

ریشه زبانی اختلاف قرائت‌ها از نظریه اصالت وجود

دکتر حسین واله*

چکیده

بر اساس نظریه اصالت وجود، وجود اصیل و ماهیت اعتباری است. از جنبه اعتباری بودن این ادعا دو قرائت متفاوت در دست است که با همه زیرشاخه‌هایش، بیش از آنکه حاکی از مفروضات متفاوت باشد، ریشه در تفکیک دامنه جهت دارد، لذا اساساً زبانی است. پیامدهای متفاوت و بعضاً ناسازگار این قرائت‌ها در مباحث فلسفی در درجه نخست، نتیجه انتخاب ناخودآگاه موضع در باب دامنه جهت است نه لازمه منطقی مبادی صدرالمتألهین که بر پایه آنها نظریه اصالت وجود استوار شده است. واژگان کلیدی: وجود، ماهیت، اصیل، اعتباری، جهت شیئی، جهت گزاره‌ای، دامنه جهت.

مقدمه

اصالت وجود از شاهکارهای فلسفه اسلامی و ابداعات بزرگ صدرالمتألهین شیرازی است. این نظریه از زاویه‌های گوناگون مورد توجه مفسران و اهل نظر بوده است. حتی مخالفان آن در اهمیت آن تردید نکرده‌اند. پیامدهای نظری و کارکردهای این نظریه در حل و فصل مسائل غامض فلسفه و کلام از دیرباز مورد توجه اهل نظر بوده است. اهمیت این نظریه بنیادین تا حدی است که فروع فلسفی زیادی را بر آن مترتب دانسته‌اند. هم از این روی، تفسیرهای مختلفی از ادعاهای اصالت وجود ارائه شده است. در مورد مفاد این ادعا که ماهیت اعتباری است نیز

* عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی

اختلاف وجود دارد. بحث‌های دامنه‌داری در این باب عنوان و مقاله‌های متعددی در ادبیات فلسفی معاصر پیرامون این مسئله چاپ شده است، اما از زاویه زبان‌شناختی کمتر به این موضوع توجه شده است. هرچند اشارات جسته و گریخته به مقولات زبان‌شناختی هم در آثار صدرا و هم ناقدان و مفسران دیده می‌شود، اما نه تحلیلی مستقل از مفروضات و پیامدهای زبان‌شناختی این نظریه تاکنون انجام شده و نه این اختلاف قرائت‌ها از این پنجره تحلیل شده است. در این نوشتار، این قرائت‌ها را از این زاویه می‌کاویم.

این تحلیل نیازمند بیان پاره‌ای نکات مقدماتی است که در چند بند تلخیص خواهد شد. آنگاه قضیه "الماهیة موجودة بالعرض (صدرالمتألّهین، الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۲۷۵) که یک سوی ادعای اصلی نظریه اصالت وجود است و دیدگاه‌های مختلف در باره آن را بحث خواهیم کرد. سرانجام سرّ زبانی پیدایش این اختلاف قرائت‌ها شرح خواهد شد.

مقدمات

۱. اختلاف محتوایی

اختلاف بر سر اصالت وجود یا اصالت ماهیت اختلافی لفظی یا سطحی نیست. هرکدام از این دو نظریه معارض روشی برای تبیین فلسفی یافته‌ها و باورهای ما در باب جهان است با کمک دستگاهی مفهومی که باید ناسازگاری‌های سطحی میان آنها را در تفسیری سازوار و البته ضروری حل کند. مکتب اصالت وجود یک دستگاه مفهومی برای این منظور می‌سازد و مکتب اصالت ماهیت دستگاهی دیگر و در نتیجه دو دسته آراء متناقض در باب اهم مسائل متافیزیکی (یا به اصطلاح متقدمان، امور عامه) به‌سازار می‌آورند. صدرالمتألّهین به کمک دستگاه مفهومی خود راه‌حلی‌هایی نو برای مشکلات غامضی در فلسفه چون ربط حادث به قدیم، ربط متحرک به ثابت، حرکت جوهری، قدم و حدوث، اتحاد عاقل و معقول و امثال ذلک یافته است که با مبانی اصالت ماهیت جور در نمی‌آید. فروکاستن این تفاوت فاحش به دو معنای مختلف چند اصطلاح یا واژه ساده‌سازی بیش از اندازه است.^۱

۲. اصالت وجود؛ بحث وجودشناختی

بحث اصالت وجود اساساً بحثی وجود شناختی است هر چند جنبه‌های معرفت‌شناسانه و زبان-شناسانه نیز دارد و اغلب این جنبه‌ها دست کم در آثار متقدمان به دقت تفکیک نشده‌اند. اینکه در این بحث مسائلی در باب شناخت یا در باب زبان و جمله و واژه گنجانده شده مطلبی است و اینکه این مسئله مربوط به کدامیک از این قلمروهاست مسئله‌ای دیگر است. حتی شاید بتوان پرسش اصلی را که این نظریه در صدد پاسخ بدان است، طوری تقریر کرد که به قلمرو شناخت‌شناسی تعلق گیرد یا طوری که آن را به قلمرو زبان‌شناسی فلسفی براند، اما بی‌شک نه مسئله به هر یک از این دو قلمرو خلاصه می‌شود و نه صدرالمتألهین چنین نگاهی بدان داشته است.

کسانی کوشیده‌اند اختلاف بین دیدگاه اصالت وجود را با دیدگاه اصالت ماهیت در تفسیری پدیدارگرایانه حل کنند اما تبیینی از مسئله ارائه کرده‌اند که آن را به قلمرو شناخت - دلالت فرو می‌کاهد. در این تبیین گفته شده است که اگر "اصالت را به معنای داشتن ما به ازاء بالذات و مطابق عینی معنا کنیم، نه وجود اصیل است نه ماهیت چرا که آنچه در وعاء ادراکی ما ظهور می‌کند (معنی وجود و معنی ماهیت) ظهور واقعیت خارجی است و نه خود آن واقعیت. تنها در پرتو نظریه اصالت پدیدمندی معناست که می‌توانیم از اصالت سخن بگوییم (مجله مطالعات اسلامی، ص ۱۱۸). لکن پذیرش این تبیین در گرو آن است که پرسش صدرا چنین باشد: کدامیک از ماهیت مدرک و وجود مدرک مابه‌ازاء بی‌واسطه دارد؟ اما مسئله اصالت وجود این نیست. نظریه اصالت وجود و اعتباریت صدرا نحوه درک ما از جهان را بیان نمی‌کند بلکه ساختار واقع و چگونگی آشتی وحدت با کثرت را در عالم واقع توضیح می‌دهد فارغ از اینکه انسانی و ادراکی باشد یا نباشد (رک. جوارشکیان، ص ۱۲۸-۱۰۱). چنان تلقی از مسئله اصالت وجود، از دوپهلوی بودن برخی عباراتی که برای تقریر مسئله پرداخته‌اند، ناشی می‌شود. فیلسوفان صدرائی در بیان مسئله معمولاً از این قضیه بدیهی شروع می‌کنند که ما در درک جهان با اشیایی مواجه می‌شویم و از هر کدام از آنها دو مفهوم چیستی و هستی را انتزاع می‌کنیم. سپس می‌افزایند که نمی‌شود هر دو بی‌مصدق باشند یا هر دو مستقلاً دارای مصداق باشند چون به ترتیب انکار جهان واقع و کثرت واحد لازم می‌آید. آنگاه می‌پرسند کدامیک از این دو مفهوم مصداق بالذات و کدامیک مصداق بالعرض دارد (رک. مطهری، شرح منظومه، ج ۱، ص ۳۷-۳۴ و نیز فلسفه مقدماتی، ص ۶۱-۵۳). این شیوه طرح مسئله

سبب این پندار شده است که گویا مسئله به ماهیات و وجودهای درک شده ربط دارد و می‌توان برای حلش در فرایند ادراک تأمل کرد. پاره‌ای عبارات خود صدرالمألهین نیز در ظهور این پندار بی‌تأثیر نبوده‌اند به‌ویژه آنجا که نسبت ماهیت به وجود را تحلیل می‌کند. نمونه‌هایی از این عبارات ذکر خواهد شد. به هر تقدیر، بحث اصالت وجود مربوط به ساختار واقع است نه ساختار و احکام شناخت.

