

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال دوازدهم، زمستان ۱۳۹۹، شماره مسلسل ۴۶

## نقد حکمت متعالیه صدرایی از منظر عرفان نقد نظریه اصالت وجودهای خاص

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۷/۲۱

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۲/۲۳

حسین عشاقی \*

با ورود نظریه «اصالت وجود در تحقیق» از عرفان به فلسفه توسط صدرالمتألهین در قرن یازدهم تحول بزرگی در فلسفه شکل گرفت. او مصداق این نظریه را دو مورد قرار داد: اول حقیقت لاشروطی «وجود» که در عرفان هم سابقه داشت؛ دوم وجودات خاص امکانی که در عرفان سابقه نداشت. پس بر اساس تعمیم او وجودات خاص امکانی نیز اصیل و موجود بالذات شدند و این مستلزم پذیرش وجوب ذاتی آنها بود که مقبول و معقول نبود. صدرالمتألهین خود به این اشکال متفطن بود و برای حل اشکال دو پاسخ ارائه کرد: یکی بر

\* دانشیار و عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (H.oshaq@iiet.ac.ir).

۱. بحث اصالت وجود از پایه‌های اصلی حکمت متعالیه صدرایی است و نقد اصالت وجود صدرایی نقد کلیت فلسفه صدرایی نیز هست؛ لذا دو عنوان کلی و جزئی برای مقاله مطرح شد. همچنین وحدت شخصی وجود، به گونه‌ای که امثال قانونی می‌گویند، پایه اصلی عرفان نظری است و نگارنده در راستای تأیید همین دیدگاه، مقاله را ارائه کرده و مقاله نهایتاً به تثبیت دیدگاه عرفا منتهی می‌شود؛ لذا قید «منظر عرفان» آمده است.

اساس فرق بین معنای «بالذات» در دو تعبیر «واجب الوجود بالذات» و «موجود بالذات» و دیگر بر اساس فرق بین «ضرورت ذاتی» و «ضرورت ازلی»؛ ولی هیچ یک از دو پاسخ، رافع اشکال نبودند و این، اضطرابی را در آرای خود صدرالمثلهمین به وجود آورده است؛ لذا او در برخی آثارش از تعمیم خود عقب‌نشینی کرده است.

**واژگان کلیدی:** اصالت وجود، فلسفه و عرفان، نقد فلسفه، وجودات امکانی،

حقیقت وجود.

### پیشگفتار

«وجود»، به ملاک ذاتش موجود<sup>۱</sup> است و به نفس حقیقتش متحقق است، نه به عروض حیثیتی بیگانه بر او و بر این اساس اسناد وصف موجودیت به «وجود» اسناد حقیقی و الی «ما هو له» است. در فلسفه صدرایی از این معنا، به نظریه «اصالت وجود در تحقق» یاد می‌شود؛ بر خلاف سایر حقایق، مثل ماهیات که بعرض الوجود موجودند و بر این اساس اسناد وصف موجودیت به ماهیات، اسنادی اعتباری و الی غیر «ما هو له» است؛ زیرا موجودیتی که به آنها انتساب می‌یابد، وصف حقیقی ماهیات نیست، بلکه وصف حقیقی وجود است که حقیقتی بیگانه با ماهیات است. در فلسفه صدرایی از این معنا، به نظریه «اعتباریت ماهیات در تحقق» یاد می‌شود.

۱. «موجود» معنای متعدد ندارد، و گرنه مثلاً «الف» موجود به معنای اول، معدوم نیست و موجود به معنای دوم هم نیست و این، لازمه‌اش ارتفاع تقيض است. «موجود» یک معنا دارد؛ همان که تقيض معدوم است. بله این معنای واحد گاهی به غیر، انتساب بالعرض و مجازی می‌یابد؛ ولی این نحوه کاربری، معنای وجود را عوض نمی‌کند، بلکه همان معنای واحد، به بیگانه، مجازاً و اعتباراً نسبت داده شده است.

### ارزیابی نظریه اصالت وجودات خاص امکانی

نظریه «اصالت وجود در تحقق» که صدرالمتهلین آن را از عرفان (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۳) اصطیاد<sup>۱</sup> و به فلسفه منتقل کرد (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱: ۱/۲۵۹) گرچه نظریه درستی است و پذیرش و تأیید آن، توسط صدرالمتهلین یکی از امتیازات فلسفه آن فیلسوف صاحب مکتب است، طرح این دیدگاه در فلسفه او و پیروانش با تعمیمی همراه شد که خالی از اشکال نیست؛ زیرا در فلسفه او «اصالت وجود در تحقق» شامل وجودات خاص امکانی نیز شد؛ یعنی او مصداق این نظریه را دو مورد قرار داد: یکی در مورد «حقیقت وجود»<sup>۲</sup> که لایشرط از هر قیدی است (همان، ۱/۲۵۹؛ همو، ۱۳۶۰: ۱۱) و دیگر در مورد «وجودهای خاص» که همان افراد حقیقت وجود هستند (همو، ۱۹۸۱: ۶/۸۱).

