



تأملاتی در زوج مفاهیم «اصیل» و «اعتباری»

در راستای مباحث وجود و ماهیت*

محمود هدایت‌افزا^۱

چکیده

مسئله اصالت وجود یا ماهیت، همانند سایر مسائل فلسفی، بر مبادی تصویری ویژه‌ای مبتنا دارد. در نگاه اول، مبادی تصویری این مسئله عبارتند از: «وجود»، «ماهیت»، «اصیل» و «اعتباری». مقاله پیش رو از دو مفهوم اخیر بحث می‌کند. در ابتدا به روش توصیفی و مبتنی بر تاریخ فلسفه، در آثار پیشینان تتبع فراوانی انجام گرفت، اما به جز سهروردی، صرفاً در آثار برخی متفکران متأخر، اشارات آگاهانه‌ای در باب ویژگی‌های مفاهیم اصیل و اعتباری یافت شد. بنابر منطوق سخنان فیلسوفان، «اصیل» به معانی محقق در خارج، قابل اشاره حسی، منشأ آثار، اثرپذیر، مجعول بالذات، موجود بالذات و ... می‌باشد. از آنجا که مفاهیم «اصیل» و «اعتباری» همواره به صورت متمم به کار رفته‌اند، با لحاظ اطلاقات «اصیل»، معانی گوناگون مفهوم «اعتباری» نیز قابل فهم خواهند بود. از مجموع سخنان صدرایپژوهان و منتقدان ایشان چنین استنباط می‌شود که هر یک از مفاهیم «اصیل» و «اعتباری»، حائز سه معنای عام، خاص و أخص است. برای دستیابی به این معانی، تمرکز بر سه شرط «تحقق خارجی»، «منشئ آثار» و «مجمعولیت بالذات» اهمیت فراوان دارد؛ علاوه بر آن، بایستی تمایز مفاهیم «بالتبع» و «بالعرض» و تقابل آنها با «بالذات» را نیز لحاظ نمود.

واژگان کلیدی: مجعول، منشأ آثار، بالذات، حیثیت تقييدیه، بالتبع، بالعرض.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۱/۲۷ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۱۰/۱۸

۱. دانش آموخته دکتری دانشگاه تهران mahmudhedayatfaza@yahoo.com



مقدمه و طرح مسئله

می‌دانیم مباحث ناظر به وجود و ماهیت اشیاء، از اساسی‌ترین موضوعات مورد بحث در کتب فیلسوفان مسلمان، به ویژه در چهار قرن اخیر بوده است. اهل نظر پس از قبول انتزاع دو مفهوم متغایر هستی و چیستی از اشیای خارجی، برای تبیین رابطه میان آن دو نظریه‌پردازی نمودند. در این راستا، دو مفهوم «اصیل» و «اعتباری» به مفاهیم پرتکرار در ادبیات فلسفی تبدیل شد؛ اما با تأمل در آثار متفکران شیعی سده‌های اخیر به نظر می‌رسد ایده‌های ناظر به وجود و ماهیت اشیاء، بیش از آنکه بر براهین عقلی استوار باشند، بر پایه مبادی تصویری هر متفکر سامان یافته است.

در نگاه اول، مبادی تصویری مسئله مزبور عبارتند از: «وجود»، «ماهیت»، «اصیل» و «اعتباری». اما در مسیر تبیین دقیق‌تر تفاوت دیدگاه‌ها، فهم معانی متفاوت «بالذات»، «بالتبع» و «بالعرض» نیز اهمیت پیدا می‌کند. نویسنده که تاکنون چندین مقاله در باب پیشینه مباحث «وجود و ماهیت» و اطلاقات این زوج مفاهیم نگاشته است و در هر پژوهش، به روش مبتنی بر تاریخ فلسفه و از جهتی خاص، آراء اهل نظر را مورد ارزیابی قرار داده است؛ در این مقاله به دنبال تبیین معانی «اصیل» و «اعتباری» نزد اندیشمندان مسلمان، به خصوص متفکران شیعی متأخر از صدرالدین شیرازی است. اما پیش از ورود به بحث اصلی، بیان سه نکته یا پیش‌فرض - که در مقالات پیشین مورد بحث قرار گرفته است - لازم به نظر می‌رسد.

نکته یک؛ پیش‌فرض نگارنده در باب پیشینه تاریخی رابطه وجود و ماهیت در اشیاء آن است که قدمت این مبحث، تقریباً به موازات تاریخ فلسفه اسلامی است. بنابر آثار دست اول فارابی، مطالب فصل پانزدهم الحروف و اوائل فصوص الحکمة، طلعه‌های نخستین این بحث محسوب می‌شوند. بعدها ایده‌های فارابی در باب وجود و ماهیت، در آثار ابن سینا نهادینه شد؛ لیکن اینان هیچ یک از آن دو مفهوم را «اعتباری» نمی‌دانستند؛ بلکه به عروض خارجی وجود بر ماهیت و ترکیب انضمامی اشیاء از آن دو باور داشتند (هدایت‌افزا و لوانی، ۱۳۹۵: ۲۸۷-۲۷۹؛ هدایت‌افزا و قنبری، ۱۳۹۵: ۶۰-۵۸).

نکته دو؛ ابوالحسن بهمنیار علی‌رغم دیدگاه استاد خویش، به معقولیت ماهیات بدون وساطت وجود قائل گردید. اساساً باید وی را پایه‌گذار طرح مباحث مبسوط در باب معقولات ثانی و امور انتزاعی دانست. این نگاه بعدها در آثار ابن‌سہلان ساوی منعکس شد و توسط سهروردی بسط و شهرت یافت (هدایت‌افزا و لوانی، ۱۳۹۵: ۲۸۹-۲۸۷؛ هدایت‌افزا و قنبری، ۱۳۹۵: ۶۲-۶۰).



نکته سه؛ ایده فارابی و ابن سینا در دوران متأخر توسط حکیم رجبعلی تبریزی و برخی شاگردان خاص وی، از جمله قاضی سعید قمی احیاء شد. یک قرن بعد نیز، شیخ احمد احسائی با رویکرد نقادانه نسبت به آثار صدرا و طرح اصطلاحاتی نوین، به ترکیب انضمامی اشیاء از وجود و ماهیت قائل شد (هدایت افزا، ۱۳۹۱: ۳۰-۲۸).

با این توصیف و با عنایت به پیشینه تاریخی مذکور، مراد نگارنده از «یا» در مسئله «اصالت وجود یا ماهیت»، یای مانعة الخلو است نه یای منفصله حقیقیه (که اغلب صدراپژوهان پنداشته‌اند)؛ بدین معنا که نمی‌توان هر دو مفهوم را اعتباری دانست؛ اما اصالت توأمان آن دو محذور عقلی ندارد و بر پایه اصطلاحات برخی متفکران قابل تصوّر و تبیین است.

۱. مفاهیم اصیل و اعتباری، متمم یکدیگر

پیش از بیان اطلاقات واژه‌های «اصیل» و «اعتباری» باید توجه داشت که این دو - در مبحث مورد نظر - صفت مفهوم هستند و وقتی درباره هر مفهومی ناظر به عالم خارج مورد پرسش قرار گیرند، طرفین یک منفصله حقیقیه را تشکیل می‌دهند؛ مانند آنکه پرسیده می‌شود: «وجود، اصیل است یا اعتباری؟»، «ماده، اصیل است یا اعتباری؟»، «هیولای اولی، اصیل است یا اعتباری؟» و ... در پرتو این نگاه، هیچ یک از مفاهیم ناظر به عالم خارج نمی‌توانند هم اصیل و هم اعتباری باشند، همچنین نمی‌توان هم اصالت و هم اعتباریت را از یک مفهوم نفی نمود، لذا باید معنای این دو را در قبال یکدیگر و به صورت متمم دیگری مطرح کرد؛ یعنی هر چه دایره مصادیق «اصیل» گسترده‌تر شود، دامنه مصادیق «اعتباری» محدودتر می‌گردد و بالعکس.

البته در کتب فلسفی متقدمان، بحث مبسوطی درباره مفاهیم مذکور یافت نمی‌شود و باید از نحوه کاربرد این واژه‌ها به معانی مورد نظر اندیشمندان پی برد. بنابر تتبع نگارنده در منابع موجود، تعبیر «اعتبارات عقلی» به نحو مشروح در آثار مهم سهروردی به کار رفته است. این تعبیر، عبارت اُخرای امور اعتباری نزد اوست. شیخ اشراق همچنین با طرح قاعده‌ای، در راستای تبیین ملاک شناخت این گونه مفاهیم کوشیده است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۷۳-۶۴؛ همو، ۱۳۷۵: ج ۱: ۳۶۴-۳۴۰).