۳. اصالت وجود؛ بحث فلسفی

اشارات دو بند فوق برای آشکار ساختن اینکه از قضا بحث اصالت وجود به قرائت فلسفی، کلیدی برای حل برخی مسائل پیچیدهٔ متافیزیکی است کفایت می‌کنند، فارغ از آنکه با مقدمات و نتایج و اساساً نحوهٔ قرائت از آنها چقدر همدلی داشته باشیم. کسانی پنداشته‌اند که احالهٔ مجدد بحث اصالت وجود به قلمرو عرفان یعنی خاستگاه نخستینش، کلید ثمربخش ساختن آن است (رک. یثربی، ص ۴۲-۱۹). اینکه ریشهٔ این مباحث در عرفان به قدمت هزاران سال باشد یا نه پرسشی است که شاید نتوان پاسخ قاطعی بدان داد و هر پاسخی بدان اهمیت زیادی هم ندارد اما بی‌شک بحث عرفانی آن هیچ فایدهٔ نظری ندارد. نه تنها از این نظر که عارفان به بحث نظری به مثابهٔ قیل و قال می‌نگرند بلکه از این رو که کشف مغالطات ناشی از خطاهای زبانی چه آنچه عارفان را فریفته و چه آنچه اهل نظر را از راه بدر برده است، تنها در کاوش نظری میسر است. لذا بحث اعتباری بودن ماهیات و تفسیرهای آن (البته به معنای درست آنکه متفاوت با رویکرد مذکور است) کاوش نظری ارجمندی است با پیامدهای نظری بسیار.^۲

۴. جهت شیئی و جهت گزاره‌ای

زبان طبیعی کاستی‌هایی دارد. متأخران بیش از متقدمان به این نکته پرداخته‌اند. تنگناهای زبان طبیعی آنجا که بیان مطالب بسیار دقیق در کار است، هنگامی آشکار می‌شود که به کمک زبان مصنوعی نکته‌ای بیان شود که بیان آن در زبان طبیعی دشوارتر یا ناممکن است. تنگناها و کژتابی‌های زبان طبیعی کسانی را بر آن داشته تا اساساً از زبان طبیعی در مقام بحث نظری چشم‌پوشند و موفقیت در تحری حقیقت را در گرو بنای زبانی دقیق برای این منظور بدانند (رک. دانلان، ص ۴۰). در دورانی که آن را ریچارد رورتی چرخش زبانی

نامیده (آپا، ص ۱۱۴) التفات به زبان و کارکرد و کژتابی ها و فریب‌های آن نقد زمانه است و کشف های مهمی صورت گرفته که گاه بازنگری در پیش-فرض‌هایی نا منقح نزد فیلسوفان پیشین است. در خلال این نوشتار نمونه‌هایی از راهزنی‌های زبان روشن خواهد شد.

از جمله بصیرت‌های دوران جدید در این زمینه، تفکیک‌هایی در بحث دلالت است که بعضاً با منطق حاکم بر ترکیب واژگان و بعضاً به استعمال متفاوت آنها ارتباط دارد. تفکیک دامنه شیئی / گزاره‌ای، دلالت حداکثری / دلالت حداقلی و استعمال اشاری / اسنادی از این جمله‌اند. از این میان، تفکیک دامنه ادات - که تفکیکی صوری است - به بحث ما ارتباط وثیق دارد. لذا به معرفی آن می پردازیم.

در جمله:

۱. "در بخت آزمایی یک نفر برنده می شود به ضرورت"

جهت ضرورت به کار رفته است. اگر دامنه این جهت همه جمله باشد، جمله صادق خواهد بود اما اگر دامنه جهت فقط محمول جمله باشد، جمله کاذب خواهد بود. در حالت اول، جمله می-گوید بخت آزمایی بدون برنده ممکن نیست. در حالت دوم جمله می گوید برنده بخت آزمایی به ضرورت برنده است. تشخیص این تفاوت معنایی در ترجمه این جمله به زبان صوری بسیار آسان تر است. در

$$(1a) \Box (x) (Lx \rightarrow (Ey) (Wyx))$$

ادات ضرورت بر تمام جمله وارد شده است لذا دامنه آن تمام جمله است. این ضرورت

جهت گزاره‌ای است، اما در

$$(1b) (x) (Lx \rightarrow (Ey) \Box (Wyx))$$

ادات ضرورت بر تالی شرطی وارد شده است لذا دامنه آن تمام جمله شرطی نیست بلکه فقط

تالی آن است. این ضرورت جهت شیئی است.^۳ چنانکه پیداست، فرق a و b بسیار واضح است

اما این تفاوت در (۱) به این وضوح نیست چون صورت آن از

ماده‌اش به این وضوح متمایز نیست. مثال برای دامنه‌های متفاوت را چنان زدیم که ارزش صدق

دو حالت متفاوت باشد تا اهمیت تفکیک آشکارتر شود و گر نه ضرورت ندارد که در هر مورد

که دو قرائت از دامنه ممکن است، حتماً ارزش صدق دو جمله فرق کند.

۵. انواع دیگر جهت

غیر از ضرورت و امکان، جهت های دیگری هم وجود دارد. مثلاً در

(۲) "الإنسان ماشی بالعرض"

و در

(۳) "الإنسان حیوان بالذات"

می توان تصور کرد که قیدهای "بالعرض" و "بالذات" نقش جهت را بازی می کنند - درست مثل وقتی که بگوییم "الإنسان ماشی بالامکان" - و می توان تصور کرد که نقش وصف را بازی می کنند (که در این صورت اخیر جزء محمول می شوند). در حالت اول، هر کدام می توانند دو دامنه متفاوت داشته باشند و بسته به دامنه، معنای هر کدام دگرگون می شود. این تفاوت در بازنویسی جمله به زبان صوری آشکارتر است:

(3a) @ (x) (Hx → Wx)

(3b) (x) (Hx → @ Wx)

در این فرمول، از نشانه @ استفاده کردیم به جای قید "بالعرض" - یعنی با میانجی یا به اصطلاح متقدمان، با واسطه در عروض - و طبعاً از نشانه @~ استفاده خواهیم کرد برای قید "بالذات". (۳ الف) می گوید رابطه بین مقدم و تالی با میانجی برقرار می شود نه بی واسطه. به عبارت دیگر، به خاطر نفس حیوانی است که هر چیزی اگر انسان باشد ماشی باشد. مفاد (۳ الف) یعنی "اتصاف انسان به مشی اتصاف بالعرض است" صادق است چون اتصاف انسان به مشی به خاطر اتصاف انسان به حیوان است و مشی اولاً وصف حیوان و به سبب اتصاف انسان به حیوان، وصف انسان است.

اما (۳ ب) می گوید اگر مقدم صادق باشد آنگاه تالی با میانجی صادق است. به عبارت دیگر، هر چیزی اگر انسان باشد آنگاه آن چیز با میانجی، ماشی باشد. جمله (۳ ب) "انسان متصف است به وصف مشی که آن وصف بالعرض است" معنای دیگری دارد. گرچه تفاوت معنایی این دو در زبان طبیعی، بیان نکردنی یا بسیار دشوار بیان کردنی است. هر گاه الف و ب اختلاف در ارزش صدق داشته باشند تفاوت معنایی آنها عیان می شود ولی اگر اختلاف در صدق نداشته باشند یا چنان اختلافی آشکار نباشد، اختلاف

معنایی شان به وضوح دیده نمی شود. لکن این یکی از کاستی های اساسی زبان طبیعی است که رازش را بعداً خواهیم گفت.

برای آشکارتر شدن این تفاوت معنایی، مناسب است یک مثال از نوعی دیگر از جهات بزنیم.

(۴) "الإنسان ماشی علی الدوام" دو قرائت دارد. در یک قرائت صادق و در دیگری کاذب است:

(4a) $(t)(x) (Hx \rightarrow Wx)$

(4b) $(x) (Hx \rightarrow (t) Wx)$

(۴الف) می گوید: در همه زمان ها هر چیزی اگر انسان باشد رونده باشد. (۴ب) می گوید: هر چیزی اگر انسان باشد در همه زمان ها رونده باشد. در این جمله، رونده یعنی قادر به راه رفتن. روشن است که الف صادق است. اما ب کاذب است چون می توان حالتی را فرض کرد که در آن، مقدم صادق ولی تالی کاذب باشد. مثلاً در حالتی که Hx فقط در زمان حال صادق باشد و در گذشته و آینده کاذب باشد، آنگاه در زمان حال مقدم صادق است اما تالی کاذب است چون تالی می گوید در همه زمان ها به شمول گذشته و آینده Wx صادق است حال آنکه حتماً در گذشته کاذب است. جمله "هر چیزی که در زمانی - مثلاً حال - انسان باشد همان چیز در همه زمان ها - قبلاً و بعداً و الآن - قادر به رفتن باشد" حتماً دروغ است. جرج بوش در زمان حال انسان است اما در عصر حجر قادر به راه رفتن نیست.

اگر ادات @ را جای ادات (t) بنشانیم تفاوت معنایی بین الف و ب در (۳) روشن تر می شود. اکنون سراغ (۴) برویم:

(4a) $\sim @ (x) (Hx \rightarrow Ax)$

(4b) $(x) (Hx \rightarrow \sim @ Ax)$

ممکن است زبان طبیعی واژگان و ساختار لازم را برای بیان فرق دلالتی دو جمله بالا نداشته باشد اما با تکنیک پیش گفته می دانیم که این دو جمله دو معنای متفاوت دارند. لذا صدق یکی از آنها لزوماً صدق دیگری را نتیجه نمی دهد. در اولی جهت گزاره ای داریم و در دومی جهت شیئی و هیچکدام از این دو را نمی توان منطقاً از دیگری به دست آورد (ضیاء موحد، ص ۱۸۸).