مورد اول مشکلی ندارد و با براهین فراوانی این ادعا قابل اثبات است؛ ولی مورد دوم، هم به لحاظ مدعا و هم به لحاظ برهان‌های آن مشکل دارد و سخن قابل قبولی نیست.

۱. عبارات اسفار در توضیح این مطلب برگرفته از مقدمه قیصری و عین عبارات قیصری است با اندکی تصرف و در این عبارت، قیصری و صدرا هر دو در مورد وجود می‌گویند: «و لیس امرأ اعتباریاً، كما يقول الظالمون، لتحققه فی ذاته مع عدم المعترین إیاه فضلاً عن اعتباراتهم» و نیز در ادامه هم این ادعا در هر دو متن به انحاء دیگر آمده است.

۲. مطالبی که در این بخش آمده است، متعلق به صدراست و او هم در ابتدای ورود به بحث به تبع قیصری حقیقت وجود را به روشنی بیان می‌کند و می‌گوید «حقیقة الوجود من حیث هو غیر مقید بالإطلاق و التقیید و الكلية و الجزئية و العموم و الخصوص...» و ما هم در ابتدای این بخش به همین معنا اشاره کرده و گفتیم حقیقت «وجود» بدون اینکه مقید به قیدی و مشروط به شرطی باشد، مراد ما از حقیقت وجود روشن است.

در ادامه بحث، ابتدا برهانی را در تأیید بخش اول می‌آوریم و سپس به نقد بخش دوم می‌پردازیم.

#### الف) برهانی بر اصالت حقیقت لاشروطی «وجود»

حقیقت «وجود» بدون اینکه مقید به قیدی و مشروط به شرطی باشد، مناقض عدم و طردکننده نیستی است؛ زیرا اگر حقیقت «وجود» در مناقضه با عدم و در طرد نیستی، به تقید به قیدی و به اشتراط به شرطی وابسته باشد، لازم می‌آید حقیقت «وجود» بدون آن شرط و قید، با عدم، مناقضه‌ای و با نیستی، مطارده‌ای نداشته باشد؛ بلکه اگر مناقضه‌ای با عدم دارد با دخالت آن شرط و قید بیگانه باشد. لازمه این مطلب آن است که امتناع اجتماع وجود و عدم، امتناع بالغير باشد؛ یعنی امتناع اجتماع وجود و عدم در صورتی باشد که آن بیگانه دخالت کند و وجود را مناقض عدم و مطارد نیستی قرار دهد، لازمه‌اش این است اجتماع وجود و عدم به‌خودی خودش ممتنع نباشد و تناقض، ممتنع بالغير باشد و روشن است هر ممتنع بالغير، ممکن‌الوجود بالذات است و نتیجه این می‌شود که تناقض، ممکن و جایز باشد و اگر جایی اجتماع وجود و عدم، ناشدنی و ناممکن است، با دخالت بیگانه‌ای ناشدنی و ناممکن گشته است و این همان انکار این اصل بدیهی است که نامعقول و نامقبول بوده، به انهدام بنیان معرفت منجر می‌گردد؛ بنابراین باید پذیرفت که حقیقت «وجود» بدون اینکه مقید به قیدی و مشروط به شرطی باشد، مناقض عدم و طردکننده نیستی است و چون این حقیقت، به خودی خود مناقض عدم و مطارد نیستی است، معدوم نیست و چون معدوم نیست، پس حقیقت «وجود» بدون اینکه مقید به قیدی و مشروط به شرطی باشد، موجود است، وگرنه ارتفاع نقیضین لازم می‌آید؛ بنابراین حقیقت لاشروطی

«وجود» به عین ذاتش و نه به حیثیتی تقییدی یا تعلیلی، موجود است<sup>۱</sup> و این همان اصالت حقیقت لایشرطی «وجود»<sup>۲</sup> در تحقق و موجودیت است.

### ب) دو برهان بر امتناع اصالت وجودهای خاص

تا اینجای بحث، روشن شد که حقیقت لایشرطی «وجود»، اصیل و متحقق بالذات است؛ اما بر خلاف دیدگاه فیلسوفان حکمت متعالی که مدعی‌اند وجودهای خاص از افراد «حقیقت وجود» و بنابراین موجود بالذات و اصیل‌اند، به نظر نگارنده این ادعای آنان باطل است و این بطلان با دو برهان زیر قابل اثبات است:

**برهان اول:** برای اینکه وجود خاص داشته باشیم، افزون بر طبیعت وجود که مابه‌الاشتراک بین وجودات است، مابه‌الامتیازی که این وجود خاص را از سایر وجودات ممتاز سازد، لازم است. در این صورت اگر این مابه‌الامتیاز از سنخ مابه‌الاشتراک باشد، آن گونه که در تشکیک خاصی وجود مطرح است، بطلانش این است که امکان ندارد طبیعت وجود، به شیوه تشکیک خاصی، افرادی و

