظم علمی **

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۹/۶/۲۰ - تاریخ پذیرش مقاله ۱۳۹۰/۵/۵)

چکیده

ملاصدرا درباره قضایای وجودی چهار نظریه گوناگون عرضه کرده است که در بادی امر مغایر با یکدیگر به نظر می‌رسند. مدعای این مقاله آن است که اگر این چهار نظریه را از دو دیدگاه اصالت وجود و اصالت ماهیت مورد تحقیق قرار دهیم، خواهیم دید که اولاً قابل تقلیل به دو نظریه می‌باشند و دوم این که راه‌حل‌های ملاصدرا درباره قضایای وجودی صرفاً منحصر در ممکنات است و اساساً درباره واجب مطرح نمی‌گردد.

کلیدواژه‌ها: هلیه بسیطه، ثبوت الشیء، عکس‌العمل، عارض ماهیت، تجرید همراه تخلیط

۱. طرح مسئله

هلیه بسیطه که حاکی از وجود چیزی است و در پاسخ به هل بسیطه می‌آید (مطهری، شرح منظومه، ۲۲)، یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفی است که پیامدهای کلامی مهمی نیز در برداشته است. حال مسئله مهمی که بی‌درنگ درباره این قضایا مطرح می‌شود این است که آیا می‌توان این قضایا را پذیرفت یا خیر؟ این مسئله از دیرباز میان فیلسوفان مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. فارابی، بنیان‌گذار فلسفه اسلامی، از دو دیدگاه متفاوت تجربی و متافیزیکی به این پرسش پاسخ داده است (مجموعه رسائل فارابی: رساله فی مسائل متفرقه، ۹). این مسئله در میان فلاسفه غربی نیز مطرح بوده است. از

* نویسنده مسئول: دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه فردوسی مشهد / m.gholasi@rocketmail.com

** استادیار دانشگاه فردوسی مشهد.

جمله کانت که منکر وجود هلیات بسیطه می‌باشد. ریشه این پندارش در این جاست که گویا هر قضیه‌ای می‌باید مصداق «ثبوت شیء لشیء» باشد و از آن جا که هلیات بسیطه مصداق آن نیست، بنابراین مورد انکار قرار گرفته است (کانت، *سنجش خرد ناب*، ۷۰۹). این اشکالی بود که برای فیلسوفان مسلمان نیز مطرح گردید، زیرا هلیات بسیطه با قاعده فرعی سازگاری نداشت. فیلسوفان مسلمان اصلی به نام قاعده فرعی را مطرح می‌کنند که مفاد آن این است: «ثبوت شیء لشیء فرع لثبوت المثبت له». مطابق این اصل، ثبوت وجود برای ماهیت مستلزم وجود سابق ماهیت است و در نتیجه محذور «تقدّم شیء بر نفس» یا «تسلل» لازم می‌آید که هر دو محذور باطل است. بنابراین، فیلسوفان مسلمان هر کدام مفردی برای آن جستند. پذیرش یا عدم پذیرش هلیات بسیطه پیامدهای مهم دیگری نیز در علوم مختلف، از جمله در فلسفه دین دارد. زیرا با انکار این قضایا برخی از ادله مطروحه برای اثبات وجود خدا، از جمله برهان وجودشناختی و به تبع آن برهان جهان‌شناختی، از اعتبار ساقط می‌شوند. صدرا المتألهین نیز به تحلیل هلیات بسیطه پرداخته و راه‌حل‌های مجزایی ارائه کرده است. این پژوهش درصدد جمع میان این آرا و یافتن ارتباط وثیقی میان آنها می‌باشد.

۲. انواع هلیه بسیطه

نحوه تفسیر هلیه بسیطه و راه‌حل‌های ملامدرا در این زمینه منوط به نوع موضوع این قضایا است. از نظر او، موضوع هلیات بسیطه دو گونه است: ۱- ممکنات ۲- واجب.

۲.۱. هلیات بسیطه در ممکنات

نظریات ملامدرا در این خصوص را می‌توان در چهار راه‌حل ارائه کرد: ۱- ثبوت الشیء ۲- عارض ماهیت ۳- عکس‌الحمل ۴- تجرید همراه تخلیط. مدّعی این پژوهش این است که می‌توان این راه‌حل‌ها را به دو راه‌حل تقلیل داد: یکی مبتنی بر اصالت ماهیت و سه تای دیگر مبتنی بر اصالت وجود. بدین گونه که راه‌حل ثبوت الشیء بنا بر اصالت ماهیت و سه راه‌حل دیگر یعنی عارض ماهیت، عکس‌الحمل، تجرید همراه تخلیط،^۱ بنا بر اصالت وجود می‌باشد.

۲.۳. نظر ملامدرا در مورد هلیه بسیطه مبتنی بر اصالت ماهیت

۱. از سه راه‌حل مبتنی بر اصالت وجود، راه‌حل عارض ماهیت و نیز راه‌حل تجرید همراه با تخلیط را نمی‌توان همسان با عکس‌الحمل مبتنی بر اصالت وجود دانست. زیرا ملامدرا راه‌حل عارض ماهیت را اساساً در وجود ذهنی مورد بحث قرار می‌دهد و راه‌حل تجرید همراه با تخلیط را به تعبیر خودش در مقام مماشات با قوم مورد بررسی قرار داده است.

