

تقریری از اصالت ماهیت و وجود

امیر دیوانی*

DOI: 10.22096/EK.2021.131889.1243

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۰۶ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۲۱]

چکیده

مابعدالطبیعه یا فلسفه‌ی اولی، به مثابه‌ی دانش کلی و به مثابه‌ی بنیاد دانش‌ها، عهده‌دار بحث از چیستی و هستی (= ماهیت و وجود) و احکام آن‌هاست. پرسش از چیستی‌ها و هستی‌های خاص و پاسخ به آن‌ها پرسش و پاسخ اصلی همه‌ی دانش‌هاست. مسائل هر فلسفه‌ی نظام‌مند در بن و پایه به این دو می‌رسد. از این‌رو فلسفه‌ی اسلامی در دوره‌ی اخیر خود این پرسش را به میان آورد که کدام یک از این دو اصیل است و دیگری اعتباری. دو نظریه‌ی اصالت ماهیت و اصالت وجود در پاسخ به این پرسش مطرح شد. هر کدام از این دو نظریه که در فلسفه‌ای پذیرفته شود چهره‌ی آن را متفاوت از فلسفه‌ای می‌کند که نظریه‌ی رقیب را برگزیده است، به طوری که هیچ اختلافی به اندازه‌ی این اختلاف در تفاوت فلسفه‌ها مؤثر نبوده است. شهرت نظریه‌ی اصالت وجود در دوره‌ی اخیر و ردّ اصالت ماهیت در ضمن تثبیت آن موجب شده است که تقریر مستقلی از اصالت ماهیت در کتاب‌های مشهور یا متداول این دوره به انجام نرسد. در این نوشتار می‌کوشیم نظریه‌ی اصالت ماهیت و جمع‌نهایی میان این دو نظریه در عین ترجیح اصالت ماهیت را از زبان محقق لاهیجی تقریر کنیم.

واژگان کلیدی: اصالت ماهیت؛ اصالت وجود؛ مفهوم وجود؛ مفاهیم اعتباری؛ مفاهیم انتزاعی.



مقدمه

وجود، عدم و ماهیت (= هستی، نیستی و چیستی = بود، نبود و نمود) از پرکاربردترین واژه‌های دانش مابعدالطبیعه است. ما نمی‌توانیم بدون درک این مفاهیم به سوی درک مفاهیم دیگر این دانش عزیزیم کنیم و نیز نمی‌توانیم بدون درک این امور معرفت‌معتاب‌هی از خود و واقع آن‌سوی خود داشته باشیم. اساس همه پرسش‌ها، پرسش از هستی، و به تبع آن نیستی و پرسش از چیستی است و بلکه همه‌ی پرسش‌ها را می‌توان به این دو پرسش بازگرداند.^۱

هستی و نیستی مقابل یک‌دیگرند به تقابل تناقضی؛ ماهیت یا چیستی در جنب وجود یا هستی قرار می‌گیرد، همان‌طور که در جنب نیستی و عدم قرار می‌گیرد، بی‌آن‌که بتوان آن را به هستی و نیستی تأویل برد یا هستی و نیستی را به چیستی تحویل کرد. در عین حال چیستی هم با هستی سازگار است و هم با نیستی.

هر حکمی که هستی یا وجود داشته باشد نقیض آن حکم را نیستی یا عدم دارد، اما احکام هستی با احکام چیستی یا ماهیت متفاوت است و شناخت این تفاوت موجب می‌شود که نسبت آن‌ها با یک‌دیگر شناخته شود و احکام یکی به دیگری سرایت نکند. البته می‌توان، همان‌طور که چنین شده است، از مقارنت و هم‌جواری هستی و چیستی با یک‌دیگر، مدلی را از احکام یکی گرفته به منطقه دیگری برده شود تا احکام آن بهتر تبیین شود.

مهم‌ترین مسأله فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه در دوره اخیر فلسفه اسلامی مسأله اصالت وجود یا اصالت ماهیت است. اصالت وجود دیدگاه غالب فلسفه اسلامی در این دوره است.^۲ این بحث به صورت ممتاز و متمایز نخستین بار در فلسفه ملاصدرا مطرح شده است. می‌توان تمام فلسفه ملاصدرا را بر پایه اصل «اصالت وجود» معرفی کرد.^۳ اگر این اصل از فلسفه ایشان حذف شود بسیاری از اصول دیگر آن، اگر نگوییم همه آن‌ها، فرو می‌ریزد و به تبع آن تبیین‌های فلسفی وی از پرسش‌های مابعدالطبیعه از کار می‌افتند. بنابراین، همان‌طور که مهم‌ترین اصل فلسفه ملاصدرا اصالت وجود است، مهم‌ترین تبیین از اصول فلسفی ایشان به تبیین اصالت وجود تعلق دارد. مقابل نظریه اصالت وجود، نظریه اصالت ماهیت است. حجم بحث‌های اصالت وجود در مکتوبات دوره اخیر آن قدر زیاد است که معمولاً تبیین نظریه اصالت ماهیت را تحت الشعاع قرار می‌دهد و کاستی در این تبیین گاه موجب تعجب می‌شود

۱. نک: حلی، ۱۳۸۱: ۳۰۴-۳۰۹.

۲. نک: سبزواری، ۱۳۸۶: ۱/۱۸۱-۱۹۰؛ طباطبایی، ۱۳۶۲: ۹-۱۷.

۳. نک: ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۳۸-۴۴/۱.

که چگونه فیلسوفی بزرگ قائل به اصالت ماهیت بوده است. اما واقع این است که فیلسوفان بزرگی، از جمله شیخ اشراق و میرداماد، از طرفداران نظریه اصالت ماهیت معرفی شده‌اند. مهم‌تر آن‌که، ملاصدرا خود حکایت می‌کند که در پاره‌ای از عمر علمی خویش اصالت ماهیت را عین واقع می‌دانسته است و سپس از این دیدگاه به دیدگاه اصالت وجود منتقل شده است. وی در این باره می‌گوید:

من در گذشته از دیدگاه متأخرین در اعتباری بودن وجود و اصیل بودن ماهیت بسیار حمایت و دفاع می‌کردم تا این‌که پروردگارم مرا هدایت کرد و برای من به روشنی آشکار شد که واقعیت، عکس این دیدگاه است: «این موجوداتند که در عین و واقع عبارتند از حقایق متأصل و متصل؛ و ماهیات، که از آن در عرف پاره‌ای از اهل کشف و یقین به اعیان ثابت‌تعبیر می‌شود، ابدأ بوی وجود را استشمام نکرده‌اند...» (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۴۹/۱)

اکنون تقریر اصالت ماهیت به چند دلیل ضرورت دارد: اولاً، فیلسوفان بزرگی فلسفه خود را بر پایه اصالت ماهیت قرار داده‌اند و بدون شناخت این پایه فلسفه آن‌ها شناخته نمی‌شود؛ دوم این‌که، در دوره اخیر، تقدم با پذیرش اصالت ماهیت بوده است، حتی در دیدگاه بزرگ‌ترین موسس فلسفه اسلامی در دوره اخیر، یعنی ملاصدرا. سوم این‌که، هرچند نظریه اصالت وجود، هم از جهت موقعیت فی‌نفسه و هم از جهت مبنای یک فلسفه تام قرار گرفتن، تبیین می‌خواهد، لیک تا وقتی دیدگاه مقابل آن، یعنی اصالت ماهیت، روشن نشود، ابعاد نظریه اصالت وجود آن قدر آشکار نمی‌شود که معلوم کند که چرا سرنوشت بسیاری از مباحث مابعدالطبیعه، بلکه تأسیس یک مابعدالطبیعه جدید را رقم زده است. تأکید بر این ضرورت و نیز شایستگی وقتی بیشتر موجه است که می‌نگریم در دوره اخیر بیشتر کتاب‌ها و متن‌های فلسفه اسلامی بر تبیین درستی اصالت وجود و نادرستی اصالت ماهیت تمرکز کرده‌اند، در حالی که پیش از کنار گذاردن اصالت ماهیت به تقریر مستقل آن، صرف نظر از درستی و نادرستی آن، کمتر اقدام شده است.