۱. وقتی گفته می‌شود بدون اینکه مقید به قیدی باشد، یعنی بدون حیثیت تقییدی و وقتی گفته می‌شود بدون اینکه مشروط به شرطی باشد، یعنی بدون حیثیت تعلیلی، بنابراین مفروض ما وجودی است که نه حیثیت تقییدی دارد نه حیثیت تعلیلی و طبق اصل امتناع ذاتی تناقض، چنین وجودی موجود است، پس چنین وجودی موجود است؛ آن هم در حالی که نه امر زایدی کنارش آمد و نه در موجودیت این‌چنینی به علتی و شرطی استناد داشت و این همان اصالت حقیقت لایشرطی وجود است.

۲. همان گونه که قبلاً روشن شد، وجود در تعبیر «حقیقت لایشرطی وجود»، یک معنا بیشتر ندارد و این همان است که نقیض عدم است و لایشرطی بودن آن نیز یعنی بدون تقید به حیث تقییدی و تعلیلی.

مراتبی داشته باشد؛ زیرا مراتب تنزل یافته وجود، به حسب مرتبه، مصداق مرتبه واجب‌الوجودی نیستند، باید آنها مصداق نقیض «واجب بالذات» باشند؛ زیرا اگر این مراتب نه مصداق «واجب‌الوجود بالذات» باشند و نه مصداق نقیض «واجب‌الوجود بالذات»، ارتفاع نقیضین لازم می‌آید؛ اما نقیض «واجب بالذات» (که همان عدم واجب بالذات است) حقیقتی ممتنع‌الوجود بالذات است؛<sup>۱</sup> بنابراین مراتب پایین‌تر از مرتبه واجب‌الوجودی، باید همه مصداق «عدم واجب‌الوجود بالذات» باشند که خود حقیقتی «ممتنع‌الوجود بالذات» است و روشن است که امکان ندارد مصداق «ممتنع‌الوجود بالذات» نحوه‌ای از وجود باشد؛ بنابراین ثبوت مابه‌الامتیاز وجودات خاصه اگر بر اساس نظام تشکیک خاصی وجود باشد، چون چنین مبنایی باطل است، چنین توجیهی نیز باطل است؛ بنابراین ممکن نیست مابه‌الامتیاز وجودات خاص از سنخ وجود که مابه‌الاشتراک است، باشد.

از سوی دیگر اگر مابه‌الامتیاز وجودات خاص از سنخ مابه‌الاشتراک نباشد، لازم می‌آید آن وجودات خاصه، موجود بالذات و اصیل نباشد؛ زیرا در این صورت، بخشی از هویت هر وجود خاصی از سنخ وجود نیست و بنابراین وضع و فرض هر وجود خاصی، همان وضع موجودیت نیست، بلکه فقط وضع بخشی از ذات او، وضع موجودیت است. اما بخش دیگرش نیازمند عروض واسطه‌ای است تا به موجودیت متصف گردد؛ چون هرچه غیر «وجود» است، در موجودیتش نیازمند وجود است؛ بنابراین به حسب خودش موجود نیست، بلکه

۱. قیاس دال بر این مطلب، قیاس ما یک شکل اول است با رعایت شرایط آن؛ بدین صورت که سایر مراتب نازله مصداق نقیض واجب‌اند و هر مصداق نقیض واجب بالذات، ممتنع‌الوجود بالذات است؛ پس سایر مراتب نازله ممتنع‌الوجود بالذات‌اند.

نیاز به واسطه در عروض دارد و از این رو فرض مجموعه «وجود خاص» عیناً فرض موجودیت نیست. پس وجود خاص، موجود بالذات و اصیل نیست، بلکه در اتصاف به موجودیت به واسطه‌ای در عروض نیازمند است، این همان مطلوب ماست؛ پس همان گونه که از نظر صدرالمতألهین ماهیات متحقق بالذات نیستند، آنچه به عنوان وجودات خاص در فلسفه ایشان مطرح است نیز متحقق بالذات و موجود اصیل نیستند.

**برهان دوم:** «موجود» بدون اینکه مقید به قیدی و مشروط به شرطی باشد (که به آن، موجود لاشروطی می‌گوییم) یا موجود است یا معدوم. احتمال دوم محال و باطل است؛ زیرا معدوم بودن «موجود» همان تناقض محال است؛ پس «موجود»، معدوم نیست و چون ارتفاع نقیضین محال و ناممکن است، ناگزیر حال که «موجود» (لاشروطی) معدوم نیست، باید موجود باشد و چون فرض بر این است که چنین حقیقتی مقید به قیدی و مشروط به شرطی نیست، باید این حقیقت موجود، «واجب‌الوجود بالذات» نیز باشد؛ زیرا این حقیقت طبق بیانی که گفته شد، هم موجود است و هم موجودیتش در حالی است که مقید به قیدی و مشروط به شرطی نیست و روشن است موجودی که در موجودیتش مقید به هیچ قیدی و مشروط به هیچ شرطی نیست، «واجب‌الوجود بالذات است»؛ بنابراین روشن شد «موجود»، بدون اینکه مقید به قیدی و مشروط به شرطی باشد، «واجب‌الوجود بالذات» است.

