

نوع مقاله: پژوهشی

فلسفه اسلامی متأخر و مسئله اصالت وجود

ataheri@sharif.edu

سیدعلی طاهری خرم‌آبادی / استادیار گروه فلسفه علم دانشگاه صنعتی شریف

پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۱۲

دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۲۰

چکیده

ابهام‌های متعددی مسئله اصالت وجود را در فلسفه اسلامی معاصر دربر گرفته است؛ تا جایی که برخی آن را نزاعی لفظی و یا بی‌حاصل شمرده‌اند. در مقابل برخی مدافعان اصالت وجود (آیت‌الله فیاضی و جناب عبودیت) نیز تفسیرهای جدیدی به دست داده‌اند و برخی فهم‌های معاصر از مسئله را به چالش کشیده‌اند. آیت‌الله فیاضی بر این باور است که اصالت وجود صدراپی با تحقق حقیقی ماهیت سازگار است. وی با مقدمات و مباحث مفصلی به اثبات مدعای خود پرداخته است. جناب عبودیت نیز با ریشه‌یابی مسئله در دیدگاه سرپروردی بصیرت‌های جدیدی را در مسئله فراهم کرده است. وی معتقد است که هر چند صدرالمآلهین به اصالت وجود باور دارد، موجودیت حقیقی ماهیت را نیز به معنایی دیگر می‌پذیرد. در این مقاله اشکال‌ها و نقص‌های این دو تفسیر را نشان می‌دهد و آن‌گاه با تکیه بر سیر تاریخی استدلال‌ها تلاش می‌شود تا تصویر روشن‌تر و کم‌اشکال‌تری از مسئله و نیز دیدگاه اصالت وجود به دست می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: وجود، ماهیت، اصیل، اعتباری، واقعیت.

گراف نیست اگر ادعا کنیم غامض‌ترین مسئله برای اهالی فلسفه اسلامی در دوران معاصر، مسئله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است. احتمالاً بخشی از مشکل ناشی از دگرگونی‌هایی است که در دهه‌های اخیر در چگونگی آموزش فلسفه اسلامی رخ داده است. این دگرگونی‌ها به صورت طبیعی موجب کم‌توجهی به تحولات تاریخی مسائل فلسفی و از جمله ریشه‌های تاریخی این مسئله شده و پرسش اصلی در این موضوع را در حال‌های از ابهام قرار داده است. برخی فیلسوفان معاصر در تلاش برای رفع این ابهام، در به تصویر کشاندن محل نزاع اهتمام ورزیده‌اند (طباطبائی، ۱۴۲۸ق؛ مطهری، ۱۳۷۵ف؛ همو، ۱۳۷۵ب؛ جوادی آملی، ۱۳۸۲، بخش اول، ج ۱؛ مصباح، ۱۳۸۳؛ همو، ۱۳۹۳). این فیلسوفان درصدد توضیح این بوده‌اند که منشأ طرح پرسش از اصالت وجود یا ماهیت چیست و چرا از برگزیدن یکی از دو پاسخ‌گریزی نیست. این فیلسوفان در توضیح محل نزاع، علاوه بر واژه‌های «وجود»، «ماهیت»، «اصالت» و «اعتباریت» از کلمات دیگری چون «واقعیت»، «مصدق بالذات»، «مصدق بالعرض»، «حقیقت»، «مجاز»، «مفهوم وجود»، «مفهوم ماهوی»، «حقیقت وجود»، «منشأ آثار»، «انتزاعی» و... استفاده کرده و درصدد توضیح هر کدام و تفاوت‌های میان آنها برآمده‌اند. به علاوه، برخی فیلسوفان در توضیح برخی از این واژگان، معانی متعددی را از یکدیگر متمایز کرده و معنای مقصود خویش را تعیین نموده‌اند.

اما به‌کارگیری این واژگان و تلاش برای توضیح آنها در برخی موارد خود منشأ ابهام شده و پیچیدگی‌های جدیدی در مسئله ایجاد کرده است. هرچند بسیاری از این واژگان در آثار مبدع اصالت وجود، صدرالمآلهین یافت می‌شود، اما برای او توضیح محل نزاع، مسئله‌ای اساسی نبوده و برای رفع ابهام از اصل پرسش از این واژگان استفاده نکرده است. اما فیلسوفان معاصر می‌خواسته‌اند با یاری جستن از این واژگان، مسئله را تصویر کنند و به گمان من در این هدف موفقیت‌چندانی نداشته‌اند؛ بلکه در مواردی نتیجه عکس حاصل شده است. مثلاً به‌کارگیری واژه «واقعیت» در کنار واژگان «وجود» و «موجود» این پرسش را طرح می‌کند که تفاوت معنای آن با دو واژه بعدی چیست؟ آیا معنای سومی دارد یا با یکی از آنها مرادف است؟ اگر این واژه معنای دیگری دارد، آن معنا دقیقاً چیست و اگر با یکی از دو واژه دیگر مرادف است، آیا استفاده از آن جز سردرگمی خواننده اثر دیگری دارد؟ علاوه بر این، به‌کارگیری واژگان مختلف، به‌طور طبیعی از صراحت بیان می‌کاهد. همچنین سخن گفتن از «مصدق بالذات بودن واقعیت عینی برای مفهوم وجود» در کنار تأکید بر «اصالت حقیقت وجود و نه مفهوم آن»، مخاطب را دچار آشفتگی می‌کند. مشکل دیگر این است که فیلسوفان تنها بر مفهوم وجود و مفهوم ماهوی متمرکز شده‌اند و از این رو اصالت وجود یا ماهیت تنها گزینه‌های پیش رویشان بوده است. اما مفاهیم دیگری غیر از این دو (مثل ممکن، شیء و بالفعل) نیز بر اشیای خارجی حمل می‌شوند. پرسش این است که «چرا آن مفاهیم دیگر از دایره نزاع بیرون مانده‌اند؟».

البته داستان غموض مسئله اصالت وجود، تنها به بریدگی از تاریخ تحولات مسائل فلسفی و یا چگونگی طرح مسئله در آثار فیلسوفان معاصر مربوط نیست. عامل مهم دیگر، این است که این دیدگاه یا بخشی از لوازم آن برای

بسیاری افراد ناپذیرفتنی به نظر می‌رسد. اولاً اعتباری بودن ماهیت با باورهای متعارف ما درباره اشیا موجود در جهان ناسازگار به نظر می‌رسد. اگر از انسان‌های متعارف بپرسیم «چه چیزی موجود است؟»، در پاسخ خواهند گفت انسان‌ها، چوب‌ها، سنگ‌ها، آب‌ها و... موجودند. آنان به طور معمول نه تنها در درستی پاسخ خود تردیدی ندارند، بلکه آن را کامل و بی‌نیاز از هر گونه توضیح یا تکمیل می‌دانند. اما بنا به اصالت وجود، دیدگاه انسان متعارف نادرست است و نیازمند اصلاح و تکمیل. انسان‌ها، سنگ‌ها، چوب‌ها و... موجودات حقیقی نیستند، بلکه وجودهای انسان‌ها، وجودهای سنگ‌ها، وجودهای چوب‌ها و... موجودهای حقیقی‌اند.

دوم آنکه در تفسیر مشهور معاصر از این دیدگاه، ماهیت «حد وجود» شمرده شده است (طباطبائی، ۱۴۲۸ق، ص ۲۷). حد شیء همواره پایان آن است و از «محدود» (خود شیء) بیرون است. از سوی دیگر، شناخت ما از اشیا از راه ماهیت‌ها حاصل می‌شود. در نتیجه، نوعی شکاکیت درباره دانش ما به جهان گریزناپذیر است؛ زیرا بنا به این دیدگاه ما از حقیقت خود اشیا آگاهی نداریم و تنها مرزهای آنها را می‌شناسیم. به عبارت دیگر ما می‌دانیم که اشیا چه چیزی نیستند، اما نمی‌دانیم که اشیا جهان چگونه‌اند. روشن است که این شکاکیت، پذیرفتنی نیست.