در این میان فیاض لاهیجی، در کتاب‌های فلسفی و عمدتاً کلامی خود، یکی از متقن‌ترین تبیین‌ها از اصالت ماهیت را ارائه کرده است. این متفکر بزرگ دیدگاه اصالت ماهیت را بر دیدگاه اصالت وجود که دیدگاه استاد بزرگ او، ملاصدرا، بود ترجیح داد و در این باره با استاد خود به بحث نشست.

در این مقاله می‌کوشیم تا تقریر ایشان از اصالت ماهیت را به تدریج در چند مرحله بیان کنیم.

۱- معنای وجود و عدم

معنای وجود هر چه باشد مقابل آن معنای عدم است. معنای وجود یک معنای بدیهی و بلکه واضح‌ترین بدیهی تصویری است، به طوری که نمی‌توان در تعریف آن هیچ تصور دیگری را استخدام کرد. در عین حال می‌توان تلاش کرد تا بر این معنا متمرکز شویم و مقصود خود را از آن نمایان‌تر کنیم.

دو جمله زیر را در نظر می‌گیریم:

(۱) سعید در خانه هست (= سعید در خانه موجود است)؛

در جمله بیرون پراتنز واژه فارسی این مفهوم آمده است که برابر است با «سعید هست در خانه» یا «سعید در خانه است». در جمله داخل پراتنز واژه عربی این مفهوم آمده است.

(۲) سعید در خانه نیست (= سعید در خانه معدوم است)؛

این دو جمله به ترتیب برابر است با دو جمله (۳) و (۴):

(۳) سعید در خانه بود؛

(۴) سعید در خانه نبود؛

به تعبیر دیگر، که تعبیر تصویری این جمله‌هاست، (۱) به معنای، بودن سعید در خانه؛ (۲) به معنای، نبودن سعید در خانه است. بیابید این بار به نمونه‌هایی توجه کنیم که وجود و عدم در آن‌ها به صورت مطلق و بدون قید مندرج شده است:

(۵) انسان هست (= انسان موجود است)؛

(۶) سیمرغ نیست (= سیمرغ معدوم است = سیمرغ موجود نیست)؛

معنای این دو جمله نیز به ترتیب عبارت است از:

(۷) انسان بود؛

(۸) سیمرغ نبود؛

در این جا، نیز تعبیر تصویری (۷) و (۸) به ترتیب عبارت است از بودن انسان و نبودن سیمرغ. البته این بودن و نبودن مربوط به خارج ذهن است که بیان مقصود از آن در این جا لازم است.

تفاوت جمله (۳) با (۷) در این است که ظرف «بودن» در (۳) خانه است و در عبارت، این ظرف آمده است، برخلاف ظرف «بودن» در (۷) که خارج ذهن است و در عبارت نیامده است. به همین صورت ظرف «نبودن» در (۴) خانه و در (۸) خارج ذهن است با تفاوت در ذکر آن‌ها در عبارت.

معنای «در خانه بودن» آشکار و واضح است، لیک مقصود از «در خارج ذهن بودن» نیاز به توضیح و آشکارسازی دارد. مقصود گوینده جمله (۵) و معادل آن (۷) از بودن انسان در ظرف خارج ذهن، این است که وقتی کسی انسان را تصور می‌کند انسان در تصور و اندیشه او، که ذهن عبارت از آن است، در خارج از تصور یا ذهن وی، بلکه خارج از همه تصورها و اذهان، نیز هست. به همین صورت، مراد گوینده از «نیست»، در عبارت (۶) و معادل آن «نبود» در عبارت (۸)، این است که سیمرغی که در تصور و ذهن وی است در خارج از تصور و ذهن وی و نیز در خارج همه تصورها و اذهان، نیست.^۱

دیدیم که معنای وجود و عدم در عبارت‌های گذشته به بودن و نبودن تحلیل شد که مقصود از آن بودن یا نبودن در ذهن یا خارج ذهن می‌تواند باشد. واضح‌تر از این مرحله، مرحله‌ای است که بودن یا نبودن را به «یافت شدن» و «یافت نشدن» تفسیر کنیم تا در نهایت معنای وجود، «یافت شدن» و معنای مقابل آن، یعنی معنای عدم، عبارت است از یافت نشدن. یافت شدن چیزی، اگر در ذهن و اندیشه باشد وجود ذهنی و اگر در خارج از ذهن و اندیشه باشد وجود خارجی است. چیز یافت شده نیز عبارت است از ماهیت یا چیستی و شیء که همیشه در جنب وجود یا عدم قرار می‌گیرد. بدین ترتیب، تحلیل معنای واضح و بدیهی وجود، که همه مقصود از آن را می‌فهمند، نخست به بودن و در نهایت به یافت شدن انجامید، همان‌طور که معنای عدم به نبودن و در نهایت به یافت نشدن رسید.^۲

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رساله جامع علوم انسانی

۲- اشتراک معنوی وجود

تحلیل مفهوم وجود و مفهوم عدم آشکار می‌کند که وجود در همه موجودات و عدم در همه معدومات به یک معناست؛ دلیل آن این است که در دو نمونه گذشته، انسان و سیمرغ، هر چه جای لفظ انسان و لفظ سیمرغ قرار گیرد معنای وجود و عدم همان خواهد بود که گذشت. هیچ تفاوتی در معنای وجود و عدم مندرج در عبارت‌های زیر نیست:

۱. نک: فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳: ۱۹۰-۱۹۱.

۲. نک: فیاض لاهیجی، ۱۳۶۴: ۲۱.

سعید در خانه هست. تقی در خانه هست. احمد در خانه هست...
انسان در خانه هست. فرش در خانه هست. ماشین در خانه هست...
آسمان در واقع هست. زمین در واقع هست. نفس در واقع هست...

یا

سعید در خانه نیست. تقی در خانه نیست. احمد در خانه نیست...

در تمام این نمونه‌ها یک معنای واحد را از وجود و هم‌چنین یک معنای واحد را از عدم درک می‌کنیم. این درک واحد از کاربرد وجود در جنب امور متفاوت و متکثر، یک درک از روی رویه یا تعمد یا دلخواهانه نیست تا خواست ما در آن اثری داشته باشد. علامت این درک و شناخت آن است که کسی نمی‌تواند خلاف آن را به صورت قانون‌مند به میان کشد و آن را به اثبات رساند و حتی آن را به تصور آورد.^۱

اکنون به تعبیر صوری می‌توانیم بگوییم:

عبارت:

(۱) x موجود است (= x در خارج ذهن موجود است)؛

برابر است با عبارت:

(۲) x بود؛ (= x در خارج ذهن بود)

موجودیت x در خارج ذهن همان بودن x در خارج ذهن است و بودن x در خارج ذهن به این معناست که x در تصور من، هر چه باشد، در خارج از تصور من، و بلکه خارج از همه‌ی تصورها، نیز هست. در تحلیل پایانی، بودن x در خارج ذهن به این معناست که x در خارج ذهن یافت می‌شود.