طبق نظر ملاصدرا مفاد قضایای هلیّه بسیطه ثبوت الشیء است، نه ثبوت شیء لشیء؛ یعنی نه ثبوت چیزی برای ماهیّت. و محمول چنین قضایایی یعنی «وجود» در خارج عین حصول ماهیّت است و چیزی بر موضوع نمی‌افزاید. ملاصدرا سخن ابن‌سینا را در تأیید گفتار خویش گواه می‌آورد که در این باره با او هم‌رأی است. از نظر ابن‌سینا، موضوع فلسفهٔ اولی موجود به ما هو موجود است، و موجود بر دو قسم است: واجب و ممکن. ابن‌سینا اثبات می‌کند که وجود ممکن نمی‌تواند از ناحیهٔ خودش باشد و باید از جای دیگر بر آن عارض شود. در نتیجه، از نظر ابن‌سینا وجود یک عرض است، اما نه مانند سایر اعراض (ابن‌سینا، *التعلیقات*، ۱۸۵). وی با ارائهٔ دو دلیل نشان می‌دهد که عرضیّت وجود از قبیل عرضیّت سایر اعراض، مانند سفیدی که حالّ در یک موضوع باشد، نیست. دلیل اول. در حمل بیاض بر جسم و صدق هر محمولی غیر از جسم، سه امر لازم است: وجود موضوع، مفهوم محمول، و وجود محمول در موضوع که همان رابط میان موضوع و محمول است. اما هنگامی که وجود محمول قرار می‌گیرد، موضوع و خود محمول کفایت می‌کند.^۱

دلیل دوم. به دلیل احتیاج سایر اعراض به وجود موضوع، در موجود بودن و استغنائی وجود، در موجود شدن از وجود موضوع، وجود نفسی اعراض عین وجود لغیره آن‌هاست، اما صحیح نیست گفته شود که وجود نفسی وجود عین وجود او در موضوع است به این معنا که وجود دارای وجود باشد، بلکه بدین معناست که وجود موضوع عبارت است از نفس تحقق ماهیّت، نه اثبات وجود برای ماهیّت. اما سایر اعراض دارای وجود نفسی می‌باشند که وجود نفسی آن‌ها عین وجود آن‌ها در موضوع است (صدرالمألهین، *الشواهد الربوبیه*، ۱۲). توضیح مطلب این است که اعراض در وجودشان نیازمند موضوع هستند، اما وجود در وجودشان نیازمند موضوع نیست. بنابراین لازم نیست که وجود را به موضوع، یعنی ماهیّت، متکی کنیم. برخلاف اعراض دیگر که متکی به موضوع می‌باشند چون وجودشان وابسته به موضوع است. پس نسبت وجود که به اصطلاح حکما عارض بر ماهیّت است نه مانند نسبت سایر اعراض است به موضوعات خود تا لازم باشد که ماهیّت، خود، قبل از وجود، ثبوت و وجودی مستقلّ از وجود چه در ذهن و چه در خارج داشته باشد و سپس وجود عارض بر وی گردد. چنان‌که نسبت بیاض به جسم مستلزم این است که جسم قبل از عروض بیاض موجود و ثابت در ذهن و یا در خارج باشد و

۱. لازم به ذکر است که آن‌چه ابن‌سینا به عنوان دلیل ذکر نموده چیزی جز تقریر خود مسئله با عبارتی دیگر نمی‌باشد. بنابراین نمی‌توان آن را دلیل قلمداد کرد.

سپس بیاض بر وی عارض گردد و به وی نسبت داده شود. زیرا معنای «انسان موجود است» فقط عبارت است از تحقق و موجودیت انسان، نه اثبات وجود برای انسان. برخی به علت این که سخن ابن سینا را در باب عرضیت وجود به معنای عروض اصطلاحی پنداشتند، او را مورد انتقاد قرار دادند (نک: ابن رشد، تفسیر مابعدالطبیعه، ۳۱۳/۱).

در این نظر وجود بر ماهیت عارض شده (البته نه عروض اصطلاحی) و به ماهیت تحقق می‌دهد و ماهیت به دلیل انتساب با وجود، ثبوتی حقیقی می‌یابد. بنابراین، این راه حل صبغه اصالت ماهوی دارد. مطابق این نظر، مآصدرا قضایای هلیه بسیطه را می‌پذیرد و مفاد این قضایا را ثبوت الشیء یا همان ثبوت ماهیت می‌داند. اما مآصدرا بعد از آن بیان می‌کند که راه حل مذکور بر اساس نظریه جمهور حکماست که معتقد بودند ماهیت موجود است و وجود از عوارض آن است (صدر المتألهین، الشواهد الربوبیه، ۱۱). اما در واقع به چنین پاسخی نیاز نیست و می‌توان راه حلی مستحکم‌تر بیان کرد که مبتنی بر اصالت وجود باشد.

۴. نظر مآصدرا در مورد هلیه بسیطه مبتنی بر اصالت وجود

در این نظر، عروض وجود بر ماهیت ثبوت الشیء نیست، زیرا ثبوت الشیء یعنی ثبوت ماهیت، در حالی که بنابر مسلک مآصدرا، وجود به ماهیت تحقق نمی‌دهد، بلکه وجود متحقق می‌شود و ماهیت به واسطه اتحاد با وجود متحقق دیده می‌شود و تحقق آن بالعرض است، نه این که ثبوتی حقیقی بیابد.

بر اساس این راه حل، نه ماهیت متصف است به وجود و نه وجود عارض بر ماهیت، بلکه آن چه حقیقتاً در خارج موجود است نفس حقیقت وجود است که به ذات خویش موجود است. اما ماهیت امری متحد با وجود است. اتحاد آن دو از قبیل اتحاد حاکی و محکی است، نه نسبت حقیقت و واقعیت (همان، ۱۱).

مآصدرا تصریح می‌کند که میان وجود و ماهیت نوعی ملازمه عقلی برقرار است. تلازم عقلی عبارت است از معیت دو چیز به حکم عقل که یا میان علت و معلول و یا میان دو معلول علت واحد وجود دارد. در مسئله ملازمت وجود و ماهیت، قسم دوم (ارتباط دو معلول علت واحد) صحیح نیست، زیرا ماهیت مجعول نیست. بنابراین، قسم اول باقی می‌ماند؛ یعنی یکی از دو امر، علت وجود دیگری باشد. در این ملازمه ماهیت مقتضی وجود نیست، زیرا لازم می‌آید که ماهیت قبل از وجود موجود باشد که این امر محال است. پس آن چه تقدم دارد وجود است، اما نه به این معنا که وجود مؤثر در ماهیت باشد، زیرا ماهیت مجعول نیست، بلکه به این معنا که اصل در تحقق، وجود است

و ماهیت در هستی تابع آن به شمار می‌آید. تابع بودن ماهیت نسبت به وجود مانند تابعیت سایه از شاخص و یا شیخ از صاحب شیخ است. بنابراین در این نوع ارتباط، مسئله تأثر مطرح نیست بلکه باید گفت که وجود بالذات موجود است و ماهیت بالتبع. پس وجود و ماهیت اتحاد دارند و اتحاد میان آن دو از قبیل اتحاد حاکی و محکی یا اتحاد حقیقت و مجاز است (صدرالمتألهین، *الشواهد الربوبية*، ۷). بنابراین ملاصدرا نیز مانند ابن‌سینا معتقد است که وجود یک محمول انضمامی یا به عبارت دیگر عرض اصطلاحی نیست. از نظر او، اساساً وجود از سنخ ماهیت نیست تا جوهر یا عرض دانسته شود (صدرالمتألهین، ترجمه و شرح *شواهد الربوبية*، ۱۰).