۶. انواع استعمال

کاربرد واژگان در جمله ها سه حالت دارد. گاهی واژه ای را به کار می بریم و منظورمان خود واژه است. متقدمان اصطلاح استعمال لفظ در لفظ - ونه در معنی - را برای این گونه کاربرد

وضع کرده‌اند (خمینی، ج ۱، ص ۱۱۲). متأخران این گونه استفاده از واژه را ذکر کردن در مقابل استعمال می‌نامند. مثلاً می‌گوییم "مشهد چهار حرف دارد". در این جمله، ما در باره خود واژه مشهد سخن گفته‌ایم نه در باره شهر مشهد یا آنچه در باره آن شهر می‌دانیم یا رابطه دلالتی این واژه. گاهی واژه را به کار می‌بریم تا در باره چیزی سخن بگوییم که واژه به آن اشاره دارد. مثلاً می‌گوییم "تهران شلوغ است". در این جمله، نکته‌ای را در باره شهر تهران گفته‌ایم. به اقتضای فرگه، این گونه کاربرد را استعمال واژه در مدلول می‌نامیم (آپا، ص ۱۲۲). قدام این استعمال را لحاظ آلی معنا می‌گفتند. گاهی واژه‌ای را به کار می‌بریم و رابطه آن با مدلولش - و نه خود مدلول - را اراده می‌کنیم. مثلاً وقتی می‌گوییم "دماوند مشترک لفظی است ولی تهران مشترک لفظی نیست" منظورمان واژه دماوند به منزله شیئی از اشیای جهان نیست. نیز منظورمان شهر دماوند یا قلعه دماوند یا هواپیمای دماوند نیست. معلوم است که شهر دماوند مشترک لفظی نیست. بلکه منظورمان این است که واژه دماوند به منزله عنصری زبانی، فلان خصوصیت را دارد. همین طور است جمله "شیر کلی است اما تهران جزئی است" و جمله "شیر مشترک لفظی و انسان مشترک معنوی است" و حتی جمله "شیر مشترک معنوی است!" در این کاربردها کلمه‌ای را به منزله عنصری زبانی یا نمادی دال بکار برده‌ایم نه به منزله آینه‌ای که تصویری در آن نقش بسته (و نگاه ما به آن برای دیدن تصویر و نه آینه است) و نه به منزله شیئی از اشیای عالم. قدام این استعمال را لحاظ استقلال معنای می‌گفتند (مطهری، درس‌های الهیات شفا، ج ۱، ص ۲۸). برای اینکه این سه کاربرد با هم خلط نشود و وقتی در جمله‌ای واژه‌ای را آوردیم معلوم باشد کدامیک از این سه کار را کرده‌ایم، قرارداد می‌کنیم که برای کاربرد نوع اول از نشانه ("") استفاده کنیم و برای کاربرد سوم از نشانه (<>) استفاده کنیم ولی برای کاربرد دوم، واژه را برهنه از این دو نشانه بکار ببریم. لذا در سطح زبان و کاربرد، هم "واژه" داریم و هم <واژه> و هم واژه. در ادامه این مقاله از این قرارداد پیروی می‌کنیم.

۷. ترادف؛ شاهد مفهوم

پدیده ترادف در زبان‌های طبیعی و پدیده ترجمه بین زبانی (که گونه‌ای از ترادف را تلویحاً مفروض می‌گیرد) نشان می‌دهند که علاوه بر "واژه" و "واژه"، <واژه> هم داریم و "الف" عنصری زبانی نمی‌شود مگر آنکه هم الف و هم <الف> را با رابطه سمانتیک ویژه‌ای بین آنها

داشته باشیم. بی شک، معادلهٔ ("انسان" = "بشر") کاذب است. اما در زبان فارسی - و عربی - این دو واژه مترادف‌اند، لذا در هر گونه بافت متنی جایگزین یکدیگر می‌شوند بدون اینکه معنای جمله تغییر کند. چرا؟ یک جواب این است که چون (انسان = بشر) صدق می‌کند. این جواب در این مثال البته درست است چون انسان وجود دارد. اما در معادلهٔ ("مربع پنج ضلعی" = "چهار گوش پنج ضلعی") که باز هم معادلهٔ کاذبی است لکن دو عبارت طرفین تساوی در آن، مترادف‌اند لذا جایگزین پذیرند، درست نیست چون معادلهٔ (مربع پنج ضلعی = چهار گوش پنج ضلعی) کاذب است زیرا مربع پنج ضلعی وجود ندارد تا عین چهار گوش پنج ضلعی باشد.^۱ با این حال این دو عبارت مترادف‌اند. پس راز مترادف در زبان، تساوی مدلول‌ها نیست. پس علاوه بر "انسان" و انسان، <انسان> هم داریم - درست مثل "مربع پنج ضلعی" و مربع پنج ضلعی و <مربع پنج ضلعی> - و راز مترادف این است که (<انسان> = <بشر>) چنانکه (<مربع پنج ضلعی> = <چهار گوش پنج ضلعی>).

این استدلال نشان می‌دهد واژه بودن "انسان" و "مربع پنج ضلعی" به‌خاطر رابطه‌ای بین هر کدام از آنها با عنصر دیگری جز مدلول آنهاست. مثالی از ترجمه (ترادف بین زبانی) بهتر روشن می‌کند که آن عنصر چگونه چیزی است. "برف" و "ثلج" و "snow" را مترجمان معادل هم به کار می‌برند. نیز "مربع سه ضلعی" را با "المربع المثلث" و با "triangular square". چون (<برف> = <ثلج> = <snow>)، مترجمان آنها را به‌جای هم در سه زبان فارسی، عربی و انگلیسی به کار می‌برند. نیز (<مربع سه ضلعی> = <المربع المثلث> = <triangular square>) لذا مترجمان آنها را به‌جای هم به کار می‌برند. سرّ این مترادف بین زبانی (مثل مترادف درون زبانی) این نیست که مصادیق (حقیقی یا فرضی یا ادعائی) آنها یکسان‌اند چون زنجیرهٔ "مربع چهار ضلعی" اساساً هیچگونه مصداق ندارد لذا در این زنجیره، یکسانی مصداقی در کار نیست. لاجرم باید گفت "واژه" پیوند خاصی دارد با <واژه> که مترادف و ترجمه را ممکن می‌سازد. این پیوند سبب می‌شود چون مترادف را یکسانی معنا دانسته‌ایم، <واژه> را معنای "واژه" بدانیم. نتیجه می‌گیریم که واژه و کلمه و word و mot معادل هم‌اند در زبان‌های فارسی و عربی و انگلیسی و فرانسوی چون: (<واژه> = <کلمه> = <word> = <mot>).

استدلال دیگری برای <واژه> بر اساس پارادوکس باور در تقریر کریکی می‌توان آورد (Kripke, p.239-283). پی‌یر فرانسوی زبان در فرانسه می‌گوید "لاندرغ زیباست" و وقتی سر

از لندن در می آورد و بدون استفاده از ترجمه، انگلیسی می آموزد می گوید "لندن زیبا نیست". او هنوز از اعتقادی که به زبان فرانسه بیان می کند دست نکشیده و تناقض هم نمی گوید. سرمطلب این است که نمی داند لاندغ همان لندن است. اما ما که این را می دانیم در اینکه به پی بر چه نسبتی بدهیم در می مانیم؛ نمی شود گفت او لندن را زیبا می داند و نمی شود گفت زشت می داند و نمی شود گفت هم زشت می داند و هم زیبا. بین ما و پی بر تفاوتی وجود ندارد از این جهت که لاندغ و لندن را شهری و "لاندغ" و "لندن" را لفظی به ترتیب فرانسوی و انگلیسی و نام شهر می دانیم. فرق ما فقط در این است که ما می دانیم <لاندغ> = <لندن> = <لندن> ولی او نمی داند. لذا در می مانیم داوری او را در باره لندن چگونه توصیف کنیم. اگر منکر این تساوی بشویم، و معناداری "لاندغ" و "لندن" را در گرو لندنی بدانیم که زنجیره دلالات آنرا متعین

می کند - بعلاوه تعهد همه کاربران از جمله پی بر به استعمال این نام در همان مدلول - نباید در توصیف داوری پی بر درنگ کنیم، زیرا لندن که سر جای خودش ثابت است و مدلول "لندن" و "لاندغ" و "لندن" است و همین برای ترادف این اسم ها کفایت می کند. لذا در ماندن ما در توصیف اعتقاد پی بر به زیبایی یا زشتی لندن نشان می دهد که معناداری آن واژه ها به خاطر این تساوی است که در فرض، بر پی بر آشکار نیست.

شایان ذکر است که اینکه <واژه> مفهوم است یا تصور حسی است یا صورت خیالی است یا هیچکدام از اینها نیست بلکه نقش تفاهمی در جامعه اهل زبان است یا تابعی است در یک زبان که ارزش یگانه ای به اعضای دامنه خود اسناد می دهد، پرسش های مهم و خوبی هستند اما ربطی به ساختمان زبان از آن جهت که زبان است و به رابطه سمانتیک و به پراگماتیکس ندارند. چنانکه به زبان مربوط نیست که تصورات حسی و صورت های خیالی و مفهوم های کلی اموری حقیقی هستند یا نه و اگر هستند با چه فرایندی پدید می آیند یا تفاهم اهل زبان چگونه رخ می دهد - آیا به موجب قرارداد است یا کمی ریشه روانی دارد یا اصلاً طور دیگری است - یا اینک ه کوه چطو ر مور موجود می شود و چرا غول در عالم نداریم. این پرسش ها به زبان ربطی ندارند با اینکه برای علوم مختلف بسیار مهم اند. نیز به دلالت ربطی ندارد که "واژه" به صورت دیداری یا شنیداری یا

چشایی یا بساوایی یا بویایی ادراک شود یا به حس ششم یا به شهود. بحث زبان و دلالت از بحث های علمی آن و از استنتاج های متافیزیکی از آن مجزا است.

