

تأثیر مسأله اصالت وجود بر سایر مسائل فلسفی

قاسمعلی کوچنانی^۱

چکیده

افرادی برای اصالت وجود اهمیت چندانی قائل نیستند، اما محققانی هم به حمایت از آن پرداخته و به نقش فوق العاده آن تأکید کرده‌اند. ملاصدرا که مبتکر این نظریه است سرسختانه از آن دفاع کرده و با ادله متعدد به اثبات آن پرداخته و آن را از مهمترین مقاصد فلسفی می‌شمارد. تشخیص، مقولات، صور نوعیه، ترکیب ماده و صورت. تشخیص امور حقیقی از امور اعتباری، معقول ثانی و مسأله شناخت، کلیات، و کلی طبیعی از مسائلی است که به نحو متحول کننده‌ای تحت تأثیر اصالت وجودند.

کلید واژه‌ها: اصالت وجود، اعتباری بودن ماهیت، ملاصدرا، مسأله تشخیص، مقولات، صور نوعیه، ترکیب ماده و صورت، معقول ثانی، کلیات.

طرح مسأله

تأثیر یک مسأله بر دیگر مسائل یک علم می‌تواند موضوع بررسی‌های فراوانی باشد. این مطلب در مورد فلسفه از آن رو که بیش از هر علمی مقید و وامدار منطق و برهان است از اهمیت بیشتری برخوردار است. منظور از تأثیر در اینجا لوازمی است که پایبندی به اندیشه‌ای آن را ایجاد می‌کند. عدم تناقض اجزای یک نظام یعنی از مهمترین شرایط اثبات آن متفکر را به تأمل افزون‌تر در این نوع اثرگذاری و می‌دارد. صدرالمتهلین مبتکر نظریه اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، سرسختانه از نظریه خود دفاع کرده و با ادله متعدد به اثبات آن پرداخته است. وی در حاشیه بر حکمة الاشراق، پرداختن به بحث

۱. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه تهران

اصالت وجود را از مهمترین و اولیترین مقاصد فلسفی می‌شمارد که شایسته است بذل سعی در تحصیل آن شود (قطب الدین شیرازی، ۱۹۲).

مظهوری از پیروان مکتب متعالیه، اصالت وجود را به «اصل اصیل و عمیق و زیر و روکن فلسفه»، «اصل فوق العاده با اهمیت از نظر دخالت در سرنوشت فلسفه»، «اصل حل‌کننده مسائل وجود و سایر مهمات فلسفه»، «اساسی‌ترین مسأله شناخت واقعیت»، «مسأله محوری در افکار اختصاصی ملاصدرا»، و «زیاد نبودن هر اندازه کوشش پیرامون این مسأله» تعبیر کرده است (اصول فلسفه، ۸۸/۵، ۳/۳۱-۴۲-۵۵، شرح مبسوط، ۱/۵۸-۵۹). بسیاری از این مسائل فلسفی بر مسأله اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت مبتنی است و نحوه حل آن بر حل سایر مسائل اثر می‌گذارد و اگر در اینجا نظر صحیحی اتخاذ نکنیم در بسیاری از موارد دچار اختلال یا مغالطه می‌شویم (مصباح یزدی، ۱۰۷). اگر کسی بخواهد فلسفه را بر اساس اصالت وجود مطرح کند چهره بسیاری از مسائل عوض می‌شود (همان، ۱۰۲). آشتیانی نیز برای مسأله اصالت وجود ملاصدرا اهمیت خاصی قائل است. «این مسأله اصالت وجود از مسائل مهمه فلسفه است، و روی مبنای اصالت وجود عویصات زیادی از فلسفه حل می‌شود و بنا بر اصالت ماهیت محذوراتی پیش می‌آید» (آشتیانی، تعلیقه بر المشاعر، ۲۸، شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، ۱۱). بررسی تأثیرات مسأله اصالت وجود در برخی از مسائل فلسفی دیگر، مورد بررسی در این مقاله قرار می‌گیرد.