از سویی «هر موجود اصیل، موجود است»؛ زیرا نسبت بین «موجود» و «موجود اصیل» یا نسبت عموم و خصوص مطلق است، یا تساوی و در هر صورت حمل موجود بر «موجود اصیل» به صورت کلی درست است. اکنون دو گزاره فوق را ضمیمه یکدیگر می‌کنیم و یک قیاس اقترانی شکل اول تشکیل

می‌دهیم بدین صورت که:

«هر موجود اصیل، موجود است» و «موجود، واجب‌الوجود بالذات است» که طبق شکل اول نتیجه می‌دهد که «هر موجود اصیل، واجب‌الوجود است»؛ بنابراین اصالت وجود، مستلزم وجوب ذاتی موجود اصیل است و از این رو اگر آنچه در فلسفه صدرایی به عنوان «وجودات خاص» شناخته می‌شود، اصیل باشند، لازم می‌آید به تعداد این وجودات اصیل، واجب‌الوجود بالذات تحقق داشته باشد و این با براهین توحید ذاتی منافات دارد؛ بنابراین ممکن نیست آنچه در فلسفه صدرایی به عنوان وجودات خاصه پذیرفته شده، موجود اصیل و متحقق بالذات باشد.

#### ج) پاسخ به دفاعیات صدرالمتألهین از اصالت وجودات خاص

صدرالمتألهین خود متفطن به این احتمال بوده است که در مورد اصالت وجودات خاص، کسی بگوید «اصالت وجود در تحقق» به «واجب‌الوجود بالذات» بودن موجود اصیل امکانی منجر می‌گردد؛ از این رو با طرح این احتمال به صورت اشکالی بر نظریه اصالت وجود، در صدد دفاع از نظر خود (یعنی اصالت وجود خاص امکانی) برآمده است؛ از این رو بعد از بیان مسئله اصالت وجود و اینکه «وجود» موجود است بنفس ذاته، می‌گوید: اگر بگویی در صورت موجودیت هر وجودی بنفس ذاتش، باید هر وجودی، واجب‌الوجود بالذات باشد؛ زیرا واجب‌الوجود بالذات معنایی ندارد جز اینکه چیزی بنفس ذاتش موجود باشد.

سپس از این اشکال این گونه پاسخ می‌دهد: «معنی وجود الواجب بنفسه آنه مقتضی ذاته من غیر احتیاج إلى فاعل و قابل و معنی تحقق الوجود بنفسه، أنه إذا حصل إما بذاته كما في الواجب أو بفاعل لم يفتقر تحققه إلى وجود آخر يقوم به»

(همان: ۱/ ۴۰).

توضیح پاسخ صدرالمتألهین این است که بین «بالذات» بودن موجودیت واجب‌الوجود و «بالذات» بودن موجودیت وجود اصیل امکانی، تفاوت هست؛ زیرا تعبیر «بالذات» در مورد «واجب‌الوجود بالذات» به این معناست که او در موجودیتش به هیچ چیزی نیاز ندارد؛ نه به علت فاعلی که او را ایجاد کند و نه علت قابلی که پذیرای وجودی خارج از ذاتش باشد؛ بنابراین «واجب‌الوجود، موجود است بالذات»؛ بدین معنا که او موجود است بدون حیثیت تعلیلی (واسطه در ثبوت) و بدون حیثیت تقییدی (واسطه در عروض) و «وجود اصیل امکانی موجود است بالذات»؛ بدین معنا که او موجود است بدون حیثیت تقییدی فقط؛ پس به صرف اینکه وجود اصیل امکانی در موجودیتش حیثیت تقییدی و واسطه در عروض ندارد، لازم نمی‌آید او واجب‌الوجود بالذات باشد که نه حیثیت تعلیلی نیاز دارد و نه حیثیت تقییدی؛ بلکه برای واجب‌الوجود بودن وجود اصیل لازم است او نه به حیثیت تعلیلی نیاز داشته باشد و نه به حیثیت تقییدی.