در واکنش به این پیچیدگی‌ها، برخی فیلسوفان مشروعیت اصل مسئله را انکار کرده‌اند. جناب/احمد/احمدی بر این باور بود که مسئله اصالت وجود، ناشی از خلط میان هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی است (احمدی، ۱۳۸۴). اصالت وجودی‌ها و اصالت ماهوی‌ها، هر دو اصیل بودن امر هستی‌شناسانه - واقعیت مستقل از ذهن - را باور دارند. همچنین هر دو گروه اعتباری بودن امر معرفت‌شناسانه - امر ذهنی ناشی از مواجهه حضوری با واقعیت مستقل از ذهن - را می‌پذیرند. از سوی دیگر هر دو واژه «وجود» و «ماهیت» معانی متعددی دارند و هر دو واژه نیز به دو معنای فوق - امر هستی‌شناسانه و امر معرفت‌شناسانه - به کار می‌روند. مشکل از اینجا ناشی شده که اصالت وجودی‌ها به کاربرد «وجود» در امر هستی‌شناسانه توجه کرده‌اند و اصالت ماهوی‌ها بر عکس بر کاربرد «ماهیت» در همان معنا متمرکز شده‌اند. همچنین اصالت وجودی‌ها به کاربرد «ماهیت» در امر معرفت‌شناسانه توجه کرده‌اند و اصالت ماهوی‌ها بر عکس به کاربرد «وجود» در همان معنا تمرکز کرده‌اند. از این‌رو مسئله اصالت وجود یا ماهیت، مسئله‌ای لفظی است و هیچ اختلاف دیدگاه واقعی‌ای در کار نیست. به گفته وی:

این بنده سال‌هاست در این باب تأمل کرده و سخنان هر دو طرف را دیده‌ام؛ شاید به کمتر موردی برخورد کرده باشم که این خلط در آن اتفاق نیفتاده باشد. بنابراین می‌توان گفت نزاع اصالت وجود و اصالت ماهیت مولود خلط معانی وجود با معانی ماهیت یا مولود خلط هستی‌شناسی (اتولوژی) با معرفت‌شناسی (ایپستمولوژی) است... (احمدی، ۱۳۸۴، ص ۱۷).

همچنین جناب سیدیحیی یشربی «اصالت وجود صدرایی» را فاقد آثار هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه دانسته و بر آن است که برخلاف ادعای صدرالمآلهین، این دیدگاه مقدمه استدلال برای سایر مسائل فلسفی نیز نیست (یشربی، ۱۳۸۷، ص ۲۷-۹۰). وی بر آن است که اصالت وجود یا ماهیت، هیچ مشکل عینی‌ای را برطرف نمی‌کند.

طرف‌داران هر دو دیدگاه معتقدند که مصداق وجود و ماهیت در خارج یک چیز است. بنابراین طرح مسئله درباره اینکه مثلاً واقعیت خارجی آب مصداق وجود یا ماهیت آب است هیچ ثمره واقعی هستی‌شناختی ندارد. همچنین استدلال بر اصالت وجود یا ماهیت کار عقل است. بنابراین باور به اصالت وجود یا باور به اصالت ماهیت، مستلزم هیچ تفاوتی در منبع دانش ما به جهان نیست و ثمره معرفت‌شناختی نیز ندارد. به گفته وی:

به پیشنهاد صدرالمآلهین باید پرسش دیگری طرح کنیم که از این آتش و من و شما، آنچه در حقیقت وجود دارد و عینی و واقعی است، ماهیت این دیده‌هاست یا وجودشان؟ طرح این پرسش درست بدین می‌ماند که کسی بپرسد آیا در فرآیند نوشیدن چای، این ماهیت من است که با ماهیت قند، ماهیت چای را می‌خورد یا وجود من با وجود قند، وجود چای را می‌نوشد؟! (پثربی، ۱۳۸۷، ص ۹۱-۹۲).

واکنش برخی فیلسوفان دیگر به پیچیدگی‌های مسئله، فراهم آوردن تفسیرهای نو و نیز نقد برخی تقریرهای معاصر از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت بوده است. *آیت‌الله فیاضی* در تفسیری که آن را دیدگاه صدرالمآلهین نیز می‌داند، اعتباری بودن ماهیت موجود را انکار می‌کند و تفسیرهای مشتعل بر عدم تحقق عینی ماهیت را به چالش می‌کشد. جناب عبودیت نیز در شرح دیدگاه صدرایی، تلاش کرده میان اعتباری بودن ماهیت از یک‌سو و موجودیت حقیقی آن از سوی دیگر آشتی دهد. من در این مقاله می‌خواهم تفسیرهای این دو فیلسوف شاخص امروزین را از اصالت وجود بررسی کنم. البته مطابقت این تفسیرها با دیدگاه صدرالمآلهین را ارزیابی نخواهم کرد؛ بلکه آنها را به طور عمده به صورت دیدگاه‌های مستقلی درباره اصالت وجود در نظر می‌گیرم. در دو بخش اول این مقاله نشان خواهم داد که به ترتیب دیدگاه *آیت‌الله فیاضی* و جناب *عبدالرسول عبودیت* به سبب اشکال‌ها یا نقص‌هایی که دارند قابل قبول نیستند. پس از آن در بخش سوم می‌کوشم پرسش و نیز مدعای اصالت وجود را به صورت ساده و خالی از ابهام توضیح دهم. تلاش من در پی ارائه تفسیری جدید از اصالت وجود نیست، بلکه مقصود اصلی ابهام‌زدایی از مسئله در کنار پرهیز از برخی اشتباه‌های موجود در تقریر اصالت وجود است.

۱. اعتباری نبودن ماهیت موجود

آیت‌الله فیاضی بر آن است که وجود اصیل است و ماهیت من حیث هی هی، اعتباری است؛ اما ماهیت موجود نه اصیل است و نه اعتباری (نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۶۹-۲۴۱؛ برای مطالعه بیشتر، ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۴-۴۵). مقصود از وجود، معنای اسم مصدری وجود است که در فارسی از آن به «هستی» تعبیر می‌شود. معنا امری است که مفهوم ذهنی از آن حکایت می‌کند (نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۰) و ممکن است در خارج موجود باشد و یا آنکه موجود نباشد. مفهوم سیمرغ به اقتضای ذات مفهومی خودش از چیزی حکایت می‌کند و از آنجاکه سیمرغی در عالم خارجی نیست، محکی مفهوم سیمرغ معنایی است که تنها در نفس الامر وجود دارد. معنایی که در خارج موجود است، بر مصداق جزئی یا فرد حمل می‌شود و تحقق آن همراه با تحقق فرد است. از آنجاکه معنایی

متعددی بر فرد حمل می‌شوند، بنابراین «فرد مجمع معانی گوناگون است». مثلاً «علی» فردی است که معانی «مرد»، «انسان»، «معلول»، «شیء» و بسیاری معانی دیگر با آن موجودند. نتیجه آنکه موضوع اصالت، نه مفهوم وجود، بلکه حقیقت وجود است. از این رو وجود انسان، وجود آب، وجود خداوند و... همگی اصیل‌اند.