تعبیر «اصالت» نیز، چندان در آثار فیلسوفان متقدم بر صدرا مشاهده نمی‌شود و صرفاً در برخی



مصنّفات میرداماد، چند بار واژه «اصیل» استعمال شده است (میرداماد، ۱۳۶۷: ۷۳؛ همو، ۱۳۸۱: ۲۰۵). جالب آن که صدرا نیز از این واژه استفاده نکرده است؛ بلکه وی نیز برای نفی اعتباریت برخی مفاهیم از جمله «وجود»، از واژه‌هایی همچون «محقّق»، «متأصّل» و «موجود بالذات» بهره می‌گرفت. تعبیر «اصالة الوجود» ظاهراً در سخنان خود ملاصدرا به کار نرفته است. وی معمولاً از الفاظ و تعابیری چون «تأصّل»، «متأصّل»، «الأصل فی الموجودية والتحقّق»، «التأصّل فی الوجود»، «ذو حقیقه موجوده»، «ذو وجود»، «بذاته موجود»، «الموجود بالذات و الأصل»، «الأصل الثابت»، «الواقع فی الأعیان بالذات» و مانند آن استفاده کرده است (فیاضی، ۱۳۸۷: ۲۲، پاورقی).

۲. بررسی معانی اصیل و اعتباری در دیدگاه فلاسفه اسلامی

پیشینه کاربرد این واژه‌ها به آثار شارحان یا ناقدان فلسفه صدرایی باز می‌گردد که به خصوص، عناوین «اصالة الوجود» یا «اصالة الماهية» را به کار گرفته‌اند. حال باید دید که مراد ایشان از «اصیل» و در قبال آن «اعتباری» چیست؟ نگارنده در مسیر تحقیقات خویش به چند نمونه قابل توجه دست یافته است که اهم آنها را گزارش داده و تحلیل می‌نماید.^۲

۱ - ۲. معانی اصیل و اعتباری نزد شیخ اشراق

سهروردی که به دنبال بهمنیار و ابن سهلان، از پیشگامان طرح مباحث ناظر به معقولات ثانی است، تعبیر «اعتبارات عقلی» را در این باره به کار برده است. مقصود حکیم اشراقی از امور «اعتباری»، همان معقولات ثانی، اعم از فلسفی و منطقی است که البته در آثار او چنین تفکیکی نیز ملاحظه نمی‌شود. سهروردی این‌گونه مفاهیم را فاقد هویت عینی در عالم خارج می‌داند. طبعاً در این نگاه، معقولات اول که در عالم خارج، مجعول واقع می‌شوند و هویت عینی دارند، مفاهیم «اصیل» به شمار می‌آیند. به دیگر سخن، مراد از امور اعتباری نزد شیخ اشراق، مفاهیمی هستند که فاقد ماباء عینی در ظرف خارج بوده، صرفاً به گونه‌ای منشأ انتزاع دارند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۷۲-۷۱؛ همو، ۱۳۷۵: ج ۳۶۸).

البته صاحب المشارع و المطارحات، برای تبیین دقیق‌تر «اعتبارات عقلی» و ملاک سنجش آنها، قاعده‌ای نیز ارائه می‌کند:

«... کلّ ما یقتضی وقوعه تکرّر نوعه علیه و کلّ ما یقتضی وقوع تکرّر شیء واحد علیه مراراً بلا نهاییه، فإنّ جمیع



هذا من الصفات العقلية التي لاصورة لها في الأعيان» (سهروردی، ۱۳۷۵ ج: ۳۶۴).

در واقع، دو دسته از امور اعتباری در بیان سهروردی معرفی شده‌اند:

۱. برخی مفاهیم ماهوی که تحقق آنها در خارج، مستلزم تکرار نوع آنها گردد؛ مانند رنگ و عدد.
۲. برخی مفاهیم فلسفی فاقد نوع که تحقق آنها در خارج، مستلزم تکرار افراد آنها به نحو بی‌نهایت شود؛ نظیر وجوب و امکان.

قاعده مزبور یکی از مقدمات مهم سهروردی در نقد برخی از آرای مشائیان است. این مبنا به ویژه در طرح برخی ادله وی مبتنی بر «اعتباریت وجود» ملاحظه می‌شود (همو، ۱۳۷۵ ب: ۶۵).

۲-۲. معانی اصیل و اعتباری در بیان ملاهادی سبزواری

حکیم سبزواری که در تبیین اندیشه‌های صدرایی و پایه‌ریزی برخی اصطلاحات خاص فلسفی، دقت‌ها و ملاحظات فراوانی نموده، در تعلیقات خود بر أسفار، پیرامون مفهوم اصیل می‌نگارد:

«اذا كان للنعنوان معنون في الخارج و لو كان واحداً فهو أصیل و لا یعقل إعتباریة بمجرد أن لیس له فرد فی موضع آخر» (سبزواری، ۱۹۸۱، ۱: ۵۴).

در این بیان موجز صرفاً یک شرط برای مفهوم اصیل ارائه شده است، اینکه مفهوم اصیل دست‌کم باید یک فرد و مصداق عینی در عالم خارج دارا باشد. به جز این معنا، شرط دیگری در کلام سبزواری برای حکم به «اصالت» یک مفهوم یافت نمی‌شود. طبعاً در این نگاه، امر اعتباری، مفهومی فاقد حتی یک فرد عینی است.

۲-۳. معانی اصیل و اعتباری از منظر علامه مظفر

محمدرضا مظفر که در ترویج علوم عقلی، نقش شایان توجهی در حوزه علمیة نجف ایفا نموده، در مجموعه دروس فلسفی خویش، مراد حکیمان از «اصالت» را چنین بازگو می‌کند:

«مراد آنها این است که آنچه در خارج، حقیقت است و با لفظ و کلمه «این» به آن اشاره می‌شود و آنچه که دارای

اثر و تأثیر و تأثر است، چیست؟» (مظفر، ۱۳۸۲: ۲۳).

از عبارت مذکور و نیز ادامه توضیحات مظفر، می‌توان چهار ویژگی برای امر اصیل برشمرد: محقق بودن در خارج، قابل اشاره حسی بودن، منشأ آثار بودن و اثرپذیری. در این میان، ویژگی اول، مورد اتفاق همگان است، چنانکه در کلمات سبزواری هم بدان اشاره شده بود. ویژگی دوم صرفاً به امور جسمانی



اختصاص دارد و نمی‌توان آن را به همه امور اصیل تعمیم بخشید. ظاهراً به جز مظفر، کس دیگری متعزّض این خصوصیت برای مفاهیم اصیل نشده است. در عوض، از ویژگی سوّم استقبال شایان توجهی در کتب فلسفی معاصر گردیده؛ لذا بر پایه این ویژگی پرسیده می‌شود که آیا آثار و خواص موجودات، مربوط به وجود آنها است یا ماهیت آنها و یا محصول ترکیب این دو است؟ اما ویژگی چهارم، اگرچه به لحاظ ادبیات آن منحصر به آموزه‌های مظفر است و او نیز توضیح روشنی در این باره بیان نداشته، ولی می‌توان وجه صحیحی برای آن برشمرد؛ اینکه بگوییم اثرپذیری به مجعولیت بالذات اشاره دارد، بدین معنا که امر اصیل آن است که بدون نیاز به حیثیت تقییدیه، مجعول و تحت تأثیر جاعل قرار گیرد.

۴ - ۲. دیدگاه استاد مطهری در تبیین معانی اصیل و اعتباری

شارح اصول فلسفه و روش رئالیسم بر آن است که در نظام صدرایی، اصالت به معنای عینیت و مابایزاء خارجی داشتن یک مفهوم است و در مقابل، اعتباریت به معنای عدم عینیت و محصول ذهن بودن آن مفهوم است. او تذکر می‌دهد که این معانی را نباید با اصطلاحات فلسفه جدید خلط نمود، چه امروزه برخی «اصالت» را به معنای مقدّم، در قبال نتیجه و اصل، در قبال فرع استعمال می‌نمایند؛ به طور مثال، در فلسفه جدید این پرسش مطرح است که از میان مفاهیم «ماده» یا «روح»، کدام یک به منزله اصل و اساس و کدام، فرع یا خاصیت یا نتیجه ترکیبات دیگری است، اما:

در مبحث «اصالت وجود یا ماهیت» مقصود این نیست که آیا وجود، اساس است و ماهیت، خاصیت و یا ماهیت، اساس است و وجود، خاصیت؟ بلکه مقصود این است که ما نسبت به هر امر واقعیت‌دار که حکم به واقعیت داشتش می‌کنیم، دو تصوّر و دو مفهوم داریم؛ از این دو مفهوم کدام یک جنبه عینی و خارجی دارد و کدام یک جنبه ذهنی و اعتباری؟ هر یک از وجود و ماهیت را که ما اعتباری بدانیم به هیچ وجه برای او جنبه عینی قائل نیستیم نه به عنوان اصل و اساس بودن و نه به عنوان فرع و نتیجه بودن (مطهری، ۱۳۷۵: ۴۹۶).