صدرالمتألهین در مشاعر (همه، ۱۳۶۳: ۲۰) جواب فوق را با شیوه دیگری بیان کرده است. او در آنجا با فرق گذاشتن بین «ضرورت ذاتی» و «ضرورت ازلی» می‌گوید درست است که موجودیت هم برای واجب‌الوجود و هم برای وجود امکانی، ضروری است، زیرا ثبوت شیء برای خودش ضرورت دارد، اما ضرورت موجودیت واجب‌الوجود، «ضرورت ازلی» است که موجود ضروری‌الوجود به هیچ قید و شرطی نیاز ندارد؛ از این رو ذات واجب بدون هیچ قید و شرطی موجود است؛ لذا او مقدم‌الوجود بر هر وجود و تمام‌الوجود و در وجود غنی است؛ اما ضرورت موجودیت وجود اصیل امکانی ضرورت ذاتی است که ضرورت موجود ضروری‌الوجود، مقید به ذات موضوع است؛ چون تا ذاتی

نباشد، موجودیتی نیست تا ضرورت وجودی باشد و چنین ذاتی چون عین تعلق به علت‌اند، بدون حضور ذات فاعل در مرتبه ذوات آنها، اصلاً ذاتی نیست تا گفته شود ثبوت ذات برای خودش ضرورت دارد و به دنبالش گفته شود ضرورت، ملاک واجب‌الوجود بودن است؛ پس فاصله وجود امکانی اصیل با واجب‌الوجود بودن بسیار است و به صرف اینکه بر مبنای اصالت وجود، وجود امکانی، بالذات و بنفس ذاتش موجود است، نمی‌توان آن را واجب‌الوجود بالذات قرار داد.

به نظر نگارنده هیچ یک از دو بیان صدرالمتألهین اشکال را حل نمی‌کند و مشکل همچنان باقی است؛ یعنی باید گفت اصالت وجود به واجب‌الوجود بودن هر وجود اصیل و وجوب ذاتی هر متحقق بالذات، منجر می‌گردد.<sup>۱</sup> بیان اول مشکل را حل نمی‌کند؛ زیرا اگر وجود اصیل و متحقق بالذات، در

۱. با توضیحات گذشته تکلیف ممکنات روشن است؛ ممکنات موجودند بالعرض؛ یعنی وجود حق به آنها انتساب بالعرض دارد؛ نظیر اینکه وجود حق به اسما و صفاتش انتساب بالعرض دارد؛ منتها در این مقاله نمی‌توان به آن ورود کرد.

اما اینکه گفته شود در این صورت، ممکنات واسطه میان وجود و عدم‌اند، جواب این است که ماسوای ذات، نزد عارف معدوم حقیقی و موجود بالعرض‌اند نه واسطه بین وجود و عدم؛ نظیر اینکه ماهیات نزد صدرا معدوم حقیقی و موجود بالعرض‌اند. قال صدرالمتألهین: «ان الماهیات الإمكانية أمور عدمية... بمعنى أنها غير موجودة لا في حد أنفسها بحسب ذواتها و لا بحسب الواقع - لأن ما لا يكون وجوداً و لا موجوداً في حد نفسه لا يمكن أن يصير موجوداً بتأثير الغير و إفاضته بل الموجود هو الوجود و أطواره و شئونه و أنحاء و الماهیات موجودیتها إنما هی بالعرض» و موجود بالعرض، واسطه بین وجود و عدم نیست؛ زیرا معدومیت آن حقیقی است، گرچه موجودیت اعتباری و مجازی دارد.

موجودیتش به علتی و حیثیت تعلیلی وابسته باشد، لازمه وابستگی موجودیت این وجود به علت، این است که در صورت تحقق آن علت، وجود مفروض، موجود باشد و در صورت عدم تحقق آن علت، وجود مفروض، موجود نباشد و این، لازمه اش آن است که موجودیت برای وجود مفروض، عرض مفارقی باشد که گاهی برای او هست و گاهی نیست و روشن است که ممکن نیست عرض مفارق، عین ذات معروضش باشد، بلکه زاید بر آن است و این یعنی اینکه وجودی که طبق فرض، موجودیتش عین آن بود، موجودیتش عین آن نباشد، بلکه زاید بر آن باشد و این خلف در اصالت وجود مفروض است؛ بنابراین اگر بخواهیم همچنان به اصالت وجود مفروض پایبند باشیم، وجود مفروض نباید در موجودیتش به علتی و به حیثیت تعلیلی وابسته باشد و در این صورت وجود اصیل، واجب الوجود بالذات است نه وجود امکانی؛ پس اصالت هر وجودی، ملازم با واجب الوجود بالذات بودن آن است.