مقصود از اصالت، موجودیت بالذات است. برخی معانی گاهی بالعرض بر فردی حمل می‌شوند. مثلاً می‌گوییم «ناودان جاری شد (راه افتاد)» درحالی‌که جریان معنایی است که با آب تحقق می‌یابد و نه با ناودان؛ اما به سبب ارتباط میان آب و ناودان، معنای موجود با اولی به دومی نسبت داده می‌شود. بدین‌سان، آب بالذات جریان دارد، ولی جریان ناودان بالعرض و مجازی است. همچنین برخی معانی گاهی بالتبع بر فردی حمل می‌شوند. مثلاً می‌گوییم «غذا شور است». در این مورد هرچند شوری معنایی است که با غذا تحقق می‌یابد، اما شور شدن غذا معلول نمکی است که در آن پاشیده شده است. بدون مخلوط شدن غذا با نمک، شوری در غذا پدید نمی‌آید. بنابراین نمک بالذات شور است، ولی غذا هرچند حقیقتاً شور است، شوری آن بالتبع است. معنایی که حمل آن بر فرد نه بالعرض باشد و نه بالتبع، بالذات بر آن فرد حمل می‌شود.

حاصل آنکه بنا به اصالت وجود، موجودیت برای وجود نه بالعرض است و نه بالتبع. موجودیت معنایی است که با خود وجود تحقق می‌یابد؛ نه اینکه با چیزی دیگری مرتبط با وجود تحقق یابد. همچنین موجودیت وجود، ناشی از علت نیست. چنین نیست که علتی وجود را موجود کرده باشد. اشکال روشن این است که وجود آب و وجود انسان، معلول‌اند، درحالی‌که مدعا اصالت آنهاست. اما مقصود *آیت‌الله فیاضی* از علت نفی شده در وجودها، علت تحلیلی است. در موارد معمول رابطه علی، علت و معلول دو شیء متمایز از یکدیگرند. رابطه علی میان خداوند و مخلوقات و نیز رابطه علی میان گرمای آتش و سوزش دست از این قبیل است که علت خارجی نامیده می‌شود؛ اما گاهی میان معانی متعددی که بر یک فرد حمل می‌شوند، رابطه علی برقرار است. مثلاً بنا به نظریه مشهور میان فیلسوفان مسلمان، علت احتیاج به علت، امکان است. احتیاج و امکان دو معنایی‌اند که هر دو بر معلول حمل می‌شوند و با آن تحقق دارند. بنابراین این دو معنا، وجودی متمایز از یکدیگر ندارند و هر دو با معلول اتحاد وجودی دارند. در عین حال، رابطه این دو معنا با معلول متقارن نیست؛ معلول نیازمند به علت است؛ زیرا ممکن است. بنابراین معنای احتیاج وابسته به معنای امکان است. از این رو می‌توان گفت امکان، علت احتیاج به علت است. از آنجاکه این رابطه علی مستلزم تمایز علت و معلول نیست، علت تحلیلی نامیده می‌شود. بدین سان مقصود از نفی موجودیت بالتبع برای وجودها آن است که معنای موجودیت برای وجودها ناشی از هیچ معنای دیگری نیست. وجود آب موجود است و این موجودیت هرچند معلول علت فاعلی خارجی آن است، وابسته به معنای دیگری در آن وجود نیست.

پس از توضیح بخش اول مدعای اصالت وجود، به شرح جمله دوم آن در تفسیر *آیت‌الله فیاضی* می‌پردازم. مقصود از ماهیت، هر معنایی غیر از وجود است که بر اشیا حمل می‌شود و امکان اتصاف به موجودیت را دارد.

بنابراین اولاً این مفهوم ماهوی نیست که اعتباری است، بلکه معنا یا حقیقت ماهیت است که اعتباری است؛ ثانیاً مقصود از ماهیت شیء، صرفاً چپستی آن - ما یقال فی جواب ماهو - نیست؛ بلکه معانی فلسفی همچون «شیء» و «واحد» را نیز دربر می‌گیرد. بنابراین نه تنها ماهیت آب اعتباری است، بلکه وحدت، شیئیت و معلولیت آن هم اعتباری اند. سوم آنکه معانی عدمی که قابلیت انصاف به موجودیت را ندارند، ماهیت نیستند و بنابراین مدعای اعتباری بودن شامل آنها نمی‌شود. یکی از استدلال‌های آیت‌الله فیاضی به نفع مقصود بودن این معنا، رفع یکی از ابهام‌های مسئله اصالت وجود است که پیش از این به آن اشاره کردم:

در غیر این صورت... از هر موجودی مفاهیم متعددی از جمله مفهوم وجود... و مفاهیم دیگری نظیر وجدت، معلول و... انتزاع می‌شود و این پرسش باقی می‌ماند که چرا در بحث اصالت وجود از میان همه مفاهیم تنها به دو مفهوم... پرداخته شده است و چرا مفاهیم دیگر در محل بحث داخل نشده‌اند؟ (نویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۹۸).

نکته مهم این است که مقصود، هر معنای ماهوی نیست، بلکه «ماهیت من حیث هی هی» مقصود است. توضیح آنکه چون ماهیت همه معانی غیر از وجود را دربر می‌گیرد، هیچ ماهیتی به خودی خود، مشتمل بر موجودیت یا معدومیت نیست، ولی می‌تواند به موجود بودن یا معلوم بودن متصف شود. بنابراین معانی ماهوی - مانند انسان - را به سه گونه می‌توان در نظر گرفت: «خود انسان غیر مشتمل بر موجودیت و معدومیت»، «انسان متصف به موجود بودن» و «انسان متصف به معدوم بودن». فیلسوفان ماهیت را در نگاه اول «ماهیت من حیث هی هی»، در نگاه دوم «ماهیت بشرط شیء» و در نگاه سوم «ماهیت بشرط لا» می‌نامند.

بنابراین ادعا این است که ماهیت من حیث هی هی، اعتباری است. مقصود از اعتباری، آن است که موجودیت آن بالعرض است. پیش از این معنای بالعرض را توضیح دادم. هر چند معنای موجودیت بر «ماهیت من حیث هی هی» حمل می‌شود؛ اما چنین نیست که موجودیت با «ماهیت من حیث هی هی» تحقق یابد؛ بلکه موجودیت با امر سومی موجود می‌شود و به خاطر ارتباط امر سوم با «ماهیت من حیث هی هی»، موجودیت را به آن نیز نسبت می‌دهیم. آن امر سوم «معنای وجود» است. از این رو انصاف «انسان من حیث هی هی» به موجودیت، همانند انصاف ناودان به جریان است. همان گونه که معنای جریان با آب تحقق می‌یابد و به سبب ارتباط آب با ناودان، جریان را به ناودان نیز نسبت می‌دهیم، معنای موجودیت با وجود تحقق می‌یابد؛ اما به خاطر ارتباط وجود با «انسان من حیث هی هی»، موجودیت را به دومی نیز نسبت می‌دهیم. دلیل بر بالذات نبودن موجودیت برای «ماهیت من حیث هی هی» آن است که هر معنایی غیر از وجود، ذاتاً مشتمل بر موجودیت نیست و بنابراین نمی‌تواند بالذات متصف به موجودیت شود.

جمله سوم در مدعای اصالت وجود - «ماهیت موجود» نه اصیل است و نه اعتباری - مهم‌ترین بخش تفسیر آیت‌الله فیاضی است. توضیح آن این است که اولاً برخلاف ماهیت من حیث هی هی، انصاف ماهیت موجود به موجودیت، بالعرض نیست؛ زیرا انسان موجود، خودش مشتمل بر موجودیت است و بنابراین موجودیت آن به خاطر ارتباط با امر سوم نیست. دلیل این مدعا دو مرحله دارد. اول آنکه انسان موجود و وجود دو معنایند که می‌توانند هر

دو با مصداق جزئی واقعی (فرد) تحقق داشته باشند. نمونه‌های مختلفی هست که در آنها معانی متعدد همگی با فرد واحد بسیط تحقق می‌یابند. مثلاً علم و قدرت خداوند هر دو با ذات بسیط خداوند تحقق عینی دارند و مستلزم ترکیبی در خداوند نیستند. نتیجه این مرحله استدلال این است که (برخلاف تصور شایع میان اصالت‌گرایان معاصر) ضرورتی نیست که تحقق صرفاً از آن یکی از دو معنای وجود یا ماهیت باشد؛ برعکس «معنای وجود» و «معنای انسان موجود»، هر دو می‌توانند با فرد واقعی تحقق داشته باشند.