وی در شرح مبسوط منظومه نیز می‌گوید:

معنای اصیل در مسئله «اصالت وجود یا ماهیت» را از معنای اصالتی که در مغرب‌زمین، درباره نوع انسان مطرح است (مکتب آگزیستانسیالیسم)، تمیز دهید؛ چه اصالت در فلسفه صدرایی، اعم از آن و ناظر به جمیع موجودات امکانی است (همو، ۱۳۷۷، ۶۳).



تأملاتی در زوج مفاهیم «اصیل» و «اعتباری» در راستای مباحث وجود و ماهیت

طبعاً چنین توسع معنایی شامل امور اعتباری نیز می‌شود.

۱- ۴- ۲. تعمیم ناروا در بیان استاد مطهری درباره معنای اصالت

از آنجا که فلسفه صدرایی نسبت به سایر مکاتب فکری مسلمانان شهرت ویژه‌ای یافته، بسیار اتفاق می‌افتد که اهل معقول در مقام شرح یا نقد یک قاعده یا دستاورد فلسفی، ایده‌های صدرایی را به همه متفکران مسلمان تسری می‌دهند و بعضی اوقات در پی این عملکرد، ایده‌های مخالف آن را وارداتی یا حاصل کج‌فهمی افراد تلقی می‌کنند. نمونه‌ای از این رخداد در اظهارات استاد مطهری درباره معنای «اصالت» و «اعتباریت» مشاهده می‌شود. بیان مذکور ایشان، اگرچه به حسب فلسفه صدرایی حاکی از دقت نظر اوست؛ اما تعمیم آن نگاه به همه اندیشمندان مسلمان، قدری ناروا است. برخی معاصران نیز تحت‌تأثیر سخنان مطهری، ضمن اذعان به اشتقاق کلمه «اصالت» از «اصل»، تأکید دارند که در فلسفه، واژگان اصیل و اعتباری به معنای اصل و فرع به کار نرفته‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۷۷؛ همو، ۱۳۸۵، ۱: ۳۳۷).

با این‌که این دو واژه در نظام فکری صدرا، معمولاً و نه همیشه - به همان معانی مورد نظر ایشان به کار رفته است، ولی «اصالت» به معنای اصل بودن در تفکرات فیلسوفان مسلمان ریشه دارد و صرفاً مربوط به فلسفه جدید غرب نمی‌شود. از قضا در اندیشه‌های معاصر صدرا و قدری متأخر از وی نیز، رجوعی تبریزی و شاگردان ایشان نظیر قاضی سعید - در راستای احیای تفکر سینیوی و تقابل با نظام صدرایی - «اصالت» را به معنای اصل و در قبال فرع استعمال نموده‌اند. در این مکتب فلسفی پس از پذیرش وجود و ماهیت - به عنوان بدیهی‌ترین مفاهیم - از تقدم و تأخر یا اصل و فرع بودن این مفاهیم در قضایا پرسش می‌شود. جالب اینکه از همین طریق، دعوی خویش مبتنی بر اصل بودن ماهیت و فرعیت وجود را تبیین می‌نمایند. اینان در عین باور به ترکیب انضمامی وجود و ماهیت، رتبه ماهیت را برتر از وجود می‌دانند و از این‌رو ماهیت شیء را مجعول بالذات و وجود را لازم ماهیت شیء و تابع آن می‌پندارند (تبریزی، ۱۳۶۳: ۲۵۹-۲۵۷؛ قاضی سعید قمی، ۱۳۶۲: ۵۴-۵۳).

۵- ۲. معانی اصیل و اعتباری از منظر استاد مصباح یزدی

محمدتقی مصباح با عنایت به این نکته که مفاهیم اصیل و اعتباری باید در قبال یکدیگر مطرح شوند، معانی متعددی برای امور اصیل و اعتباری - البته بدون ذکر صاحبان این اقوال - بیان می‌دارد. به نظر می‌رسد که دست‌کم بعضی از این اطلاعات، قائلی نداشته و حاصل تأملات خود ایشان در این دو مفهوم



باشد. از مجموع سخنان استاد معاصر در دو کتاب دروس فلسفه و آموزش فلسفه، شش گونه تقسیم برای

مفاهیم اصیل و اعتباری قابل طرح است. این تقسیمات با ترتیبی خاص به قرار ذیل هستند:

۱. در برخی مکاتب فکری، هر مفهوم ماهوی یا به اصطلاح معقول اول، امری اصیل و هر یک از مفاهیم غیر ماهوی - اعم از فلسفی، منطقی، اخلاقی و حقوقی - امر اعتباری محسوب می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۷۸؛ همو، ۱۳۸۵، ۱: ۲۰۱).

۲. برخی اندیشمندان همه مفاهیم فلسفی - اعم از معقول اول و معقول ثانی - را امری اصیل و مفاهیم غیر فلسفی را امری اعتباری می‌دانند (مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۷۸).

۳. گروهی همه مفاهیم فلسفی و منطقی را، امری اصیل و مفاهیم حقوقی و اخلاقی را امور اعتباری محسوب می‌دارند (همان: ۱۳۷۵، ۷۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۵، ۱: ۲۰۱).

۴. برخی متفکران علاوه بر مفاهیم فلسفی و منطقی، مفاهیم اخلاقی را نیز اصیل و امور اعتباری را منحصر در مفاهیم حقوقی می‌دانند (مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۷۸).

۵. در عرف عام، همه مفاهیم فلسفی، منطقی، اخلاقی و حقوقی؛ امر اصیل تلقی شده و تنها مفاهیم خیالی که فاقد هر گونه مصداق خارجی یا ذهنی اند (وهمیات)، اعتباری خوانده می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۸۵، ۱: ۲۰۱).

۶. مصباح یزدی در هر دو کتاب تذکر می‌دهد که در مسئله اصالت وجود یا ماهیت، هیچ یک از معانی فوق مورد نظر نیست، بلکه معنای علمی خاصی مورد نظر است. عین عبارت استاد در آموزش فلسفه بدین قرار است:

منظور از اصالت و اعتباریت در این مبحث، دو معنای متقابل خاص است و اولی یعنی مصداق بالذات بودن واقعیت عینی برای یکی از این دو مفهوم و دومی یعنی مصداق بالعرض بودن برای آن (همان: ۳۴۳).

۱- ۵- ۲. فهم معانی بالذات و بالعرض لازمه درک معانی اصیل و اعتباری از آنجا که در سخن مذکور، منظور از اصالت، امر اولی و بالذات و مراد از اعتباریت، امر ثانوی و بالعرض دانسته شد؛ این سؤال مطرح می‌شود که مفاهیم بالذات و بالعرض در اینجا به چه معناست؟ چرا که فیلسوفان مسلمان، این مفاهیم را در معانی متعددی به کار گرفته‌اند.



استاد مصباح یزدی پس از تبیین معانی اصیل و اعتباری، آگاهانه بدین پرسش پاسخ گفته است. او سخن را این گونه می‌آغازد که مفهوم «بالذات» در فلسفه، گاه در مقابل «بالغیر» و گاه در مقابل «بالعرض» استعمال می‌شود. توضیح مطلب اینکه وقتی صفتی را به ذات یا موصوفی نسبت می‌دهیم، یا آن ذات، بدون نیاز به علتی واجد آن صفت است و یا در اتصاف خود به آن صفت، نیازمند به علتی خارج از ذات خود می‌باشد. به عبارت دیگر:

بالذات یعنی صفتی که حدوث و تحققش بی‌نیاز از علت است، ولی بالغیر علت می‌خواهد ... روشن است که منظور قائلین به اصالت وجود این نیست که اتصاف هیچ چیز به وجود نیازی به علت ندارد، زیرا فقط وجود خداست که بی‌علت تحقق دارد (مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۸۲)

به همین دلیل در مسئله اصالت وجود یا ماهیت، امر بالذات در مقابل امر بالعرض مطرح می‌شود. این معنا از «بالذات» به مثابه امری است که واسطه در عروض نداشته باشد و در مقابل آن، «بالعرض» یعنی چیزی که واسطه در عروض دارد. اما نکته اینجاست که واسطه در عروض، خود شامل اقسامی است و در پی آن، مفاهیم متقابل بالذات و بالعرض نیز چند معنا پیدا می‌کنند.