بیان دوم نیز مشکل را حل نمی‌کند؛ زیرا اگر وجود اصیلی با تکیه بر علت، حقیقتی شود عین موجودیت و ضروری الوجود، این پرسش هست که ذات وجودی مفروض، آیا قبل از دخالت علت، وجودی که به نفس ذاتش موجود است، هست یا نیست؟ اگر ذات وجودی مفروض همان گونه که بعد از دخالت علت، وجودی است که به نفس ذاتش موجود است، قبل از دخالت نیز وجودی است که به نفس ذاتش موجود است. در این صورت او واجب الوجود بالذات و دارای ضرورت ازلی است که به هیچ قید و شرطی نیازمند نیست؛ زیرا طبق فرض با اینکه هنوز علت دخالت نکرده است، او به نفس ذاتش موجود است و روشن است ذاتی که بدون دخالت علتی موجود باشد، واجب الوجود بالذات و دارای ضرورت ازلی است و اگر ذات وجودی مفروض، فقط بعد از دخالت

علت به نفس ذاتش موجود است، لازمه اش انقلاب در حقیقت است؛ زیرا وجود مفروض بعد از دخالت علت، عین موجودیت است و قبل از دخالت علت، عین موجودیت نیست؛<sup>۱</sup> پس یک وجود است با دو حقیقت گوناگون؛ ولی انقلاب، محال و ممتنع است؛ زیرا به تناقض و خلف منجر می‌گردد؛ زیرا فرض این است که یک ذات در عین اینکه همان ذات است، همان ذات نیست. چگونه ممکن است یک ذات واحد در مرحله‌ای عین موجودیت باشد و در مرحله‌ای عین موجودیت نباشد؟ پس وجود مفروض، محال است که به نفس ذاتش موجود شود و بنابراین امکان موجودیت ندارد؛ پس از دو احتمال مذکور راه دوم محال و راه اول مثبت ادعای ماست و باید گفت اصالت وجود ملازم با وجوب ذاتی وجود است.<sup>۲</sup>

#### (د) اشتراک شیخ اشراق و صدر المتألهین در طرح یک اشکال

در اینجا توجه به این نکته خالی از لطف نیست که هر یک از شیخ اشراق و صدر المتألهین با قبول ملازمت موجود بالذات با وجوب ذاتی، آن را علیه مکتب مقابل خود به کار برده است؛ یعنی شیخ اشراق با قبول ملازمت اصالت وجود با

۱. هر ذات، با خود آن ذات نسبت امکانی ندارد تا علت، ذات را ذات کند و جعل ذات و ذاتی برای ذات شیء، محال است؛ زیرا مناط احتیاج به علت، نسبت امکانی است؛ حال آنکه نسبت بین ذات و ذات نسبت وجوب است نه امکان. وانگهی این ذات قبلاً معدوم و لاشیء بوده و این ذات معدوم قبلی یا معدومیتش عین آن ذات است؛ پس چنین ذاتی دو حقیقت دارد؛ در یک حال عین معدومیت است و در حال دیگر عین موجودیت است. یا معدومیتش عین ذات آن نیست؛ پس موجودیت حاصل از ناحیه علت نیز عین ذات نیست؛ زیرا موجودیت همان جایی باید برود که معدومیت هست، وگرنه رافع معدومیت نیست.

۲. قبلاً روشن شد که ممکنات معدوم حقیقی و موجود بالعرض اند؛ مثل صفات حق که از آن جهت که صفت‌اند، موجودیتی ندارند، ولی با انتساب بالعرض وجود حق به آنها بالعرض موجودند.

و جوب ذاتی، آن را به عنوان یک اشکال علیه مکتب اصالت وجود به کار برده است. صدرالمتهلین نیز با قبول ملازمت اصالت ماهیت با وجوب ذاتی، آن را به عنوان یک اشکال علیه مکتب اصالت ماهیت به کار برده است؛ غافل از اینکه این اشکال مشترک الوجود است؛ یعنی اشکالی که هر یک از آن دو فیلسوف بزرگ بر مکتب مقابل خود وارد می‌سازد، بر دیدگاه خودش نیز وارد است.

توضیح اینکه همان گونه که در برهان دوم از دو برهان بند «ب» بیان کردیم، هر موجود اصیل (یا موجود بالذات)، واجب‌الوجود بالذات است و فرق هم نمی‌کند که موجود بالذات، وجود باشد - چنان‌که باورمندان به اصالت وجود می‌گویند - یا ماهیت باشد - چنان‌که قایلان به اصالت ماهیت می‌گویند؛ زیرا موجود بالذات و اصیل، معیار موجودیتش همان ذات اوست و به عین ذاتش موجود است نه به واسطه حیثیتی زاید بر ذاتش و روشن است هر چیز از خودش جدایی‌ناپذیر و ممتنع الانفکاک بالذات است؛ بنابراین نسبت موجودیت به موجود بالذات که به عین ذاتش موجود است، نسبت وجوبی و ضروری است؛ حال آنکه موجودیت برای موجود امکانی، ضروری نیست و سلبش از آن ممتنع نیست؛ بنابراین موجود بالذات چه وجود باشد و چه ماهیت، امکان ندارد موجود امکانی باشد، بلکه حتماً واجب‌الوجود بالذات است؛ پس هر موجود بالذاتی، واجب‌الوجود بالذات است که در این صورت، عدم‌پذیری آن قابل تصور نیست؛ از این رو شیخ اشراق این مطلب را به عنوان یک اشکال علیه مکتب اصالت وجود به کار برده است. او می‌گوید موجودیت وجود، زاید بر ذات او و مغایر با آن است؛ زیرا اگر موجودیت وجود، نفس ذاتش باشد، به معیار ذاتش موجود است و در این صورت قابل تصور نیست که عدم بپذیرد: «وجود الوجود غیره؛

كما قيل في أصل الماهية و لو كان موجوداً لكونه وجوداً فكان لماهية كذا فلا يتصور ان يعدم» (شیخ اشراق، ۱۳۷۵: ۱/۲۳).