۱- مسأله تشخیص

از روشن‌ترین و ابتدائی‌ترین نتایجی که بر مسأله اصالت وجود مترتب می‌شود بحث تشخیص موجودات است. کلی طبیعی که ذاتاً از کثرت ابائی ندارد و امری است مشترک میان افرادش چگونه تشخیص پیدا می‌کند، و در خارج معروض جزئیت واقع می‌شود؟ سابقاً معتقد بودند که کلی طبیعی به وسیله عوارض مشخصه تشخیص پیدا می‌کند مثلاً ماهیت انسان خودش اقتضاء ندارد که مرد باشد یا زن، در این زمان باشد یا آن زمان، در این مکان باشد یا آن مکان. همین طور نسبت به سایر اعراض که داخل ذات ماهیت نیستند ولی وقتی عوارض به آن ضمیمه و مثلاً گفته شود: «انسانی که مرد باشد در این

زمان یا در این مکان» جزئی می‌شود و به این لحاظ به اینها «عوارض مشخص» می‌گویند. اولین کسی که به نقص این جواب پی برد فارابی بود (حتی بوعلی سینا و امثال او به آن اشاره‌ای نکرده‌اند و شاید حرف فارابی را هم قبول نداشتند. مطهری، همان، ۱۶۰/۱-۱۶۳). به نظر فارابی (حسن زاده آملی، ۱۹، ۵، ۴، ۱) این عوارض مشخصه هم کلیات طبعینند، وقتی به ماهیت انسان یک سلسله ماهیات دیگر یعنی قیودی اضافه کردیم دایره کلی انسان از نظر مفهوم محدود می‌شود ولی این مفهوم انسان مقید از کلی بودن خارج نمی‌شود، و حتی اگر آنقدر قید ضمیمه شود که منحصر در یک فرد و مصداق شود باز هم مفهوم کلی «لیس له فرد فی الخارج الا فرد واحد»، و قابل صدق بر کثیرین است. چون شرط کلیت این نیست که مصداق کثیر داشته باشد.

به نظر فارابی تشخیص از آن وجود است، ماهیت تا وجود پیدا نکند اگر هزار ماهیت دیگر هم به آن اضافه شود تشخیص حقیقی نمی‌یابد. ولی به محض اینکه وجود پیدا کرد قابل صدق بر وجود دیگری نیست و حیثیت وجود، حیثیت صدق نیست. ماهیت است که صدق بر این فرد یا فرد دیگری می‌کند ولی وجود عین تشخیص و مساوی با آنست. وجود و تشخیص مساوقند (مصباح یزدی، ۱۰۷؛ حسن زاده آملی، ۳۹).

۲- مقولات

بحث از مقولات و جوهر و عرض قبل از صدر المتألهین، عمدتاً بر اساس اصالت ماهیت بود. بحث از مقولات، مشکلات و اختلافاتی هم در نحوه تقسیم مقولات و هم در احصای تعداد آنها داشته است.

۲-۱- مناقشه در تقسیم مقولات

معمولاً ماهیت را به اقسام دهگانه معروف (جوهر و اعراض نه گانه) تقسیم می‌کنند، بنابراین واجب الوجود خود به خود از این مقولات خارج است. فلاسفه نیز تصریح دارند که واجب الوجود نه جوهر است نه عرض، چون ماهیت ندارد آیا همه ماهیات مندرج در این مقولاتند یا ماهیتی خارج از اینها هم داریم؟ شیخ الرئیس و صدر المتألهین تصریح کرده‌اند که گویی مقسم مقولات، ماهیت است ولی شامل ماهیاتی از جمله معقولات ثانیه فلسفی نمی‌شود. مثلاً فصل، ماهیت بسیطی است و به جنس و فصل تحلیل

نمی‌شود، ولی این مقولات نسبت به ماهیات اجناسند. یعنی چیزی تحت اینها داخل می‌شود که جنس داشته باشد. همینطور مفاهیمی از قبیل نقطه، وحدت و... که مفاهیمی بسیطند، از حوزه مقولات خارجند.