نکاتی که در این بند آمد به چند موضوع دامنه دار بسیار مهم مربوط اند اما بحث مستوفی در هر کدام خارج از حوصله این نوشتار است. هدف از این اشارات فقط معرفی قراردادی در رسم الخط است که به کمک آن سه کاربرد واژگان به آسانی تفکیک شود و مغالطه ای در اثر خلط آنها رخ ندهد.

تفسیرهایی از اعتباریت ماهیت

بر سر معنای (۲) "الماهية موجودة بالعرض" اختلاف نظر میان مفسران جدی است. دست کم سه تفسیر اصلی از این نظریه ارائه و دو تفسیر به بزرگان متقدم و معاصر فلسفه اسلامی اسناد داده اند (رک. فیاضی، ص ۸۶-۷۱). نیز برای هر کدام از این سه تفسیر دو قرائت ذکر و در نتیجه شش رأی در این باب ارائه کرده اند (رک. معلمی، ص ۱۰۶-۸۹). پس از ملاحظه این تفسیرها روشن خواهد شد که می توان همه آنها را در دو دسته جای داد. تفاوت اصلی بین این دو دسته در این است که یکی برای ماهیات عینیت قائل است و دسته دیگر عینیتی برای ماهیات قائل نیست. در هر کدام از این دو دسته، البته، می توان گرایش های فرعی متفاوتی یافت حسب اظهارات متفاوت صدرالمألهین و بسته به اینکه از عینیت و حد و سراب چگونه تفسیری ارائه داده اند.

تفسیر یکم

اصالت وجود و اعتباریت ماهیت می گوید "آنچه در عالم واقعیت هست وجود است وجود. لیکن ذهن ما (دستگاه ادراکات حصولی ما) به گونه ای است که وقتی با وجودهای محدود رو به رو می شود متناسب حدود هر یک از آنها ماهیتی در آن نقش می بندد؛ یعنی واقع خارجی محدود نوعی تأثیر در ظرف علم حصولی ما دارد که اثر آن ماهیت است. به عبارت دیگر ماهیات تنها اعتباراتی هستند که ساخته و پرداخته ذهن ماست.... و اگر این علوم حصولی ... وجود نداشت از ماهیات نیز خبری نبود" (فیاضی، ص ۷۶). از این تفسیر با طنین کانتی غلیظش، دو نتیجه به دست می آید. نخست اینکه دستگاه شناختی ما در فرایند شناخت

جهان دخل و تصرفی می کند که موجب می شود حقیقت عالم وجود چنانکه هست بر ما جلوه نکند. دوم اینکه اسناد وجود به ماهیات مجازی است مانند اسناد جریان به ناودان در عبارت جری المیزاب.

در اظهارات صدر المتألهین در تأیید این تلقی از اعتباریت ماهیت می توان شواهدی یافت مانند: "واما الماهية فلا حظّ له [لها] من الوجود" (صدر المتألهین، مفاتیح الغیب، ص ۲۳۴) و "ان الماهیات ... ماشمت رائحة الوجود" (همو، الاسفار الربیعة، ج ۱، ص ۲۸) و "ان الماهیات ... ظلال وعكوس للوجودات" (همان، ص ۲۱۰) و "ان الماهية نفسها خيال الوجود" (همان، ص ۱۹۸) و "فان ماهية كل شیئی حکایة عقلیة عنه و شیخ ذهنی لرؤیته فی الخارج" (همان، ج ۲، ص ۲۳۵) تشبیه ماهیات به صورت های منعکس در آینه در شواهد الربویة نیز تعبیری نزدیک به این تلقی است (همو، شواهد الربویة، ص ۵۵).

تفسیر دوم

اعتباریت ماهیت نمی گوید که اگر علم حصولی نبود ماهیتی هم در کار نبود بلکه می گوید "ماهیت وجودی انتزاعی دارد یعنی منشأ انتزاع آن که وجودهای محدود است وجود دارد اما خودش حقیقتاً معدوم است، اما چون وجود موجود است و ماهیت نیز حد آن است عقلاً حکم وجود را به حد آن هم داده و مجازاً می گویند "انسان (ماهیت) موجود است" و گرنه تحقق ماهیات سرابی است.. (همان، ص ۷۵). از این تفسیر نتیجه می شود که دستگاه شناختی ما تصرفی در شناخت جهان نمی کند اما دستگاه زبانی ما در کار بازگویی ادراکات ما از جهان (یا توصیف عالم واقع) دخل و تصرفی می کند که اگر ملتفت آن نشویم فریب می خوریم و به غلط ناموجودی را موجود می پنداریم، لذا اسناد وجود به ماهیات موجود مانند انسان و درخت اسنادی مجازی است بازهم مانند همان جری المیزاب.

در تأیید این تفسیر می توان این عبارات صدر المتألهین را ذکر کرد: "بین الوجود والماهية ملازمة عقلیة... الوجود هو الاصل فی التحقق والماهية تبع له... كما يتبع الشيخ ذا الشيخ (همان، ص ۱۱). " و اما تقدم الوجود على الماهية فليس مرجعه الا الى كون الوجود موجوداً بالذات

والماهیة بالعرض (همان، ص ۶۱). "الوجود نفس ثبوت الماهیة (همو، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۴۴)."

تفسیر سوم

اصالت وجود و اعتباریت ماهیت یعنی "علاوه بر اینکه وجود واقعیت عینی دارد و اصیل است ماهیت نیز به عین وجود، واقعیت حقیقی و عینی پیدا می کند به گونه ای که اسناد موجودیت به هر کدام از وجود و ماهیت، اسنادی حقیقی است" (همو، الشواهد الربوبیة، ص ۷۸). در این تفسیر، اشکال مشترک دو تفسیر دیگر در این دانسته شده که پیش فرضی نامسلم بلکه خطا را پذیرفته اند. آن پیش فرض می گوید اگر دو مفهوم مختلف را از یک امر واقعی واحد انتزاع کردیم، لاجرم باید جهت کثرتی حقیقی در آن امر واقع وجود داشته باشد. با این پیش فرض گفته اند که "چون در خارج یک مصداق بیشتر در کار نیست، ناچار شیئی خارجی مصداق بالذات یکی از این دو مفهوم و مصداق بالعرض دیگری است" (فیاضی، ص ۷۷). بطلان این پیش فرض باتوجه به نمونه های فراوانی از انتزاع مفاهیم کثیر از یک موجود واحد بدون حاجت به جهت کثرت حقیقی در آن روشن می شود. مفاهیم اعتباری و مفاهیم مقولی از این نظر فرقی ندارند. مثلاً صفت علم و صفت قدرت مفهوماً مغایرند، اما هر دو از ذات واحد و بسیط باری انتزاع می شوند بدون اینکه کثرتی حقیقی در ذات باری را حکایت کنند، نیز مفهوم جسم و مفهوم حجم از یک امر واقعی خارجی انتزاع می شود بدون اینکه مقتضی کثرتی در حقیقت آن شیئی از این نظر باشند. به همین سان، انتزاع دو مفهوم وجود و ماهیت از یک شیء خارجی (مثلاً این عقیق انگشتر) ایجاب نمی کند که در عالم خارج کثرتی حقیقی در کار باشد تا لازمه آن تعدد واحد یا وحدت متعدد باشد و ناگزیر شویم بگوییم تنها یکی از این دو مفهوم مصداق بالذات دارد (همان، ص ۷۸).

می توان برای هر کدام از این تفسیرها قرائت هایی به دست داد بر حسب معناهای مختلفی که به عینیت یا حیث تقییدی بخشیده اند، اما این تکثیر شقوق در بحث فعلی ما تأثیر سازنده ندارد، زیرا با ارجاع این اختلاف تفاسیر به ریشه ای واحد، هر شق مفروض دیگر هم به همان ریشه باز خواهد گشت.

ملاحظه می‌شود که دو تفسیر اول در واقع دو شاخه از یک گرایش است که می‌گوید عالم از هستی انباشته است و ماهیات به حقیقت وجود ندارند، اما تفسیر سوم در مقابل هر دو تفسیر دیگر قرار دارد و اصرار می‌کند که در عالم، ماهیات هم حقیقت دارند. لذا تفاوت تفسیر یکم با دوم در تصویر چگونگی حقیقی پنداری امری غیر حقیقی است. تفسیر یکم شأن ماهیت را فقط شأن سایه‌ای ذهنی از واقعیتی در عالم می‌داند. این منظر شباهت زیادی به تفکیک کانتی نومن/ فنومن دارد. گویی ماهیت جامه‌ای است که ذهن بر دریافت‌ها از واقعیت عالم - یعنی وجود - می‌پوشاند تا آن را دانستنی به علم حصولی کند در حالی که خود واقع فی حد ذاته، شکار علم حصولی نمی‌شود. تفسیر دوم ماهیت را از حد قالبی ذهنی ارتقا می‌دهد و به شأن حد واقعیات عالم بالا می‌برد، اما با این تأکید که حد اساساً امری عدمی است. هر دو تفسیر بر سر یک نکته توافق دارند: آنچه جهان را تشکیل می‌دهد وجود است و اسناد "وجود" به ماهیت مجازی است.