در برابر کسانی^۱ که می‌گویند «وجود عرض است» و برای اثبات آن استدلال می‌کنند که وجود معلول دارای موضوعی است که وجود بر آن عارض می‌گردد، و هر عرضی متقوم به این است که در موضوعش موجود باشد، همچنان که سفیدی عارض جسم است، وجود نیز عارض ماهیت است و متقوم به این است که آن را به ماهیت نسبت دهیم، ملاصدرا پاسخ می‌دهد که نسبت وجود به ماهیت مانند نسبت عرض به موضوع آن نیست. و قیاس وجود و ماهیت به سفیدی و جسم قیاس مع الفارق است؛ زیرا عرض و موضوع وجود مستقلاً دارند، منتها یکی بر دیگری عارض می‌شود و نوعی از عدم را از آن طرد می‌کند، اما وجود و ماهیت در ذهن و خارج متحدند. بنابراین قابلیت و مقبولیتی در کار نیست و گرنه تقدّم شیء بر نفس لازم می‌آمد؛ زیرا بنابر قاعده فرعیّه، معروض باید قبل از عارض موجود باشد (صدرالمتألهین، ترجمه و شرح *شواهد الربوبية*، ۱۱).

از نظر ملاصدرا گرچه وجود و ماهیت با یکدیگر متحدند و تقدّم و تأخیری میان آنها متصور نیست، اما از نظر مفهوم با یکدیگر متفاوت هستند و در تحلیل عقلی از یکدیگر متمایز می‌شوند.

۵. تغایر مفهومی وجود و ماهیت

ملاصدرا در بحث زیادت وجود بر ماهیت تصریح می‌کند که وجود نه جزء ذات و نه تمام ذات است بلکه به لحاظ مفهوم با ماهیت متغایر است و زیادت وجود بر ماهیت به معنای مابینت آن دو در متن خارج نیست بلکه به این معناست که ممکن به جهت فقرش مشتمل بر معنای دیگری غیر از حقیقت وجود است که آن مفهوم از جهت فقرش از آن انتزاع می‌شود. پس می‌توان گفت که حمل وجود بر ماهیت حمل ذاتیات بر ماهیت نیست (صدرالمتألهین، *الحکمة المتعالیة*، ۲۴۴/۱).

۱. بهمنیاربن مرزبان: «فإن وجود المعلول عرض و کل عرض فانه متقوم بوجوده فی موضوعه و کذلک حال الوجود فان وجود الانسان مثلاً متقوم باضافة ال الانسان، و وجود زيد متقوم باضافة الی زيد» (*التحصیل*: ۲۸۲).

طبق نظر او، اگر وجود و ماهیت به حسب معنا متفاوت نباشند، لازم می‌آید که:

- ۱- قضیه «انسان موجود است» بی‌فائده باشد.
 - ۲- معنای قضیه «انسان انسان است» و «انسان موجود است» یکسان باشد.
 - ۳- تصوّر یکی از آن دو (وجود و ماهیت) بدون دیگری امکان‌پذیر نباشد.
- و این لوازم جملگی باطل‌اند، پس ملزوم آن‌ها باطل است (صدرالمتألهین، المشاعر، ۱۷). به جهت تفاوت آن‌ها در تحلیل عقلی، عقل قادر است که وجود و ماهیت را تحلیل کند و به تقدّم یکی بر دیگری حکم کند.

۶. تقدّم و تأخّر در ظرف خارج

حکم عقل به حسب واقع این است که وجود بر ماهیت تقدّم دارد؛ یعنی در عالم واقع و نفس‌الامر عقل آن مصداق را تحلیل می‌کند و تشخیص می‌دهد که آن چه بالذات موجود است وجود است و ماهیت بالعرض وجود دارد. بنابراین در نفس‌الامر وجود بر ماهیت تقدّم تحلیلی دارد (فیاضی، هستی و چیستی در مکتب صدرایی، ۲۴۲).

صدرالمتألهین این نظر را چنین بیان کرده است: «وجود در هر چیزی موجود بالذات و متحصّل به خود است و نسبت‌اش به ماهیت مانند نسبت نور است به شیء نورانی‌شده، هم‌چنان که نور ذاتاً نورانی است و غیر آن به واسطه نور نورانی می‌شود. و کلّ وجود در هر مرتبه‌ای و برای هر ماهیتی موجود بالذات است و ماهیت به واسطه آن وجود موجود می‌شود»^۱.

بر اساس این راه‌حل، حقیقت خارجی عبارت است از وجود، و ماهیت تابع آن است. در مقام واقع، وجود مقدّم است و ماهیت مؤخّر. پس بنا بر اصالت وجود، هلیات بسیطه یا حمل وجود بر ماهیت از باب عکس‌الحمل است. به عنوان نمونه، در قضیه «انسان موجود است» در حقیقت، وجود موضوع این قضیه است و ماهیت محمول آن است. پس صورت صحیح قضیه این است: «این وجود انسان است». و اگر اتّصاف وجود به ماهیت، قضیه‌ای مرکّب دانسته شود، با قاعده فرعیّه منافی نیست و بلامحذور است؛ زیرا مفاد این قاعده این است که «ثبوت شیء برای شیء فرع ثبوت مثبت له است نه ثابت». و در

۱. «الوجود فی کل شیء موجود بذاته متحصّل بنفسه و نسبت به الی المهیات نسبة الضوء الی المستضیء فکما ان الضوء بذاته مضیء و غیره به یصیر مضیئاً کل الوجود فی کل مرتبه و لكل مهیة موجود بذاته و تصیر المهیة به موجودة.» (صدرالدین، محمد بن ابراهیم، الرسائل: ۱۱۶)