مرحله دوم استدلال، اثبات تحقق حقیقی ماهیت موجود است. *آیت‌الله فیاضی* استدلال این مرحله را «در عین سادگی متقن و کارگشا» می‌داند (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۴۵-۴۶). وقتی با کوزه آب مواجه می‌شویم و آب درون آن را مشاهده می‌کنیم، به سادگی می‌یابیم که مفهوم آب بر محتوای کوزه صادق است. از آنجاکه مفهوم از معنا حکایت می‌کند، مشاهده آب در کوزه نشانه تحقق معنای آب در کوزه مقابل من است. بنابراین قضیه «آب، در کوزه وجود دارد» را تصدیق می‌کنیم؛ زیرا موجودیت آب چیزی جز تحقق معنای آب نیست و بنابراین به سادگی، یافتن صدق مفهوم آب بر شی خارجی، بهترین دلیل بر موجود بودن آب در جهان است.

دومین نکته مهم در توضیح این بخش، این است که در عین حال، اثبات تحقق حقیقی ماهیت آب، نشانه اصیل بودن «آب موجود» نیست؛ زیرا اصالت (موجودیت بالذات) مستلزم دو ویژگی «بالعرض نبودن» و «بالتبع نبودن» موجودیت است. اما هرچند بنا به استدلال فوق موجودیت «ماهیت موجود»، بالعرض نیست، اما به تبع وجود است؛ زیرا وجود، علت تحلیلی اتصاف «ماهیت موجود» به موجودیت است. وقتی به دو معنای «ماهیت موجود» و «وجود» در فرد و مصداق واقعی، توجه می‌کنیم چنین می‌یابیم که از آنجاکه وجود موجود است، «ماهیت موجود» نیز موجود است. بنابراین تحقق معنای «ماهیت موجود» به سبب تحقق معنای «وجود» است. از این رو موجودیت «انسان موجود» بالتبع است.

اکنون نوبت آن است که به اشکال‌های تفسیر *آیت‌الله فیاضی* از اصالت وجود بپردازم. اول آنکه، تقابل میان اصیل و اعتباری در عنوان مسئله اقتضا می‌کند که هر مدعایی در این مسئله دارای دو بخش باشد: اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت و یا برعکس. پرداختن به امر سومی که نه اصیل است و نه اعتباری، نمی‌تواند بخشی اصلی از مدعای مرتبط با این مسئله باشد؛ درحالی‌که جمله سوم، مهم‌ترین بخش مدعای ایشان است. ممکن است گفته شود که جمله سوم بخشی از مدعای اصالت وجود نیست. اما از آنجاکه برداشتی از اصالت وجود در کار است و آن «موجود حقیقی نبودن ماهیت موجود» است و از آنجاکه این برداشت به هیچ وجه پذیرفتنی نیست، *آیت‌الله فیاضی* به‌ناچار و برای برداشتن سوءفهم، آن را به مدعا افزوده است. اما به گمان من این پاسخ قانع‌کننده نیست. بخش سوم (چنان که در ذیل خواهیم دید) فهم ما از کل مدعای اصالت وجود را نیز تغییر می‌دهد. بنابراین سه جزئی شدن مدعا تردیدی را در مطابقت این تفسیر با دیدگاه *صدرالمآلهین* برمی‌انگیزاند. البته از آنجاکه نگاه عمده من در این مقاله، معطوف به مطابقت آن با دیدگاه *صدرالمآلهین* نیست، این اشکال قابل اغماض است.

اشکال دوم این است که این تفسیر، جایگاه اصالت وجود را در مسائل فلسفی تنزل می‌دهد؛ زیرا اهمیت دیدگاه صدرایی در آن است که دید جدیدی درباره سرشت اشبای جهان پیش می‌نهد. با اثبات تشکیک وجود مبتنی بر اصالت آن، همه هویت‌های جهان از وحدتی خاص برخوردارند و این وحدت با تحقق حقیقی ماهیت‌های متنوع ناسازگار است. بنابراین پذیرفتن تفسیر *آیت‌الله فیاضی* به نفی برداشت مورد اشاره درباره تشکیک وجود منتهی می‌شود و نفی آن تلقی از تشکیک، از اهمیت مسئله اصالت وجود، تا اندازه بسیاری می‌کاهد.

سومین اشکال درباره نتیجه استدلال ساده ایشان بر موجودیت حقیقی ماهیت موجود است. این دلیل در صورت درستی، تحقق حقیقی ماهیت من حیث هی هی را اثبات می‌کند؛ زیرا مشاهده آب در کوزه، تصدیق به قضیه «آب موجود است» را به دنبال دارد. درحالی که مدعای ایشان در صورتی ثابت می‌شود که مشاهده آب در کوزه صرفاً تصدیق به قضیه «آب موجود، موجود است» را به دنبال داشته باشد. اما روشن است که مشاهده آب تصدیق به هر دو قضیه فوق را در پی دارد، بلکه دلالت مشاهده بر صدق قضیه اول، روشن تر است. *آیت‌الله فیاضی* نیز در استدلال خود، تصدیق به قضیه اول را نتیجه گرفته است: «... می‌توان به محتوای کوزه اشاره کرد و گفت «این آب است»؛ یعنی مفهوم «آب» بر آنچه در کوزه است صادق می‌آید... پس آب حقیقتاً موجود است: آب در کوزه است» (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۴۵-۴۶).

حاصل آنکه اگر این استدلال درست باشد، نتیجه آن این خواهد بود که ماهیت من حیث هی هی نیز اعتباری نیست و بنابراین با جمله دوم مدعای اصالت وجود در این تفسیر، در تعارض خواهد بود.

اشکال چهارم درباره درستی استدلال ساده فوق است. شکی نیست که قضیه «آب حقیقتاً موجود است» مطابق با فهم متعارف است و بنابراین مجازی دانستن موجودیت آب، فاصله گرفتن از فهم عرفی است. طرفداران مجازی بودن موجودیت آب، به استدلال‌های عقلی تمسک می‌ورزند و مدعی آن‌اند که آن استدلال‌ها دلیل خوبی بر نادرستی فهم عرفی از منظر عقلی و فلسفی است. استدلال‌های آنها نیز (چنان که خواهیم دید) از تحلیل همان قضیه مورد تصدیق عرفی آغاز می‌شوند. بنابراین *آیت‌الله فیاضی* در صورتی می‌تواند به این استدلال ساده متوسل شود که در بحثی فراقلمی نشان دهد که فاصله گرفتن دیدگاه فلسفی از فهم متعارف نشانه نادرستی آن است.

پنجمین اشکال درباره چگونگی امکان تحقق معانی متعدد با فرد واحد است. در نظر اول، تحقق معانی متعدد با مصداق جزئی بسیط ناممکن می‌نماید. از آنجاکه *آیت‌الله فیاضی* برخی معانی را اموری واقعی می‌داند که بر مصداق حمل می‌شوند (نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۰). می‌توان گفت برخی معانی از سنخ صفات‌اند؛ چنان که در مواردی بدان تصریح کرده‌اند (همان، ص ۳۹). اما تعدد صفات در واقع با بسیط بودن مصداق و فرد واقعی ناسازگار است. تنها توضیح ایشان برای امکان، آن است که در مواردی مانند صفات ذاتی خداوند، بساطت ذات الهی با تعدد صفات ذاتی او سازگار شمرده می‌شود. اما این بیان، تنها استدلالی جدلی است نه برهانی. اشاره به موارد مشابه، مساوی با حل مشکل ناسازگاری نیست. بنابراین مدافع این دیدگاه باید نشان دهد که چگونه صفات متعدد می‌توانند در عین تعدد با فرد بسیطی تحقق یابند. بیان مزبور باید صراحتاً نشان دهد که چگونه در امر بسیط جامع معانی متعدد، تناقضی در کار نیست.