۱-۵-۲. اقسام واسطه در عروض و شناخت معانی بالذات در قبال بالعرض

مصباح یزدی در راستای تبیین معنای دقیق امر اصیل و بالذات و در مقابل آن، امر اعتباری و بالعرض، واسطه در عروض را بر سه قسم دانسته است:

الف. در حرکت مکانی که واسطه و ذوالواسطه، کاملاً از یکدیگر متمایز می‌باشند، مانند هواپیمای در حال پرواز، حرکت هواپیما، بالذات، ولی حرکت سرنشین آن بالعرض است، چه سرنشین، در واقع ساکن و بی‌حرکت است:

در اینجا هواپیما نسبت به جسم شما، واسطه در عروض حرکت است. گو اینکه خود حرکت هواپیما یک واسطه در ثبوت دارد، یعنی علت می‌خواهد. این قسم بالعرض را بالتبع هم می‌گویند (مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۸۳).

ب. مواردی که واسطه و ذوالواسطه به نحو اتحادی با یکدیگر ترکیب شده باشند، به طوری که خصوصیت بالذات یکی از اجزاء، بالعرض به کل نسبت داده شود؛ مثلاً ناطق بودن انسان، بالذات به نفس او تعلق دارد، اما بالعرض به انسان مرکب از نفس و بدن نسبت داده می‌شود (همان).



ج. گاهی واسطه و ذوالواسطه منتزع از شیء واحدی در عالم خارج و دو جزء تحلیلی آن هستند، یعنی نه تنها در عالم خارج از یکدیگر مجزاً نیستند، بلکه حتی ترکیب خارجی نیز میان آنها متصور نیست. این حالت، بسی دقیق‌تر از دو حالت قبلی و مورد نظر صدرائیان در مسئله اصالت وجود یا ماهیت است: محل بحث ما این قسم است، یعنی ما شکی نداریم که ماهیت وجود، دو جزء خارجی نیستند، بلکه تعددشان ذهنی است... حال وقتی موجود را به دو جزء تحلیل می‌کنیم و وصف موجودیت را به آن نسبت می‌دهیم، آیا وصف موجودیت بالذات متعلق به وجود است و چون وجود در خارج با ماهیت اتحاد دارد، به ماهیت نسبت داده می‌شود، یا بالذات متعلق به ماهیت است و بالعرض به وجود نسبت داده می‌شود؟ (همان: ۸۴).

۲-۵-۲. نقدی بر اطلاقات بالذات و اقسام واسطه در عروض

چنانکه ملاحظه شد استاد مصباح، فیلسوف معاصر، با بیان اطلاقات «بالذات» و ارائه تقسیماتی در باب واسطه در عروض، تلاش نموده است تا مبادی تصویری مسئله مورد نظر را از حیث معانی اصیل و اعتباری روشن کند؛ اما ذکر دو نکته - که دومی بسی مهم‌تر از اولی است - لازم به نظر می‌رسد:

اولاً؛ اطلاقات مورد نظر استاد پیرامون مفهوم بالذات، بر پایه تفاوت حیثیت تعلیلیه با حیثیت تقییدیه بنا شده که البته ایشان نامی از این دو اصطلاح نبرده است. در این راستا، مفهوم «بالذات» علاوه بر دو اطلاق مذکور، معنای دیگری نیز پیدا می‌کند که کمتر در کتب فلسفی بدان اشاره شده است. آن معنا به تقابلی «بالذات» با «للذات» اختصاص دارد، در آن اطلاق:

بالذات به معنای نفی حیثیت تقییدی است، آن چنان که موصوف برای اتصافش به یک وصف به واسطه در عروض نیازمند نیست، هر چند ممکن است به واسطه در ثبوت نیاز داشته باشد، مانند وجود امکانی [که] بذاته موجود است؛ اما للذات به معنای نفی حیثیت تعلیلی است، آن چنان که موصوف برای اتصافش به یک وصف، به واسطه در ثبوت؛ یعنی علت نیاز ندارد، مانند وجود وجوبی [که] لذاته موجود است (فضلی، ۱۳۸۹: ۳۰).

پس این معنا از «للذات» به معنای بالذاتی است که در مقابل بالغیر استعمال می‌شود. ثانیاً؛ مصباح یزدی به تبع صدرا و برخی شارحان فلسفه صدرایی، میان اتصاف بالعرض با اتصاف بالتبع فرقی قائل نشده است. البته او با قدری دقت، «بالتبع» را یکی از اقسام «بالعرض» خوانده؛ لیکن



واقعیت آن است که بالتَّبَع به کلی با بالعرض مغایر بوده، بلکه یکی از اقسام بالغیر است. همین خلط آشکار میان مفاهیم بالتَّبَع و بالعرض سبب شده که مثلاً سرنشین کشتی یا هواپیما در عین ساکن بودن، متحرک بالتَّبَع تصوّر شود.

ظاهراً تاکنون فقط استاد جوادی آملی به این خلط توجه نموده است که البته به دلیل تحلیل ناقص مطلب، نه تنها راه حلی برای برون رفت از این مشکل ارائه نمی دهد، بلکه با ذکر مثال‌هایی بر ابهام آن می افزاید. او در این باره می گوید:

اگرچه هر دو [بالتَّبَع یا بالعرض]، مفاد مجازی دارند، ولی در واژه بالتَّبَع شائبه اتِّصاف حقیقی موصوف به وصف در خارج وجود دارد، زیرا گاهی بالتَّبَع برای اتِّصاف حقیقی به کار می رود؛ مانند اتِّصاف حقیقی آب به حرارت به تبع آتش، و گاهی برای اتِّصاف مجازی به کار می رود؛ مانند اتِّصاف سایه به حرکت به تبع حرکت شاخص، اما در بالعرض چنین شایبه‌ای وجود ندارد و فقط به اتِّصافی که به حیثیت تقییدی و واسطه در عروض نیاز دارد، اشاره می کند (جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۳۳۴).

به باور نگارنده، حق آن است که گفته شود در واژه بالتَّبَع، دقیقاً معنای اتِّصاف حقیقی مندرج است نه آنکه صرف شائبه آن باشد؛ اما چنین اتِّصافی نیازمند واسطه در ثبوت است، همچون گرم شدن آب به تبع گرمی آتش. همچنین حرکت سایه به تبع شاخص همانند مثال آب و آتش، بیانگر اتِّصاف حقیقی و تبعی است.

از آنجا که خلط مفاهیم بالتَّبَع و بالعرض در آرای یکی از شاگردان مشترک اساتید فوق (غلامرضا قیاضی)، به نحو روشن تری دیده می شود، نقد بیشتر این تقسیم بندی همراه با مثالی جامع، در عنوان بعدی پیگیری خواهد شد.

۶- ۲. تلقی خاص استاد قیاضی از مفاهیم اصیل و اعتباری

در کتاب هستی و چیستی در مکتب صدرایی می خوانیم که شرط «تحقق خارجی» در تعریف مفاهیم «اصیل» کافی نیست و باید شرط «بالذات بودن» را هم بدان افزود:

«أصالت» در لغت به معنای ریشه داری و ثبات و مانند آن، و در اینجا به معنای «بالذات بودن» است. بنابراین، «اصیل» به معنای «بالذات» خواهد بود. اما این أصالت یا بالذات بودن به طور مطلق مقصود نیست، بلکه تنها أصالت در «تحقق و موجودیت و واقعیت داشتن» مورد نظر است؛ یعنی مراد از



«اصیل»، در این بحث، چیزی است که بالذات موجود است نه بالعرض، و تحقق و موجودیتش از آن خود اوست، نه آنکه به واسطه‌ی چیز دیگری به موجودیت متّصف شده باشد (قیاضی، ۱۳۸۷: ۲۱).

توضیح مطلب اینکه، اسناد محمولی به موضوعی خاص، گاهی حقیقی و گاهی مجازی است؛ در اسناد حقیقی و الی ما هو له، محمول به واقع، وصف خود موضوع و ملک اوست و در اسناد آن بر موضوع، نیازی به واسطه در عروض ندارد، اگرچه ممکن است واسطه در ثبوت داشته باشد؛ اما در اسناد مجازی یا اسناد الی غیر ما هو له، محمول مستند به موضوع، به واقع وصف موضوع و ملک آن نیست، بلکه این محمول از آن چیز دیگری است که به دلیل نوعی ارتباط با آن موضوع، واسطه استناد این محمول به آن موضوع گردیده است. از این واسطه، در فلسفه و منطق، به «واسطه در عروض» تعبیر می‌شود (قیاضی، ۱۳۸۷: پاورقی).