حمل ماهیت بر وجود، وجود از ثبوتی حقیقی و بدون نیاز به وجود زائد برخوردار می‌باشد و ماهیت دارای ثبوتی مجازی است (جوادی آملی، *رحیق مختوم*، ۱/ ۳۱۷). عبارت ملاصدرا در این باب چنین است: «معنای گفته ما انسان موجود است» این است که وجودی از وجودها مصداق مفهوم انسانیت در خارج است و مطابق برای صدق آن مفهوم است. پس از جهتی در حقیقت مفهوم انسان برای وجود ثابت است، و ثبوت مفهوم ماهیت برای وجود متفرع بر وجود است. زیرا وجود در خارج اصل است و ماهیت تابع آن است. مانند تابعیت سایه نسبت به شاخص^۱. بنابراین از آنجا که ملاک موضوع تقدّم بر محمول، و ملاک محمول تکیه بر موضوع و تأخر از آن است. وجود از آن جهت که منشأ انتزاع ماهیت است، مقدّم بر آن می‌باشد و لذا در جایگاه موضوع قرار می‌گیرد. بنابراین، از نظر ملاصدرا، وجود نمی‌تواند محمول انتزاعی باشد. زیرا محمول انتزاعی محمولی است که از حاقّ موضوع انتزاع و بر آن حمل می‌شود، اما چیزی بر آن نمی‌افزاید. محمول انتزاعی از معقولات ثانی است. این نوع مفاهیم در مقایسه با مفاهیم دیگر در ذهن نقش می‌بندند و در رتبه دوم تعقل هستند. اگر وجود محمول انتزاعی باشد، در آن صورت، ماهیت باید منشأ انتزاع وجود باشد و سپس وجود بر آن حمل شود؛ در حالی که طبق اصالت وجود، ماهیت از وجود انتزاع می‌شود (بنیاد حکمت صدرا، *حکمت متعالیه و فلسفه معاصر جهان*، ۲۸۳).

۷. تقدّم و تأخر در ظرف ذهن

عقل قادر است موجود را به ماهیت و وجود تحلیل کند و هر کدام از آن‌ها را مجرد از دیگری در نظر بگیرد و به تقدّم یکی بر دیگری حکم کند. حکم عقل به حسب ذهن این است که ماهیت تقدّم دارد (آشتیانی، *شرح رساله المشاعر*، ۱۳۳). زیرا انس با محسوسات باعث شده که در مقام بیان وقایع، نخست ماهیات را در جایگاه موضوع قرار دهیم و سپس وجود را بر آن حمل کنیم و در واقع ماهیت بر وجود مقدم شود. از نظر ملاصدرا، این نوع تقدّم با انواع پنج‌گانه تقدّم^۲ متفاوت است. زیرا تقدّم وجود

۱. «فقولنا الانسان موجود معناه ان وجودا من الوجودات مصداق المفهوم الانسانية في الخارج و مطابق لصدقه، بالحقیقة مفهوم الانسان ثابت لهذا الوجود و ثبوته له متفرع علیه بوجه لان الوجود هو الاصل في الخارج و المهیة تابعة له اتباع الظل للشخص.» (صدرالدین، *الرسائل*، ۱۱۷)

۲. میان فیلسوفان پیش از ملاصدرا چند نوع تقدّم و تأخر شهرت داشت: ۱- تقدّم و تأخر رتبی ۲- تقدّم و تأخر طبیعی ۳- تقدّم و تأخر به شرف ۴- تقدّم و تأخر علی ۵- تقدّم و تأخر زمانی ۶- تقدّم و تأخر ماهوی ۷- تقدّم و تأخر دهری که توسط میرداماد افزوده شده است. ملاصدرا دو قسم دیگر نیز افزوده است: ۱- تقدّم و تأخر به حقیقت و مجاز ۲- تقدّم و تأخر به حق. ملاصدرا معتقد است که تقدّم ماهیت بر وجود در ظرف ذهن و تقدّم وجود بر ماهیت در ظرف خارج با پنج قسم اول تقدّم و تأخر تفاوت دارد (طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ۲/ ۳۱۹).

بر ماهیت در ظرف خارج، تقدّم حقیقت و مجاز، و تقدّم ماهیت بر وجود در ظرف ذهن تقدّم ماهوی است: «در تقدّم خارجی وجود اصل است و بالذات از جاعل صادر می‌شود و ماهیت با آن متحد می‌شود و بر آن حمل می‌گردد. البته مانند حمل عرضیات نمی‌باشد بلکه حمل و اتحادش با گوهر ذات و وجود است. اما در تقدّم ذهنی ماهیت بر وجود مقدّم است، زیرا مفهوم کلی، ذهنی است و ذات آن در ذهن حاصل می‌شود. در صورتی که از وجود صرفاً مفهوم اعتباری حاصل می‌شود. پس در قضایای ذهنیه، ماهیت اصل است، زیرا قضایای ذهنیه قضایایی هستند که موضوع آن‌ها در ظرف ذهن است و تقدّم ماهیت در ذهن، تقدّم ماهیت نامیده می‌شود نه تقدّم وجود. و این تقدّم با اقسام پنج‌گانه معروف تقدّم تفاوت دارد.»^۱

به نظر برخی این سخن ملامدرا، یعنی «اصالت ماهیت در قضایای ذهنیه»، خالی از مسامحه نیست. زیرا مراد از اصالت مورد نزاع، ثبوت واقعی و نفس‌الامری است. بنا بر اصالت وجود، در جمیع اطوار و اکوان، تحقق اختصاص به وجود دارد. عدم اصالت در موطنی و اصالت در موطن دیگر معنا ندارد. دیگر آن‌که نزاع اصالت و عدم اصالت ماهیت یا وجود به اعتبار حمل شایع صناعی است، نه حمل اولی ذاتی. به اعتبار حمل اولی ذاتی و قطع نظر از تحقق خارجی یا ذهنی نه ماهیت اصیل است و نه وجود. از نظر آن‌ها مراد ملامدرا از «اصالت» همان «اولین چیزی که در قضایای ذهنی تصور می‌شود» می‌باشد. گرچه ماهیت به این اعتبار هم موجود است و آن‌چه که موجود نیست عدم صرف است (آشتیانی، شرح رساله المشاعر، ۱۳۳).