۲-۲- اختلاف در احصای تعداد مقولات

معروف است که تعداد مقولات ده تاست، ولی بین فلاسفه اختلافی در تعداد آنها واقع شده است. ۱- بعضی گفته‌اند که چهارتاست: جوهر، کمیت، کیفیت و نسبت (آیتی، ۵۳) و آن هفت مقوله نسبی (اضافه، وضع، جده، متی، این، ان یفعل، ان ینفعل) از اقسام نسبت‌اند و خودشان جنس عالی دارند.

۲- شیخ اشراق معتقد است مقولات پنج تاست (ابراهیمی دینانی، ۱۸۹؛ شیخ اشراق، التلویحات، ۱۱) یعنی همان چهارتا به اضافه حرکت و در مطارحات می‌گوید: کافی است ماهیت را به دو قسم تقسیم کنیم: جوهر، هیأت (عرض).

۳- می‌گویند مفهوم عرض که حمل بر نه قسم عرض می‌شود، حمل ذاتی نیست، یعنی عرض جنس آنها نیست بلکه حمل عرضی است، مثل اینکه بر همه اینها ماهیت را حمل می‌کنیم، در صورتی که مقولات باید بر اشیاء به طور حمل ذاتی حمل شود. پس مفهوم عرض را مقوله نمی‌دانند. قسیم جوهر، عرض است یا انواع عرضی، به عبارت دیگر مقولات عرضی جنس عالی‌اند؟ آیا این ده مقوله هم جنس حقیقی ماهیاتند یا بعضی جنس نیستند بلکه مفهوم عامی‌اند که بر تعدادی ماهیات صدق می‌کند، و شاید بعضی از آنها از قبیل مقولات ثانیه فلسفی باشند.

۴- ابن سینا در مورد «جده» تشکیک می‌کند (الشفاء، المنطق، ۱/۲۳۵) و نیز می‌گوید: «ما برهانی نداریم که عدد مقولات ده تا باشد، بلکه این یک امر استقرائی است» (همان، ۸۶؛ بخاری، ۲۵۹).

۵- ابوالبرکات بغدادی از ارسطو نقل می‌کند که مقولات ده تاست (۱۷/۲) که منقسم می‌شود به مقولات وجود مثل جوهر، و کمیت، کیفیت، و مقولات ذهنی مثل مقولات نسبی. شاید مقولات ذهنی، که عروضشان در ذهن است از مقولات ثانیه‌اند نه ماهیات. بنابراین ارسطو خواسته عام‌ترین مفاهیمی را که بر ماهیات حمل می‌شود دسته بندی کند، خواه ماهیت حقیقی باشد و خواه مفاهیم عام ذهنی، یعنی از مقولات ثانیه فلسفه.

(نک: آیتی، ۵۲-۵۴).

این بحثها در صورتی است که اجناس و به خصوص اجناس عالیه را جزء ماهیت بدانیم، یعنی مفاهیم ماهوی، بما هی هی، قابل تحلیل به دو ماهیت جنسی و فصلی باشند و درکی که راجع به جنس داریم چیزی خارج از ماهیات و با ملاحظه ای عقلی نباشد. آیا مقولات دهگانه از تحلیل ماهیت به دست می آید یا احتمال دارد از مقولات ثانیه فلسفی و عنوان عام و جامعی باشد که عقل با ملاحظاتی آنها را انتزاع می کند نه اینکه با تجرید ادراکات جزئی به دست آمده باشد؟

اگر ثابت شود که همه اجناس از تحلیل ماهیات به دست می آیند و اجناس عالیه هم از تحلیل انواع یا اجناس متوسط به دست آمده اند، این سبک بحث، متناسب با اصالت ماهیت است. اما براساس اصالت وجود می توان بحث را به صورت دیگری مطرح کرد. بنابر اصالت وجود، موجود قابل تقسیم به دو قسم است: یک - وجودی که به یک موجود دیگری احتیاج دارد تا در او تحقق یابد، ولی شیء دوم خود به این یکی نیاز ندارد. دو - موجودی که احتیاج به شیء ثانی ندارد که در او تحقق یابد (البته این تقسیم وجود به علت و معلول نیست) مثلاً در خود احساس ترس می کنیم ترس خود را با نفس خود مقایسه می کنیم و می دانیم که نفس، علت پیدایش ترس نیست. ولی چیزی است که بدون نفس تحقق نمی یابد. وقتی این دو را مقایسه کنیم مفهوم جوهر و عرض را انتزاع می کنیم. تقسیم وجود به جوهر و عرض، یک تقسیم فلسفی است و عناوین جوهر و عرض از قبیل مقولات ثانیه فلسفی خواهد بود. یعنی به تلاش و اعتبار ذهن احتیاج دارد.