اشکال ششم درباره معنای «ماهیتِ موجود» است. بنا به توضیح آیت‌الله فیاضی هر مفهومی درجه‌ای است به یک معنا (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۱۷). بنابراین معانی را از راه مفاهیم حاکی از آنها می‌شناسیم. از این رو معنای «ماهیتِ موجود» چیزی نیست جز محکی‌های دو مفهوم ماهیت و وجود که با یکدیگر به گونه‌ای ترکیب شده‌اند. معنای این مرکب ناقص یا همان معنای اجزای آن (و به تعبیر آیت‌الله فیاضی افراد بالذات آن معنای (نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۴۷-۴۸)) است و یا معنایی جدید است که حاصل ترکیب است. در حالت اول، موجودیت «ماهیتِ موجود» چیزی نیست جز همان موجودیت ماهیت من حیث هی هی و موجودیت وجود. بنابراین معنای جدیدی در کار نیست تا بتوان درباره موجودیت آن سخن گفت. بنا به فرض دوم، ترکیب مزبور، ترکیبی وصفی است که به قضیه‌ای وجودی (مانند آب موجود است) بازمی‌گردد. استدلال بر اصالت وجود نیز (چنان که خواهیم دید) از تحلیل همین قضیه وجودی آغاز و به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت می‌انجامد. بنابراین نمی‌توان بار دیگر درباره موجودیت این ترکیب پرسش کرد. به بیان دیگر، این مفهوم ترکیبی، صرفاً از موجودیت ماهیت حکایت می‌کند که بنا به استدلال اصالت وجودی‌ها، اعتباری است... بنابراین به ازای این مفهوم ترکیبی، معنای جدیدی در کار نیست تا اصیل یا اعتباری بودن آن مورد بحث باشد (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: بنان و کاکائی، ۱۳۹۴، ص ۴۳-۴۵).

درباره فرض دوم اشکال دیگری قابل طرح است. از آنجاکه در این فرض، ترکیب وصفی به جمله وجودی بازمی‌گردد و از آنجاکه مرکبات تام خبری مصداق ندارند (نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۴۹) بنابراین «ماهیت موجود» تحقق و موجودیتی ندارد تا بتوان از اصیل بودن یا نبودن آن سخن گفت.

۲. دو معنای «موجود»

جناب عبدالرسول عبودیت شرح جامع و مفصلی درباره اصالت وجود به دست داده است (عبودیت، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۱۲-۱۱۷؛ همو، ۱۳۹۶، ص ۲۵-۴۰). وی برای ارائه تفسیر خود از اصالت وجود، ابتدا به‌خوبی ریشه‌های تاریخی مسئله را واکاویده و برخی ابهام‌های مرتبط با غفلت از تاریخ مسئله را به‌درستی مرتفع کرده است. در این تفسیر، واژه «موجود» دو معنا دارد. گاهی این واژه به معنای «صادق بر واقعیت» یا «واقعیت‌دار» است. بنا به این معنا، هر مفهومی که بر واقعیت صادق باشد، موجود است. بنابراین آب و درخت و انسان و بسیاری از مفاهیم ماهوی دیگر موجودند. معنای دوم این واژه «خود واقعیت» است. بنا به این معنا چیزی موجود است که جهان را پر کرده باشد. به تعبیر دقیق‌تر مفهوم «موجود» دوگونه مصداق دارد.

گونه‌ای از مصداق‌های آن مفاهیمی‌اند که بر جهان صادق‌اند. بنابراین آب و درخت و انسان و بسیاری از مفاهیم ماهوی دیگر از این دسته مصداق‌های مفهوم «موجود» هستند. گونه دیگری از مصداق‌های مفهوم «موجود» چیزهایی‌اند که جهان را پر کرده‌اند.

مسئله اصالت وجود یا ماهیت به معنای دوم واژه «موجود» مربوط است. پرسش این است که آن چیزهایی که

جهان را پر کرده‌اند از سنخ وجودهایند یا از سنخ ماهیت‌ها؟ وجودها اموری‌اند که ذاتاً موجود، مشخص و خارجی‌اند. در مقابل ماهیت‌ها ذاتاً نه موجودند و نه مشخص و نه خارجی. آب می‌تواند موجود و می‌تواند معدوم باشد. بنابراین آب ذاتاً اقتضای موجودیت ندارد. همچنین آب می‌تواند کلی و در ذهن باشد و یا مشخص و خارجی باشد. بنابراین آب ذاتاً اقتضای تشخص و خارجی بودن را نیز ندارد. به تعبیر مشهور، ماهیت‌ها نسبت به موجودیت، تشخص و خارجیت لاشرط‌اند. در مقابل، وجود آب ذاتاً موجود، مشخص و خارجی است. وجود آب نمی‌تواند معدوم، کلی و مبهم یا ذهنی باشد؛ در غیر این صورت وجود آب، وجود نخواهد بود. نتیجه آنکه سنخ وجودها و ماهیت‌ها تفاوت‌های ذاتی دارند. از این رو این پرسش را می‌توان طرح کرد که «آیا چیزهایی که جهان را پر کرده‌اند، اموری‌اند که ذاتاً مشخص، خارجی و موجودند یا اموری‌اند که ذاتاً نسبت به تشخص، خارجیت و موجودیت لاشرط‌اند؟ اصالت وجودی‌ها بر آن‌اند که وجودها جهان را پر کرده‌اند و اصالت ماهوی‌ها ماهیت‌ها را پرکننده‌های جهان می‌دانند.

بنابراین مدعای اصالت وجود و اعتباریت ماهیت این است که وجود موجود است حقیقتاً و ماهیت تنها مجازاً موجود است. از آنجاکه «موجود» در مدعای فوق به معنای دوم به کار رفته است، اصالت وجودی‌ها در عین حال بر آن‌اند که ماهیت‌ها حقیقتاً بر واقعیت صادق‌اند و بنابراین حقیقتاً موجودند. به تعبیر دقیق‌تر، مدعای اصالت وجود و اعتباریت ماهیت این است که وجودها مصداق‌هایی از «موجود» هستند که جهان را پر کرده‌اند و ماهیت‌ها از آن مصداق‌ها نیستند. در عین حال ماهیت‌ها مصداق‌هایی از موجودند که بر واقعیت صادق‌اند.