پس واقعیت خارجی هنگامی که در ذهن انعکاس می‌یابد، از دو مفهوم اسمی تشکیل می‌شود که یکی از آن دو مفهوم، یعنی مفهوم ماهوی در طرف موضوع قرار می‌گیرد و مفهوم دیگر، یعنی مفهوم وجود در طرف محمول. از نظر ملامدرا، وجود در این قضیه وجود مستقل است، زیرا او اثبات می‌کند که در عالم واقع حقیقت وجود واقعیت دارد و وجود محمولی از آن حکایت می‌کند. پس این وجود معنای اسمی داشته و در مقابل وجود رابط است.

۱. «إما بحسب الخارج فالأصل و الموجود هو الوجود، لانه الصادر عن الجاعل بالذات و الماهية متحدة به محمولة عليه، لا كحمل العرضيات الاحقة، بل حملها عليه واتحادها به بحسب نفس هويته و ذاته و إما بحسب الذهن، فالمتقدم في الماهية، لأنها مفهوم كلي ذهني يحصل بكنهها في الذهن، ولا يحصل من الوجود إلا مفهومه العام الاعتباري فالماهية هي الاصل في القضايا الذهنية لا الخارجية، و المتقدم ههنا تقدم بالمعنى و الماهية، لا بالوجود، فهذا التقدم خارج عن الاقسام الخمسة المعروفة.» (صدرالدین، محمد بن ابراهیم، المشاعر، ۷۸).

۸. وجود رابط و وجود مستقل

حکیمان وجود را به دو قسم وجود فی نفسه و فی غیره تقسیم می‌کنند. وجود فی نفسه وجود محمولی، و وجود فی غیره وجود رابط در قضایاست. وجود محمولی که در طرف محمول قرار می‌گیرد، وجودش در خود و از نظر مفهوم مستقل است. اما وجود رابط بین دو قضیه ارتباط برقرار کرده و وجودش در طرفین نسبت و قائم به دو طرف می‌باشد و به عبارت دیگر استقلال مفهومی ندارد. از نظر ملاصدرا، وجود محمولی و وجود رابط اختلاف نوعی داشته و کاربرد کلمه «وجود» برای آن دو مشترک لفظی است. ملاصدرا در دفع اعتراض مقدّر که اشتراک لفظی وجود رابط و مستقل منافی با اشتراک معنوی مفهوم وجود و تشکیک حقیقت وجود است، می‌گوید: اتفاق در طبیعت هستی، منافی انتزاع مفاهیم متباین از آن نمی‌باشد. البته منظور از تباین، نهایت بعد و اختلاف است. (جوادی آملی، ریحی مختوم، ب ۱ ج ۱ / ۵۲۳). از نظر ملاصدرا، در حمل بسیط یا حمل وجود بر ماهیت، رابط و نسبتی که میان موضوع و محمول ارتباط برقرار کند، وجود ندارد. اما در حمل غیر وجود بر موضوع، علاوه بر موضوع و محمول چیز دیگری به نام نسبت یا ربط نیز وجود دارد (صدرالدین، الرسائل، ۱۱۵).

ملاصدرا تصریح می‌کند که وجود رابط غیر از نسبت حکمیّه و هوهویت در قضایا است. زیرا وجود رابط صرفاً در قضایای ایجابی حملی غیر از هلیات بسیطه می‌باشد. بنابراین در شرطیات و قضایای سالبه رابط وجود ندارد، و در واقع در قضایای سالبه سلب الربط است نه الربط السلبی. اما نسبت هوهویت در تمام عقود یافت می‌شود (صدرالدین، الحکمة المتعالیة، ۱ / ۷۹).

۹. کیفیت عروض وجود بر ماهیت

اگر اشکال قاعده فرعیّه در مورد عروض وجود بر ماهیت در ظرف ذهن مطرح شود، ملاصدرا پاسخ می‌دهد که عروض وجود بر ماهیت از قبیل عارض ماهیت یا عروض تحلیلی است و مشمول قاعده فرعیّه نیست. زیرا در عارض ماهیت، عارض و معروض تغایر حقیقی ندارند و یک وجود در خارج تحقق دارد و در واقع عارض و معروضی در کار نیست، مانند قضیه «الانسان حیوان». بنابراین قاعده فرعیّه در حمل اولی ذاتی نیز جاری نیست (آشتیانی، شرح رساله المشاعر، ۱۱۶، پاورقی). طبق نظر او می‌توان عارض ماهیت و عارض وجود را چنین تعریف کرد:

۱- عارض ماهیت: خصوصیت عارض ماهیت این است که معروض به سبب عارض، موجود می‌شود نه پیش از آن، مانند عروض فصل بر جنس، و عروض تشخیص بر نوع؛

زیرا حصّه جنس مانند حیوان به واسطه فصل مقسّم مانند ناطق، بالفعل موجود می‌شود نه پیش از آن. همچنین حصّه نوع با تشخیص موجود می‌شود.

۲- عارض وجود: خصوصیت عارض وجود عکس عارض ماهیت است. مانند عروض سیاهی بر جسم که عارض بر زید می‌شود و به واسطه زید موجود می‌شود، نه این که زید به واسطه سیاهی موجود شود بلکه به سبب آن فقط سیاه می‌شود، و مانند انتزاعیات و اعتباریات. به عنوان نمونه: فوقیت و کوری و نظایر این‌ها به سبب وجود معروض‌شان به نحوه‌ای از وجود موجود می‌شوند (صدرالدین، *الرسائل*، ۱۱۴). از نظر مآصدرا، قاعده فرعیّه در عارض ماهیت جریان ندارد، اما در عارض وجود جاری است.