به همین صورت، عبارت:

(۳) x معدوم است (= x در خارج ذهن معدوم است)؛

برابر است با:

(۴) x نبود (= x در خارج ذهن نبود)

معدومیت x در خارج ذهن همان نبودن x در خارج ذهن است و نبودن x در خارج ذهن به این معناست که x در تصور من، هر چه باشد، در خارج از تصور من، و بلکه خارج از همه‌ی تصورها، نیز نیست. در تحلیل نهایی، نبودن x در خارج ذهن به این معناست که x در خارج ذهن یافت نمی‌شود. همین توضیح درباره‌ عبارت «سعید در خانه هست» و «سعید در خانه نیست» یا «انسان در خانه هست» و «انسان در خانه نیست» تکرار می‌شود.

بدین ترتیب مفهوم وجود مشترک معنوی است و نه مشترک لفظی.^۱

۳- تبیین اعتباری بودن معنای وجود

بحث‌های پیش‌تر آشکار می‌کند که معنای وجود معنایی نیست که در خارج، آن‌گونه که معنای سفیدی و سیاهی و کیفیات دیگر موجودند، موجود باشد. وقتی می‌گوییم:

(۱) جسم سفید است؛

مقصود آن است که در خارج صفتی، به نام سفیدی، هست (=بودن=یافت شدن) که قائم به جسم است (= صفتی در خارج، به نام سفیدی، قائم به جسم یافت می‌شود). در این‌جا قائم به جسم بودن، کیفیت صفت بودن سفیدی برای موصوف جسم و نیز نیاز وجود خارجی آن به یک موضوع را بیان می‌کند. سفیدی، موجودی در خارج است که برای تحقق خارجی خود به یک تکیه‌گاه وابسته است به نام جسم. می‌توان فرض کرد که جسمی باشد و سفید نباشد و سپس وصف سفیدی را به خود بگیرد و به آن متصف شود. اما آیا وقتی می‌گوییم:

(۲) جسم در خارج موجود است؛

همین مقصود را درباره‌ صفت یا وصف وجود داریم؟ از آن‌جا که در خارج صفتی به نام وجود نداریم که به جسم قائم باشد، نمی‌توان همان معنایی را از وصف وجود و نسبت آن با جسم در نظر گرفت که درباره صفت سفیدی گفته‌شد. معنای وجود در جسم موجود معنایی است که از ملاحظه جسم در خارج، به ذهن وارد می‌شود. معنای وجود در این‌جا درست به معنای وصف «بالبودن» یا «پایین‌بودن» هنگام نسبت دادن آن‌ها به آسمان یا زمین است. وقتی آسمان و زمین را در خارج ملاحظه می‌کنیم معنای بالابودن و پایین‌بودن به ذهن وارد

۱. نک: فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳: ۱۹۱.

می‌شود و ذهن اولی را به آسمان و دومی را به زمین نسبت می‌دهد، بی‌آن‌که در خارج صفتی به نام «بالابودن» یا «پایین‌بودن» باشد که به آسمان یا زمین قائم بوده باشد. آن‌چه در خارج موجود است، آسمان است و زمین، نه «بالابودن» یا «پایین‌بودن»؛ بلکه، وقتی ذهن ما آسمان و زمین خارجی را ملاحظه می‌کند معنای بالابودن و پایین‌بودن، وارد آن شده و به شکل وصفی، آسمان و زمین را به خود متصف می‌کنند. اگر ملاحظه ذهن از آسمان و زمین خارجی نباشد اصلاً در خارج وصفی به نام «بالابودن» یا «پایین‌بودن» تحقق ندارد. تحقق این اوصاف وابسته به وجود ذهن و ملاحظه آن از اشیاء خارجی است. این دسته از معانی در برابر معانی حقیقی، هم‌چون سفیدی و سیاهی، معانی اعتباری خوانده شده‌اند. معانی بالابودن، پایین‌بودن، وحدت، کثرت و ... و از جمله معنای وجود، نمونه‌هایی از معانی اعتباری‌اند.

مقصود از معنای اعتباری بودن یک دسته از مفاهیم هنوز به توضیح نیاز دارد. ضرورت این توضیح از آن جهت است که واژه «اعتباری» در پاره‌ای از موارد، مقصودی را دنبال کرده است که آن مقصود در این جا مراد نیست، هرچند این دو مقصود بی‌ارتباط با یک‌دیگر هم نباشند. بهتر است معنای غیرمقصود در بحث حاضر با عبارت «اعتباری محض» مشخص شود تا از معنای مقصود که برای آن عبارت «اعتباری» می‌آید، جدا و تفکیک شود.

مقصود از اعتباری محض، معنا و مفهومی است که جز به ذهن به هیچ قلمروی دیگری وابسته نیست؛ به تعبیر دیگر، اعتباری محض آن دسته از معانی و مفاهیم است که اصلاً به خارج ذهن تعلق ندارد و ذهن به تنهایی آن‌ها را در خود می‌سازد و در خود می‌پروراند و در خود، تا آن‌جا که بخواهد، آن‌ها را دنبال می‌کند. هر معنا و مفهومی که هیچ منشأیی در خارج ندارد اعتباری محض یا اعتباری وهمی نامیده می‌شود. نمونه مفهوم اعتباری محض یا اعتباری وهمی، مفهوم «سیمرغ در خارج» یا مفهوم «زوج بودن عدد سه در خارج» یا مفهوم «برابر نبودن دو قطر مربع در خارج» و ... است.

اما مراد از اعتباری بودن مفهوم وجود و نیز مفاهیمی چون بالابودن و پایین‌بودن این نیست که تحقق آن‌ها وابسته به اعتبار محض از طرف ذهن باشد و خارج هیچ دخالتی در آن نداشته باشد؛ بلکه مقصود این است که معانی مذکور، که زیر پوشش معنای عام اعتباری قرار می‌گیرند، در خارج منشأ انتزاع دارند. به تعبیر دیگر، در خارج اشیایی محقق‌اند که حیثیاتی دارند و وقتی ذهن با آن اشیاء مواجه می‌شود این حیثیات در ملاحظه ذهن وارد می‌شوند و ذهن از ملاحظه آن حیثیت‌ها، مفاهیم اعتباری را اخذ و انتزاع می‌کند. از باب

نمونه، وقتی ذهن با آسمان مواجه می‌شود از آن معنای بالابودن در ذهن می‌آید، زیرا آسمان در خارج به حیثیتی است که ذهن با ملاحظه آن حیثیت معنای بالابودن به آن وارد می‌شود؛ چون این حیثیت در خارج برای زمین نیست، ذهن در مواجهه با زمین، مفهوم زمین را تصور می‌کند، بی‌آن‌که معنای بالابودن همراه آن باشد؛ بله، حیثیت دیگری در خارج برای زمین هست که ذهن در مواجهه با آن حیثیت مذکور را درک می‌کند و مفهوم پایین‌بودن به ذهن وارد می‌شود.