تقسیم در اینجا در مطلق وجود است، ولی می شود مقسم را تنگ تر و مقید در نظر بگیریم تا واجب الوجود از تقسیم خارج شود، یعنی وجود فقیر، یا وجود معلول، بر دو قسم است، جوهر و عرض. می شود با نظری وسیعتر مطلق وجود را تقسیم کنیم، که بعد واجب الوجود با برهانی از تقسیم خارج شود (مصباح یزدی، ۲۱۰-۲۱۵).

آشتیانی در تعلیقه بر المشاعر ملاصدرا می نویسد: «بنابر اصالت وجود نه تنها وجود مفهومی، از مقولات خارج است بلکه حقیقت خارجیه، در وجود از مقولات دهگانه خارج و باعث ظهور همه مقولات جوهری و عرضی می باشد. در احکام سلبیه وجود بیان شده است که وجود با آنکه بالذات نه جوهر و نه عرض است معذک با جوهر،

جوهر و با عرض، عرض است» (ص ۱۴).

۳- مسأله صور نوعیه^۱

بنابر اصالت وجود، نظر و تلقی صدرالمتألهین^۲ از صور نوعیه با نظر و عقیده پیشینیان فرق می‌کند و می‌گوید: «صورت نوعیه نزد معلم اول و اتباع او جوهر، و نزد رواقیان و پیروانش عرض است و نزد ما عین وجودات خاصه جسمانیه است. و وجود به ما هو وجود نه جوهر است و نه عرض» (سجادی، ۱۳۶). براساس این سخنان، «بنابر اصالت وجود، بحث صور نوعیه علی القاعده باید از ریشه عوض شود» (مطهری، اصول فلسفه، ۲۵۹/۴).

۴- ترکیب ماده و صورت

گروهی ترکیب ماده و صورت را، سازگار با اصالت ماهیت، ترکیب انضمامی می‌دانستند. بعضی ابن سینا و امثال او را قائل به این ترکیب می‌دانند که اشکالاتی بر آن وارد است. مطهری می‌گوید: «چگونه ممکن است کسی مرکب انضمامی از ماده و صورت را دارای ماهیت نوعیه واحده بداند؟ و آیا امثال ابن سینا که ترکیب ماده و صورت را انضمامی

۱. در اصطلاح شایع قدما، «صورت نوعیه عبارت از امر یا جوهری است که در انواع و اجسام مختلف موجود بوده و منشأ نوعیت نوع و آثار مخصوص به هر نوع است و دارای اعتباراتی است» بد اعتبار آنکه اجسام طبیعی به آن تکمیل و تمام می‌شوند (آن را) کمال گویند و به اعتبار مبدأ بودن آن برای افعال ذاتیه (آن را) طبیعت گویند و به اعتبار اینکه در غیر تأثیر می‌گذارد قوه (هر شیء) گویند (سجادی، ۱۳۶: موسوی بهبهانی، ۵۴-۵۵).

۲. ملاصدرا در اسفار چنین گوید: «ان الصور المنوَّعة للاجرام التي هي مبادئ لفصولها الذاتية بالحقيقة وجودات متجدده لاماهية لها من حيث هي اثبات دائرة متجددة، نعم ينتزع منها مفهومات كليّة تسمى بالماهيات و بالحقيقة هي لوازم لتلك الوجودات و ان كانت ذاتيات للمعاني المنبثقة عنها... و نحن نسقيم البرهان في هذا الكتاب على ان الصور المنوَّعة للجواهر ليست داخله تحت اجناس مقولة الجوهر. و لا تحت شيء من مقولات الاعراض بل انما هي هويات وجودية غير مندرجة بالذات تحت جوهر و لاکم و لاکيف و لاغيرها من المقولات و اجناسها و انواعها لانها وجودات محضة فائضة من شئون الحق الاول، و هي آثار لأشعته العقلية و ظلال لأشراقته النورية» (۱۳۳/۳).