ممکن است اشکالی مطرح شود که لحاظ ماهیت در واقع همان نوعی وجود یافتن ماهیت در ذهن است و مضمول قاعده فرعیّه قرار می‌گیرد، و محذور تسلسل مجدداً مطرح می‌شود (صدرالدین، *المشاعر*، ۳۹). به بیان دیگر، ثبوت وجود برای ماهیت، مصداق ثبوت الشیء لشیء است و بنابراین قاعده فرعیّه در آن جاری می‌گردد؛ هم‌چنان که محقق دوانی هلیّه بسیطه و اتّصاف هیولا به صورت را دو مورد نقض قاعده فرعیّه می‌داند و بنابراین این قاعده را انکار کرده و به استلزام عدول کرده است. مآصدرا پاسخ می‌دهد که ماهیت دو اعتبار دارد: اعتبار تجرید فقط، یعنی اعتبار ماهیت بما هی هی بدون ملاحظه امری؛ و اعتبار ماهیت به این لحاظ که نحوه‌ای از وجود است. در اعتبار اول، ماهیت موصوف است. در این اعتبار، هیچ نحو وجودی اعمّ از مطلق وجود و یا وجود ذهنی که با آن در ظرف تحلیل موجود است را نمی‌توان در ماهیت لحاظ کرد. و به اعتبار دوم، لحاظ ماهیت با وجود است. و به آن اعتبار تخلیط یا تلبس می‌گویند. به عبارت دیگر، ماهیت دو اعتبار دارد: ۱- اعتبار به حمل اولی ذاتی، ۲- اعتبار به حمل شایع صناعی. ماهیت به اعتبار حمل اولی ذاتی غیر از وجود است، و این همان لحاظ تجرید ماهیت از وجود می‌باشد. و به اعتبار حمل شایع صناعی، ماهیت مخلوط با وجود است و در هر ظرفی، چه در ظرف ذهن و چه در خارج، عین وجود و متحد با وجود است، و این همان لحاظ تخلیط و تلبس ماهیت به وجود است (آشتیانی، شرح رساله *المشاعر*، ۱۳۵، پاورقی). به تعبیر خود مآصدرا: «این ملاحظه دو اعتبار دارد: اعتبار اول، تخلیّه ماهیت در ذات خودش از همه انحاء وجود است، و دوم این که آن را نحوه‌ای از انحاء وجود لحاظ کنیم. ماهیت به یکی از دو اعتبار، موصوف به وجود است و به اعتبار دیگر با وجود در آمیخته و غیر موصوف بدان است.»^۱

۱. «هذه الملاحظة لها اعتباران : احدهما : اعتبار كونها تخلية الماهية في ذاتها عن جميع انحاء الوجود. و ثانيهما:

ملاصدرا تصریح می‌کند که اتّصاف ماهیّت به وجود، مصداق قاعده فرعیّه نیست و این پاسخ بنابر مذاق قوم و در مقام مماشات با آن‌ها بوده است.^۱

۱۰. عدم تنافی اتّحاد و پذیرش تقدّم و تأخّر

از دیدگاه ملاصدرا، از یک سو وجود و ماهیّت در خارج متحدند و از سوی دیگر این عقل است که به تقدّم وجود بر ماهیّت در ظرف خارج و تقدّم ماهیّت بر وجود در ظرف ذهن حکم می‌کند. به نظر می‌رسد که می‌توان این دو نظر را بر یکدیگر تطبیق کرد؛ به این نحو که ملاصدرا در برخی از آثار خویش قائل است که میان وجود و ماهیّت تقدّم و تأخّری در کار نیست و آن دو متحدند، اما او سخن خواجه نصیر الدین طوسی را که گفته است: «وجود در خارج متقدّم بر ماهیّت و در عقل متأخّر از آن است» را می‌پذیرد (نک: ابن‌سینا، *الاشارات و التنبيهات*، ۲۶۸/۳). و در تفسیر آن می‌گوید که مقصود گوینده همان است که گفتیم وجود در خارج اصل اصیل و صادر از علّت است و ماهیّت تابع اوست اما در اعتبار عقلی و در ظرف ذهن، عقل موجود را تحلیل و تفکیک می‌کند و به دلیل انس ذهنی، ماهیّت را موضوع و وجود را در طرف محمول قرار می‌دهد. اما در واقع به هیچ وجه عارضیّت و معروضیّت در کار نیست. بنابراین ملاصدرا گفتار این محقق را مخالف نظر خویش نمی‌داند (صدرالدین، *الشواهد الربوبية*، ۱۳). در نتیجه، نفی عارضیّت و معروضیّت در وجود و ماهیّت و پذیرش تقدّم و تأخّر آن‌ها نسبت به یکدیگر با هم منافاتی ندارد.

۱۱. هلیات بسیطه در واجب

نظرات ملاصدرا در مورد هلیات بسیطه در ممکنات که یکی مبتنی بر اصالت ماهیّت و دیگری مبتنی بر اصالت وجود بود در مورد هلیه بسیطه در واجب مطرح نمی‌شود. از نظر ملاصدرا مفاد هلیات بسیطه بنا بر اصالت ماهیّت ثبوت الشیء است. اما این پاسخ در مورد قضیه «واجب موجود است» معنای محصلی ندارد، زیرا خداوند ماهیّت ندارد. کانت به دلیل عدم ایجاد تمایز میان هلیات بسیطه در ممکن و واجب و این‌که مفاد هر دو قضیه را ثبوت الشیء می‌داند به این نتیجه می‌رسد که وجود واجب قابل اثبات نیست. او

اعتبار کونها نحواً من انحاء الوجود، فالماهية بأحد الاعتبارين موصوفة بالوجود و بالآخر مخلوطة غير موصوف ←
→ به» (صدرالدین، *الحكمة المتعالية في اسفار العقلية الاربعه*، ۱/ ۵۷)

۲. «وليعلم أن ما ذكرنا تنميم لكلام القوم على ما يوافق مذاقهم ويلابم مسلکهم في اعتباريه الوجود؛ و اما نحن فلا نحتاج الى هذا التعمق» (صدرالدین، *المشاعر*، ۷۹)