از مثال‌های مشهور در این خصوص، پدیده «جاری شدن آب در ناودان» است که اگر گفته شود «آب جاری شد»، این اسناد، یک اسناد حقیقی و بالذات است، ولی اگر گفته شود «ناودان جاری شد»، این اسناد، یک اسناد مجازی و بالعرض است، چه در واقع ناودان ثابت بوده و صرفاً آب درون ناودان جاری گردیده است. به دیگر سخن، اتّصاف ناودان به جریان به اعتبار «وصف شیء به حال متعلّق آن شیء» صحیح است (همان).

به باور قیاضی، مراد صدرا نیز از اصیل بودن وجود در اعیان، همین موجودیت بالذات است نه صرف تحقق، لیکن در مقام نقد آرای فیلسوفان قائل به اعتباریت وجود، تأکید وی بیشتر بر صرف تحقق خارجی وجود بوده است (همان: ۲۲).

اما از آنجا که مفاهیم اصیل و اعتباری، متمم یکدیگر هستند، قیاضی در ادامه می‌افزاید: «اعتباری عبارت است از شیئی که دارای تحقق و موجودیت بالذات نیست، بلکه اگر دارای تحقق است، تحقق آن بالعرض و بالتّبع است. بنابراین، اعتباریت به معنای «موجودیت و تحقق بالعرض» خواهد بود» (همان).

از شواهد دعاوی مذکور، عنوان «تقدّم و تأخّر بالذات» است که صدرا با عنایت به اتّصاف بالذات و اتّصاف بالعرض، آن را به اقسام تقدّم و تأخّر افزوده و تقدّم وجود بر ماهیت را از همین قسم دانسته است (همان: پاورقی).



۱- ۶- ۲. نقد و ارزیابی آرای فیاضی پیرامون معنای اصالت

استاد فیاضی ابتدا «اتّصاف» را به دو قسم حقیقی و مجازی یا بالذات و بالعرض تقسیم کرده و در پی آن، اتّصاف تبعی را معادل اتّصاف بالعرض دانسته است. بنابر برخی مطالب پیشین و ضمن تأکید بر ضعف این طبقه‌بندی، لازم است تقسیم دیگری بیان شود تا اصطلاحات به کار رفته درباره انواع اتّصاف به نحو مطلوب‌تری سامان پذیرد.

می‌توان بر پایه اصطلاحات پیشین گفت: هرگاه موضوعی حقیقتاً - و نه مجازاً - متّصف به محمولی گردد، در صورتی که آن وصف، بیانگر هویت یا امر ذاتی آن شیء باشد، آن را «اتّصاف بالذات» گویند، نظیر: ناطق برای انسان؛ اما اگر آن صفت به دلیل تصرّف عامل خارجی (حیثیت تعلیلیه) در آن شیء، محقق شده باشد، آن را اتّصاف بالغیر نامند. البته علت خارجی بسته به آنکه خود متّصف به آن صفت بوده یا صرفاً نقش اعدادی داشته باشد، خود بر دو گونه است:

۱. حیثیت تعلیلیه حقیقی، نظیر: حرکت ازابه به تبع حرکت اسبان متّصل به آن؛

۲. حیثیت تعلیلیه اعدادی، نظیر: سفیدی لباس به وسیله خورشید.^۴

اینک بر پایه این تعاریف و تقسیمات، می‌توان اذعان داشت که:

اولاً؛ اتّصاف حقیقی در مقابل اتّصاف بالعرض و خود مشتمل بر اتّصاف بالذات و اتّصاف بالغیر است.

ثانیاً؛ اتّصاف بالتبع یکی از اقسام اتّصاف بالغیر است، یعنی هرگاه حیثیت تعلیلیه از نوع حقیقی - و نه اعدادی - باشد، می‌توان اتّصاف حاصل از آن را اتّصاف تبعی نامید. در مقابل، هرگاه موضوع، مجازاً به محمول متّصف گردد که قطعاً نیازمند واسطه‌ای برای عروض (حیثیت تقییدیّه) خواهد بود، آن را «اتّصاف بالعرض» گویند.^۵

ایضاح بیشتر مطلب نیازمند طرح مثالی جامع است:

کالسکه‌ای را در نظر بگیرید که با حرکت دو اسب به حرکت درآمده و شخصی نیز درون کالسکه نشسته است. در این شرایط، طبعاً اتّصاف اسب‌ها به حرکت، اتّصاف حقیقی است، ولی چون وصف متحرک، بیانگر ذاتیات اسب نیست، نمی‌توان آن را اتّصاف بالذات دانست، بلکه اتّصاف آن به حرکت، بالغیر است. اتّصاف کالسکه به حرکت نیز، یک اتّصاف حقیقی است، زیرا چرخ‌های آن واقعاً به گردش درمی‌آید، ولی



چون در حرکت خود، تابع حرکت اسباب است، به طوری که با تند شدن حرکت آنها، حرکت کالسکه نیز تند و در صورت کند شدن حرکت آنها، حرکت کالسکه نیز کند می‌شود و در صورت ایستادن اسباب، کالسکه نیز از حرکت باز می‌ایستد؛ اتّصاف آن به حرکت، اتّصاف تبعی به شمار می‌رود. اما اتّصاف شخص داخل کالسکه به حرکت، یک اتّصاف بالعرض یا بالمجاز است، چه این شخص به واقع حرکت نمی‌کند. همچنین در فقرات دیگری از کتاب هستی و چیستی با دو نکته قابل تأمل مواجهیم که با دعاوی دیگر مصنّف کتاب در تعارض است. از قضا توجه نقّادانه بدان نکات، ما را در راستای فهم دقیق‌تر معنای «أصالت» یاری می‌دهد.

نکته اول؛ مصنّف ضمن اذعان به این مطلب که برخی صدرائیان در ضمن گفتارهای‌شان «منشأ آثار بودن» را از ویژگی‌های امر اصیل می‌دانند، این خصوصیت را معادل عینیت و تحقّق خارجی دانسته است که در توصیف امر اصیل کفایت نمی‌کند (فیاضی، ۱۳۸۷: ۷۷)؛ حال آنکه عینیت، اعم از منشأ آثار بودن است، چه در برخی مکاتب فکری، به‌عنوان امری محقّق در خارج و در عین حال فاقد منشأ آثار پذیرفته شده است.

به عنوان نمونه، در فلسفه سهروردی، «ظلمت» به تبع «نور» محقّق در خارج دانسته شده، اما به گمان سهروردی - فاقد منشأ آثار است. شیخ اشراق ضمن تقسیم موجودات عالم به دو گروه نورانی و ظلمانی، «ظلمت» را نیز محقّق در خارج و آن را به مانند نور، بر دو قسم جوهری و عرضی می‌داند:

و النور ینقسم إلى ما هو هیئة لغیره و هو التّورّ العارض و إلى نور لیس هو هیئة لغیره و هو التّورّ المجرّد و التّورّ المحض. و ما لیس بنور فی حقیقة نفسه ینقسم إلى ما هو مستغن عن المحلّ و هو الجوهر الغاسق و إلى ما هو هیئة لغیره و هی الهيئة الظلمانیة (سهروردی، ۱۳۷۵، ب، ۲: ۱۰۷).

از منظر سهروردی، جوهر تاریک همان جسم است که البته بیشتر از آن به «برزخ» و گاه به «هیكل» یاد می‌کند؛ اما درباره فاقد آثار بودن ظلمت، نشانه‌های متعدّدی در کلمات سهروردی یافت می‌شود، از قبیل نفی علم و سایر کمالات از آن و نفی علیت و صدور چیزی از آن. شیخ اشراق تصریح می‌کند که از جسم، حتّی جسم نیز صادر نمی‌گردد. او عوارض اجسام را با آنکه خارج از ذاتشان نیست، نه معلول خود آنها می‌داند و نه از لوازم ذاتشان. در این نگاه، اگرچه جسم، جوهر ظلمانی است، اما در عین حال جوهر بودنش امری عقلی و ظلمانی بودنش عدمی است، یعنی اثری از این ظلمانیت و جوهریت متصاعد نیست.



چنین چیزی شایسته آن نیست که بدون عوامل تشخیص و تخصص، حتی وجود خارجی بیابد... (همان: ۱۱۰-۱۰۹).

اما شاهد سخن این است که سهروردی با نفی همه این آثار از «ظلمت»، به تحقق ظلمت در عالم خارج باور دارد، پس در فلسفه اشراقی او، امر محقق فاقد آثار معنا دارد.^۱ توجه دارید که صحت و سقم این ادعا و اینکه آیا در متن واقع، امری فاقد آثار یافت می‌شود یا خیر، چندان محل نزاع نیست؛ بلکه سخن بر سر تمایز میان «تحقق خارجی» و «منشئیت آثار» در افکار برخی فیلسوفان است.