جناب عبودیت استدلال صدرالمتألهین بر مدعای فوق را چنین شرح می‌دهد: واقعیت ضرورتاً موجود، مشخص و خارجی است؛ زیرا اگر واقعیتی موجود یا مشخص یا خارجی نباشد، واقعیت نیست. بنابراین واقعی مادام که واقعی است سه وصف فوق را دارد. به عبارت دیگر سه ویژگی موجودیت، تشخص و خارجیت برای وجود ذاتی‌اند. از سوی دیگر ماهیت‌ها ذاتاً نسبت به سه ویژگی فوق لاشرط‌اند. نتیجه آن است که واقعیت‌ها از سنخ ماهیت‌ها نیستند. از آنجاکه واقعیت‌هایند که جهان را پر کرده‌اند نتیجه می‌گیریم که چیزهایی که جهان خارج را پر کرده‌اند از سنخ ماهیت‌ها نیستند. اما اگر موجودیت برای واقعیت ذاتی است، بنابراین واقعیت نقیض ذاتی عدم است؛ زیرا نقیض‌ها ذاتاً با یکدیگر تقابل دارند و مانع یکدیگرند (برای توضیح نسبت میان دو نقیض، ر.ک: نگاه کنید به طوسی، ۱۳۶۷، ص ۹۸، رازی، ۱۳۸۴، ص ۳۲۳). نقیض ذاتی عدم، وجود است. بنابراین واقعیت، وجود است. به عبارت دیگر این وجودهایند که جهان را پر کرده‌اند. حاصل آنکه مدعای اصالت وجود ثابت می‌شود. وجودها حقیقتاً موجودند، یعنی چیزهایی‌اند که جهان را پر کرده‌اند و ماهیت‌ها حقیقتاً موجود نیستند یعنی چیزهایی نیستند که جهان را پر کرده‌اند. در عین حال، ماهیت‌ها نیز بر واقعیت‌ها صادق‌اند. وقتی با واقعیتی مثل علی برخورد می‌کنم، می‌بایم که «علی انسان است». بنابراین «انسان» بر واقعیتی صادق است. از سوی دیگر می‌دانیم که «انسان موجود است». استدلال بر قضیه اخیر این است. بنا به آنچه گذشت، همه واقعیت‌ها و از جمله مجید مصداق‌هایی از وجودند. بنابراین «علی وجود است». از آنجاکه «علی وجود است»، و از سوی «علی انسان است» نتیجه می‌گیرم که «انسان موجود است». جناب عبودیت می‌گوید:

... اگر این قضیه صادق نباشد که «علی وجود است» نمی‌توان از صدق انسان بر علی نتیجه گرفت که انسان وجود دارد یا انسان موجود است». اما از صدق انسان بر علی بدرستی نتیجه می‌گیریم که «انسان وجود دارد یا موجود است... (عبودیت، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۸۴-۸۵).

اما موجود بودن انسان، به این معنا نیست که انسان جهان را پر کرده است؛ زیرا نتیجه استدلال قیاسی نمی‌تواند چیزی فراتر از محتوای مقدمات آن باشد. از آنجاکه مقدمه استدلال، صادق بودن ماهیت انسان بر واقعیت علی است، نتیجه استدلال نیز فراتر از صدق این ماهیت بر واقعیت نخواهد بود. بنابراین هنگامی که موجودیت را بر ماهیتی مانند انسان حمل می‌کنیم، معنای آن مغایر با موجودیت وجود است. در این کاربرد، ماهیت موجود است به این معنا نیست که ماهیت جهان را پر کرده است؛ بلکه معنای آن صرفاً این است که ماهیت بر واقعیت صادق است. حاصل آنکه «موجود» دو معنا دارد.

براساس تفسیر یادشده، جناب عبودیت بر تفسیر *آیت‌الله فیاضی* و نیز تفسیر *آیت‌الله مصباح* از اصالت وجود و اعتباری‌ت ماهیت، خرده می‌گیرد (عبودیت، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۲۲-۱۲۸). به عقیده وی، در تفسیر *آیت‌الله فیاضی* «از صدق حقیقی ماهیت بر واقعیت‌های خارجی نتیجه گرفته شده که ماهیت همان واقعیت خارجی است» (همان، ص ۱۲۳). این نتیجه‌گیری اشتباه است؛ زیرا ایشان از اثبات معنای اول موجودیت برای ماهیت، ثبوت معنای دوم آن را استنتاج کرده است و از آنجاکه دو معنا، مغایر یکدیگرند، استنتاج مزبور نادرست است. همچنین *آیت‌الله مصباح* نیز میان دو معنای موجودیت، تمیز نگذاشته است و از این‌رو از نفی معنای دوم موجودیت برای ماهیت، نفی معنای اول موجودیت را از ماهیت استنتاج کرده‌اند. از این‌رو *آیت‌الله مصباح* دچار افراط در اعتباری‌دانستن ماهیت است؛ زیرا ماهیت را به هیچ معنایی موجود حقیقی نمی‌داند. برعکس ایشان، *آیت‌الله فیاضی* در اعتباری‌دانستن ماهیت تفریط می‌کند؛ زیرا ماهیت را به هر دو معنا، موجود حقیقی می‌داند.

به گمان من، دیدگاه جناب عبودیت درباره دو معنایی بودن واژه «موجود» پذیرفتنی نیست: اولاً موجودیت معنای روشن و واحدی دارد. دو معنایی این واژه با فهم ارتکازی ما از کاربردهای این واژه ناسازگار است. کاوش در کاربردهای مختلف این واژه، بیش از یک معنا را نمی‌نمایاند. از آنجاکه معنای این واژه بسیار روشن است نمی‌توان آن را با مفهومی روشن‌تر تعریف کرد (البته برخی فیلسوفان درصد بوده‌اند چگونگی به دست آوردن این مفهوم را توضیح دهند. برای نمونه، ر.ک: طباطبائی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۱۸۸؛ مصباح، ۱۳۸۳، ج ۱، درس بیست و چهارم). آری می‌توان با استفاده از معانی ملازم، آن معنای روشن را برای مخاطب مشخص کرد. مثلاً می‌توان با اشاره به نقیضش مخاطب را به معنای مقصود راهنمایی کرد. «پر کردن جهان» و یا «صادق بودن بر واقعیت» نیز از جمله این توضیح‌هایند. وقتی چیزی «هست»، آن چیز «جهان را پر کرده است»؛ زیرا جهان چیزی نیست جز مجموع چیزها. «پر کردن جهان» همان معنای «موجودیت» نیست، ولی معنایی است که با آن معنای بدیهی ملازم است. همچنین وقتی چیزی «هست»، «مفهوم آن چیز صادق بر واقعیت» است. «صادق بودن مفهوم چیزی بر واقعیت» همان معنای «موجودیت» نیست، ولی معنایی است که با آن معنای بدیهی ملازم است. بنابراین دو معنای «پر

کردن جهان» و «صادق بودن بر واقعیت» دو معنای متمایزند که هر دو لازم معنای واحد «موجود» هستند. البته جناب عبودیت، تعبیر «دو گونه مصداق» را دقیق‌تر از «دو معنا» می‌داند: «بنابراین می‌توان گفت که مفهوم موجود دو گونه مصداق دارد و ساده‌تر بگوییم، با اندکی مسامحه، واژه «موجود» دو معنا دارد...» (عبودیت، ۱۳۹۵، ص ۸۶). اما ایشان استدلال‌های خود را بر مبنای «دو معنا» بنا کرده است؛ در غیر این صورت نمی‌توانست بر تفسیر آیت‌الله مصباح خرده‌گیری کند؛ زیرا «دو گونه مصداق داشتن» برای موجود با تلقی استاد مصباح از اصالت وجود همخوانی دارد (مصباح، ۱۳۸۳، ج ۱، درس بیست و هفتم). بنا به این تفسیر نیز، موجود دو گونه مصداق دارد: وجودها که مصداق‌های حقیقی و بالذات موجودند و ماهیت‌ها که مصداق‌های مجازی و بالعرض ماهیت‌اند. بدین‌سان موجودیت ماهیت‌ها به طور مطلق مجازی و اعتباری خواهد بود.