می دانستند چگونه این مطلب را توجیه می کردند؟ به هر حال بر قائلان به ترکیب انضمامی سه اشکال وارد است: ۱- چون اینها ترکیب اتحادی را منکرند، همیشه ورود صورتی را ملازم با زوال صورت قبلی می دانند و در این صورت، تصور این آقایان از اجناس بعیده و فصول بعیده چیست؟ ۲- صورت نوعیه چگونه با صورت جسمیه جمع شده و موجب زوال آن نشده است، ۳- چگونه ممکن است دوشیء انضمام یافته ماهیت نوعی واحد را تشکیل دهند؟ حقیقت اینست که بیشتر این اشکالات از فکر اصالت ماهیت برمی خیزد و با فکر اصالت وجود، بیشتر این اشکالات حل می شود» (همان، ۲۰۲/۴).

ه- تشخیص امور حقیقی از امور اعتباری

قبل از کشف اصالت وجود تشخیص امور حقیقی از امور اعتباری به این نحو بود که گفته می شد امور حقیقی مصداق کلمه موجودند و امور اعتباری مصداق کلمه موجود واقع نمی شوند ولی به صورت صفتی بر اشیاء حمل می شوند و جهت بازشناسی امور اعتباری از امور حقیقی نیز گفته می شد اگر فرض کنیم امور اعتباری موجودند تکرر و تسلسل لازم می آید (کل مایلزم من تحققه تکرره فهو اعتباری) و نیز معقولات اولیه به اصطلاح فلسفی که همان ماهیاتند، امور حقیقی اند، اما معقولات ثانیه فلسفی همه اعتباری اند مفهوم وجود از معقولات ثانیه است و به همین جهت اعتباری است. چنانکه شیخ اشراق مفهوم وجود را با مفاهیمی اعتباری مانند جزئیت و شبثیت و نوعیت که از معقولات ثانیه فلسفی و منطقی اند، یکسان تلقی کرده و آن را (وجود را) نیز اعتباری و از معقولات ثانیه می شمارد و حتی بین معقول ثانی فلسفی و منطقی نیز فرقی نمی گذارد («المشاعر»، ۳۴۶).

پس از طرح اصالت وجود، در عین اینکه تفاوت این دو نوع مفهوم یعنی معقولات اولیه و معقولات ثانیه محرز است و نوع دوم منتزاع از نوع اول است و هیچ گونه استحقاق حمل «موجود» را ندارند و نیز استحقاق حمل «موجود» بر یک مفهوم برای حقیقی بودن آن کافی نیست. بنابر اصالت وجود حتی مفاهیم و معانی که چنان استحقاقی دارند نیز امور اعتباری و انتزاعی اند و استحقاق آنها به تبع حقیقت وجود است. آنچه اصالت دارد

و به حق باید «حقیقی» خوانده شود حقیقت وجود است که عین خارجیت و واقعیت است و قابل انتقال به ذهن نیست، یعنی هرگز صورت مفهومی و معقولیت به خود نمی‌گیرد. در عین حال بنابر اصالت وجود تفاوت دو نوع مفهومی که سابقاً «یکی از آنها حقیقی و دیگری اعتباری شناخته می‌شد نیز محرز و مسلم است» (مطهری، شرح مختصر منظومه، ۲۳۸/۱).