نکته دوم؛ از آنجا که استاد فیاضی قائل به تحقق ماهیات به عین وجودات خارجی است، در ابتدا دیدگاه وی در محافل علمی به «اصالت وجود و اصالت ماهیت به تبع وجود» شهرت یافت. از طرفی چون فیاضی ایده مزبور را مورد پسند ملاصدرا نیز می‌دانست - در حالی که باور او به «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت» مشهور است - برخی نقدها و بعضاً کج‌فهمی‌ها نسبت به این دیدگاه روی داد...؛ لذا فیاضی با تدقیق بیشتر بر روی معنای «اصالت» و جعل اصطلاحی نو تلاش کرد تا دیدگاه خویش را نیز «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت» بخواند. قید «موجودیت بالذات» نیز در همین راستا ذیل مفهوم اصالت قرار گرفت؛ اما فیاضی در عین پذیرش قید مذکور و نفی موجودیت بالذات از امور اعتباری، باز هم به جعل حقیقی ماهیات رأی می‌دهد:

ماهیت موجود، چون عین وجود است، به جعل وجود حقیقتاً مجعول است و همان‌گونه که لوازم وجود، مانند وحدت و فعلیت و تشخیص، به جعل وجود حقیقتاً جعل می‌شوند، ماهیت هم با جعل وجود واقعاً جعل می‌شود. بنابراین، خلق شدن انسان، اسنادی حقیقی و عین خلق شدن وجود انسان است، زیرا این دو از نظر واقع مساوی‌اند (فیاضی، ۱۳۸۷: ۷۸).

لازم به توضیح است که پذیرش مجعولیت بالذات هر امری به معنای پذیرش موجودیت بالذات آن است، چه صرف نظر از واجب تعالی که در عین موجودیت بالذات، مجعول نیست، در همه وجودات امکانی، موجودیت بالذات به مثابه مجعولیت بالذات است؛ بدین معنا که در تحقق وجود امکانی، حیثیت تقییدی‌ای در کار نبوده و جعل باری، بدون واسطه به خود وجود تعلق گرفته است، اما در باب امور ماهوی، جعل به واسطه وجود، به آنها تعلق می‌گیرد و به عبارتی، «وجود» حیثیت تقییدی در جعل هر امر، ماهوی است؛ پس تعلق جعل به «وجود»، اسناد بالذات و تعلق جعل به «لوازم وجود»، اسنادی بالتبع است؛ اما



«ماهيات» از منظر غالب فيلسوفان صدرایی - که ماهيات را حدود وجود يا ظهور وجود برای اذهان می دانند - مجعول بالعرض و نزد متفکرانی همچون فیاضی - که ماهيات را به عین وجود، موجود می پندارند - مجعول بالتبع خواهد بود.

۷-۲. دیدگاه دکتر یثربی در باب پیشینه عرفانی مفاهیم اصیل و اعتباری

استاد یثربی در متنی انتقادی، درباره مبادی تصویری و پیشینه مسئله «اصالت وجود یا ماهیت» سخن گفته است. او در اوایل آن مقاله یادآور می شود که مفهوم «اصیل» در لغت و عرف با اصطلاح فلسفی آن متفاوت است. در عرف عام، هر آنچه که دارای گوهر و نژاد نیک باشد، همچون قوم، خانواده، انسان و... امری اصیل و دارای پیشینه ای نجیب و ارجمند خوانده می شود. نیز از اقوال مستند و صادق، به خبر اصیل تعبیر شده است. اما در اصطلاح فلسفی و مباحث وجودشناسی، «اصیل» به امور عینی و واقعی اطلاق می شود و در برابر آن امور وهمی، نمایشی و خیالی را «اعتباری» می دانند. (یثربی، ۱۳۸۳: ۳۳؛ همو، ۱۳۸۸: ۱۱۳-۱۱۲).

اما نکته حائز اهمیت در سخنان یثربی آن که، محط بحث در باب امور اصیل و اعتباری، اشیاء محقق در خارج یا دست کم امور هستی نما است و آلا در معدومات، صلاحیت طرح این بحث وجود ندارد. به بیان دیگر، ابتدا باید امری محسوس ما باشد تا در گام دوم از عینیت یا وهمی بودن آن پرسش کنیم؛ مثلاً ابتدا باید آسمانی در بالای سر ما رؤیت شود تا بتوان پرسش کرد که آیا واقعاً چیزی به نام آسمان وجود دارد یا امر دیگری به شکل آسمان بر ما پدیدار شده است (همان).

دکتر یثربی در راستای سخنان مذکور نتیجه می گیرد:

بنابراین در فلسفه، «اصالت» به معنای مطابقت کامل ظاهر وجود با حقیقت آن است؛ یعنی آنچه به نظر می آید که موجود است، در حقیقت نیز موجود بوده، مبدأ و منشأ ویژگی ها و آثاری باشد. این معنا در برابر اصطلاح «اعتباری» است. اعتباری، تنها نمود و پندار است: ظاهراً هست؛ اما در حقیقت نیست. ظاهر وجودش، با حقیقت آن برابری ندارد و منشأ آثار هم نمی باشد، بلکه این ویژگی ها از چیز دیگری حاصل می شوند؛ اما شماری به خطا می روند و آن آثار را به این امر خیالی و اعتباری نسبت می دهند (یثربی، ۱۳۸۳: ۳۴؛ همو، ۱۳۸۸: ۱۱۳).

آری، بر این اساس باید مفاهیم اصیل و اعتباری را به مثابه «بود» و «نمود» در اصطلاح عرفا دانست،



اساساً غایت سخنان یشربی نیز، تقریر پیشینه عرفانی - و نه فلسفی - برای این مسئله است؛ چنانکه برخی صدرائیان نیز همین تعابیر را به کار برده‌اند، حتی میرزا محمود شهابی اثر علمی خود ناظر به مباحث اصالت وجود یا ماهیت را رساله بود و نمود نام می‌نهد.^۷

۳. جعل معانی نوین برای مفاهیم اصیل و اعتباری

با تأمل بیشتر در کلمات شارحان و ناقدان فلسفه صدرایی شاهد هستیم که در باب مفهوم «اصالت» علاوه بر تحقق خارجی، گاه بر منشأ اثر بودن و گاهی بر مجعولیت یا موجودیت بالذات نیز تکیه شده است. اغلب صدرایپژوهان، این مفاهیم را در عرض یکدیگر به کار برده و بلکه معادل یکدیگر دانسته‌اند؛ اما با لحاظ آرای سایر مکاتب فکری می‌بایست مفاهیم مزبور را در طول یکدیگر لحاظ کرد.

توضیح بیشتر آنکه سه ویژگی «تحقق خارجی»، «منشئیت آثار» و «مجعول بالذات»، به نحو تداخلی، با یکدیگر مرتبط هستند؛ بدین معنا که امور محقق در خارج به دو دسته واجد منشئیت آثار و فاقد منشئیت آثار تقسیم می‌شوند و امور محقق واجد آثار، خود بر دو قسم مجعول بالذات و مجعول بالتبع می‌باشند؛ پس از میان سه ویژگی مزبور، «محقق در خارج»، عام‌تر و «مجعول بالذات»، خاص‌تر است. در این راستا، سه معنا برای «اصیل» و به اقتضای آن سه معنا برای «اعتباری» عیان خواهد شد. از این اطلاقات، می‌توان به معانی عام، خاص و اخصّ «اصالت» تعبیر کرد که در قبال هر یک، به ترتیب معانی اخصّ، خاص و عام «اعتباریت» قرار می‌گیرد؛ یعنی معنای عام «اصیل» در قبال معنای اخصّ «اعتباری» و بالعکس و معانی خاص هر دو در کنار یکدیگر فهم می‌شوند.

تشریح هر دسته از این معانی به قرار ذیل‌اند:

۱- ۳. معنای عام اصالت و اخصّ اعتباری

در این معنا تحقق یک مصداق خارجی برای یک مفهوم، برای اصیل دانستن آن کافی است، خواه آن مصداق، منشأ آثار باشد یا فاقد آثار و خواه مجعول بالذات یا مجعول بالتبع باشد. در مقابل، اعتباریت یک مفهوم به معنای عدم مصداق خارجی است، چنین امری به طریق اولی فاقد دو ویژگی منشئیت آثار و مجعولیت نیز خواهد بود؛ بنابراین اصالت یک مفهوم در معنای عام، به صرف تحقق یک فرد خارجی حاصل می‌شود و اعتباریت یک مفهوم در معنای اخصّ، به مثابه فقدان مصداق خارجی و صرف وجود منشأ انتزاع در خارج یا ذهن است.