ثانیاً استدلال ایشان بر مقصود بودن معنای دوم «موجود» در هنگام حمل بر ماهیت‌ها به نظر درست نمی‌رسد. از ضمیمه کردن «علی وجود است» به «علی انسان است» قیاس از نوع شکل سوم حاصل می‌شود و نتیجه آن این خواهد بود که «انسان وجود است». این قضیه علاوه بر اینکه با نتیجه مطلوب (انسان موجود است) مغایر است، خودش نیز قضیه‌ای نادرست است. حال بیابید فرض کنیم که این استدلال به نتیجه مطلوب منتهی می‌شود که «انسان موجود است». درستی استدلال نشانه آن نیست که «موجود» (چه در مقدمه و چه در نتیجه) به معنای «صادق بر واقعیت» است؛ زیرا این فرض ممکن است که از معنای لازم (صادق بودن بر واقعیت) با ضمیمه کردن مقدمات دیگر، معنای ملزوم استنتاج شده باشد. کنار گذاشتن این فرض نیز تنها با مصادره به مطلوب ممکن است. بنابراین استدلال مزبور بر فرض درستی نیز نمی‌تواند مقصود بودن معنای دوم موجودیت را برای ماهیت‌ها اثبات کند.

۳. توضیح و اثبات اصالت وجود در بستر تاریخی آن

در این بخش می‌خواهم مسئله و نیز مدعای اصالت وجود را به گونه‌ای ساده توضیح دهم. این کار نیازمند آن است که اولاً سابقه تاریخی مسئله را در کانون توجه قرار دهیم (برای مطالعه بیشتر، رک: طاهری خرم‌آبادی، ۱۳۹۵، ج ۱). ثانیاً توضیح مسئله و مدعا را در بررسی سیر استدلال‌ها جست‌وجو کنیم. ریشه تاریخی مسئله، تقسیم صفات اشیا به عینی و عقلی در مابعدالطبیعه شیخ/شراق است (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۶۴-۷۲). به عقیده وی صفات عینی موجودند؛ ولی صفات عقلی موجود نیستند. صفاتی مثل سبزی، شیرینی و دایره بودن، صفات عینی‌اند و صفاتی مثل وجود و امکان صفات عقلی و از این‌رو اعتباری‌اند. مقصود از اعتباری بودن این صفات همین است که حقیقتاً موجود نیستند.

استدلال وی این است. گاهی قضیه «این برگ سبز است» صادق است. صادق‌ساز این قضیه «سبزی برگ» در عالم واقع است. بنابراین صدق این قضیه مستلزم آن است که هم «برگ» موجود است و هم «سبزی». به‌اختصار صدق آن قضیه موجود بودن «برگ + سبزی» را به دنبال دارد. اکنون به قضیه «این تابلو موجود است» توجه می‌کنیم. صادق‌ساز این قضیه «وجود تابلو» است. بدین‌سان صدق این قضیه مستلزم آن است که «تابلو + وجود» موجود باشند؛ اما «موجود بودن وجود» تسلسلی را به دنبال دارد؛ زیرا «موجود بودن وجود» مستلزم صدق

این قضیه است: «وجود موجود است». بنا به تحلیلی که گذشت، صدق قضیه اخیر مستلزم این است که «وجود + وجود» موجود باشند. بنابراین صدق قضیه «تابلو موجود است» مستلزم وجود سه چیز در عالم واقع است: «تابلو + وجود + وجود». «وجود دوم» مستلزم صدق قضیه دیگری است: «وجود دوم موجود است» و آن به وجود چهار چیز در عالم واقع منتهی می‌شود و این سلسله ادامه می‌یابد. بدین سان وجود یک تابلو مستلزم بی‌نهایت موجود خواهد بود که به وضوح ناممکن است. منشأ این سلسله نامتناهی «موجود بودن وجود» است. از این رو باید پذیرفت که «وجود موجود نیست». بنابراین «وجود» همانند «سبزی» نیست. سبزی صفتی عینی و موجود است، اما صفت وجود عقلی و اعتباری است؛ یعنی اینکه موجود نیست.

صدرالمتألهین دیدگاه سهروردی را نمی‌پذیرد. وی بر آن است که برخلاف دیدگاه شیخ اشراقی، موجود بودن وجود، مستلزم تسلسل نیست؛ اما تعدد صادق‌ساز برای قضایای وجودی متعارف مستلزم تسلسل است. قضایای وجودی متعارف قضایایی‌اند که موضوع آنها ماهیتی از ماهیت‌ها و محمول آنها «موجود» است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۸-۴۴). بخش اول مدعای صدرالمتألهین را می‌توان این‌گونه اثبات کرد: «وجود موجود است» شبیه «سبزی موجود است» نیست و بنابراین تحلیل متفاوتی دارد. این قضیه را باید همانند قضیه «سبزی سبز است» تحلیل کرد. آیا می‌توان گفت «سبزی سبز است؟» به عقیده صدرالمتألهین، پاسخ مثبت است. اگر هر چیزی به خاطر همراهی با «سبزی» متصف به «سبزی» می‌شود، بنابراین خود سبزی در اتصاف به «سبزی» اولویت دارد. شاید از نظر عرف زبانی حمل «سبزی» بر «سبزی» غیرمتعارف باشد؛ اما مدعا متعارف بودن این حمل نیست. مدعا آن است که سبزی در اتصاف به سبزی بودن نسبت به هر شیء دیگری عقلاً اولویت دارد.

تفاوت سبزی بودن «سبزی» با دیگر چیزهای سبز این است که «سبزی»، به خودی خود «سبزی» است و محتاج به سبزی دیگر نیست. از این رو صادق‌ساز قضیه «سبزی سبز است» صرفاً یک چیز است و آن «سبزی» است. برخلاف آن صادق‌ساز قضیه «این برگ سبز است» دو چیزند، چنان که گذشت. همچنین صادق‌ساز قضیه «وجود موجود است» یک چیز است؛ زیرا «وجود» به خودی خود متصف به «موجود» بودن است بی‌آنکه نیازمند وجودی دیگر باشد. نتیجه آنکه صدق قضیه «وجود موجود است» مستلزم تسلسل محال نیست.

برای بخش دوم مدعای صدرالمتألهین می‌توان این‌گونه استدلال کرد. نشان دادیم که صادق‌ساز قضیه «وجود موجود است» یک چیز است و از این رو تسلسلی به دنبال ندارد. اما صادق‌ساز قضایای وجودی متعارف - همانند صادق‌ساز «این برگ سبز است» - عبارت خواهد بود از «تابلو + وجود». از آنجاکه تعدد مستلزم تمایز است، «تابلو» و «وجود» متمایز از یکدیگرند. بنابراین «تابلو» جدای از «وجود» است و وجودی دیگر دارد. در نتیجه برای قضیه فوق به جای دو صادق‌ساز در واقع سه صادق‌ساز در کارند: «تابلو + وجود» + «وجود». بار دیگر تعدد مستلزم تمایز است و بنابراین تابلو جدای از دو وجود، وجود دیگری خواهد داشت و این سلسله تا بی‌نهایت پیش خواهد رفت. منشأ این تسلسل این گمان است که صادق‌ساز قضایای وجودی متعارف مرکب از ماهیت به همراه وجود است.

برای گریز از تسلسل چاره ای نیست جز اینکه بپذیریم قضایای وجود متعارف، صادق‌سازشان امر واحدی است. بنابراین صادق‌ساز آنها یکی از این دو چیز است: وجود یا ماهیت.

حال پرسش این است: صادق‌ساز این قضایا وجود است یا ماهیت؟ پاسخ اصالت وجودیان این است که صادق‌ساز این قضایا وجود است و نه ماهیت. دلیل آن این است که ماهیت به‌خودی‌خود نه موجود است و نه معدوم؛ از این رو همان‌طور که «برگ» بدون «سبزی» سبز نیست، ماهیت نیز بدون وجود «موجود» نیست (طباطبائی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۸-۱۹). بنابراین ماهیت نمی‌تواند صادق‌ساز قضایای وجودی متعارف باشد. اما وجود برای اتصاف به موجود بودن محتاج به ضمیمه شدن چیزی نیست؛ بدین سان صادق‌ساز این قضایا وجود است و نه ماهیت. به عبارت دیگر صورت دقیق قضایای وجودی متعارف با اصلاحی در آنها حاصل می‌شود و آن اینکه به جای «انسان موجود است»، «آب موجود است» بگوییم «وجود انسان موجود است» و «وجود آب موجود است». بنابراین صورت دقیق‌شده این قضایا، همگی مصادیقی از این قضیه وجودی‌اند که «وجود موجود است». این نتیجه همان مدعای اصالت وجود است که تنها وجودها حقیقتاً موجودند و بنابراین اصیل‌اند؛ اما ماهیت‌ها حقیقتاً موجود نیستند و بنابراین اعتباری‌اند.