با توجه به این نکته، می‌توانیم آراء در باب اعتباریت ماهیت را به دودسته اصلی تقسیم کنیم. دسته‌ای که برای ماهیت عینیت و حقیقتی قائل نیست و دیدگاهی که معتقد است ماهیت در خارج عینیت دارد و اسناد "وجود" بدان مانند اسناد "وجود" به وجود، حقیقی است در عین حال که شیئی خارجی واحد است. چنانکه دیدیم، در آثار صدرالمতألهین تعبیرهای گوناگونی دیده می‌شود که بعضاً شاهدهی برای دیدگاه اول و بعضاً شاهدهی برای دیدگاه دوم به‌شمار می‌رود.^۷ شاید همین تفاوت تعبیرها از جمله علل ظهور این اختلاف تفسیر باشد. لکن به نظر می‌رسد قرائت خاصی از تعبیرات وی منشأ این اختلاف تفسیر شده است. اگر کلیدی‌ترین عبارت صدرالمتألهین در این باب که متضمن همه ادعای اصالت وجود است از این منظر واکاوی شود، تکلیف تفاسیر متفاوت تعبیرهای دیگر او هم روشن خواهد شد.

ریشه زبانی اختلاف دو قرائت

اکنون با استفاده از تفکیک بندهای چهارم و پنجم، می‌توان نشان داد که اختلاف قرائت از جمله (۲) "الماهیة موجودة بالعرض" در حقیقت راجع به این است که دامنه جهت مذکور در جمله را چه بدانیم. از نگاه نخست پیداست که قید "بالعرض" نقش ادات جهت را بازی می‌کند. طبعاً دو قرائت از این جمله متصور است. در یک قرائت، دامنه این ادات تمام جمله است. در قرائت دیگر، دامنه آن فقط محمول جمله است. معنای جمله در این دو قرائت به کلی متفاوت

می‌شود. هر کدام از دو تفسیر مذکور، یکی از این دو قرائت را برگزیده است. برای توضیح اینکه کدام تفسیر بر کدام قرائت استوار است، یادآوری چند نکته مهم دیگر از حکمت متعالیه ضرورت دارد.

تعریف "موجود"

صدرالمتألهین "موجود" را "ماله الوجود" تعریف می‌کند و اصرار دارد که تعریف آن - و تعریف هر مشتق دیگر - به "ذات ثبت له مبدأ الاشتقاق" درست نیست، کما اینکه اصرار دارد تعریف "موجود" به "ذات نسب الی الوجود" - که رأی دوانی است - صحیح نیست چون در صدق مشتق تلبس به مبدأ اشتقاق لازم است (صدرالمتألهین، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۶۹).

اشتراک معنوی "موجود"

اشتراک معنوی مفهوم وجود از مقدمات ضروری نظریه اصالت وجود است. یعنی هر جا واژه "موجود" به کار رود، یک معنا و نه چند معنای مختلف از آن فهمیده می‌شود، لذا هم در قضیه "الوجود موجود" و هم در قضیه "الماهیه موجوده"، کلمه "موجود" تک معنایی است. هیچ فرقی معنایی در محمول این دو قضیه وجود ندارد.

دامنه قید و دو قرائت مذکور

در حمل وجود بر ماهیت اگر وجود واسطه باشد واسطه در عروض است نه در ثبوت. صدرالمتألهین تصریح و اصرار می‌کند که رابطه بین وجود و ماهیت از نوع علیت نیست چون ماهیت هیچ استقلالی از وجود ندارد تا بتواند طرف آن رابطه قرار گیرد (همو، الشواهد الروبیة، ص ۱۲).

با نظر داشتن به این سه نکته، فرق معنایی جمله (۲) "الماهیه موجوده بالعرض" را در قرائت شیئی با قرائت گزاره‌ای بررسی می‌کنیم. اگر دامنه ادات را تمام جمله بگیریم، معنای جمله چنین خواهد بود:

(۲الف) حمل <موجود> بر ماهیت، بالعرض است.

اگر دامنه ادات را فقط محمول بگیریم، معنا چنین خواهد شد:

(ب۲) <موجود بالعرض> بر ماهیت حمل می شود.

سرّ مطلب پیدا است. در (۲الف) حمل دارای قید است اما در (ب۲) محمول چنین است. یادآوری می کنیم که "موجود" یعنی "ماله الوجود" اعم از اینکه "ذات ثبت له الوجود" باشد یا "ذات هو عین الوجود" باشد. در نتیجه، (الف) می گوید <ماله الوجود> بر ماهیت حمل می شود. اما حمل با واسطه و نه مستقیم است. (ب) می گوید <ماله الوجود> بر ماهیت حمل نمی شود. آنچه بر ماهیت حمل می شود تنها <ماله الوجود بالعرض> است. این مقتضای ثابت ماندن معنای "موجود" در دو قضیه است.

پس اگر گفتیم "انسان موجود است بالعرض" و قید "بالعرض" در این جمله را گزاره‌ای خواندیم (یعنی قید حمل دانستیم)، نتیجه می دهد که <ماله الوجود> را بر انسان مجازاً و نه حقیقاً حمل کنیم. هر اسناد مجازی مشروط است به وجود علقه‌ای که آن را مجاز سازد. علقه در اینجا چیست؟ نوعی اتحاد بین این ماهیت با وجودش علقه‌ای را می سازد که اجازه می دهد خاصیتی از آن وجودش را به این متحد هم سرایت دهیم. از آنجا که "الوجود موجود بالذات" (همو، الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۲۵۰) پس اسناد <ماله الوجود> به وجود انسان، مستقیم و بی واسطه است، لاجرم به خاطر آن اتحاد، مجاز هستیم که <ماله الوجود> را مجازاً به ماهیت انسان هم اسناد دهیم.

اما اگر جمله "انسان موجود است بالعرض" را به وجه شیئی خواندیم یعنی بالعرض را قید محمول دانستیم، نتیجه می دهد که <ماله الوجود بالعرض> بر انسان حمل می شود نه <ماله الوجود>. یعنی انسان نه ذات ثبت له الوجود است و نه - به طریق اولی - ذات هو عین الوجود. انسان یکی از <ماله الوجود بالعرض> های عالم خواهد بود؛ یا <ذات ثبت له الوجود بالعرض> و یا <ذات هو عین الوجود بالعرض> و در هر حال <انسان> معروض <وجود> نخواهد بود.

این تفکیک روشن می سازد که در قرائت گزاره‌ای، ادعا می کنیم که ماهیت حقیقت و عینیت دارد اما در قرائت شیئی ادعا می کنیم که ماهیت فاقد عینیت و حقیقت است. در قرائت گزاره-ای، انسان متصف است به <ماله الوجود> هر چند این اتصاف به واسطه نوعی ملابست بین انسان و وجود است. لذا می توانیم بگوییم "خداوند یک چیز [مثلاً ارسطو] را ایجاد می کند و ما می گوئیم وجود [ارسطو] و ماهیت [ارسطو] است؛ وجود مجعول بالذات و ماهیت مجعول

بالتبع" (فیاضی و دیگران، شماره ۳۶، ص ۳۶۱) است. البته وجود ارسطو، در این مثال، علت وجود ماهیت ارسطو نیست بلکه واسطه در عروض وجود بر اوست چون ماهیت ارسطو مستقل از وجودش هیچ نیست مگر یک اعتبار محض لذا نمی تواند معلول واقع شود.

اما در قرائت شیئی، انسان اساساً متصف نیست به <ماله الوجود>. <انسان> یا سرابی ناب است که فقط در ادراک ما جای دارد و ما به اشتباه <ماله الوجود> را به آن اسناد می دهیم در حالیکه <ماله الوجود بالعرض> را باید به آن اسناد داد. یا حداکثر سرابی غیرناب است که گرچه جایش تنها در ذهن ما نیست، اما در خارج از ذهن ما هم بهره‌ای از وجود ندارد، تنها بهره‌اش از <وجود بالعرض> است. در هر دو حالت، <وجود بالعرض> <وجود> نیست. یعنی وقتی <موجود> را به انسان اسناد می دهیم، دروغ می گوئیم. در عالم وجود، انسان یافت نمی شود فقط وجود انسان یافت می شود و ما تسری نامجاز و مجازی <وجود> را از وجود به ماهیت مرتکب می شویم.

عدم مدخلیت پیش فرض های دیگر

با بیان فوق روشن می شود چرا دو تفسیر از اعتباریت ماهیت صورت گرفته است، همچنین روشن می شود که این تفاوت تفسیر ریشه در قلمرو دلالت دارد. لازم نیست مفروضات دیگری هم در اینجا مؤثر باشند؛ با همین اختلاف قرائت می توان ظهور دو تفسیر را تبیین کرد بدون اینکه لازم باشد عامل دیگری برای آن در نظر گرفت. با این حال، برخی معاصران اهل نظر ظهور اختلاف تفسیر را به عامل دیگری ارجاع کرده اند. از نظر ایشان، سرّ پیدایش تفسیرهای اول و دوم (که ما آنها را دو شاخه یک تفسیر دانستیم) این پیش فرض است که کثرت در ناحیه مفهوم، حاکی از کثرت در ناحیه مصداق است. اگر این پیش فرض اصلاح شود، دیگر آن دو تفسیر ناممکن می شوند. اما به نظر می رسد پیش فرض مذکور چه روا و چه ناروا، دخالتی در بروز این اختلاف تفسیر ندارد. حتی با رد آن پیش فرض باز هم می توان گفت ماهیت عینیت ندارد و با قبول آن پیش فرض هم می توان هنوز قائل به عینیت ماهیت ماند.