در این مورد بیان می‌کند که: «بنابراین تصوّر ما از یک شیء هر آن‌چه و هر اندازه که ممکن است، شامل شود، چنان‌چه بخواهیم وجود را بر آن شیء حمل کنیم باید به خارج از آن شیء برویم. در مورد اشیاء قابل حس این امر از طریق ارتباط آن‌ها با یکی از ادراکات ما، مطابق قوانین تجربی، صورت می‌گیرد. اما در مواجهه با متعلقات تفکر صرف، به هیچ وجه وسیله‌ای برای علم به وجود آن‌ها نداریم. زیرا آن‌ها باید کاملاً پیشینی معلوم شوند. آگاهی ما نسبت به کلّ وجود (خواه بی‌واسطه از طریق ادراک یا با واسطه از طریق استنتاجاتی که شیء را به ادراک مرتبط می‌سازند) منحصرأً به وحدت تجربه متعلق است. هرگونه وجود (مورد ادعا) بیرون از این حوزه، درحالی‌که در حقیقت چنین نیست که ما بتوانیم آن را مطلقاً غیر ممکن اعلام کنیم، ماهیت یک امر مفروض را دارد که هرگز در موقعیتی نیستیم که بتوانیم آن را تأیید کنیم» (Kant, 506). نظر ملاحظه‌شده در مورد هلیات بسیطه در ممکنات براساس اصالت وجود نیز در مورد واجب مطرح نمی‌شود، زیرا براساس این راهحل میان ماهیت و وجود عارضیت و معروضیت نیست بلکه در تحلیل عقلی تقدّم و تأخّری قابل فرض است. اما در واجب تعالی هیچ‌گونه تقدّم و تأخّری حتّی در تحلیل عقلی وجود ندارد. زیرا وجود او عین ماهیت او به معنای عام است و ماهیت به معنای خاص ندارد. در واقع ملاحظه‌شده چهار چیز را از یکدیگر متمایز می‌کند: ۱- مفهوم وجود ۲- حصص وجود ۳- وجود خاص (حقیقت وجود) ۴- ماهیت. سپس او به توضیح در مورد رابطه میان آن‌ها می‌پردازد. او بعد از بیان رابطه میان مفهوم وجود و حصص وجود با وجود خاص و ماهیت، رابطه میان وجود خاص (حقیقت وجود) و ماهیت را تبیین می‌کند (صدرالدین، الرسائل، ۱۱۹). از نظر وی در ممکنات، یعنی موجودات دارای ماهیت، نحوه رابطه وجود و ماهیت به این صورت است که میان وجود ممکنات و ماهیات آن‌ها عارضیت و معروضیت نیست بلکه موجود و ثابت در خارج همان وجود خاص هر چیزی است و ماهیت به واسطه اتحاد با آن، موجود می‌گردد و بنفسه موجود نیست. تعبیر ملاحظه‌شده در این مورد به این صورت است: «بنابراین، در مورد چگونگی ارتباط ماهیت با وجود خاص از این جهت که میان آن دو عارضیت و معروضیت نیست بلکه موجود و ثابت در خارج، در حقیقت، همان وجود خاص هر چیزی است و ماهیت یک معنای کلی صادق بر آن و متحد با آن است که به واسطه آن وجود خاص موجود می‌گردد و نه بنفسه، مگر به واسطه اعتبار، توضیح زیادی داده شد.»^۱ و سپس بیان می‌کند که این امر به صورت قضیه‌ای که وجود در آن موضوع و

۱. «كما نهنك عليه فعلى هذا اتضح زياده اتضح الكيفيه ارتباط المهيه بالوجود الخاص من جهة ان ليس بينهما عارضيه و معروضيه بل الوجود و الثابت فى العين هو بالحقيقه الوجود الخاص لكل شىء و المهيه معنى كلى

ماهیت در آن در جایگاه محمول واقع می‌شود، نمودار می‌گردد، زیرا معنای این قضیه این است که وجود در خارج اصل اصیل است و ماهیت تابع اوست (صدرالدین، الشواهد الربوبية، ۱۳). بنابراین صورت صحیح قضیه «انسان موجود است» به صورت «این وجود انسان است» می‌باشد.

اما در مورد واجب، ملاصدرا معتقد است که واجب ماهیت ندارد. لذا بحث رابطه وجود و ماهیت و نظر فوق، در مورد واجب مطرح نمی‌شود. ملاصدرا متذکر می‌شود که بر اساس اصالت وجود، در واجب نیز که حقیقت تام و کمال نامتناهی است آن چه بذات خود موجود است، خود وجود است. اما در واجب، وجود عین ماهیت او به معنای عام است. بدین معنا که واجب تعالی هیچ ماهیتی به جز وجود ندارد. این ماهیت نداشتن برگشت‌اش به سلب نقص است. و مرجع سلب نقص، کمال نامحدود اوست. بنابراین او هیچ نقصی از جمله ماهیت به معنای خاص آن ندارد.^۱

البته سلب ماهیت از واجب تعالی با اخذ مفهوم واجب از او منافاتی ندارد. وجوب ذاتی، وصفی نیست که از نحوه رابطه میان ماهیت واجب و وجود او انتزاع شود، زیرا، هم‌چنان که بیان شد، وجود واجب عین ماهیت اوست و به حکم عقل نیز آن دو از یکدیگر جدا نمی‌باشند. بنابراین باید گفت وجوب ذاتی وصفی است که از حاق وجود واجب انتزاع می‌شود و بیان‌گر آن است که آن وجود در نهایت شدت است و هیچ نقصانی ندارد (شیروانی، کلیات فلسفه، ۱۷۵). پس بنا بر اصالت وجود، صورت صحیح قضیه «واجب موجود است» به صورت «وجود واجب است» می‌باشد.

۱۲. نتیجه

راه‌حل‌های ملاصدرا در خصوص هلیات بسیطه، یعنی ثبوت الشیء، عکس الحمل، عارض ماهیت، و تجرید همراه تخلیط، قابل تحویل به دو نظر می‌باشند که یکی از آن‌ها مبتنی بر اصالت ماهیت، و دیگری مبتنی بر اصالت وجود است. به نظر می‌رسد که راه‌حل ثبوت الشیء صبغه اصالت ماهوی دارد و سه راه‌حل دیگر را می‌توان در نظریه مبتنی بر اصالت

صادق علیه متعده متعدد موجود به لا بنفسها الا بمجرد الاعتبار» (صدرالدین، الرسائل، ۱۱۹).
۱. البته لازم به ذکر است که ماهیت دارای دو معنا است: ۱- ماهیت به معنای «ما یقال فی جواب ماهو» که در مقابل وجود است (ماهیت به معنای خاص). ۲- ماهیت به معنای «ما به الشیء هوهو» که وجود را هم شامل می‌شود (ماهیت به معنای عام). منظور از سلب ماهیت از واجب، ماهیت به معنای خاص است؛ یعنی واجب، ماهیت به معنای «آن چه در جواب ماهو می‌آید» ندارد. و داخل در هیچ مقوله‌ای نیست و جنس و فصل ندارد. و منظور از این که وجود واجب عین ماهیت اوست ماهیت به معنای عام آن است (جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه: ب ۱ ج ۱۶ / ۳۵۹).