وقتی معنای وجود یک معنای اعتباری اعلام می‌شود مقصود از اعتباری، اعتباری محض یا توهمی نیست تا چنین گمان شود که فقط ذهن، قطع نظر از خارج، این مفهوم را ساخته و پرداخته است. اگر مفهوم وجود یک مفهوم اعتباری محض می‌بود، که فقط در تحقق آن ذهن کفایت می‌داشت، چرا نمی‌توان از ملاحظه اموری چون سیمرخ، که معدوم خارجی‌اند، این معنا را به ذهن وارد کرد؟ مفهوم وجود یک مفهوم اعتباری است که در خارج منشاء انتزاع دارد، هرچند خودش مانند سفیدی و سیاهی یک وصف خارجی نیست. با این حال، هنوز می‌توان پرسید مفهوم وجود در برابر چه حیثیتی قرار می‌گیرد که هرگاه ذهن با اشیاء خارجی مواجه می‌شود آن حیثیت در ملاحظه ذهن می‌آید و با ملاحظه آن حیثیت، مفهوم وجود وارد در ذهن می‌گردد؟ چه حیثیتی در مثلاً انسان هست که در سیمرخ نیست و ذهن مفهوم وجود را از آن خلاف دیگری انتزاع می‌کند؟

این حیثیت در نزد فیاض لاهیجی، حیثیت صدور از علت است. انسان واقعیتی است که علت و سببی دارد که از آن علت، ماهیت انسان صادر شده است و صادر شدن (ماهیت) انسان از علت خود، سبب شده که انسان در خارج باشد. وقتی ذهن انسان صادر شده از علت را تصور می‌کند در ذهن مفهوم بودن انسان در خارج وارد می‌شود و پیش‌تر دیدیم که، بودن انسان در خارج همان وجود اوست در خارج. بدین ترتیب، انسان در خارج است، اما بودن انسان در خارج، در خارج نمی‌باشد یا یک وصف خارجی نیست، بلکه در ذهن می‌باشد. از این‌جا آشکار می‌شود که وجود انسان یک اعتبار ذهنی است که در خارج منشاء دارد و آن منشاء عبارت است از حیثیت صدور انسان از علت. این نوع اعتباری را که در خارج منشاء دارد، اعتباری نفس‌الامری می‌نامند تا بهتر از اعتباری وهمی یا اعتباری محض جدا شود و با آن اشتباه گرفته نشود.^۱

۱. نک: فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳: ۱۹۲-۱۹۳.

۴- تحقق انتزاعی مفهوم وجود در خارج

اکنون زمینه فراهم است تا نحوه تحقق معنای وجود در خارج را با تحلیل آن به «بودن»، و به میان آوردن دو وصف حقیقی و انتزاعی، دنبال می‌کنیم.

دیدیم که همه اذهان محتوای هستی یا وجود را در عبارتهای «سعید هست» یا «سعید در خانه هست» درک می‌کنند و در این درک به توقف یا اختلافی بر نمی‌خورند. اما با آوردن این عبارت چه می‌خواهیم بگوییم یا چه چیزی را درک کرده‌ایم؟

فرض کنیم کتابی را در یک صندوق می‌گذاریم. قرار دادن کتاب در صندوق، بودن کتاب در صندوق را به همراه دارد و بودن کتاب در صندوق عین وجود کتاب در صندوق است. این نمونه را مقایسه کنید با وقتی که برگ سبزی به رنگ زرد درمی‌آید. برگ در ابتدا رنگ سبز داشته است و طبیعت آن را به رنگ دیگری، یعنی زرد، درآورده است. پس از این تغییر، رنگ زرد بر روی برگ قرار گرفته است، به طوری که قوام زردی به برگ است و بدون برگ تحقق نمی‌یابد. در این جا، اگر حقیقتی به نام زردی در برگ قرار نگیرد و به آن تکیه نزنند ممکن نیست که برگ، برگ زرد شود. قرار گرفتن کتاب در صندوق یا بودن کتاب در صندوق مثل بودن رنگ زرد در برگ نیست. بودن کتاب در صندوق چیزی به کتاب نیافزوده است، خلاف زردی که با آمدن خود به برگ چیزی را به برگ افزوده است و آن را برگ زرد کرده است، به طوری که زردی قائم به آن برگ است و برگ بدون این زردی زرد نخواهد بود.

تحلیل «بودن کتاب در صندوق» ما را به مقصود از «سعید هست» یا «سعید در خانه هست» منتقل می‌کند. پیش‌تر دیدیم که معنای هستی در هر دو نمونه یکی است. در نمونه اول، وجود یا هستی سعید در خارج ذهن چیزی بیش از ایجاد یا قرار دادن سعید در خارج نیست که بودن سعید در خارج را به همراه دارد و بودن سعید در خارج همان وجود سعید در خارج است. پس عبارت «سعید هست» صرفاً، بودن (= قرار داشتن) سعید در خارج است و نه چیز دیگری؛ همان‌طور که بودن کتاب در صندوق صرفاً قرار داشتن کتاب در صندوق است. به تبع این معنا، «سعید نیست» صرف قرار نداشتن یا نبودن سعید در خارج است و نه چیز دیگری. بنابراین، وقتی می‌گوییم «سعید هست» یا آن را می‌فهمیم، چیزی به سعید افزوده نشده است، آن‌طور که زردی در برگ، آن را برگ زرد می‌کند و با قوام خود در برگ، یک صفت واقعی و خارجی را به آن می‌افزاید. هست بر سعید چیزی نمی‌افزاید، بلکه فقط خارجی بودن سعید را می‌رساند یا تفهیم می‌کند.

وجود یک صفت انتزاعی است، به این معنا که عقل در مواجهه با چیستی‌های در خارج، صفت وجود را از آن‌ها انتزاع می‌کند و سپس آن چیستی‌ها را در خارج به این صفت متصف می‌کند، هر چند صفت وجود فقط در ذهن تحقق دارد. بدین ترتیب، قضیه «سعید هست» یک قضیه خارجی است، چه وصف وجود عینی و خارجی قلمداد شود و چه عقلی یا ذهنی، بی آن‌که تناقضی در کار باشد. خارجی بودن این قضیه به این معناست که حکم این قضیه ناظر به خارج است، چه محمول آن در خارج موجود باشد یا در خارج منشأی برای انتزاع این محمول باشد. همه صفت‌های انتزاعی قضایای مشتمل بر خود را قضایای خارجی می‌کنند، با این‌که محمول این قضایا امور ذهنی‌اند، زیرا آن‌چه یک قضیه را قضیه خارجی می‌کند وابسته به خارجیت محمول است و دو نوع محمول این خارجیت را دارند: محمولی که به‌عینه یا حقیقتاً در خارج باشد مثل محمول سیاهی و زردی و محمولی که از یک امر در خارج انتزاع شود، مثل بالابودن و پایین‌بودن یا وحدت و کثرت.

اکنون نحوه تحقق معنای وجود در خارج را در تحلیل نهایی آن به «یافت شدن» دنبال می‌کنیم.

دیدیم که معنای وجود در تحلیل نهایی یافت شدن است و چیزی که در خارج یافت می‌شود ماهیت و شیء است. اما یافت شدن، که معنای وجود است، معنایی است که جز در ذهن و اندیشه یافت نمی‌شود. آن‌چه در خارج یافت می‌شود، شیء است نه یافت شدن شیء.^۱

از آن‌چه گذشت آشکار می‌شود که اولاً وجود و عدم همیشه حال و وصف اشیاء اند و اشیاء متصف به آن‌ها به موجود و معدوم تقسیم می‌شوند، اما خود آن‌ها به موجود و معدوم تقسیم نمی‌شوند. به تعبیر دیگر، این دو مفهوم حال و وصف شیء‌اند، نه این‌که خود شیء باشند و فقط شیء است که متصف به موجود و معدوم می‌شود. ثانیاً، ذهن می‌تواند وجود و عدم را، قطع نظر از این‌که حال و وصف شیء باشند، ملاحظه کند و آن‌ها را شیء اعتبار کند و در مرتبه بعد آن‌ها را به موجود و معدوم متصف کند، اما شیئیت آن‌ها و انصاف آن‌ها به این دو وصف فقط به حسب ذهن است و اصلاً به خارج وابسته و مربوط نیست و از این جهت اعتباریت آن‌ها در این موضع اعتباریت محض و توهمی است.^۲

۱. نک: فیاض لاهیجی، ۱۳۶۴: ۲۳.