فرموده اند راز اینکه تفسیر اول و دوم از اعتباریت ماهیت پدید آمده اعتقاد ارتکازی به "مقدمه ای ناگفته و نانوشته ... است که می گوید" واقع خارجی بسیط مصداق واقعی بیش از یک مفهوم نیست و وقتی دو یا چند مفهوم با یکدیگر مغایر باشند نمی توان مصداق آن مفهومها

را شیئی واحد دانست ... تعدد مفاهیم نشانه تعدد مصادیق است و چون در خارج در هر مورد یک مصداق بیشتر در کار نیست به ناچار شیئی خارجی مصداق بالذات یکی از این دو مفهوم و مصداق بالعرض دیگری است" (فیاضی، ص ۷۷).

البته اینکه تعدد مفاهیم حاکی از تعددی در ناحیه مصداق هست یا نه و اگر هست تحت چه شرایطی چنین است بحث مهم و ارجمندی است و شاید دخالتی فی الجمله در ذهنیت فیلسوفان داشته باشد، اما سر اختلاف در تفسیر اعتباریت ماهیت این نکته نیست. پیش فرض مذکور چه صحیح باشد و چه نباشد نه کافی و نه لازم و نه مانع است از هر کدام از قرائت‌هایی که ذکر کردیم. به فرض آنکه بپذیریم که تعدد مفاهیم حاکی از تعدد در ناحیه مصداق است باز هم می‌توانیم به عینیت ماهیت در خارج ملتزم بمانیم. از سوی دیگر، حتی اگر تلازم بین تعدد مفاهیم و تکثر حقیقی در ناحیه مصداق را رد کنیم، باز هم ممکن است عینیت ماهیت در خارج را بپذیریم. پس این دو بحث تلازمی با هم ندارند.

فرض کنیم تعدد مصداق در اثر تعدد مفاهیم را بپذیریم. لاجرم می‌گوییم انتزاع <ماهیت> و <وجود> به‌خودی خود حاکی از کثرتی حقیقی در منشأ انتزاع آن دو است، اما این کافی نیست برای دست کشیدن از عینیت ماهیات در خارج. تنها وقتی چنان نتیجه‌ای از این فرض به دست می‌آید که مقدمه دیگری هم ضمیمه شود؛ منشأ انتزاع این دو مفهوم انسان - مثلاً - و نه <انسان> است. انسان مساوی است با زید یا عمر یا بکر و... یا همه آنها با هم. اما <انسان> مساوی با هیچکدام از زید و عمر و بکر و یا همه آنها با هم نیست بلکه مساوی با فقط یک جنبه از حقیقت آنهاست؛ آن جنبه‌ای که ما به الاشتراک و در فهم سنتی، تمام ذاتیات آنهاست. هر کدام از زید و عمر در عالم واقع خصوصیتی دارند که <انسان> از آن حکایت نمی‌کند. به درستی و دقت فرموده‌اند "هر مفهومی دریچه‌ای تنگ به خارج است" (فیاضی و دیگران، شماره ۳۵، ص ۲۷). از سوی دیگر، ماهیت و وجود از تحلیل انسان به دست نمی‌آید بلکه از تحلیل <انسان> به دست می‌آید. موضوع تحلیل عقلی مفهوم انسان است نه مصداق انسان. <ماهیت> و <وجود> معقول ثانی هستند نه معقول اول یعنی از تحلیل معقول‌های اول به دست می‌آیند. البته معلوم است که <انسان> در لحاظ آلی عقلاً تحلیل می‌شود به دو جزء که یکی را ماهیت و دیگری را وجود می‌نامیم، لکن اینکه این دو جزء در <انسان> ملحوظ به لحاظ آلی، جدا از هم یافت بشود ایجاب نمی‌کند که در مصداق آن نیز به صورت مستقل از هم، یافت

شود. کاملاً ممکن است <انسان> مرکب باشد از الف و ب، اما انسان نسبت به الف و ب بسیط باشد مع الوصف <انسان> از انسان حکایت کند؛ لذا می‌توان گفت در عالم واقع خارج از ذهن، ماهیت تحقق دارد به تبع تحقق وجودش با آنکه در عالم تحلیل عقلی، ماهیت (یعنی <انسان>) غیر از و مستقل از وجود (یعنی <وجود انسان>) است. خلاصه اینکه دو مفهوم معقول ثانی حاکی از کثرتی حقیقی در منشأ انتزاعشان یعنی در یک مفهوم معقول اول، هستند حتماً اما لازم نیست کثرتی در مصداق آن معقول اول از همان جهت را هم حکایت کنند. از بدیهیات فلسفه این است که اتصاف معقول ثانی در خارج و عروض آن در ذهن مستلزم کثرت عارض و معروض در ذهن هست اما مستلزم کثرت وصف و موصوف در خارج نیست.

اکنون فرض کنیم تعدد مصداق در اثر تعدد مفهوم را نپذیریم. باز هم منطقیاً لازم نمی‌آید که عینیت ماهیات را قبول کنیم. عینیت ماهیت نیازمند دلیلی است و نیز نیازمند رد شبهاتی است که پیرامون عینیت آن کرده‌اند که حتی در فرض ما هم قابل طرح است. عینیت نبودن ماهیت متفرع بر کثرت در ناحیه مصداق "موجود" نیست. حتی وقتی معتقدیم که از موجود دو مفهوم <ماهیت> و <وجود> را انتزاع می‌کنیم با آنکه منشأ این انتزاع کثرت ندارد، باز هم لازم نیست بگوییم ماهیت عینیت دارد بلکه می‌توانیم بگوییم قالب ذهنی است یا حد عدمی است و فقط وجود عینیت دارد. چنانکه لازمه اینکه کثرت در ناحیه مفاهیم حاکی از کثرت در ناحیه مصداق نباشد این نیست که حاکی از وحدت در آن باشد. می‌تواند اصلاً از آن وحدت یا کثرت حاکی نباشد. عدم استلزام مساوی با استلزام عدم نیست. می‌توان تصور کرد با آنکه <ماهیت> انسان غیر از <وجود> انسان است اما در خارج، ماهیت انسان تحقق ندارد و فقط وجود انسان تحقق دارد بدون اینکه لازم باشد انسان منشأ انتزاع آن دو مفهوم، مرکب از این دو جهت متفاوت باشد. در این حالت وقتی می‌گوییم "انسان وجود دارد" به دقت فلسفی دروغ می‌گوییم.

حتی اگر منشأ انتزاع <ماهیت> و <وجود> را انسان - و نه <انسان> - بگیریم، کثرت این مفاهیم حاکی نیست از جهت کثرت حقیقی در انسان. مثل کثرت عالم وقادر که حکایت نمی‌کند از کثرت در ذات باری تعالی. وجود این دو مفهوم حکایت از کثرتی در ناحیه مصداقشان ندارند فقط حکایت از خصوصیتی در ناحیه مدرک دارند. از انتزاع این دو مفهوم با تحلیل

ذهنی، کشف می‌کنیم که این کثرت به‌خاطر ضعف شناخت ما ظهور کرده است. چون خدا را کلاً نمایی‌شناسیم و در هر ادراکی فقط جنبه‌ای از جنبه‌های حقیقت الوهی را می‌توانیم درک کنیم و در هر درک مفهومی خاص می‌سازیم، برای خداوند خصوصیات کثیر در نظر می‌گیریم. این ضعف ادراکی ما و در نتیجه ساختن مفاهیم کثیر نباید سبب شود خیال کنیم خدا هم در حقیقت واقعیتهای مرکب است. به همین سان، در مورد انسان هم مفهوم‌های ماهیت و وجود را به‌دست می‌آوریم چون در علم حصولی نمی‌توانیم تمام آن حقیقت متعلق علم را کما هو هو فراچنگ آوریم. تنها فرق بین دو مفهومی که از انسان می‌گیریم با چند مفهومی که از خدا می‌گیریم در این است که همه آن مفاهیم توصیفگر خداوند به حقیقت وجود دارند در یک وجود واحد حقیقی اما دو مفهومی که دستگاه ادراکی ما از انسان ساخته هر دو تحقق ندارند بلکه فقط یکی از آنها تحقق دارد و دیگری ابداع ذهن ما یا سایه ذهنی آن تحقق است. لذا اینجا درک می‌کنیم که آنچه اسمش را ماهیت گذاشته‌ایم در عالم واقع تحقق ندارد. فقط آنچه اسمش را وجود گذاشته‌ایم تحقق واقعی دارد. امر موجود متعلق علم حصولی ما مرکب از جهات کثیره‌ای فرض نشده که یک جهت آن متحقق و جهت دیگرش موهوم باشد. کثرت جهات فقط در سطح ذهن است و شناخت و مفهوم مانند کثرت صفات باری. فرقی فقط این است که منشأ انتزاع صفات باری متصف به این صفات هست اما امر واقعی متعلق علم حصولی ما به انسان - یعنی منشأ انتزاع ماهیت و وجود انسان - در حقیقت به آن معنای ماهوی متصف نیست فقط به آن معنای وجودی متصف است گرچه این خلاف فهم متعارف و عادی ماست. اگر منشأ انتزاع ماهیت و وجود <انسان> باشد و نه انسان کار آسان تر است.