وجود مورد بحث و بررسی قرار داد. گرچه در این نظریه راه حل عارض ماهیت صرفاً در وجود ذهنی مطرح می‌شود، و راه حل تجرید همراه تخلیط در مقام مماشات با قوم. بنابراین نمی‌توان آن‌ها را همسان با عکس‌الحمل بر مبنای اصالت وجود دانست.

بنابر دیدگاه اصالت ماهیت، مفاد قضیه هلیه بسیطه اصل ثبوت موضوع است و محمول چیزی بر موضوع نمی‌افزاید. در این راه حل در واقع ماهیت ثبوتی حقیقی می‌یابد. البته این راه حل در مورد هلیات بسیطه در ممکنات ارائه می‌شود و هلیه بسیطه در واجب را در بر نمی‌گیرد، زیرا واجب ماهیت به معنای خاص ندارد. بر اساس این مبنا، ملاصدرا هلیات بسیطه در ممکنات را می‌پذیرد. در حالی که بنابر دیدگاه اصالت وجود، آن چه حقیقتاً در خارج موجود می‌باشد نفس حقیقت وجود است و وجود در هر چیزی خواه واجب بالذات و خواه ممکن بالذات باشد، بذات خود موجود است. به عبارت دیگر، حقیقت وجود بنفسه متحصّل است که یا وجود واجب است که مرتبه اعلی و حقیقت تام با شدت و کمال نامتناهی است و وجودی بی‌نهایت و مطلق و بدون حدّ است و یا وجود ممکن است که مرتبه مادون و ناقص و دارای حدّ است. نسبت این معلول به واجب مانند نسبت نور است به نورانی، و نسبت وجود معلول به ماهیت آن مانند نسبت نور است به نورگیرنده. در نتیجه، بنابر اصالت وجود، صورت صحیح قضایای «انسان موجود است» و یا «واجب موجود است» عبارت است از «این وجود انسان است» و «وجود واجب است». اما تفاوت این دو قضیه در این است که در مورد قضیه دوم، یعنی وجود واجب، می‌توان گفت وجودی است که حدّی از آن انتزاع نمی‌شود، زیرا ماهیت ندارد و سلب ماهیت از این وجود منافی اخذ مفهوم وجود از او نیست. اما از وجود ممکن ماهیت انتزاع می‌شود.

اما درباره رابطه وجود ممکن و ماهیت‌اش، یعنی در ارتباط با قضیه اول، می‌توان چنین استنتاج کرد که از نظر ملاصدرا اساساً عارضیت و معروضیتی در کار نیست و اصل وجود است و این امر به صورت قضیه‌ای که وجود در آن موضوع و ماهیت در آن در جایگاه محمول واقع می‌شود، نمودار می‌گردد. بنابراین می‌توان گفت که در این نظر ملاصدرا هلیه بسیطه را نمی‌پذیرد، زیرا هلیه بسیطه قضیه‌ای است که حاکی از وجود چیزی است و وجود در آن محمول قرار می‌گیرد، در حالی که طبق اصالت وجود در این قضایا «وجود» در جایگاه موضوع واقع می‌شود.

فهرست منابع

۱. آشتیانی، جلال‌الدین، شرح رسالة المشاعر، انتشارات سپهر، تهران، ۱۳۷۶.
 ۲. ابن‌رشد، تفسیر مابعد الطبیعه، ج ۱، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۷۷.
 ۳. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبيهات، ج ۳، انتشارات مطبوعات دینی، قم، ۱۳۸۳.
 ۴. _____، التعليقات، تحقیق و تصحیح عبدالرحمن بدوی، مکتبه الإعلام الإسلامی، تهران، ۱۴۰۴ ق.
 ۵. بنیاد حکمت صدرا، حکمت متعالیه و فلسفه معاصر جهان، مجموعه مقالات همایش بزرگداشت حکیم صدرالمتألهین، تهران، ۱۳۸۱.
 ۶. بهمنیار بن مرزبان، التحصیل، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۹.
 ۷. جوادی آملی، عبدالله، ریحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه)، بخش ۱، ج ۱، انتشارات اسراء، قم، ۱۳۷۵.
 ۸. _____، شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه، بخش ۱، ج ۶، چاپ اول، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۸.
 ۹. شیروانی، علی، کلیات فلسفه، انتشارات دارالفکر، قم، ۱۳۸۵.
 ۱۰. صدرالدین (شیرازی)، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۱، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱.
 ۱۱. _____، الرسائل، مکتبه المصطفوی، قم، (بی تا).
 ۱۲. _____، الشواهد الربوبیه، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۶۶.
 ۱۳. _____، المشاعر، مؤسسه تاریخ العربی، بیروت، ۱۴۲۰.
 ۱۴. _____، مشاعر، ترجمه غلامحسین آهنی، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۶۱.
 ۱۵. _____، ترجمه و شرح شواهد الربوبیه، جواد مصلح، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۸۵.
 ۱۶. طباطبایی، محمدحسین، نهاییه الحکمة، ترجمه علی شیروانی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۸۳.
 ۱۷. فارابی، ابونصر، مجموعه رسائل فارابی («رسالة فی مسائل متفرقه»)، حیدرآباد کن، ۱۳۴۵ ق.
 ۱۸. فیاضی، غلامرضا، هستی و چیستی در مکتب صدرایی، انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۸۷.
 ۱۹. کانت، ایمانوئل، سنجش خرد ناب، ترجمه شمس‌الدین ادیب سلطانی، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۳.
 ۲۰. مطهری، مرتضی، شرح منظومه، ج ۱، حکمت، ۱۳۶۰.
21. Kant, Immanuel; *Critique of Pure Reason Translated By Norman Kemp Smith*, the Macmillan Press Ltd., London and Basingstoke, 1983.