همین اشکال را صدرالمتألهین به آنهایی که ماهیت را موجود بالذات می‌دانند، وارد می‌سازد. او می‌گوید: «لا نسلم أن مصداق حمل الموجودية على ماهية إنما هو نفس تلك الماهية كما قالوه... كيف و لو كان الأمر كذلك لزم انقلاب الشيء عن الامكان الذاتی إلى الوجوب الذاتی. فإن الممكن إذا كان في ذاته مصداقاً، لصدق الموجودية عليه لكان الوجود ذاتياً له فلم يكن ممكناً بل واجباً» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۷۵).

بنابراین هر دو فیلسوف بزرگوار قبول دارند که موجود بالذات بودن چیزی، ملازم با وجوب ذاتی آن است و اصل چنین ملازمتی مورد قبول هر دوست؛ اما یکی از این دو فیلسوف، از این ملازمت، در نفی اصالت وجود استفاده کرده و دیگری در نفی اصالت ماهیت؛ غافل از اینکه هر چیزی غیر از حقیقت

۱. البته مدعا این نیست که صدرا اصالت وجود را مستلزم وجوب ذاتی وجود دانسته است. مدعا این است که طبق سندهای ارائه شده هر یک از شیخ اشراق و صدرا «موجود بالذات» را ملازم با وجوب ذاتی می‌داند. موجود بالذات یعنی موجودی که به نفس ذاتش موجود است نه به وجود زاید؛ منتها شیخ می‌گوید قایلان به اصالت وجود، وجود امکانی را موجود بالذات می‌دانند؛ پس باید وجود امکانی، واجب بالذات باشد و صدرا می‌گوید قایلان به اصالت ماهیت، ماهیت امکانی را موجود بالذات می‌داند؛ پس باید ماهیت امکانی واجب بالذات باشد؛ یعنی هر دو نفر یک کبرای کلی را قبول دارند و آن اینکه هرچه به نفس ذاتش موجود بود، واجب الوجود بالذات است و اشکال نگارنده این است که صدرا طبق همین کبرای کلی وجودات امکانی را که موجود بالذات می‌داند، باید به وجوب ذاتی آنها هم ملتزم شود و همان اشکالی که به شیخ می‌کند، به خودش در باب اصالت وجود امکانی وارد می‌شود؛ چون به صغرا و کبرا ملتزم است.

لابشرطی وجود، اصیل و موجود بالذات باشد، لازم می‌آید واجب‌الوجود باشد، چه آن موجود بالذات، وجود خاص باشد و چه ماهیت‌های گوناگون؛ بنابراین برای رهایی از این اشکال باید اصالت هر چیزی غیر از حقیقت لابشرطی وجود را نفی کرد؛ وگرنه در هر صورت گرفتار واجب‌الوجود بودن آن وجودات خاصه یا آن ماهیت‌های گوناگون خواهیم شد و کار به تعدد واجب منجر خواهد شد.

#### ه) اعتراف صدرالمتألهین به موجود بالذات نبودن وجودات امکانی

چنان‌که گذشت، گرچه صدرالمتألهین در مقام بحث از «اصالت وجود در تحقق» ادعا می‌کند که وجودات امکانی به نفس ذاتشان موجود و بنابراین اصیل‌اند و نمی‌پذیرد که آنها موجودات اعتباری که به نفس ذاتشان موجود نیستند، باشند؛ بلکه او وضع وجود امکانی را وضع موجودیت آن قرار می‌داد، بدون اینکه به حیثیت دیگری و رای ذاتش نیازمند باشد؛ با این حال، بی‌توجه یا با توجه در موارد دیگری از این دیدگاه معروفش عقب‌نشینی می‌کند و موجودیت وجودات امکانی را به امری خارج از ذاتشان نیازمند دانسته و وضع ذات آنها را کافی در صدق «موجود» بر آن ندانسته است؛ بلکه اصلاً مناط امکانی بودن شیء را این دانسته است که شیء در مرتبه ذاتش موجود نباشد. بر این اساس وجود، در صورتی، امکانی خواهد بود که اصیل و متحقق بذاته نباشد و وضع آن، همان وضع موجودیت نباشد؛ بلکه در حمل موجودیت بر آن به علتی نیاز باشد که او را متصف به موجودیت سازد، بعد از آنکه آن به خودی خود، متصف به موجودیت نیست؛ از جمله او در مبدأ و معاد (همو، ۱۳۵۴: ۱۲) می‌گوید: «فمصدق حمل الموجود و مطابق صدق الحكم بالموجودية في الواجب لذاته، هو ذاته من حيث ذاته بذاته... و في الممكن بواسطة حيشية أخرى غير نفس ذاته». در