ممکن است یکی از براهین اصالت الوجود را طوری تقریر کنیم که نتیجه دهد ماهیات عینیت ندارند بدون اینکه در سطح واقع خارج از ذهن، کثرتی را مسلم بگیریم. مثلاً یک برهان معروف خروج ماهیت از حالت استوا توسط وجود است. اگر نشان دهیم که خروج ماهیت از حالت استوا مستلزم تناقض است، نتیجه خواهیم گرفت که وجود یافتن ماهیت ممتنع است. با عارفان هم صدا خواهیم شد که الاعیان الثابتة ماشمت رائحة الوجود قط. طبعاً ماهیات فاقد عینیت می‌شوند. نمی‌توان اشکال کرد که چنین فرضی خلاف بدیهیات است؛ چون مستلزم انکار وجود ممکنات کثیر است، زیرا این اشکال مصادره به مطلوب است. سخن در صدق و کذب همین

مطلب به اصطلاح بدیهی است. حال فرض کنیم استوانه نسبت ماهیت به وجود و عدم، ذاتی (باب برهان) ماهیت باشد چون از مرتبه تقرر ماهیت انتزاع می‌شود. آنگاه، ماهیت به حسب ذات، هم معروض وجود تواند بود و هم معروض عدم چون در مرتبه ذات خالی از هر دو است. یعنی وقتی از یک موجود ممکن (مثلاً انسان موجود) به تحلیل عقلی، دو عنصر <وجود> و <انسان> را استخراج می‌کنیم، بدون اینکه التزام دهیم به اینکه در خارج دو حیث مختلف در موازات این دو مفهوم ثانوی داریم، نتیجه می‌گیریم در خارج فقط وجود داریم و بس و هیچ ردپایی از <انسان> نداریم. چرا؟ چون از اتصاف <انسان> به موجودیت محال لازم آید. به این تقریب:

۱. زیادت وجود بر ماهیت در ذهن اقتضا می‌کند که از <انسان> (یا از انسان) دو جزء <وجود> و <انسان> را به دست آوریم؛

۲. جزء اول یعنی <وجود> نمی‌تواند معروض <عدم> واقع شود چون تناقض لازم آید؛

۳. <انسان> می‌تواند معروض عدم واقع شود چون تناقضی لازم نیاید بلکه حیث ذاتش اقتضا می‌کند که بتواند هم معروض وجود و هم معروض عدم واقع شود؛

۴. اگر <انسان> معروض <وجود> شود محال است که <انسان> معروض <عدم> شود (از باب ضرورت بشرط المحمول)؛

۵. لکن محال نیست که <انسان> معروض عدم شود؛

۶. پس محال است که <انسان> معروض وجود شود.

در این استدلال، سه بند اخیر یک قیاس استثنایی است. خوب، اگر از اتصاف ماهیت به وجود، محال لازم آید به برهان خلف نتیجه می‌شود که ماهیت نمی‌تواند موجود شود. درست است که به همین برهان ثابت می‌شود که ماهیت نمی‌تواند معدوم باشد و این تناقض است اما این تناقض می‌تواند حاکی از این باشد که ماهیت قابلیت وجود و عدم را ندارد تا موضوع تناقض واقع گردد به جای اینکه حکایت از این کند که امتناع وجود ماهیت، فرض ممتنعی است. به طور سنتی می‌گویند ضرورت بالغیر با امکان ذاتی سازگار است (در واقع، نه فقط سازگار است بلکه ملازم است). ماهیت موجود ضرورت بالغیر و امکان ذاتی را با هم دارد، اما این راه حل مبتنی بر ۴ فرض است: ۱. موجودیت ماهیت در خارج؛ ۲. جهت کثرت در ماهیت موجود؛

۳. ارجاع امکان ذاتی به یکی از دو جهت؛ ۴. ارجاع ضرورت بالغیر به جهت دیگر. اگر کسی از اساس موجودیت ماهیت را نپذیرد نمی‌تواند اجتماع امکان ذاتی با ضرورت بالغیر را تصویر کند. چنین کسی به فرض‌های دیگر هم نیازی نخواهد داشت. البته مشکلش در توجیه کثراتی که ظاهراً حقیقی به نظر می‌رسند باقی می‌ماند و باید فکری برای آن بکند، اما این مطلب دیگری است، لذا دوران امر است بین دو محذور:

۱. یک ارتکاز عرفی (حقیقی بودن کثرات واز آنجا موجودیت ماهیات) را بپذیریم و گرفتار شویم به اینکه مرتبه تقرر ماهیت را از مرتبه وجود ماهیت تفکیک کنیم و امکان را وصف مرتبه تقرر بدانیم و ضرورت بالغیر را از مرتبه وجود ماهیت بگیریم با آنکه می‌دانیم: الف. در اعلی مراتب تجرید ماهیت از وجود، بازهم ماهیت به وجود آغشته است لذا تقرر ماهیت (مجرد از وجود) نیز خودش نوعی وجود آن ماهیت است؛ ب. امکان را هم حقیقت بدانیم (ولاجرم مرتبه ای از وجود) و هم مساوی سلب الضرورتین بدانیم که لازمه‌اش وجودی دانستن دو تا سلب است - نه وجودی دانستن سلب السلب که صحیح است؛ ج. ماهیت قبل الوجود - به قبلیت رتبی - را معروض امکان بدانیم - در حالی که هر معروضی متأخر است رتبه‌اً از وجود معروض - تا بتوانیم مناط نیاز به علت را جور کنیم؛ د. "الماهیة ممکنة" را حمل شایع بدانیم (با آنکه اتحاد ماهیت با امکان در وجود ذهنی به درد نمی‌خورد چون مفاد این قضیه این نیست که مفهوم ماهیت که در ذهن است با مفهوم امکان در ذهن به یک وجود موجود شده اند بلکه منظور این است که انسان و اسب و درخت و... ممکن هستند) لاجرم بگوییم ماهیت و نه <ماهیت> در مرتبه ذاتش قبل الوجود منشأ انتزاع <امکان> است لذا متصف به امکان است و چون ماهیت قبل الوجود چیزی نیست تا وصفی داشته باشد از طرفی بگوییم امکان هم چیزی نیست جز سلب الضرورتین و از طرف دیگر بگوییم مرتبه تقرر ماهیت خودش درجه‌ای از وجود است و همین درجه کفایت می‌کند برای اتصاف ماهیت به امکان ذاتی که وصف انضمامی هم نیست بلکه خارج المحمول است. خوب، این همه تکلف النهایة به اینجا می‌رسد که در تحلیل عقلی، ماهیت از موجودات انتزاع می‌شود و در ظرف این تحلیل وجودی دارد و حکایتی از عالم واقع و منشأ انتزاع معنای امکان خاص هم است.

۲. از اساس منکر یک ارتکاز عرفی شویم و موجودیت ماهیت را نپذیریم و توضیح دهیم چرا چنین ارتکاز غلطی شکل گرفته است: صدق "انسان موجود است" پنداری است ناشی از فهم سطحی از جهان و درک ما از جهان. در درک عمیق‌تر، انسان موجود نیست بلکه وجود انسان موجود است. انسان مصداق <انسان> است که در تحلیل عقلی موجود، حکایتی از عالم واقع دارد بدون آنکه تحقیقی در عالم داشته باشد و مصداق بودن برای <انسان> مستلزم تحقق آن نیست.

نتیجه

مبادی نظریه اصالت وجود هیچیک از تفسیرهای سه گانه از اعتباریت وجود را ایجاب نمی‌کند. بداهت مفهوم وجود، اشتراک معنوی آن و زیادت وجود بر ماهیت مبادی اساسی اصالت وجود است. این سه مبدأ با هر سه تفسیر از اعتباریت ماهیت سازگار است. براهین اصالت وجود نیز تلازمی با هیچیک از این تفسیرها ندارد. شاید وحدت شخصی وجود به نوعی نفی حقیقت از کثرات و فروکاستن آنها به سطح پدیداری را بیار آورد و طبعاً با عینیت ماهیات ناسازگار افتد اما واضح است که این دیدگاه از مبادی اصالت وجود نیست.

تلازم یا عدم تلازم بین کثرت مفاهیم با کثرت مصادیق نیز منطقی عینیت داشتن یا نداشتن ماهیت را نتیجه نمی‌دهد چنانکه دیدیم. لاجرم، آنچه سبب شده است برخی فیلسوفان پیرو صدرالمتهلین ماهیات را بواقع ناموجود و مجازاً موجود بدانند و برخی دیگر ماهیات را حقیقتاً موجود - البته به تبعیت از وجود - بدانند و هر کدام دسته‌ای از اظهارات صدرالمتهلین را عمده کنند، اتخاذ موضع - ناخود آگاه یا آگاهانه - در باب دامنه جهت است. یعنی قرائت ما از عبارت "الماهیة موجودة بالعرض" در پستوی ذهن ما سبب می‌شود که به یکی از این تفسیرها گرایش پیدا کنیم هر چند استدلال‌ها یمان بر تحلیل این عبارت استوار نباشد که نیست.