با این توصیف، سهروردی با وجود اقامه تبیین‌ها و دلایل متعدّد بر عدم تحقّق خارجی («وجود»، قائل به «اعتباریت ماهیت» محسوب می‌شود. همچنین اکثر محققان با لحاظ این معنا، ملاصدرا را قائل به اعتباریت ماهیت و محصول ذهن بودن آن دانسته‌اند؛ اما بر پایه همین معنا، فارابی، ابن‌سینا، رجبعلی تبریزی، قاضی سعید و احسانی که اشیاء امکانی را مرکّب انضمامی از وجود و ماهیت می‌پندارند^۸ - صرف نظر از اختلاف در تقریرات - همگی قائل به اصالت توأمان وجود و ماهیت به شمار می‌آیند. حتّی صدرا بر پایه آن تفسیر که ماهیت را به عین وجود خارجی موجود می‌داند، از این گروه است.

۲-۳. معنای خاص اصیل و اعتباری

در این اصطلاح، «اصالت» به مثابه «منشأ آثار بودن» است، پس مفهوم اصیل یعنی امری که در ظرف خارج، واجد دست‌کم یک مصداق با منشأ اثر یا آثار است، خواه مجعول بالذات باشد یا مجعول بالتّبع. در مقابل، اعتباریت یک مفهوم، به مثابه «فقدان آثار» و صرف تأثر است، طبعاً چنین امری غیر مجعول نیز خواهد بود. حتّی ممکن است مفهومی واجد مصداق خارجی باشد، اما به دلیل نداشتن اثر خارجی، اعتباری خوانده شود. بنابراین در معنای خاص «اصالت»، نمی‌توان یک مفهوم را به صرف داشتن مصداق خارجی «اصیل» دانست، چه باید منشأ آثار هم باشد. از آن سو علاوه بر مفاهیم فاقد مصداق خارجی، مفاهیم ناظر به امور خارجی فاقد آثار نیز، «اعتباری» به معنای خاص محسوب می‌شوند.

از باب نمونه، متفکری همچون سهروردی که قائل به تحقّق خارجی ظلمت به تبع نور است، اما در عین حال «ظلمت» را فاقد هر گونه آثار می‌داند؛ به معنای خاص قائل به اصالت نور و اعتباریت ظلمت خوانده می‌شود؛ اما همو با لحاظ مفاهیم متعارف وجود و ماهیت، محکوم به اعتباریت وجود است. همچنین صدرا بنا بر تفسیر مشهور، قائل به اعتباریت ماهیت به شمار می‌آید و فارابی، ابن‌سینا، رجبعلی تبریزی، قاضی سعید و احمد احسانی، همچنان در شمار قائلان به اصلین جای می‌گیرند.

۳-۳. معنای اخصّ اصالت و عام اعتباری

منظور از امر اصیل، «مجعول بالذات» و چیزی است که بدون واسطه مورد جعل جاعل واقع می‌شود، قطعاً چنین امری در عالم خارج، منشأ اثر و دارای تحقّق نیز می‌باشد. چنانکه پیش‌تر بیان شد، مفهوم «بالذات» گاهی در مقابل «بالتّبع» و گاه در مقابل «بالعرض» به کار می‌رود و منظور ما در اینجا معنایی اعمّ از آن دو است، پس امر اعتباری یا مجعول بالتّبع است یا مجعول بالعرض. اگر مجعول بالتّبع باشد، تحقّق خارجی



تأملاتی در زوج مفاهیم «اصیل» و «اعتباری» در راستای مباحث وجود و ماهیت

نیز دارد و حتی ممکن است واجد آثار نیز باشد؛ ولی اگر مجعول بالعرض باشد، حداکثر واجد منشأ انتزاع است. بنابراین در معنای اخص «اصالت»، هر سه شرط «تحقق خارجی» «منشئیت آثار» و «مجعولیت بالذات» ملحوظ است، اما به دلیل تداخل این مفاهیم در یکدیگر، شرط اخیر جامع همه آنها است. در مقابل، دامنه امور اعتباری بسی گسترده‌تر می‌شود و حتی مشتمل بر برخی امور محقق در خارج و واجد آثار نیز می‌شود؛ از این رو اعتباری به معنای عام خوانده شده‌اند.

به عنوان مثال، سه‌وردی به دلیل مجعول بالذات دانستن ماهیت، قائل به اعتباریت وجود خوانده می‌شود و ملاصدرا نیز که معتقد به مجعولیت بالذات وجود است، فی الجمله در زمره قائلان به اعتباریت ماهیت قرار می‌گیرد، با این تفاوت که به استناد تفسیر مشهور از آثار صدرایی، ماهیت «مجعول بالعرض» و نفاذ وجود یا ظهور ذهنی آن محسوب می‌شود؛ اما به اعتبار تفسیر برخی صدرایپژوهان معاصر، ماهیت «مجعول بالتبّع» و محقق به عین وجود خارجی است.

محتوای اطلاعات سه‌گانه مزبور در جدول ذیل تلخیص شده‌اند:

اطلاعات		اقسام مفاهیم	
عام	خاص	اخص	
محقق در خارج	منشأ آثار در ظرف خارج مجعول بالذات یا بالتبّع	مجعول بالذات قطعاً محقق در خارج و منشأ آثار	مفهوم اصیل
فاقد تحقق خارجی و حداکثر واجد منشأ انتزاع	فاقد آثار در ظرف خارج محقق در خارج یا فاقد تحقق	مجعول بالتبّع یا بالعرض واجد آثار یا فاقد آثار محقق در خارج یا فاقد تحقق	مفهوم اعتباری



نتیجه‌گیری

مفاهیم اصیل و اعتباری تحت عنوان اوصاف مفاهیم فلسفی، همواره به صورت متمم یکدیگر به کار رفته‌اند. به جز سهروردی که مباحث تحت عنوان «اعتبارات عقلی» طرح کرده است، صرفاً تعداد محدودی از اندیشمندان متأخر از ملاصدرا، در راستای مباحث وجود و ماهیت، در این باره سخن گفته‌اند:

۱. به باور شیخ اشراق، اگر قبول تحقق امری به تکرر نوع آن یا تحقق افراد آن در ظرف خارج به نحو لایتناهی بینجامد، چنین امری فاقد مایزای خارجی است و از اعتبارات عقلی محسوب می‌شود.

۲. شرط حکیم سبزواری برای اصالت یک مفهوم، دارا بودن دست‌کم یک فرد خارجی است، اما علامه مظفر سه شرط «قابل اشاره حسی بودن»، «اثر گذاری» و «اثر پذیری» را نیز بدان افزوده است.

۳. استاد مطهری نیز بر همان معنای مورد نظر سبزواری تأکید می‌ورزد و برخی معانی دیگر «اصیل» و «اعتباری»، نظیر اصل و فرع را متعلق به فلسفه غرب می‌داند؛ حال آنکه برخی اندیشمندان شیعی در تقابل با فلسفه صدرایی، نظیر آن معانی را در آثار خویش بیان داشته‌اند.

۴. استاد مصباح یزدی ضمن تأمل بر اقسام مفاهیم اعتباری، بر آن است که مراد از «اصالت»، امر اولی و بالذات و مراد از «اعتباری»، امر ثانوی و بالعرض است؛ اما او نیز همانند اغلب صدراپژوهان، تفاوت میان «بالتبع» و «بالعرض» را در باب تبیین «اعتباریت ماهیت» لحاظ نکرده است.

۵. استاد فیاضی با تأکید بر پاره‌ای از کلمات صدرا، «اصالت» را به موجودیت بالذات تفسیر کرده است و دکتر یثربی نیز با خوانشی عرفانی، مفاهیم «اصیل» و «اعتباری» را معادل «بود» و «نمود» در آثار عارفان می‌داند.

اما به نظر می‌رسد با نگاه توصیفی در آثار فلسفی متأخر و با لحاظ سه ویژگی «تحقق خارجی»، «منشئیت آثار» و «مجموعیت بالذات»، می‌توان سه معنای متمایز و در عین حال مرتبط برای زوج مفاهیم «اصیل» و «اعتباری» بیان کرد. تأمل بر تمایز میان مفاهیم «بالتبع» و «بالعرض» و تقابل آن دو با «بالذات»، کلید فهم این معانی تداخلی است. در این نگاه، امر صرفاً موجود، اصیل به معنای عام تلقی می‌شود؛ اگر علاوه بر تحقق خارجی، منشأ اثر یا آثاری چند باشد، اصیل به معنای خاص محسوب می‌گردد و در صورت «مجموعیت بالذات»، اصیل به معنای اخص خواهد بود. طبعاً در قبال هر یک از این معانی «اصیل»، به ترتیب سه معنای اخص، خاص و عام «اعتباری» قرار دارند.