این بخش از عبارت او تصریح می‌کند که مصداق موجودیت در حقیقت امکانی حیثیت دیگری است غیر نفس ذاتش و سپس مطلب را این گونه ادامه می‌دهد: «فإذن الممكن فی الموجودیة أو اتصافه بالوجود أو صیورته موجوداً یحتاج إلی مؤثر یؤثر فیہ أو جاعل یجعله متحداً مع مفهوم الموجود... بعد ما لم یکن كذلك». می‌گوید ممکن توسط علت موجود می‌گردد، بعد از آنکه این گونه (متصف به موجودیت) نیست؛ سپس او بر این ادعا که ممکن بعد از آنکه به موجودیت متصف نیست، در اتصافش به موجودیت نیازمند علت است، این گونه استدلال می‌کند که: «إذ کل ما یغایر شیئاً بحسب الذات و المعنی ففی صیورته إیاه... یحوج إلی علة و سبب بخلاف ما إذا کان شیء عین الذات أو جزء مقوماً له فإن توسط الجعل و تحلیل التأثير بین الشیء و ذاته، أو بینة و بین ما هو ذاتی له بدیهی الفساد و أولى البطلان». حقیقت امکانی بعد از عدم اتصاف به موجودیت، توسط علت، متصف به موجودیت می‌گردد؛ زیرا هر چیزی که به حسب ذاتش با چیز دیگری مغایر باشد در اینکه ذاتش، آن چیز دیگر شود، نیاز به علت دارد؛ بر خلاف جایی که چیزی عین ذات و حقیقتی باشد که در این صورت نیاز به دخالت علت نیست؛ چون جعل و تأثیر علت بین شیء و خودش یا ذاتی‌اش واضح البطلان است. طبق این استدلال وجود امکانی در صورتی در موجودیتش به علت نیازمند است که موجودیت عین وجود امکانی نباشد و این عیناً همان انکار اصالت وجودات امکانی است؛ یعنی باید گفت صدرالمتألهین همان گونه که ماهیت را در موجودیت اعتباری می‌داند، وجودات امکانی را نیز در موجودیت اعتباری می‌داند؛ زیرا جعل و دخالت علت را در جایی می‌داند که وجود امکانی ذاتش همان موجودیتش نباشد.

سپس در ادامه عبارت می‌گوید روشن شد که مناط وجوب ذاتی این است که

شیء در مرتبه ذاتش مصداق موجودیت باشد و مناط امکان این است که شیء چنین نباشد: «فتبین لك مما تلوناه أن ما هو مناط الوجوب الذاتى، ليس إلا كون الشىء فى مرتبة ذاته و حد نفسه حقا و حقیقة و قیوما و منشأ لانتزاع الموجودية و مصداقا لصدق مفهوم الموجود و مناط الإمكان عدم ذلك»<sup>۱</sup>.

### نتیجه

«اصالت وجود در تحقق» نظریه‌ای است که صدر المتألهین آن را از عرفان به فلسفه آورد و با این کار تحول بزرگی را در فلسفه محقق ساخت؛ ولی بر خلاف عرفا که مصداق این نظریه را منحصر در حقیقت لایشرطی «وجود» می‌دانند، صدر المتألهین وجودات خاص امکانی را نیز مصادیق این نظریه قرار داد؛ ولی او از تعمیم نظریه اصالت وجود به وجودهای خاص امکانی، به اشکال وجوب ذاتی وجودات امکانی گرفتار شد و اگرچه برای دفع این اشکال تلاش‌هایی کرد، دقت در مطالب گفته‌شده روشن می‌کند که تلاش‌های او در حل اشکال ناموفق بوده است؛ تا جایی که او در برخی نوشته‌هایش از تعمیمی که در بحث اصالت وجود داده بود، عقب‌نشینی کرد.

۱. وقتی ایشان مناط وجوب ذاتی را این می‌داند که شیء به نفس ذاتش مصداق موجودیت باشد و نه به وجود زائد، روشن است این سخن با امکانی بودن وجودات ماسوی الله که بر اساس نظر صدرا به نفس ذاتشان مصداق موجودیت‌اند، نه به وجود زاید، سازگاری ندارد؛ زیرا فرض بر امکانی بودن آنهاست؛ حال آنکه مناط وجوب ذاتی را واجدند. درباره مرز واجب بالذات و ممکن هم باید گفت واجب بالذات موجود حقیقی و بالذات است و ممکنات موجود بالعرض‌اند.

## منابع

- قیصری رومی، محمد داوود (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۱.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث، ج ۳.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، ج ۲.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳)، المشاعر، هانری کرین، تهران: کتابخانه طهوری، ج ۲.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- شیخ اشراق (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، هانری کرین و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۲.