توضیحات

۱. برای اطلاع بیشتر از این گرایش ساده سازی، بنگرید به احمدی، ص ۱۸-۴.
۲. برای تفصیل بیشتر در این باب بنگرید به پاسخ عالمانه و دقیق میر سعید موسوی کریمی در نامه مفید، ص ۲۰۴-۱۸۱.

۳. بنا به نقل جناب آقای دکتر ضیاء موحد، ابن سینا این تفکیک را می‌شناخته و در قالب جهت حمل / جهت سور بیان کرده است (رک. موحد، ص ۲۰۸).

۴. در این دو جمله اخیر، واژه شیر به کار رفته، اما نه به منزله شیئی از اشیا، بلکه به منزله نشانه‌ای زبانی و با این حال، دو معنای مختلف از آن اراده شده است. در جمله اول، مراد از شیر واژه شیر است از آن نظر که یکی از مدخل‌ها در فرهنگ لغت است. در جمله دوم مراد از شیر تنها یکی (و هر کدام به تنهایی) از معنایی است که در مدخل فرهنگ لغت آمده است. این تفکیک نه منطبق است بر تفکیک اولی / شایع و نه بر اشاری / توصیفی و نه بر شیئی / گزاره‌ای و نه بر نمونه / گونه و نه بر دامنه دلالتی بلند / کوتاه و نه بر مفهوم / مدلول. این تفکیک یک نمونه از تفکیک واژه / شکل واژه است. برای تفصیل بیشتر بنگرید به: لاینز، ص ۷۸.

۵. این جواب بر اساس نظریه‌ای است که معنای جمله را ارزش صدق آن می‌داند.

۶. ممکن است به این استدلال اشکال شود که صدق تساوی مشروط به وجود طرفین معادله نیست. چون بنا به تعریف لایب نیتس، الف = ب اگر در تمام صفات الف، ب شریک باشد. بنابر این، اگر الف معدوم باشد و ب معدوم باشد پس الف مساوی ب است زیرا اگر نباشد لازم آید یکی از الف و ب متصف به وصفی باشد و دیگری متصف بدان نباشد لکن اتصاف هر کدامشان به هر وصفی خلف فرض است زیرا ثبوت شیئی لشیئی فرع ثبوت المثبت له. در نتیجه، تساوی در معادله مذکور صادق است. پس، همان توجیهی که برای ترادف "انسان" و "بشر" گفته اند برای ترادف "مربع پنج ضلعی با چهار گوش پنج ضلعی" هم کافی است. هیچ نیازی به <واژه> نداریم.

لکن این اشکال صحیح نیست. اگر چنان صورتی از تساوی برای توجیه ترادف واژگان کفایت کند، لازم آید "مربع پنج ضلعی" مترادف باشد نه فقط با "چهار گوش پنج ضلعی" بلکه حتی با "شریک الباری" و "مثلت هزار ضلعی" و "کوسه ریش پهن" و هر عبارت دال بر امری ممتنع. و این البته خلاف ارتکاز زبانی ماست.

ضمناً، تساوی حتماً مشروط است به وجود طرفین معادله زیرا تساوی و عدم تساوی (یا به اصطلاح متقدمان، وحدت و کثرت) اوصاف (یا به گفته صدر دو نوع) وجودند. خارج از

دایره وجود، نه تساوی و نه عدم تساوی اصلاً معنا ندارد، نه اینکه عدم تساوی نداریم پس نقیضش را داریم. این بد فهمی ناشی از بد خوانی فرمول لایب نیتس است:

$$(x)(y) (x=y) \rightarrow (\Phi) (\Phi x \leftrightarrow \Phi y)$$

می گوید اگر مقدم (یعنی $x=y$) صادق باشد محال است که تالی کاذب باشد. تالی می گوید هر وصفی را اگر x دارد، y هم دارد. نباید تالی را اینطور تعبیر کرد: اگر اصلاً x نباشد که وصفی داشته باشد طبعاً تالی صادق است (چون مقدمش سالب به انتفاء موضوع است). این خوانش نقض یک پیش فرض اساسی زبان منطق محمولات است: x چیزی است. بنابراین، حالات صدق تالی فقط سه تا است: ۱. هم Φx و هم Φy صادق باشد؛ ۲. هر دو کاذب باشند؛ ۳. فقط Φx کاذب باشد. و کذب Φx فقط یعنی x هست ولی Φ را اشباع نمی کند (یعنی سالب به انتفاء محمول نه سالب به انتفاء موضوع). چون x و y در دامنه سور قرار دارند مدلول x در سراسر فرمول یکسان است. مدلول y هم چنین است. لذا اگر در باره مقدم تالی بگویم که کاذب است چون x اصلاً وجود ندارد تا متصف به Φ بشود، باید بگویم در مقدم خود شرطی اصلی هم x وجود ندارد. لاجرم معنای $x=y$ می شود ($y=هیچ$). چون همین مطلب عیناً در باره y هم صادق است پس معنای معادله اینطور می شود: هیچ=هیچ. به دقت فلسفی، حتی (هیچ=هیچ) هم معنای دقیق آن فرمول در آن فرض نیست بلکه چنین چیزی می شود: $[] = []$ و داخل قلاب های طرفین معادله، خلا است. خب، این عبارت زنجیره درست ساخت نیست.

لامیز فی الاعداد من حیث العدم نمی گوید اعدام عین هم اند از جهت عدم بودن. بلکه می گوید تمایز و عدم تمایز در بین اعدام من حیث العدم بی معناست. تمایز و عدم تمایز فقط در قلمرو وجود معنا دارد. اگر بین اعدام کسی تمایز یا عدم تمایزی یافت حتماً یک جهت وجودی بین آنها بوده که منشأ آن تمایز یا عدم تمایز شده است.

۷. برای تفصیل بیشتر شواهد هر کدام از این قرائت ها بنگرید به فیاضی، ص ۸۶-۷۲.

منابع

- آپا، آنتونی، درآمدی بر فلسفه معاصر غرب، ترجمه حسین واله، تهران، گام نو، ۱۳۸۸.
- احمدی، احمد، "اصالت وجود یا ماهیت؛ خلط شناخت شناسی و هستی شناسی"، پژوهش های فلسفی و کلامی، سال هفتم، شماره دوم، ص ۱۸-۴.

جوارشکیان، عباس، "اجتماع دو منظر اصالت وجود و اصالت ماهیت در نظریه اصالت پدیداری معنا"، *مطالعات اسلامی؛ فلسفه و کلام*، سال چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۸۷، دانشگاه فردوسی مشهد، شماره ۸۱/۲، ص ۱۰۱-۱۲۸.

خمینی، روح الله، *مناهج الوصول الی علم الاصول*، تهران، مؤسسه نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳.

دانلان، "فلسفه تحلیلی و فلسفه زبان"، ترجمه شاپور اعتماد و مراد فرهادپور، *ارغنون*، سال دوم، شماره ۸/۷، ۱۳۷۴، ص ۴۰.

شیرازی، صدرالدین محمد، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۱-۳، تهران، مطبعة حیدری، ۱۳۸۳ق.

_____، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح و تحقیق سید مصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.

_____، *مفاتیح الغیب*، بی جا، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، بی تا.
فیاضی، غلامرضا، "اصالت وجود و عینیت ماهیت"، *پژوهش و حوزة*، سال یکم، شماره یکم.

_____ و دیگران، "عینیت وجود"، *کتاب نقد*، شماره های ۳۵ و ۳۶، ۱۳۸، قم
لاینز، جان، *مقدمه ای بر معناشناسی زبان شناختی*، ترجمه حسین واله، تهران، گام نو، ۱۳۸۳.

ژوئیه *مطالعات اسلامی؛ فلسفه و کلام*، دانشگاه فردوسی مشهد، سال چهارم، شماره ۸۱/۲، پاییز ۱۳۸۷، ص ۱۱۸.

مطهری، مرتضی، *درس های الهیات شفا*، ج ۱، تهران، حکمت، ۱۳۶۹.
_____، *شرح مبسوط منظومه*، ج ۱، تهران، حکمت، ۱۴۰۴ق.

معلمی، حسن، "اعتباریت ماهیت از عرش عینیت تا فرش سرایت"، *معرفت فلسفی*، شماره سوم، بهار ۱۳۸۳، ص ۸۹-۱۰۶.

موحد، ضیاء، *منطق موجّهات*، تهران، هرمس، ۱۳۸۱،
موسوی کریمی، میر سعید، "نقدی بر تحلیل انتقادی اصالت وجود"، *نامه مفید*، شماره ۲۱، قم، ص ۲۰۴-۱۸۱، بهار ۱۳۷۹.

واله، حسین، متافیزیک و فلسفه زبان، تهران، گام نو، ۱۳۸۲.
یثربی، سید یحیی، "تحلیل انتقادی اصالت وجود"، نامه مفید، شماره ۱۹، قم، ۴۲-۱۹، پاییز
۱۳۷۸.

Kripke, Saul, "A Puzzle about Belief", In *Meaning and Use*, (ed.) A. Margalit
(Dordrecht: Reidel) 1979, p.239-83