۲. نک: فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳: ۱۹۳-۱۹۴.

۵- استدلال بر انتزاعی یا اعتباری بودن مفهوم یا صفت وجود

برای اثبات انتزاعی بودن یا اعتباری بودن مفهوم یا صفت وجود دو استدلال ارائه شده است.

استدلال اول: اگر برای صفت وجود تحقق خارجی باشد آن‌گاه سلسله تحقق‌ها نیز در مرتبه‌های متعدد و مختلف تا بی‌نهایت امتداد می‌یابد، لیک این امتداد محال است و باطل؛ پس تحقق خارجی داشتن صفت وجود محال است و باطل. امتداد بدون توقف به این صورت تقریر می‌شود که اگر برای وصف وجود تحقق در خارج باشد آن‌گاه این تحقق هم باید تحقق داشته باشد و آن تحقق خارجی هم باید به تحقق دیگری محقق باشد و...؛ زیرا فرض شده است که معنای خارجی بودن وجود این است که تحقق وصف وجود در خارج موجود و متحقق است و تحقق این وصف قائم به امری است که متصف به وجود شده است؛ اگر وصف وجود نیز در خارج محقق باشد خود موصوف وجود خواهد شد و بار دیگر این بحث درباره‌ی وصف وجود نسبت داده شده به موصوف مطرح می‌شود که این بار موصوف مذکور وجود است، به خلاف موصوف اول این سلسله که حقیقتی غیر از وجود، به نام ماهیت، بوده است.

استدلال دوم: فرض کنیم وجود یک صفت حقیقی است و بر موصوف خود، یعنی ماهیت، قائم است، به طوری که اگر ماهیت نباشد نوبت به تحقق این صفت نمی‌رسد. واضح است که در این فرض، ماهیت ضرورتاً قبل از اتصاف به این صفت تحقق دارد، زیرا طبق قاعده فرعیت، ثبوت یک شیء برای شیء دیگر فرع ثبوت آن شیء دیگر است؛ بدین ترتیب ضرورت دارد که به‌سان تقدم تحقق برگ بر تحقق زردی آن، ماهیت نیز پیش از صفت وجود محقق باشد تا این وصف بتواند بر آن قیام کند. اما از این فرض لازم می‌آید که ماهیت پیش از عروض این صفت بر آن در خارج، خود پیش‌تر محقق باشد، در حالی که اگر وصف وجود را یک وصف حقیقی بدانیم پیش از قیام آن به ماهیت، ممکن نیست ماهیت به آن متصف شود.^۱

۶- زیادتی صفت هستی یا وجود بر چیستی یا ماهیت

انتزاعی بودن صفت وجود نشان می‌دهد که این صفت زائد بر چیستی یا ماهیت و غیر از آن است و این زیادت فقط در تصور و ذهن است و اصلاً به خارج اذهان تعلق ندارد. فقط در ذهن است که می‌توان وجود را از ماهیت جدا ساخت و آن را به مثابه وصف به ماهیت، به مثابه موصوف، نسبت داد و مثلاً گفت «انسان هست».

۱. نک: فیاض لاهیجی، ۱۳۹۱: ۱۳۱-۱۳۲.

بهترین دلیل بر این که صفت وجود در خارج زائد بر ماهیت، به مثابه موصوف، نیست، این است که صفت وجود اصلاً در خارج تحقق ندارد؛ به تعبیر دیگر، دیدیم که صفت وجود یک صفت حقیقی نیست تا در خارج محقق باشد، هرچند برای قیام خود در خارج نیازمند موضوع یا موصوف باشد.

ممکن است گمان شود که از زیادتی صفت وجود بر ماهیت در ذهن و عدم زیادتی آن بر ماهیت در خارج باید نتیجه گرفت که صفت وجود عین ماهیت، به مثابه موصوف، در خارج است؛ اما این گمان مطرود است، زیرا اگر چنین می بود لازم می آمد که صفت وجود یک صفت خارجی باشد و در خارج محقق باشد: اگر ماهیت، موصوف وجود باشد و صفت وجود، ماهیت را موصوف خود قرار دهد عینیت صفت وجود با موصوف خود، یعنی ماهیت، که تحقق خارجی آن مسلم است موجب می شود که صفت وجود هم تحقق خارجی داشته باشد، در حالی که نشان داده شد که صفت وجود نه یک صفت حقیقی که یک صفت انتزاعی است و بدون دخالت ذهن یا عقل هیچ نشانی از تحقق خارجی ندارد.

عبارت «وجود عین ماهیت در خارج است» معنای دیگری هم دارد: همان طور که دیدیم وجود از ماهیت محقق در خارج انتزاع می شود، یعنی منشاء انتزاع وصف وجود، ماهیت محقق در خارج است؛ حال اگر انتزاع وصف وجود از ماهیت محقق در خارج به خود این ماهیت باشد، بی آن که حیثیت دیگری به میان آید آن گاه درست است که بگوییم وجود عین ماهیت است، به این معنا که منشاء انتزاع وصف وجود خود ماهیت است و بس و هیچ ملاحظه دیگری برای این انتزاع لازم نیست. اگر چنین بگوییم آن گاه این عبارت فقط درباره واجب الوجود صدق می کند. واجب الوجود چیستی یا ماهیتی است که وجود عین چیستی و ماهیت اوست، به این معنا که در انتزاع وجود از چیستی واجب الوجود چیزی جز ملاحظه این چیستی لازم نیست و همین ملاحظه برای این انتزاع و متصف کردن واجب به وجود کفایت می کند.

عبارت «وجود زائد بر ماهیت در خارج است» به این معنا درست و صحیح است که در انتزاع وصف وجود از ماهیت ملاحظه خود ماهیت کفایت نمی کند و بلکه باید حیثیت دیگری در کنار حیثیت فی نفسه ماهیت ملاحظه شود تا بتوان وصف وجود را از آن حیثیت همراه انتزاع کرد و ماهیت را بدان متصف ساخت. این عبارت در حیطه ممکنات به این معنا صحیح است که حیثیت انتزاع وصف وجود از ماهیت زائد بر محض حیثیت ماهیت است و خود این حیثیت در انتزاع مفهوم وجود برای ذهن کفایت نمی کند و لازم است ذهن در کنار این حیثیت، حیثیت

دیگری را نیز ملاحظه کند. بیش‌تر گذشت که این حیثیت از نظر محقق لاهیجی، حیثیت صدور از علت است.

این معنای درست و صحیح از عبارت «وجود زائد بر ماهیت در خارج است» درباره همه مفاهیم یا صفت‌های انتزاعی صادق است. صرف ملاحظه آسمان، به ذهن اجازه انتزاع مفهوم «بالابودن» را نمی‌دهد، بلکه در خارج باید حیث دیگری باشد که هرگاه آن حیث به ملاحظه ذهن آید ذهن شرایط انتزاع کردن این مفهوم را از آسمان خواهد داشت.^۱

۷- تقریر اصالت وجود

می‌توان ملاصدرا را مؤسس رسمی بحث اصالت وجود در برابر اصالت ماهیت دانست. هرچند فلسفه هیچ فیلسوفی از فیلسوفان مسلمان خالی از مباحث وجود و ماهیت نیست، لیک طرح وجود و ماهیت به عنوان یک امر اصیل و یک امر تبعی یا فرعی یا انتزاعی و بنا نهادن یک فلسفه بر این اصل یا وابسته کردن پاسخ مسائل فلسفی به این اصل از ابتکارات تنظیمی فلسفه رئالیستی ایشان است.