پی‌نوشت‌ها

۱. این مقالات به ترتیب زمانی عبارتند از:
 - «کاستی‌های هستی و چیستی»، کتاب ماه فلسفه، شماره ۶۰، صص ۳۱-۱۷.
 - «تأملاتی در بدهت اصالت وجود»، دوفصلنامه اشارات، شماره ۱، صص ۱۴۰-۸۵.
 - «اصالت نور و تحقق تبعی ظلمت در اندیشه سهروردی»، حکمت اسراء، شماره ۱۷، صص ۱۷۲-۱۴۳.
 - «رابطه وجود و ماهیت از منظر فارابی، ابن‌سینا و بهمنیار»، دوفصلنامه فلسفه و کلام اسلامی، شماره ۹۸، صص ۲۹۸-۲۷۷.
 - «اصالت یا اعتباریت وجود، نزاعی مبتنی بر اطلاعات وجود»، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی و کلامی، شماره ۷۰، صص ۷۶-۵۵.
 - «نقد و ارزیابی مشهورترین برهان اصالت وجود صدرایی»، آینه معرفت، شماره ۹۶، صص ۲۲-۱.
۲. تأکید می‌شود که مقاله پیش رو صرفاً در پی سامان‌دهی معانی متفاوت «اصیل» و «اعتباری» در آثار اندیشمندان مسلمان است نه آنکه به دنبال مقایسه آرای ایشان با دیدگاه مآلصدرا باشد؛ هر چند که به دلیل شهرت فلسفه صدرایی، گاه در مقام تنقیح برخی معانی، طرح چنین مقایسه‌ای ناگزیر است.
۳. برای اطلاع بیشتر ر.ک: اوجبی، ۱۳۸۹: ۳۱-۲۹. *فلسفه و مطالعات فلسفی*
۴. در کتاب حیثیت تقییدی در حکمت صدرایی، با الهام از برخی مطالب استاد حسن‌زاده‌آملی، به این دو اصطلاح درباره اقسام حیثیت تعلیلیه اشاره شده، لیکن مؤلف محترم، نتیجه محصلی از طرح این بحث ارائه نداده است (فضلی، ۱۳۸۹: ۱۵۸-۱۵۷).
۵. البته حیثیت تقییدی، خود بر سه قسم جلی، خفی و أخفی است که به این اعتبار اَتصاف بالعرض نیز بر سه گونه خواهد بود (آملی، ۱۳۷۴: ۱: ۲۷۸).
۶. علاوه بر مطالب صریح در حکمة الإشراف (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲: ۱۱۰-۱۰۷)، برخی حکایات تمثیلی شیخ اشراق نیز، مؤید تحقق ظلمت به تبع نور و فاقد آثار در عالم خارج است (همو، ۱۳۷۵: الف، ۳: ۲۲۰). تحلیل بیشتر مطلب را در این اثر ببینید: هدایت‌افزا و شیخ‌شعاعی، ۱۳۹۲: ۱۶۸-۱۶۵.



سال سوم، شماره پنجم، بهار و تابستان ۱۳۹۷

۷. این کتاب مشتمل بر چند مبحث دقیق در باب وجود و ماهیت، با تأکید بر آراء ملاصدرای شیرازی است؛ برای اطلاع بیشتر ر.ک: شهابی خراسانی، ۱۳۹۰.
۸. پیش‌تر مقاله مستقلی درباره دیدگاه فارابی و ابن‌سینا نگاشته‌ام (ر.ک: هدایت‌افزا و لوائی، ۱۳۹۵). ارجاعات ناظر به حکیم تبریزی و قاضی سعید نیز در همین مقاله بیان شد؛ اما برای اطلاع از دیدگاه شیخ احمد ر.ک: احسانی، ۱۴۲۸ق، ۱: ۷۴، ۱۰۳، ۱۲۷، ۱۸۶ و ...





تأملاتی در زوج مفاهیم «اصیل» و «اعتباری» در راستای مباحث وجود و ماهیت

منابع و مآخذ

۱. آملی، محمدتقی (۱۳۷۴)، *دررالفوائد*، چاپ دوم، قم: مؤسسه دارالتفسیر.
۲. احسانی، شیخ احمد (۱۴۲۸ق)، *شرح المشاعر*، مقدمه و تحقیق از توفیق ناصر البوعلی، بیروت: مؤسسه البلاغ.
۳. اوجبی، علی (۱۳۸۹)، *مقدمه بر مجموعه مصنفات قوام‌الدین رازی تهرانی*، تهران: حکمت.
۳. تبریزی، رجبعلی (۱۳۶۳)، *الاصول الاصفیة*، مندرج در منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، جلد ۱، چاپ دوم، قم: دفتر نشر تبلیغات اسلامی.
۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۴)، *رحیق مختوم*، جلد ۱، چاپ دوم، قم: مرکز نشر اسراء.
۵. سبزواری، مآهادی (۱۹۸۱م)، *تعلیقہ بر الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، چاپ سوم، بیروت: دار إحياء التراث.
۶. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵الف)، *آواز پر جیرئیل*، مندرج در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد ۳، به تصحیح هانری کرین، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۷. _____، (۱۳۷۵ب)، *حکمة الإشراف*، مندرج در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد ۲. به تصحیح هانری کرین، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۸. _____، (۱۳۷۵ج)، *المشارع والمطارحات*، مندرج در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد ۱. به تصحیح هانری کرین، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۹. شهابی خراسانی، میرزا محمود (۱۳۹۰)، *بود و نمود*، تحقیق و ویرایش از محمدامین شاهجویی، ویراست دوم، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۰. فضل‌ی، علی (۱۳۸۹)، *حیثیت تقییدی در حکمت صدرایی*، قم: نشر ادیان.
۱۱. فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۷)، *هستی و چیستی در مکتب صدرایی*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۲. قاضی سعید قمی، محمد بن مفید (۱۳۶۲)، *کلید بهشت*، مقدمه و تصحیح از سید محمد مشکوه، قم: الزهراء (س).
۱۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۵)، *دروس فلسفه*، چاپ دوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.



سال سوم، شماره پنجم، بهار و تابستان ۱۳۹۷

۱۴. _____، (۱۳۸۵)، *آموزش فلسفه*، چاپ چهارم، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۱۵. مطهری، مرتضی (۱۳۷۵)، *تعلیقات اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مجموعه آثار، جلد ۶، تهران: صدرا.
۱۶. _____، (۱۳۷۷)، *شرح مبسوط منظومه*، مجموعه آثار، جلد ۹، تهران: صدرا.
۱۷. مظفر، محمدرضا (۱۳۸۲)، *فلسفه و کلام اسلامی*، ترجمه ابوالفضل محمودی و محمد محمدرضایی، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب.
۱۸. میرداماد، سید محمدباقر (۱۳۶۷)، *القبسات*، به اهتمام مهدی محقق و همکاران، چاپ دوم، تهران: دانشگاه تهران.
۱۹. _____، (۱۳۸۵)، *مصنفات*، مجلد اول، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۰. هدایت‌افزا، محمود (۱۳۹۱)، «کاستی‌های هستی و چیستی»، *کتاب ماه فلسفه*، شماره ۶۰، صص ۳۱-۱۷.
۲۱. هدایت‌افزا، محمود؛ شیخ‌شعاعی، عباس (۱۳۹۲)، «اصالت نور و تحقق تبعی ظلمت در اندیشه سهروردی»، *فصلنامه حکمت اسراء*، شماره ۱۷، صص ۱۷۲-۱۴۳.
۲۲. هدایت‌افزا، محمود؛ قنبری، حسن (۱۳۹۵)، «اصالت یا اعتباریت وجود، نزاعی مبتنی بر اطلاعات وجود»، *فصلنامه پژوهش‌های فلسفی و کلامی*، شماره ۷۰، صص ۷۶-۵۵.
۲۳. هدایت‌افزا، محمود؛ شاکر، لوانی (۱۳۹۵)، «رابطه وجود و ماهیت از منظر فارابی، ابن‌سینا و بهمنیار»، *دوفصلنامه فلسفه و کلام اسلامی*، شماره ۹۸، صص ۲۹۵-۲۷۷.
۲۴. یشربی، سید یحیی (۱۳۸۳)، *عیار نقد ۲*، قم: بوستان کتاب.
۲۵. _____، (۱۳۸۸)، *تاریخ تحلیلی انتقادی فلسفه اسلامی*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.