ع- معقول ثانی و مسأله شناخت

اصالت وجود در نحوه شناخت طرز تلقی ما از معقول ثانی، دارای تأثیر است. مطهری می‌گوید: «اینکه در تعبیرات خود درباره معقول ثانی می‌گوئیم: معقول ثانی آنست که از خود، وجود خاص و تعین خاصی ندارد ولی نمی‌گوئیم که اصلاً وجود ندارد، این البته روی نظریه اصالت وجود ماست که مثلاً می‌گوئیم: وجود و وجوب و وحدت، وجود خاص و تعین خاصی در مقابل سایر موجودات ندارد، ولی البته یک فیلسوف اصالت ماهوی می‌تواند بگوید که معقول ثانی آنست که صرفاً از احکام موجودات (ماهیات) است. و خودش به هیچ وجه واقعیت و مابیه ازایی ندارد.» (شرح مختصر منظومه، ۱۳۸/۱). «بنابر فرض اصالت ماهیت، شناخت ماهیات و احکام ماهوی، همان شناخت واقعیت‌های عینی است. ولی بنا بر فرض اصالت وجود، شناخت ماهیات به معنای شناخت قالب‌های موجودات و حدودی است که در ذهن ما منعکس می‌شود نه شناخت عینی آنها» (مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ۲۹۹/۱).

۷- مسأله کلیات

تلقی و نظر صدرالمآلهین از امور کلی، با نظریات فلاسفه اسلامی قبل از او، مثل بوعلی و خواجه طوسی به کلی فرق می‌کند. طرفداران حس در اروپا (مانند هیوم) در مقام ایراد به مسأله کلیات، معتقدند که فرق کلی با جزئی اینست که کلی چیزی کمتر از جزئی دارد. کلی نظیر یک سکه ساییده شده است که نقش و نگار و مشخصات خود را از دست داده، و جزئی، نظیر یک سکه‌ای است که مشخصات و نقش و نگار خود را حفظ کرده باشد. پس کلی یعنی مبهم و مبهم یعنی کلی، و این دیگر ارزشی ندارد و ارزش بیشتر از آن جزئی است و بر حکمای پیشین ایراد گرفته‌اند که همه ارزشها را در ذهن برای

تصورات کلی دانسته، و گفته‌اند ذهن انسان مقامی عالی دارد که کلیات را تصور می‌کند و حیوانات دیگر، فقط جزئیات.

این ایراد در میان مسلمین به این شکل طرح نشده، ولی شاید تنها کسی که متوجه این مطلب بوده، و در باب کلی تحقیق بیشتری کرده صدرالمتألهین است. او در باب کلی نظریه‌ای ارائه کرده که جواب امثال هیوم را می‌دهد، چون اتفاقاً تعبیرات امثال خواجه طوسی و بوعلی هم به نحوی است که همین حرف را نتیجه می‌دهد است. بدون اینکه بخواهند آن را نتیجه بگیرند. آنان می‌گفتند که کلی از اینجا پیدا می‌شود که در ذهن یک صورتی نقش می‌بندد (صورت فردی و جزئی)، و بعد یک صورت دیگر هم روی آن نقش می‌بندد (صورت یک فرد جزئی دیگر)، بعد هم یک صورت دیگر روی آن نقش می‌بندد، وقتی صورتهای زیادی روی هم نقش بست این مشخصات محو می‌شود و از محو شده اینها، کلی به وجود می‌آید.

صدرالمتألهین ثابت کرد که کلی آن جزئی مبهم شده نیست، یعنی جزئی با تنزل کلی نمی‌شود، جزئی با تعالی و افزایش کلی می‌شود، برای اینکه وقتی یک جزئی برایمان مبهم می‌شود معنایش اینست که مردّد می‌شود. مثلاً چند نفر از افرادی که آنها را می‌شناسیم و در نزدیکی ما نشسته‌اند، به تدریج از ما دور شوند تا دیگر، از روی چهره نتوانیم آنها را تشخیص دهیم، در اینجا باید گفت این افراد از دور به صورت افراد مردّد درآمده‌اند. همچنین آن سکه‌ی ساییده شده، به صورت کلی در نیامده بلکه به صورت یک امر مردّد درآمده است.

کلیات ذهن ما جزئی مردّد نیست، بلکه کلی آنست که در ذهن حالتی به خود می‌گیرد که در آن واحد جامع همه افراد است، مثلاً وقتی در «کُلُّ انسانٍ فیه غریزة کذا»، انسان در ذهن حالتی پیدا کرده که در آن واحد همه افراد را دربرمی‌گیرد، نه اینکه یک امر مردّد باشد. معجزه ذهن اینست که می‌تواند از راه تصور کلی، قضیه‌ای تشکیل دهد و با این قضیه، یک قانون کلی برای افراد غیر متناهی بیاورد. این در مقام عالیتری از مقام نفس است. البته اینگونه توجیه جز با اصالت وجود و با مراتب داشتن وجود سازگار نیست یعنی اگر صدرالمتألهین به اصالت وجود نرسیده بود چاره‌ای نداشت که مثل شیخ و خواجه نصیر و امثال اینها حکم کند (مطهری، شرح مبسوط، ۱/۳۰۷-۳۱۱).

۸- تأثیر اصالت وجود در مسأله «کلی طبیعی»

با توجه به اصالت وجود، وجود کلی طبیعی را نمی‌توان در خارج موجود دانست. و به عکس، قائل بودن به وجود خارجی کلی طبیعی، مستلزم اصالت دادن به ماهیت است. آنچه موجب شد تا بزرگانی مانند: شیخ اشراق و میرداماد قائل به اصالت ماهیت شوند، ارتباط دادن ماهیت با کلی طبیعی است.

ابتدا اقسام کلی و اعتبارات ماهیت را متذکر می‌شویم: الف- کلی به سه قسم تقسیم می‌شود: ۱- کلی منطقی، همان معنای کلیت است که به مفاهیم ذهنی نسبت داده می‌شود و بر آنها حمل می‌گردد (معقولات ثانیه منطقی).

۲- کلی عقلی، مفهومی ذهنی است که مصداق کلی منطقی قرار می‌گیرد (و از آن جهت که عقلی است در خارج تحقق نمی‌یابد).

۳- کلی طبیعی، آن حیثیتی است که در ذاتش کلیت و جزئیت نیست و لابشرط است. اگر در ذهن باشد می‌تواند متصف به کلیت شود و در صورتی که در خارج تحقق پیدا کند می‌تواند متصف به جزئیت شود.

ب- اعتبارات ماهیت بر سه قسم است: ۱- ماهیت به قید وجود در خارج را به شرط شیء گویند. ۲- ماهیت به شرط انفکاک از وجود را بشرط لا نامند. ۳- ماهیت بدون اعتبار وجود را لابشرط خوانند.

از قدیمی‌ترین دوران فلسفه، بعد از فراغت از اینکه کلی منطقی و عقلی فقط در ذهن موجود است بحث وجود کلی طبیعی در خارج مطرح بوده است. ۱- عده‌ای گفته‌اند که کلی طبیعی اسم عامی است بر مصادیق متعدد (قائلان به اصالت تسمیه). ۲- کلی فقط در ذهن وجود دارد و آنچه در خارج است افراد و اشخاص است. ۳- در مقابل، بیشتر معتقد بودند که کلی طبیعی در خارج موجود است، چون کلی طبیعی مقسم اقسام ماهیت است و مقسم در همه اقسام موجود است. چون ماهیت بشرط شیء وجود (خارجی) دارد، پس مقسم آن هم وجود خارجی دارد.

آیا لازمه این دو نکته که ماهیت اعتباراتی دارد و ماهیت لابشرط همان کلی طبیعی است، و کلی طبیعی در خارج وجود دارد، این نیست که به ماهیت اصالت بدهند؟

در اینجا دو گونه جواب وجود دارد: ۱- (صرف نظر از حکمای قبل از ملاصدرا)

فلاسفه اسلامی بعد از صدرالمتهلین و حتی خود وی، به این نکته توجه داشتند که قائل شدن به اصالت وجود، مسأله وجود کلی طبیعی را نفی نمی‌کند. به نظر آنان می‌توان قائل به وجود کلی طبیعی در خارج شد و اصالت الوجود را هم پذیرفت و بحث در زمینه کلی طبیعی اینست که آیا اصلاً در خارج وجود دارد؟ اما بحث درباره اصالت الوجود یا ماهیت اینست که بعد از فرض وجود کلی طبیعی در خارج، آیا وجودش اصیل است؟

۲- مصباح یزدی به رغم دسته اول می‌گوید: «ما نمی‌توانیم این دو مسأله (وجود خارجی کلی طبیعی یا ماهیت لابشرط و اصالت وجود) را با هم جمع کنیم. به نظر ما بین اصالت ماهیت و وجود کلی طبیعی در خارج فرقی نیست. گو اینکه گفته شده است: وجود کلی طبیعی به وجود افراد است، نه اینکه وجود مستقلی از افراد دارد. اگر کسی قائل به اصالت وجود باشد نمی‌تواند وجود کلی طبیعی را در خارج بپذیرد. پذیرفتن وجود کلی طبیعی به معنای حقیقی‌اش از رسوبات همان تفکر اصالت ماهوی است، اگر توانستیم ذهنمان را از آن رسوبات پاک کنیم بایستی بپذیریم که کلی طبیعی هم حقیقتاً وجود ندارد و آنچه وجود دارد افراد است» (دروس فلسفه، ۱۰۰-۱۰۱).

نتیجه

سرّ اینکه چگونه با روشن بودن اصالت وجود (البته در صورت تصور درست از طرح مسأله)، کسانی قائل به اصالت ماهیت شده‌اند، اینست که بعضی از فلاسفه اسلامی مسأله وجود کلی را مفروغ عنه گرفته بودند. و لازمه این امر اصالت دادن به ماهیت است، هرچند به این امر توجه نکرده‌اند. کسانی که به برهان اصالت وجود توجه نداشته‌اند خود به خود از قول به وجود کلی طبیعی، به اصالت ماهیت منتقل شده‌اند، و کسانی هم که ملتزم به اصالت وجود شده‌اند، یا ارتباط آن را با مسأله کلی طبیعی دقیقاً مورد توجه قرار نداده، یا آنقدر مسأله برای ایشان روشن بوده که در صدد جمع برآمده‌اند. ولی معنای اینکه کلی طبیعی موجود است به وجود افراد، اینست که وجود حقیقی ندارد بلکه وجودش بالعرض است و وجود حقیقی از آن خود افراد است (همان، ۹۵-۱۰۲).

کتابشناسی

- آشتیانی، سید جلال الدین، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، تهران، ۱۳۶۰ش.
همو، تعلیقه بر المشاعر، نک: صدرالدین شیرازی، رساله المشاعر.
- آیتی، محمد ابراهیم، مقولات و آراء مربوط به آن، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۳ش.
ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، حکمت، ۱۳۶۴ش.
- ابن سینا، الشفاء، المنطق، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۵ق.
البخاری، شمس الدین محمد، حکمة العین کاتبی قزوینی، الشرح للبخاری، مقدمه و تصحیح جعفر زاهدی، مشهد، دانشگاه فردوسی ۱۳۵۳ش.
- ابوالبرکات البغدادی، المعتمر، حیدرآباد، ۱۳۵۸ق.
حسن زاده آملی، حسن، نصوص الحکم بر فصوص الحکم، تهران، نشر فرهنگي رجاء، ۱۳۶۵ش.
ساوی، عمر بن سهلان، البصائر النصيرية، علق عليه محمد عبده، مصر، ۱۳۱۶ق.
- سجادی، سید جعفر، مصطلحات فلسفی صدرالدین شیرازی، نهضت زنان مسلمان، بی تا.
شیخ اشراق، مجموعه مصنفات، المشارع و المطارحات التلویحات، تصحیح هانری کوبن، تهران.
- صدرالدین شیرازی، رساله المشاعر، شرح لاهیجی، تصحیح و تعلیقه سید جلال الدین آشتیانی، مشهد.
- همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۴ش.
شیرازی، قطب الدین، شرح حکمة الاشراق، قم، بیدار، ۱۳۱۴ش.
مصباح یزدی، محمد تقی، دروس فلسفه، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ش.
- همو، آموزش فلسفه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۰ش.
مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم، ۱۳۶۲ش.
همو، شرح مبسوط منظومه، تهران، حکمت، ۱۴۰۴ق-۱۴۰۶ق.
همو، شرح مختصر منظومه، تهران، حکمت، ۱۳۶۰ش.
موسوی بهبهانی، سید علی، کلیات معارف اسلامی، تهران، دانشگاه تهران.