بر پایه اصالت وجود به تقریر ملاصدرا، اشیای خارجی، که به ماهیت و وجود تحلیل می‌شوند، وجود یک امر حقیقی است که اشیاء را خارجی کرده است و آن‌ها را در خارج متحقق و مقّر می‌کند. اشیای خارجی موجودند به وجودی که حقیقت آن اشیاء یا حقیقی بودن آن‌ها یا تأصل و تحقق آن‌ها در خارج در گرو آن است، به طوری که اگر وجود آن‌ها در خارج نباشد و خارجیت آن‌ها به ماهیت سپرده شود هیچ حقیقتی در خارج اذهان نخواهند داشت.^۲ در جنب این وجود تأصل دهنده به اشیای خارجی، ماهیت یا چیستی آن اشیاء در خارج محقق می‌شود، اما به یک تحقق تبعی و فرعی، به طوری که اذهان وقتی با این وجودهای متأصل مواجه می‌شود از هر یک از این وجودها یک ماهیت و چیستی را انتزاع می‌کند. در واقع، ماهیات مفاهیم انتزاعی‌اند که از وجود، که امر حقیقی و متحقق بالذات در خارج است، انتزاع می‌شوند و خارجیت آن‌ها در حد امور انتزاعی است. به تعبیر دیگر، ماهیات امور انتزاعی‌اند که به تحقق منشاء انتزاع خود در خارج تحقق دارند و به خارج از اذهان راه پیدا کرده‌اند؛ این اذهان ماست که وقتی با وجودهای متحقق بالذات در خارج روبه‌رو و مواجه می‌شود از بررسی و ملاحظه آن وجودات، نه به

۱. نک: فیاض لاهیجی، ۱۳۹۱: ۱۳۱.

۲. نک: لاهیجی، بی‌تا: ۲۸.

گراف و تصادف، ماهیات را انتزاع می‌کند، به طوری که اگر این وجودها در خارج اذهان متحقق نمی‌بودند ماهیات نه در خارج محقق بودند و نه در اذهان. ماهیات در خارج بدون وجودات متحقق نمی‌بودند، چون منشاء انتزاع آنها متحقق نشده است و در این فرض در اذهان هم متحقق نیستند، چون ذهن با منشاء انتزاع آنها مواجه نشده تا از بررسی آنها به ماهیات دست یابد.

ملاصدرا بر اصالت وجود استدلال‌هایی را ترتیب داد. این کار پس از کنار زدن استدلال‌های ناظر به اصالت ماهیت است که این کنار زدن گاه در ضمن استدلال وی بر اصالت وجود نیز به میان می‌آیند. مهم‌ترین استدلال وی بر اصالت وجود از دیدگاه محقق لاهیجی این استدلال است که:

ان الوجود هو الذی یتحقق به الحقایق فلا بد ان تكون له الحقیقة، اذ ما لاحقیقة له لایتحقق به الحقایق بالضرورة. (فیاض لاهیجی، ۱۳۹۱: ۱۳۲)

این استدلال حقیقت بودن هر امر حقیقی را مرهون وجود می‌داند؛ وجود مابه‌التحقق همه‌ی حقایق است؛ چیزی که تحقق یافتن هر حقیقی در گرو آن است ضرورتاً حقیقت دارد و محال است چیزی که حقیقتی ندارد مابه‌التحقق همه‌ی حقایق یا چیزی باشد که از حقیقت برخوردار است. چگونه وجود که چنین شأنی دارد یک امر اعتباری باشد تا خارجیت آن وابسته به وجود اذهان و ملاحظه آنان از حقایق خارجی باشد؟

به گفته لاهیجی، این استدلال را ملاصدرا در محضر میرداماد، سرآمد مجتهدین و حکمای زمان خود، عرضه کرد. میرداماد در پاسخ از قبول این استدلال به شدت سر باز زد و آن را مستلزم واجب‌الوجود بودن همه حقایق خارجی دانست: اگر وجود مابه‌التحقق همه‌ی حقایق خارجی است آن‌گاه هر چه وجود داشته باشد وجودش مابه‌التحقق آن خواهد بود و نیاز او به واجب‌الوجود منتفی می‌شود و هر چه در وجود بی‌نیاز از واجب‌الوجود باشد خود واجب‌الوجود است. قبول وجود در حیطه امکان موجب انقلاب امکان به وجوب است و این انقلاب به سبب خاصیت ذاتی وجود است که مابه‌التحقق بالذات است.

ملاصدرا در پاسخ به استاد خود، میرداماد، میان وجود امکانی و وجود واجب تفاوت می‌گذارد و وجود امکانی متحقق در موجودات امکانی را، که قرین با ماهیت است، نیاز محض به جاعل معرفی می‌کند، به طوری که این نیازمندی، فقر و حاجت به جاعل وجوبی عین ذات این وجودهاست، به خلاف وجود واجب‌الوجود که عین وجود غنی، بی‌نیاز و مستقل است. بدین

ترتیب، آنچه در وجود امکانی مابۀ التحقق حقیقت و تأصل آن‌ها در واقع است وجود آن‌هاست نه ماهیت آن‌ها، هرچند این وجودها نسبت به جاعل خود عین نیاز و فقرند و هیچ استقلالی از خود ندارد تا امکان قیاس آن‌ها به وجود واجب‌الوجود در نظر آید.

فیاض لاهیجی می‌گوید: من دو اشکال به این استدلال را به محضر استادم، ملاصدرا، عرضه کردم:

اول این که، انحصار تحقق حقایق به وجود آن‌ها پذیرفته نیست، بلکه تحقق هر حقیقتی فقط و فقط به جاعل آن و ارتباط داشتن آن حقیقت با جاعل خود است. ما نمی‌پذیریم که وجود امکانی مابۀ التحقق هر حقیقت خارجی امکانی باشد؛ بلکه ارتباط آن حقیقت خارجی و جعل آن از طرف جاعل وجوبی است که آن حقیقت را متحقق و متأصل در خارج کرده است، به طوری که اگر این ارتباط گسسته شود یک طرف ارتباط که حقایق اشیاء امکانی خارجی است نابود می‌شوند. وجود در اسناد حقیقی یک صفت خارجی حقیقی نیست، بلکه وجود فرع تحقق ارتباط اشیاء به جاعل وجوبی است و دقیقاً از همین حیثیت از جانب اذهان یا فاعل شناسایی انتزاع می‌شود و در همین حدّ فرعیت و تابعیت می‌توان خارجیت آن را تقریر کرد.^۱

البته به نظر می‌رسد که ملاصدرا واقعیت وجود امکانی را عین ارتباط به واجب‌الوجود و نیاز و فقر و حاجت به آن می‌داند، نه این که نخست در واقع، و متناظر با آن در نظر عقلی، ارتباط ذوات امکانی به جاعل وجوبی تحقق یابد و پس از آن وجود در رتبه نفس الامری به صورت یک صفت انتزاعی متحقق در خارج گردد تا بدین ترتیب صفت حقیقی و خارجی مربوط به آن ارتباط مذکور شود و صفت وجود در اندازه یک صفت انتزاعی خارجی باشد.

دوم این که، اگر اصالت وجود درست باشد آن‌گاه باید اصل در حمل، حمل ماهیت بر وجود باشد و مثلاً گفته شود «وجود انسان است»، در حالی که این خلاف واقع است و اصل در حمل، حمل وجود بر ماهیت است.