آیت‌الله فیاضی بر این استدلال خرده گرفته است (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۷-۴۸). اشکال را می‌توان این‌گونه توضیح داد: پیش‌فرض این استدلال آن است که ماهیت و وجود نمی‌توانند با هم صادق‌ساز قضایای وجودی متعارف باشند؛ چون استدلال نشان داده است که صادق‌ساز این قضایا یک چیز بیشتر نباید باشد. اما این پیش‌فرض نادرست است. همان‌گونه که پیش از این توضیح دادیم، معانی متعدد می‌توانند با مصداق واحد و بسیط موجود باشند. بنابراین ماهیت و وجود می‌توانند با هم موجود باشند بی‌آنکه تعددی در فرد و مصداق آنها پدید آید. از این رو ماهیت و وجودی که فرد و مصداق بسیطی را شکل می‌دهند، می‌توانند صادق‌ساز واحد قضایای وجودی متعارف باشند. از این رو نمی‌توان از این استدلال نتیجه گرفت که ماهیت‌ها حقیقتاً موجود نیستند.

پیش از این درباره امکان تحقق معانی متعدد با فرد واحد بسیط اشکالی را طرح کردم؛ اما فعلاً از آن اشکال صرف‌نظر می‌کنیم و فرض می‌کنیم معانی یا صفات متعدد می‌توانند در مصداق بسیطی موجود باشند. در عین حال در مورد کنونی به دلیل خاص این فرض نادرست است. جناب عبودیت در نقد دیدگاه *آیت‌الله فیاضی* این دلیل را توضیح داده است (عبودیت، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۲۴). وجودها ذاتاً موجود، مشخص و خارجی‌اند. اما ماهیت‌ها نسبت به این ویژگی‌ها لاشروط‌اند؛ ماهیت‌ها می‌توانند موجود یا معدوم، مشخص یا کلی و دارای اشتراک، خارجی و یا ذهنی باشند. بنابراین اگر مصداق واحدی هم ماهیت و هم وجود باشد، آن مصداق واحد مشتمل بر تناقض خواهد بود؛ زیرا به اقتضای وجود بودن، ذاتاً موجود و خارجی و مشخص است و در عین حال به اقتضای ماهیت بودن ذاتاً هیچ‌کدام از این ویژگی‌ها را ندارد. بنابراین فرض اینکه وجود و ماهیت صادق‌ساز واحد قضایای وجودی متعارف باشند، ناممکن است.

باید توجه داشت که حقیقت وجود و حقیقت ماهیت این ویژگی‌های متناقض را دارند. مفهوم وجود امری ذهنی است و ذاتاً خارجی و مشخص و موجود نیست. همچنین مقصود آن است که حقیقت ماهیت (و نه مفهوم آن)

نسبت به ویژگی‌های فوق‌لابشرط است. اگر کسی گمان کند که حقیقت ماهیت نسبت به امور مذکور لابشرط نیست، در این صورت به ماهیت نمی‌اندیشد. بنابراین مقصود آن است که مفهوم وجود چیزی را می‌نمایاند که ذاتاً خارجی و مشخص و موجود است و مفهوم ماهوی نیز چیزی را می‌نمایاند که ذاتاً نسبت به آن ویژگی‌ها لابشرط است. از این رو بنا به استدلال اصالت وجود، همان چیزی که مفهوم وجود آن را می‌نمایاند، آن حقیقت عینی است که صادق‌ساز قضایای وجودی متعارف است. از آنجاکه ماهیت صادق‌ساز این قضایا نیست، نتیجه این خواهد بود که حقیقت ماهیت، عینی و خارجی نیست.

خاتمه

در بخش پایانی این مقاله دو نکته را ذکر می‌کنم: نخست آنکه هدف من از بخش سوم مقاله این بود که با طرح مسئله در بستر تاریخی استدلال‌ها و اجتناب از طرح مفاهیم و واژگان متعدد و پرهیز از پیچیده‌سازی تحریر محل نزاع، نشان دهم پرسش مسئله اصالت وجود یا ماهیت، پرسشی واقعی و مشروع است و بنابراین برخلاف برخی دیدگاه‌های مورد اشاره در مقدمه، این بحث نزاعی لفظی، ناشی از خلط و فاقد محتوای واقعی نیست. همچنین انحصار گزینه‌ها میان اصالت وجود یا ماهیت، نتیجه مستقیم خود استدلال‌هاست و نمی‌توان اشکال کرد که چرا امور دیگر از دایره نزاع بیرون مانده‌اند.

دوم آنکه یکی از مسائل مورد اختلاف و بحث‌انگیز این است که پس از قبول اصالت وجود، نسبت ماهیت با وجود چیست؟ آیا حد خارجی آن است؟ آیا حد و قالب ذهنی وجود است و یا اینکه تصویر ذهنی آن است؟ این پرسش خود منشأ تفسیرهای مختلفی است و بخشی از اعتراض‌های جناب عبودیت به آیت‌الله مصباح نیز به همین مسئله مرتبط است. من در این مقاله از بحث درباره آن پرهیز کردم، زیرا پاسخ به این پرسش منوط به وارد شدن در مباحث مربوط به مسئله تشکیک در وجود است.

منابع.....

- احمدی، احمد، ۱۳۸۴، «اصالت وجود یا ماهیت: خلط شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی»، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ش ۲۶، ص ۱۸۴.
- بنان، غلامرضا و قاسم کاکایی، ۱۳۹۴، «نقد تفسیر عرفی از اصالت وجود صدرایی»، فلسفه و کلام اسلامی، سال چهل و هشتم، ش ۱، ص ۳۵-۵۰.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۲، ریحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه، قم، اسراء.
- رازی، قطب‌الدین، ۱۳۸۴، تحریر القواعد المنطقیه فی شرح الرسالة الشمسیه، قم، بیدار.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۲، مجموعه مصنفات، تصحیح و مقدمه هنری کرین، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طاهری خرم‌آبادی، سیدعلی، ۱۳۹۵، اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، در رهیافت‌ها و رمآوردها، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۲۸ق، نهاییه الحکمة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____، ۱۳۸۰، نهاییه الحکمة، تصحیح و تعلیقه غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۶۷، اساس الاقتباس، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۵، نظام حکمت صدرائی، تهران و قم، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- _____، ۱۳۹۶، خطوط کلی حکمت متعالیه، تهران و قم، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۷، هستی و جیستی در مکتب صدرایی، تحقیق و نگارش حسینعلی شیدان‌شید، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۳، آموزش فلسفه، تهران، امیرکبیر.
- _____، ۱۳۹۳، تعلیقه علی نهاییه الحکمة، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۵الف، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ج ۶.
- _____، ۱۳۷۵ب، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ج ۹.
- نویان، سیدمحمد مهدی، ۱۳۹۵، جستارهایی در فلسفه اسلامی: مشتمل بر آرای اختصاصی آیت‌الله فیاضی، قم، مجمع عالی حکمت اسلامی.
- یثربی، سیدجیحی، ۱۳۸۷، عیار نقد ۴، قم، بوستان کتاب.