اما بار دیگر، ملاصدرا از اصل قرار دادن حمل ماهیت بر وجود، براساس اصالت وجود، تحاشی ندارد. او امر متحقق در واقع و نفس الامر را اولاً و بالذات فقط وجود می‌داند و بس. آن‌گاه عقل در مواجهه با این حقیقت خارجی (= وجود امکانی)، که عین فقر و نیازمندی به واجب‌الوجود یا جاعل وجوبی است، دو مفهوم را -در کنار یک‌دیگر و بدون تقدم و تأخر-

۱. نک: فیاض لاهیجی، ۱۳۹۱: ۱۳۳-۱۳۴.

انتزاع می‌کند: مفهوم وجود و مفهوم ماهیت، که اولی از ملاحظه‌ی خود حقیقت وجودی انتزاع می‌شود و دومی از حدود و اندازه‌های آن وجود حقیقی. آنچه حقیقتاً صفت ماهیت است، در مثال «انسان موجود است»، حقیقت خارجی وجود نیست، بلکه وجود مفهومی است، و آنچه بر ماهیت تقدم بالذات دارد وجود حقیقی است که در خارج اذهان تأصل و تحقق بالذات دارد. بنابراین، وضعیت وجود و ماهیت براساس اصالت وجود به عکس وضعیت این دو در نزد طرف‌داران اصالت ماهیت در معرفی امر اصیل و امر اعتباری و نیز در قاعده‌ی حمل است.

۸- جمع میان اصالت وجود و اصالت ماهیت

جمع میان این دو نظریه در اثبات این جمله است:

(۱) حقیقت وجود = حقیقت ماهیت

مقصود از تساوی در این عبارت این‌همانی است. چیزی که در نزد ملاصدرا حقیقت وجود است نزد جمهور فلاسفه حقیقت ماهیت است. برای اثبات این‌همانی مذکور لازم است فرقی را که جمهور فلاسفه میان ماهیت و حقیقت گذاشته‌اند در نظر بگیریم. ایشان می‌گویند:

(۲) حقیقت = ماهیت مجعول

حقیقت نه فقط این‌همان است با ماهیت مجعول که منحصر است در ماهیت مجعول و چیزی دیگری نمی‌تواند حقیقت باشد. ماهیت چیزی است که شأن پذیرش دو وصف وجود و عدم را داشته باشد. لفظ ماهیت از عبارت «ما به الشیء هو هو» [= آنچه شیء به آن شیء است] اشتقاق یافته است. مقصود ایشان از ماهیت مجعول عبارت است از ماهیتی که از طرف جاعل به جعل بسیط صادر شده است. ماهیت از این قید رها و مطلق است؛ در ماهیت چنین حیث یا قیدی وجود ندارد و از این‌رو ماهیت را می‌توان بدون مقید بودن به صدور از جاعل در نظر گرفت و می‌توان آن را مقید به صدور از جاعل در نظر داشت. نه این قید و نه سلب آن در ملاحظه ماهیت لازم نیست. در ملاحظه ماهیت مقومات درونی آن لازم است و ملاحظه آن به صدور از جاعل ملاحظه ماهیت به امر بیرونی است که در ملاحظه ماهیت لزومی ندارد.

مقصود قائلان به اصالت ماهیت از انتزاعی بودن وجود این است که منشاء انتزاع آن، حقیقت، یعنی ماهیت مجعول، است که در آن صدور ماهیت از طرف جاعل آن ملاحظه شده

است. دقیقاً عقل با مواجهه با همین حیث و استناد صدور ماهیت از جاعل، که حقیقت را می‌سازد و ماهیت مجعول یا حقیقت را از ماهیت جدا می‌کند، مفهوم وجود را انتزاع می‌کند و آن حقیقت را به آن متصف می‌کند. بنابراین چیزی به عنوان برابری ماهیت و مفهوم وجود نیست که در آن سوی عقل به صورت حقیقی محقق باشد و مفهوم وجود از آن حکایت کند، بلکه مفهوم وجود یک‌سره از ملاحظه‌ی عقل از برابری ماهیت و حقیقت، که حیث استناد صدور ماهیت مجعول به جاعل است، درک می‌شود و از آن انتزاع می‌شود و فقط به تحقق این منشاء انتزاع می‌توان آن را وصف محقق در خارج دانست؛ اگر عقل با این ملاحظه نباشد اصلاً وصف وجود خارجیت نخواهد داشت و آنچه در خارج محقق است فقط عبارت است از واقعیت صدور ماهیت از طرف جاعل که این همان است با حقیقت یا ماهیت مجعول. بدین ترتیب، در نزد قائلان به اصالت ماهیت نه ماهیت به نحو مطلق حقیقت خارجی دارد و نه وجود؛ نه مفهوم ماهوی از واقعیت خارجی حکایت می‌کند و نه مفهوم وجود، چون هیچ کدام از این‌ها تأصل و تحصیل خارجی ندارند و واقعیت را تشکیل نمی‌دهند. آنچه واقعیت را می‌سازد ماهیت است مقید به صدور آن از جاعل. ماهیت با این قید این همان است با حقیقت، که از آن هم مفهوم ماهوی انتزاع می‌شود و هم مفهوم وجود، اما آنچه تحقق خارجی دارد عبارت است از ماهیت مجعول یا ماهیت مقید به حیث صدورش از جاعل یا واجب.^۱

فیاض لاهیجی در فرق میان ماهیت و حقیقت می‌گوید:

ماهیت آن‌گاه حقیقت خوانده می‌شود که در خارج موجود باشد؛ ماهیت از آن حیث که در خارج موجود است یا هرگاه با وجود خارجی اعتبار شود حقیقت نام دارد. حقیقت، ماهیت موجود در خارج است و ماهیت، حقیقت لایشروط وجود در خارج.^۲

از طرف دیگر، از پاسخ ملاصدرا به میرداماد، که در مقام فرق وجود واجب با وجود ممکنات به میان آمد، همین محتوا را می‌توان یافت. ملاصدرا استیحا ش استاد خود میرداماد در یکسان شدن حقیقت امکانی با حقیقت واجب یا واجب شدن همه حقایق امکانی در صورت متحقق و متأصل دانستن وجود حقایق امکانی را به این صورت پاسخ داد که وجود حقایق امکانی، که تأصل و تحقق آن‌ها را تأمین می‌کند، یک وجودی است که ذاتاً جز فقر محض به جاعل خود نیست و این وجود ذاتاً فقیر و محتاج کجا و وجود واجب‌الوجود کجا که عین استقلال و بی‌نیازی است.

۱. نک: فیاض لاهیجی، ۱۳۹۱: ۶-۱۳۴.

۲. نک: فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳: ۱۹۵.

جمع کننده میان اصالت وجود و اصالت ماهیت دقیقاً روی نیازمندی حقایق امکانی به جاعل تمرکز می‌کند و آن را منشأ انتزاع مفهوم بدیهی وجود می‌داند. اگر وجود امکانی جز تعلق به وجود واجب نیست یا عین ربط، نیاز و حاجت به وجود واجب است، منشأ انتزاع مفهوم بدیهی وجود فقط حقایق امکانی به ملاحظه نیازمندی وجود آن‌ها به واجب یا جاعل است، نه به طور مطلق. به تعبیر دیگر، اگر وجودهای امکانی، صرف نظر از ربط آن‌ها به جاعل و واجب، ملاحظه شود نمی‌توان مفهوم وجود را از آن‌ها انتزاع و به آن‌ها نسبت داد؛ عقل فقط وقتی از این وجودها مفهوم وجود را انتزاع می‌کند که آن‌ها را مرتبط با واجب ملاحظه می‌کند، به طوری که قطع این ملاحظه آن‌ها را از منشاء بودن برای انتزاع مفهوم وجود ساقط می‌کند، همان‌طور که در واقع سلب این ربط عین حذف آن‌ها از نفس الامر وجودی است و قرار گرفتن عدم آن‌ها در واقعیت است. بدین ترتیب، می‌توان جمله زیر را مطابق با اصالت وجود ارائه داد:

(۳) حقیقت = وجودی که عین ربط و نیاز به جاعل است؛

از مقایسه‌ی عبارت (۲) و (۳) و قانون تسری تساوی یا این‌همانی می‌توان گفت:

(۴) ماهیت مجعول = وجودی که عین ربط و نیاز به جاعل است؛

و به تعبیر روشن‌تر:

(۵) صدور ماهیت از جاعل = ربط و نیاز وجود به جاعل

مفهوم وجود دقیقاً، هم از طرف راست این‌همانی عبارت (۵) انتزاع می‌شود و هم از طرف چپ آن و این نشان می‌دهد که منشاء انتزاع آن دو یک چیز است و بنابراین یک واقعیت در آن سوی اذهان است که دو دیدگاه اصالت وجود و اصالت هر یک در صدد تقریر آن هستند.

خلاصه این‌که، جمهور فلاسفه منشأ انتزاع مفهوم وجود را «حقیقت» می‌نامند که اخص از ماهیت است و ملاصدرا همان منشاء انتزاع را، که در واقع با منشأ انتزاع مورد نظر جمهور فلاسفه یکی است، حقیقت وجود می‌نامد، بی‌آن‌که اختلاف در معنا و محتوا باشد. در عین حال، در نزد محقق لاهیجی تسمیه منشأ انتزاع به ماهیت سزاوارتر است از نامیدن آن به حقیقت وجود، که ملاصدرا آن را برگزیده است؛ زیرا نام حقیقت وجود محتوایی را به اذهان وارد می‌کند که اختصاص به واجب‌الوجود دارد و اصلاً به حیثه ممکنات قابل اطلاق نیست. حقیقت وجود بر واقعیت و حقیقتی اطلاق می‌شود که بتوان مفهوم وجود را از آن به نحو مطلق

و بدون در نظر گرفتن هیچ حیثیتی جز همان حقیقت انتزاع کرد. چنین حقیقت و واقعیتی جز واجب‌الوجود نیست؛ زیرا واجب‌الوجود وجود محض است و چیستی و نیستی اصلاً به حریم آن راه ندارد تا وجود او را مشوب به حیثیات و جهات غیروجودی کند. مسلم است که عقل در انتزاع مفهوم وجود از چنین حقیقتی، جز ملاحظه‌ی آن حقیقت، چیز دیگری را در ملاحظه‌ی خود وارد نمی‌کند، که اگر چنین می‌بود جنبه شناختاری این مفهوم انتزاعی از واجب‌الوجود از دست می‌رفت.

نتیجه‌گیری

اذهان ما در ارتباط با واقع، چه خود و چه جز خود، با یک درک ترکیبی مواجه می‌شود که تحلیل آن به چیستی و هستی می‌انجامد. در این مواجهه درک عام ما این است که چیستی‌ها واقعیت دارند، همان‌طور که اذهان ما آن‌ها را درک می‌کنند، و هستی‌ها نیز واقعیت دارند، همان‌طور که اذهان ما آن‌ها را درک می‌کنند. فیلسوفان می‌کوشند این ترکیب واقعی و در عین حال جدانشدنی را به تقریرهای مختلف تبیین کنند.

بدین ترتیب، ترکیب هر چیزی از چیستی و هستی یک واقعیت است، اما تبیین این واقعیت موقعیت هر جزء این ترکیب را آشکار و احکام آن را از دیگری متمایز می‌کند. از این رو می‌بینیم که همه پرسش‌های اصلی منطقی درباره‌ی اشیاء به پرسش از چیستی و پرسش از هستی بازمی‌گردد و پاسخ‌ها نیز به تبع این پرسش‌ها یا به هستی بازمی‌گردند یا به چیستی. دانش کامل از هر شیئی نیز به دانش از چیستی آن چیز و دانش از هستی آن ارجاع داده می‌شود و ترکیب این دو دانش همه واقعیت‌های ناظر به آن شیئی را دربرمی‌گیرد.

با این توضیح روشن می‌شود که چرا دانش مابعدالطبیعه هر چه به پیش رفته است و تبیین‌ها و تحلیل‌های آن عمیق‌تر شده است، به بحث منسجم‌تری از چیستی‌ها و هستی‌ها و تمایز این دو قلمرو و احکام آن‌ها و در نهایت به ترکیب دقیق‌تر آن‌ها منتهی شده است. فلسفه‌ی اولی یا مابعدالطبیعه دانش بنیادی همه دانش‌هاست و هیچ دانشی حتی معرفت‌شناسی، که دانش دانش‌هاست، از آن بی‌نیاز نیست. این دانش بنیادی که به بنیادها توجه دارد در نهایت به دو بنیاد منتهی می‌شود: هستی‌ها و چیستی‌ها؛ اگر به این دو بنیاد نیز عدم را بیفزاییم کار گزارفی نکرده‌ایم. بدین ترتیب دانش مابعدالطبیعه دانشی است که مسائل آن در اطراف هستی و چیستی (و نیستی) دور می‌زند.

در میان دو بنیاد هستی و چیستی، نظریه اصالت وجود و نظریه‌ی اصالت ماهیت با توجه به این پرسش پیش آمده است که کدام یک از این دو اصل و پایه است و دیگری فرع و تابع. در این نوشتار کوشیدیم که نظریه اصالت ماهیت را از زبان یکی از نامداران دانش فلسفه و کلام، ملاعبدالرزاق لاهیجی، تقریر کنیم. در این نوشتار، افزون بر این، آشکار شد که تقریر مسائل فلسفی در فلسفه‌های اصالت وجودی و فلسفه‌های اصالت ماهوی تا چه مقدار متفاوت می‌شود، هرچند بسیاری از آنها در نتیجه مشترک باشند.



کتاب نامه

- حلى، علامه جمال الدين حسن (۱۳۸۱)، الجوهر النضيد فى شرح منطق التجريد، چاپ اول، قم: انتشارات بيدار.
- سبزوارى، ملاهادى (۱۳۸۶)، شرح المنظومة فى المنطق و الحكمة، جلد اول، چاپ اول، قم: انتشارات بيدار.
- شيرازى (ملاصدرا)، صدرالدين محمد (۱۳۶۸)، الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، جلد اول، چاپ دوم، قم: انتشارات مصطفوى.
- طباطبايى، سيد محمدحسين (۱۳۶۲)، نهاية الحكمة، قم: مؤسسة النشر الاسلامى.
- فياض لاهيجى، ملاعبدالرزاق (۱۳۶۴)، سرمايهى ايمان، چاپ دوم، قم: انتشارات الزهراء.
- فياض لاهيجى، ملاعبدالرزاق (۱۳۹۱)، الكلمة الطيبة، تحقيق حميد عطايى نظرى، چاپ اول، تهران: مؤسسة پژوهشى حكمت و فلسفه ايران.
- فياض لاهيجى، ملاعبدالرزاق (۱۳۸۳)، گوهر مراد، چاپ اول، تهران: نشر سايه.
- لاهيچى، ملامحمدجعفر (بى تا)، شرح رسالة المشاعر، چاپ دوم، قم: مركز النشر- مكتب الاعلام الاسلامى.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی