

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی رابطه وجود و ماهیت در اندیشه صدرایی معاصر با محوریت سه تفسیر «حدی، عینی و تصویری» از ماهیت

✉ مختارعلی رضائی / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

marezaei1382@gmail.com

 orcid.org/0009-0004-6458-3126

hekmatquestion@gmail.com

محمدعلی محیطی اردکان / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۱۷ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۱۵

چکیده

رابطه وجود و ماهیت یکی از مسائل مهم وجودشناختی در اندیشه فلسفی معاصر به شمار می‌آید. آیت‌الله مصباح یزدی، استاد فیاضی و استاد عبودیت، از فیلسوفان صدرایی معاصر هستند که هر یک در این باب دیدگاهی ویژه دارند. براساس دیدگاه استاد فیاضی، ماهیت، متن وجود است. استاد عبودیت معتقد است که ماهیت، تصور وجود است و آیت‌الله مصباح یزدی ماهیت را حد وجود می‌داند. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به تبیین، مقایسه و بررسی سه دیدگاه مزبور پرداخته و به این نتیجه دست یافته که ماهیت صرفاً حد وجود است، نه متن وجود. از این‌روست که می‌توان ماهیت را تصور یا خیال وجود هم دانست. براساس دیدگاه برگزیده، اعتباریت ماهیت مستلزم عدم صدق ماهیت بر واقعیت خارجی نیست. توجه به تمایز میان حقیقت فلسفی و ادبی، نشان‌دهنده برتری دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی بر دیدگاه‌های رقیب در مسئله رابطه وجود و ماهیت است.

کلیدواژه‌ها: وجود، ماهیت، حکمت متعالیه، آیت‌الله مصباح یزدی، استاد فیاضی، استاد عبودیت.

در بحث تفاسیر اصالت وجود صدراپی به نظر می‌رسد تفسیری که *آیت‌الله مصباح یزدی* از ماهیت ارائه داده است مبرهن بوده، جامع بعضی از تفاسیر و مانع برخی دیگر از آنهاست. تفاسیر گوناگون از ماهیت که متأثر از اختلاف‌نظر در تفسیر اصالت وجود است از یک‌سو، و نبود یک معیار و شاقول علمی جهت ارزیابی دیدگاه‌های مزبور از سوی دیگر، نیاز به پژوهش حاضر را دوچندان کرده است.

اندیشمندان مسلمان، مسئله رابطه وجود و ماهیت را به مثابه مسئله‌ای مهم از سلسله مباحث وجودشناختی در آثار خود مطرح کرده، پس از اتخاذ موضع، آن را مقدمه‌ای برای طرح و حل دیگر مسائل فلسفی قرار داده‌اند. مسئله عین‌الربط بودن معلول به علت و امکان فقری و وجودی، تشکیک در وجود و حرکت جوهری را می‌توان از مسائل فلسفی‌ای دانست که به طور مستقیم متأثر از اصالت وجود است و مسائلی همچون بسیط‌الحقیقه، مراتب داشتن نفس، انطباق وجود ذهنی با خارج، ربط ثابت به سیال نیز به صورت غیرمستقیم به اصالت وجود مربوط می‌شود. افزون بر این، برخی دیگر از مسائل مانند امر بین‌الامرین و توحید افعالی که استطراداً وارد فلسفه شده است نیز با توجه به اصالت وجود بهتر و دقیق‌تر قابل تبیین و حل است؛ به‌ویژه بنا بر نظریه حق، که ماهیت حد وجود است نه متن وجود. اگر در بحث رابطه وجود و ماهیت، ماهیت را حد وجود بدانیم تمایز مخلوق به خالق همان حد او خواهد بود. در نتیجه ماهیت چیزی چیز چستی و «ما یقال فی جواب ما هو» نخواهد بود که همان حد وجود است و رابطه این وجود محدود با خداوند که نامحدود است در وجودی خواهد بود که دارای مراتب است.

واقعیت عینی در ذهن که ظرف علم حصولی است به صورت قضیه‌هلیه بسیطه منعکس می‌شود و دست‌کم از دو مفهوم اسمی و مستقل تشکیل می‌یابد که یکی از آنها که معمولاً در طرف موضوع قرار می‌گیرد مفهومی ماهوی است و می‌توان آن را به عنوان قالبی مفهومی برای حدود موجود عینی در نظر گرفت و دیگری، یعنی مفهوم «موجود» در طرف محمول قرار می‌گیرد. وجود محمولی از معقولات ثانیه فلسفی به شمار می‌رود و دلالت بر تحقق مصداق آن ماهیت دارد. بدین‌سان، دو مفهوم گوناگون از یک حقیقت بسیط گرفته می‌شود که هر کدام احکام و ویژگی‌هایی دارند (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۰۸). برای ارائه تبیین درست و دقیق از رابطه وجود و ماهیت و دآوری در این زمینه، ابتدا باید به احکام و ویژگی‌های وجود و ماهیت توجه کرد. سپس با تعیین محل نزاع در بحث اصالت وجود یا ماهیت و اشاره به تفاسیر اصالت وجود، نظر صحیح را ارائه داد. بحث را با ویژگی‌های وجود آغاز می‌کنیم:

۱. ویژگی‌های مفهوم و مصداق وجود

واژه «وجود» در اصطلاح به دو معنا به کار می‌رود:

الف) معنای حرفی که در فارسی با واژه «است» به آن اشاره می‌شود (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص ۷۹؛

صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۷۹)؛

ب) معنای اسمی بودن یا هستی (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۶۷؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ص ۷۹).

اندیشمندان در علوم عقلی درباره وجود از دو حیث بحث می‌کنند:

الف) «مصدق وجود» که همان واقعیت عینی است و با علم حضوری درک می‌شود و از یقینی‌ترین موارد آن، می‌توان به واقعیت خود انسان و حالت‌هایش اشاره کرد؛

ب) «مفهوم وجود» که دارای ویژگی‌های زیر است:

اولاً بدیهی است؛ زیرا ذهن انسان قبل از اینکه با پدیده‌های روانی مثل ترس، شادی و غم آشنا شود با حقیقت وجودی که آن امور از مصادیق آن‌اند، آشنا بوده است. به همین دلیل است که به راحتی می‌تواند این پدیده‌های روانی را با عدمشان مقایسه کند. روشن است که اگر ذهن انسان، قبل از درک این امور، با حقیقت وجود آشنا نبود، نمی‌توانست وجود و عدم آنها را درک و مقایسه نماید؛

ثانیاً کلی است؛ زیرا تعریف کلی منطقی یعنی قابلیت انطباق بر کثیرین بر آن صدق می‌کند؛

ثالثاً واحد و مشترک معنوی است؛

رابعاً معقول ثانی فلسفی است؛ زیرا از آنجاکه مفهوم است، معقول است و از آنجاکه ذهن این مفهوم کلی را با تأمل و مقایسه به دست آورده است، معقول ثانی است نه اول، و از آنجاکه قابل حمل بر امور عینی و خارجی است معقول ثانی فلسفی است نه معقول ثانی منطقی. البته با توجه به اختلاف نظر در معیار طبقه‌بندی مفاهیم و تأثیر آن در معقول اول یا ثانی بودن مفهوم وجود، به دو مبنای کلی در این زمینه اشاره کرده، دیدگاه صحیح را برمی‌گزینیم:

۲. مبنای آیت‌الله مصباح یزدی

مفهوم کلی یا بر امور عینی حمل می‌شود و به اصطلاح، اتصافش خارجی است یا بر امور عینی حمل نمی‌شود. در صورت دوم، مفهوم کلی منطقی است؛ اما در صورت اول، یا به صورت خودکار و منفعلانه انتزاع می‌شود که در این صورت مفهوم ماهوی است یا با مقایسه و نوعی فعالیت ذهنی به دست می‌آید که در این صورت مفهوم فلسفی است. بنابراین هرچند مفهوم «وجود» بر امور عینی حمل می‌شود، اما ذهن آن را با تأمل و مقایسه با عدم، به دست می‌آورد. در نتیجه معقول ثانی فلسفی است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۹۸ و ۱۹۹).

۳. مبنای مشهور و استاد فیاضی

استاد فیاضی همگام با دیدگاه مشهور معتقد است که مفهوم کلی یا مابازای خارجی دارد یا ندارد. در صورت اول، مفهوم ماهوی است، وگرنه یا اتصاف آن خارجی است که در این صورت مفهوم فلسفی است و یا اتصاف آن خارجی نیست که در این صورت، مفهوم منطقی است. بر این اساس وجود مابازای خارجی دارد و از مفاهیم ماهوی به شمار می‌آید (ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۲۵۶ و ۲۳۲؛ همو، بی‌تا، ص ۲۲-۲۷).

۴. بررسی مبنای دوم

این‌گونه نیست که «هر آنچه مابازای خارجی داشته باشد، معقول اول است»؛ بلکه «بعضی از آنچه مابازای خارجی دارد، معقول اول است». با توجه به گزاره‌های زیر می‌توان درستی این ادعا را اثبات کرد:

۱. اگر مفهومی مابازای خارجی داشته باشد، به این معنا خواهد بود که در خارج مصداقی دارد؛
۲. اگر مفهومی در خارج مصداقی داشته باشد، به این معنا خواهد بود که بین امور خارجی و هویت واقعی، امری واقعی و هویتی خارجی داریم که مصداق آن مفهوم خواهد بود؛
۳. اگر امری واقعی و هویتی خارجی داشته باشیم که مصداق مفهومی باشد، آن مفهوم قابل حمل بر آن مصداق یعنی امر واقعی و هویت خارجی خواهد بود؛
۴. مفهومی که قابل حمل بر امر واقعی و هویت خارجی باشد، به این معنی خواهد بود که قابل حمل بر امور عینی است؛
۵. مفهومی که قابل حمل بر امور عینی باشد، به این معنای اصطلاحی خواهد بود که اتصاف آن مفهوم، خارجی است؛

۶. مفهومی که اتصاف آن خارجی باشد، اعم از معقول اول و معقول ثانی فلسفی خواهد بود (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۹۸).

بر اساس مقدمات شش‌گانه فوق می‌توان به این نتیجه دست یافت که هر مفهومی که مابازای خارجی دارد، فقط معقول اول نیست و معقول ثانی فلسفی نیز مابازای خارجی دارد؛ و به اصطلاح، مفهوم کلی یا اتصافش ذهنی است که همان معقولات ثانی منطقی خواهد بود، و یا اتصافش خارجی است که در این صورت یا ذهن به صورت خودکار آن را می‌سازد که مفهومی ماهوی خواهد بود و یا ذهن با یک نحوه مقایسه و سنجش و به‌اصطلاح، فعالانه آن را می‌سازد که در این صورت معقول ثانی فلسفی خواهد بود.

۵. منظور از وجود در بحث نسبت وجود و ماهیت

منظور از «وجود» در بحث رابطه وجود و ماهیت، معنای اسمی آن است که در هلیات بسیطه محمول واقع می‌شود. به عبارت دیگر در اینجا، معنای حرفی وجود منظور نیست. همچنین معنای مصدری که متضمن نسبت به فاعل و مفعول است نیز اراده نمی‌شود. معنای اسم مصدری هم با قید دلالت بر حدث نمی‌تواند اراده شود، مگر اینکه آن را از قید مزبور تجرید کنیم به گونه‌ای که قابل حمل بر واقعیات عینی و از جمله ذات مقدس الهی باشد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۳۵ و ۲۳۶).

۶. ویژگی‌های ماهیت

ماهیت، مصدر جعلی از «ما هو» است که به صورت یک کلمه در آمده است (ر.ک: جرجانی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۹۵) و به صورت اسم مصدر (چیستی)، با شرط تجرید از معنای حدث، بر ذوات خارجی حمل می‌شود (ر.ک: مصباح یزدی،

۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۳۶). ماهیت در واقع پاسخ پرسش از «ماهو» می‌باشد، نظیر «کمیت» و «کیفیت» که پاسخ پرسش از «کم‌هو» و «کیف‌هو» اند (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۰۲).

خود مفهوم ماهیت، نظیر مفهوم وجود، کلی و معقول ثانی فلسفی است، اما مصداق مفهوم ماهیت که مفهوم آن مصداق، مفهومی ماهوی است، نظیر انسان، سفیدی، حیوان، ترس و... فلسفی نیست و توسط قوه عاقله به صورت منفعلانه و خودکار از اشیای خارجی انتزاع می‌شود و از آنها حکایت می‌کند.

در علوم عقلی، ماهیت در دو اصطلاح مشهور به کار برده شده است:

الف) ما یقال فی جواب ما هو؛ یا «ما به یجاب عن السؤال بما هو»، یعنی آنچه در پاسخ به سؤال از چیستی شیء گفته می‌شود از قبیل انسان و حیوان. ماهیت به این معنا را «ماهیت بالمعنی الاخص» می‌نامند (ر.ک: همان، ص ۳؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۱۱۰):

ب) ما به الشیء هو هو؛ یعنی آنچه شیئیست شیء و حقیقت شیء به آن است. ماهیت به این معنا «ماهیت بالمعنی الاعم» است و شامل ماهیت به معنای نخست نیز می‌شود؛ به علاوه در مقابل وجود هم نیست؛ زیرا «شیء» در این تعریف، افزون بر وجود و صفات وجود، ماهیات (بالمعنی الاخص) و صفات آنها و حتی عدم و صفات آن را نیز دربر می‌گیرد (ر.ک: همان).

حال، با توجه به مقدمات زیر می‌توان معنای ماهیت در این بحث را روشن کرد:

۱. ذهن با موجود محدود روبه‌رو می‌شود؛

۲. در این رویارویی، دست‌کم دو امر به ذهن تبادر می‌کند: وجود و حد؛

۳. حد همان ماهیت است؛ زیرا حد در خارج وجود ندارد و فقط بر خارج صدق می‌کند، یعنی هویت حد، مفهوم است که بر واقعیت خارجی صدق می‌کند، نه اینکه خود هویت خارجی باشد. نیز روشن شد که ماهیت باید مفهوم باشد. در نتیجه:

۴. وجود و ماهیت در ممکنات - که محدودند - در ذهن تغایر دارند؛

۵. تغایر وجود و ماهیت لازمه محدودیت موجود ممکن است.

بنابراین منظور از ماهیت در این بحث، ما یقال فی جواب ما هو است، نه ماهیت به معنای ما به الشیء هو هو که غیر وجود نبوده و بر وجود نیز اطلاق می‌شود.

۷. خاستگاه رابطه وجود و ماهیت

خاستگاه رابطه وجود و ماهیت را می‌توان به لحاظ مباحث منطقی، بحث تعریف دانست؛ آنجاکه از مراحل معلوم کردن یک مجهول تصویری با طلب کردن سه مطلب چیستی، و هستی و چرایی یک شیء بحث می‌شود (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۸۱، ص ۲؛ سبزواری، ۱۳۷۹، ص ۱۹۰). طبق این مباحث، چیستی شیء، تصویری بیش نیست که در جواب ما هو گفته می‌شود و هستی، تصدیق به وجود آن شیء است که در پاسخ هل بسیطه واقع می‌شود. همین

مسئله در منطق است که با عنوان «تغایر ذهنی وجود و ماهیت» به فلسفه کشیده می‌شود؛ در فلسفه نیز همانند منطق بین وجود و ماهیت تفاوت بنیادین وجود دارد.

پس، به طور کلی می‌توان گفت که منشأ رابطه وجود و ماهیت، رابطه ذهن و عین است. وقتی انسان با پدیده‌ای واقعی و خارجی روبه‌رو می‌شود نخستین قضیه‌ای که ذهن از آن واقعیت عینی بسیط به طور خودکار می‌سازد، قضیه بسیطه «هذا موجود» است که معمولاً مفهوم دال بر آن پدیده، موضوع قضیه و موجود، محمول آن قضیه قرار داده می‌شود و مثلاً گفته می‌شود: «ترس موجود است». وقتی پدیده خارجی یا واقعی محدود در ذهن انعکاس می‌یابد و به علم حصولی تبدیل می‌شود مفهوم ماهوی از آن ساخته می‌شود که از حد آن حکایت می‌کند. لذا ماهیت، خود را مدیون علم حصولی می‌داند؛ به طوری که اگر علم حصولی‌ای در کار نباشد، ماهیتی هم در کار نخواهد بود. البته علم حصولی لازمه ماهیت است، اما ماهیت لازمه علم حصولی نیست؛ زیرا معقولات ثانی و تصدیقات نیز مصداق علم حصولی‌اند. بدین صورت مسئله این‌گونه آغاز می‌شود که قائلان به اصالت ماهیت، برای حل مشکل انطباق ذهن و عین سراغ ماهیت رفتند؛ زیرا ماهیت دو موطن دارد و به اصطلاح، لایشرط است، اما وجود یک موطن دارد؛ در نتیجه معتقد شدند که ماهیت اصیل است؛ زیرا با توجه به لایشرط بودنش، عامل اتحاد و هوهویت بین ذهن و عین است و اصلاً شناخت به واسطه همین حاصل می‌شود و اگر ماهیت موجود نبود، حکایت معنا نمی‌یافت.

پس در منشأ رابطه وجود و ماهیت می‌توان به این نتیجه رسید که بحث بر سر مفاهیم ماهوی است و اشکال انطباق وجود ذهنی نیز تنها در حوزه همین مفاهیم مطرح می‌شود که از کجا معلوم این مفهومی که در ذهن است با خارج مطابقت داشته باشد؟! در واقع پرسش این است که یک مفهوم ماهوی که کلی است چگونه در خارج وجود دارد، در حالی که کلیت در ذهن است؟ در خارج چه چیزی وجود دارد که می‌تواند معیار حکایت مفهوم از مصداق خویش باشد؟! رویکردهای مختلف در بحث واقعیت مفهوم کلی در پاسخ به این پرسش طرح شده است:

۱. رویکرد افلاطونی: که بر واقعیت مفاهیم کلی تأکید کرده و حتی برای آنها نوعی واقعیت عینی و خارج از ظرف زمان و مکان قائل شده و ادراک کلیات را از قبیل مشاهده مجردات و مثال‌های عقلانی دانسته است (ر.ک: افلاطون، ۱۳۳۷، ص ۱۱۲۰ و ۱۱۳۰ و ۵۴۱)؛

۲. رویکرد نومیالیستی: که اساساً مفهوم کلی را انکار می‌کند. بر این اساس الفاظی که گفته می‌شود دلالت بر مفاهیم کلی دارند در واقع نظیر مشترکات لفظی هستند که دلالت بر امور متعددی می‌نمایند، مثلاً لفظ انسان که بر افراد فراوانی اطلاق می‌شود مانند اسم خاصی است که چندین خانواده برای فرزندان‌شان قرار داده باشند یا مانند نام فامیلی است که همه افراد خانواده به آن نامیده می‌شوند (ر.ک: اکام، ۱۹۹۰، ص ۴۷-۴۹). طرفداران این نظریه به نام اسمیون یا طرفداران اصالت تسمیه (نومیالیست) شهرت یافته‌اند که در اواخر قرون وسطی و *ویلیام کامی* به این نظریه گروید و سپس *بارکلی* آن را پذیرفت و در عصر حاضر پوزیتیویست‌ها را می‌توان جزو این دسته به شمار آورد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۸۸)؛

۳. رویکرد تجربه‌گرایانه: براساس اعتقاد هیوم، تصور کلی عبارت است از تصور جزئی مبهم به این صورت که بعضی از خصوصیات صورت جزئی و خاص حذف شود به طوری که قابل انطباق بر اشیاء یا اشخاص دیگری گردد (ر.ک: هیوم، ۱۹۸۴، ص ۵۹-۷۳)؛ مثلاً تصویری که از شخص خاصی داریم با حذف بعضی ویژگی‌هایش قابل انطباق بر برادر او هم هست و با حذف خصوصیات دیگری بر چند فرد دیگر هم تطبیق می‌شود و بدین ترتیب هر قدر ویژگی‌های بیشتری از آن حذف شود، کلی‌تر و قابل انطباق بر افراد بیشتری می‌گردد؛ تا آنجا که ممکن است شامل حیوانات و حتی نباتات و جمادات هم بشود (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۸۸ و ۱۸۹)؛

۴. رویکرد ارسطویی: مفاهیم کلی نوع خاصی از مفاهیم ذهنی هستند که با وصف کلیت در مرتبه خاصی از ذهن تحقق می‌یابند و درک‌کننده آنها عقل است (ر.ک: ارسطو، ۱۳۶۷، ص ۳۴۴ و ۴۵۳-۴۵۸) و بدین ترتیب یکی از اصطلاحات عقل به عنوان نیروی درک‌کننده مفاهیم ذهنی کلی شکل یافته است. این رویکرد با دو برداشت متفاوت از معروف‌ترین دیدگاه‌های فیلسوفان اسلامی است:

برداشت اول: ادراک ماهیات از راه تجرید مدرکات خاص از عوارض مشخصه صورت می‌پذیرد و براین اساس تقدم ادراک چند مورد جزئی و مشخص لازم است. آنچه که بعد از عمل تجرید ذهنی باقی می‌ماند، همان مفاهیم ذاتی و مشترک بین همه افراد و تشکیل دهنده ماهیت آنها خواهد بود و بدین ترتیب ماهیات مرکب دارای اجناس و فصولی می‌گردد که هر کدام از آنها از حیثیت ذاتی خاصی در ماهیت مرکب حکایت می‌کند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۱۳ و ۳۱۴) بر طبق این برداشت ویژگی مفاهیم ماهوی این است که مابازاء مستقل و اتصاف خارجی دارند.

برداشت دوم: مفهوم ماهوی یک ادراک انفعالی است که برای عقل حاصل می‌شود و تنها تقدم یک ادراک شخصی برای حصول آن کفایت می‌کند نظیر ادراک خیالی که ادراک انفعالی خاصی است که به دنبال ادراک حسی واحدی در قوه خیال تحقق می‌یابد (همان، ص ۳۱۳). بر طبق این رویکرد می‌توان مفاهیم ماهوی را این‌گونه تعریف نمود: مفاهیمی که قابل حمل بر امور عینی‌اند و ذهن به طور خودکار و منفعلانه آنها را انتزاع می‌نماید نه به صورت تجرید و تعمیم (همان، ص ۱۹۸).

۸. اصالت وجود

اگر منشأ اصالت ماهیت، بحث کلی طبیعی باشد (همان، ص ۳۵۴ و ۳۲۸) و اگر ماهیت مورد بحث همان کلی طبیعی باشد (همان، ص ۳۲۰ و ۳۲۵) و اگر عامل تشخیص ماهیت، وجود باشد (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۷۰، ۱۶۱، ۳۳۰، ۱۸۶ و ۱۶۱؛ صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، ص ۲۷، ۱۱۲، ۱۲۱ و ۱۶۱)، باید گفت که آنچه اصالت دارد و در خارج هست و به عبارت دیگر، خارج از جنس اوست نمی‌تواند ماهیت باشد، و ماهیت اعتباری بیش نیست. ماهیت نمی‌تواند در خارج موجود بوده، هویت خارجی داشته باشد. امری که لا بشرط است کلی است و بر بشرط لا و بشرط شیء فقط صدق می‌کند و همچنان که کلی هیچ‌وقت نمی‌تواند خودش در خارج موجود باشد، اما بر خارج صدق می‌کند، ماهیت

نیز هیچ‌وقت نمی‌تواند در خارج موجود باشد و فقط از خارج بهره‌ی صدق را داراست و افرادش می‌تواند در خارج موجود باشد. به همین دلیل، وجود اصیل است نه ماهیت.

در اینجا ممکن است این پرسش به ذهن برسد که اگر آنچه در خارج است وجود است نه ماهیت، پس راز صدق و انطباق وجود ذهنی با خارج چیست؟ روشن است که بر طبق اصالت ماهیت، ماهیت که لابشرط است، عامل وحدت و اتحاد ذهن و عین می‌شود، اما بر طبق اصالت وجود مسئله انطباق راه‌حلی پیدا نمی‌کند و مشکل انطباق وجود ذهنی‌ای که سبب شده بود گروهی به اصالت ماهیت معتقد باشند، بازمی‌گردد. پس در این صورت آیا بهتر این نیست که همان ماهیت را اصیل بدانیم؟

پاسخ آن است که مسئله وجود ذهنی مسئله‌ای مستقل است که در حوزه شناخت‌شناسی مطرح می‌شود و ربطی به بحث اصالت وجود یا ماهیت که بحثی هستی‌شناختی است ندارد و پاسخ آن در معرفت‌شناسی این‌گونه است که صدق وصف قضیه است و معیار صدق هر قضیه‌ای به تناسب آن قضیه فرق خواهد نمود، اگر نظری است به بدیهی منتهی می‌شود و اگر بدیهی است یا به خاطر بدهت آن است یا به علم حضوری برمی‌گردد که خطاناپذیر است. به عبارت دیگر مشکل انطباق وجود ذهنی با وجود خارجی است که در پاسخ گفته می‌شود انطباق و صدق وصف قضیه است و معیار آن به تناسب هر قضیه‌ای فرق خواهد نمود: اگر قضیه نظری است بر طبق میناگری اندیشمندان مسلمان باید به بدیهی منتهی شود و معیار صدق قضیه بدیهی نیز بر طبق نظر مشهور اندیشمندان مسلمان ذاتی و اولی خواهد بود و به بدهتشان برمی‌گردد و بر طبق نظر برخی دیگر علم حضوری است؛ یعنی باید بتوانیم موضوع و محمول و اتحاد آن دو را در آن قضیه به علم حضوری برگردانیم، که دیگر خطا بردار نخواهد بود.

۹. تعیین محل نزاع

تا اینجا روشن شد که منظور از وجود، همان معنای اسمی به شرط تجرید از نسبت و حدث است. ماهیت به معنای مایقال فی جواب ما هو، و به اصطلاح، ماهیت بالمعنی الاخص است. این ماهیت حد وجود است. اصالت به معنای مصداق بالذات است. مصداق بالذات حقیقت فلسفی است و حقیقت فلسفی واقع خارجی است. حال پرسش این است که آن امری که ماهیت بر آن دلالت دارد، که همان حد باشد، اصیل است یا آن امری که وجود بر آن دلالت دارد (که واقعیت محدود باشد)؟ به عبارت دیگر؛ «حد» است که عالم خارج را پر کرده است یا مدلول وجود؟ به عبارتی دیگر، واقعیت، مصداق بالذات وجود است یا مصداق بالذات حد آن؟ و آیا وجود است که بر واقعیت، صدق بالذات دارد یا ماهیت و حد آن؟

برخی اندیشمندان با توجه به برشمردن معانی ماهیت و وجود معتقدند که هر کدام از طرفین نزاع، این واژه‌ها را به یک معنایی دیگر گرفته‌اند؛ مثلاً ماهیت که به چهار معنای: ۱. ما یقال فی جواب ما هو؛ ۲. ما به الشئ هو هو؛ ۳. واقعیت عینی؛ ۴. حد وجود آمده است، اصالت ماهیتی‌ها معنای سوم را اراده کرده‌اند و اصالت وجودی‌ها معنای اول یا چهارم را. در معنای وجود نیز همین‌طور؛ قائلان به اصالت ماهیت، معنای مصدری وجود را که انتزاعی است

اراده کرده‌اند و اصالت وجودی‌ها معنای دیگر آن را که واقعیت عینی است اراده نموده‌اند؛ و به این صورت نزاع اصالت وجود یا ماهیت را لفظی و ناشی از خلط هستی‌شناسی با معرفت‌شناسی دانسته‌اند (ر.ک: احمدی، ۱۳۸۸، ص ۱۹۰-۱۹۶). در عین حال باید به سه نکته ذیل توجه داشت:

۱. با پذیرش وجود محمولی و هلیه بسیطه به عنوان قضیه مفید معنی، دیگر نمی‌توان نزاع اصالت وجود یا ماهیت را لفظی قلمداد کرد؛ زیرا یکی از اموری که با اصالت وجود ثابت می‌شود معناداری هلیه بسیطه است. از این رو بحث اصالت وجود به عنوان مرز بین فلسفه غرب، که از دوره کانت به بعد وجود محمولی را منکرند، و فلسفه اسلامی شناخته می‌شود (ر.ک: مطهری، بی‌تا، ص ۲۴۱). جالب آن است که صاحب دیدگاه مزبور، هلیه بسیطه را به عنوان زمینه بحث اصالت وجود می‌پذیرد (ر.ک: احمدی، ۱۳۸۸، ص ۱۷۹)؛

۲. معنای سوم ماهیت به معنای دوم بازمی‌گردد، یعنی بخشی از آن معناست؛ همچنان که معنای چهارم آن به معنای اول بازمی‌گردد، یعنی بیشتر از دو معنا یا اصطلاح برای ماهیت نداریم؛ ما یقال فی جواب ما هو و ما به الشیء هو هو. همچنین نزاع بر سر چیستی و هستی است و روشن است که چیستی غیر از هستی است؛ لذا باید چیستی را همان ما یقال فی جواب ما هو بدانیم، هرچند در خارج چیستی و هستی جدا نیستند و هر دو بر واقع خارجی صادق‌اند، اما هر دو واقع خارجی را پر نکرده‌اند. حال، با توجه به اینکه ماهیت حقیقت منطقی دارد، ولی حقیقت فلسفی ندارد و وجود می‌تواند حقیقت فلسفی نیز داشته باشد، روشن می‌شود که محل نزاع، حقیقت فلسفی بودن ماهیت است، یعنی آیا ماهیت در خارج علاوه بر بهره صدق، از هویت نیز برخوردار است یا نه؟!؛

۳. از همان ابتدای طرح بحث ماهیت، محل نزاع موجود نبوده است و بعداً در اثر تکامل علم به اینجا رسیده و پرسش به صورت دو شقی مطرح شده که آیا وجود اصیل است و ماهیت اعتباری یا وجود اعتباری است و ماهیت اصیل؟ زیرا چنان که اشاره شد بحث اصالت ماهیت به سبب مشکل انطباق وجود ذهنی به میان آمده است و اندیشمندان بعدی به یک خطا پی بردند؛ ماهیت لایبشرط است و بر خارج فقط صدق می‌کند، نه اینکه خود خارج نیز از سنخ آن باشد. توجه به خلط بین امر لایبشرط و بشرط شیء زمینه طرح اصالت وجود را فراهم کرد؛ آنچه بشرط شیء و خارج از سنخ اوست وجود است، نه ماهیت. این‌گونه شد که نزاع اصالت ماهیت یا وجود شکل گرفت.

۱۰. تفاسیر اصالت وجود از منظر سه فیلسوف معاصر صدرایی

پیروان صدر المتألهین در تفسیر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت دچار اختلاف شده‌اند: گروهی ماهیت را عین و متن وجود، و گروهی حد وجود و گروهی تصور وجود دانسته‌اند. به‌راستی کدام دیدگاه درست است؟ در اینجا به هر کدام از تفاسیر اشاره، و سپس آنها را بررسی می‌کنیم.

۱۰-۱. تفسیر اول: تفسیر حد

آنچه در خارج تحقق دارد و طارِدِ عدم است، جز وجود نیست، و وجود است که حقیقتاً در خارج موجود و در نتیجه «اصیل» است؛ اما ماهیت صرفاً تصور حد وجود است یعنی نهایت و نفاذ آن است؛ و پیداست که حد وجود امری است عدمی و حقیقتاً موجود و متحقق نیست؛ زیرا حد هر شیء جایی است که آن شیء پایان می‌پذیرد و تمام می‌شود؛ و آنجا که وجود پایان می‌پذیرد، البته جز عدم وجود، شیئی نیست. پس حد وجود، دیگر موجود نیست. بنابراین ماهیت که حد وجود است موجود نیست، اما اینکه آن را موجود می‌خوانند، بدین دلیل است که چون وجود موجود است، و ماهیت نیز حد آن است، و حد با محدود متحد است، حکم وجود، یعنی موجود بودن، را به حد آن، یعنی به ماهیت، هم نسبت می‌دهند و مجازاً می‌گویند: ماهیت، مثلاً انسان، موجود است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۵۲).

۱۰-۲. تفسیر دوم: تفسیر تصور

در این نگاه، ماهیت به انعکاس ذهنی و ظهور عقلی وجودهای محدود تفسیر شده و اصالت به معنای موجود شدن و متحقق شدن است، یعنی آنچه در خارج تحقق دارد وجود است. پس وجود دارای اصالت (خارجیت و عینیت) است؛ ولی ماهیت ظهور عقلی و ذهنی وجودهای محدود است. برخی عبارات علامه طباطبائی حاکی از این دیدگاه است، مانند: «الماهیات ظهورات الوجودات للأذهان» (طباطبائی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۱). خاصیت ذهن ماست که وقتی با واقعیاتی که فقط وجودند نه چیزی دیگر روبه‌رو می‌شود، انسان و حیوان و درخت و... می‌فهمد. براساس این دیدگاه، رابطه وجود و ماهیت صرفاً رابطه تصویر و صاحب تصویر است. ماهیت تصویر و حکایت حقیقت وجود است؛ حکایت و تصویری آنچنان منطبق که همواره آن را با محکی و صاحب تصویر اشتباه می‌کنند و گمان می‌کنند که ماهیت همان خود واقعیت خارجی است و در نتیجه، آن را موجود می‌پندارند و حکم می‌کنند که ماهیت همان چیزی است که جهان خارج را تشکیل داده است، در حالی که حقیقتاً چنین نیست. به عبارت دیگر، اینکه ماهیت موجود است به این معنا که بر واقعیت خارجی صادق و از آن حاکی است، این گمان را پدید می‌آورد که ماهیت موجود است؛ به این معنا که خود همان واقعیاتی است که جهان خارج را پر کرده است (ر.ک: عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۸۷).

بنا بر این تفسیر، ماهیت هرگز از تحقق و واقعیت - که از آن وجود است - برخوردار نمی‌شود، بلکه تنها حاکی از وجود است. از این رو نسبت آن با وجود، نسبت نمود با بود است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، بخش یکم از جلد اول، ص ۳۳۶).

۱۰-۳. تفسیر سوم: تفسیر عینیت

در این تفسیر، ماهیت نه حد وجود است و نه تصور یا حکایت وجود، بلکه عین وجود است. البته نه به این معنا که هر دو اصیل باشد، بلکه اصالت به معنای تحقق بالذات، از آن وجود است و ماهیت به تبع وجود متحقق

است (ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۲۶؛ همو، بی‌تا، ص ۲۷-۳۰؛ نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۱۳-۲۱۵). منظور از اصالت در این تفسیر تحقق بالذات در مقابل واسطه در ثبوت و عروض است و واضح است که هم ذوالواسطه، یعنی ماهیت، و هم امر بدون واسطه، یعنی وجود، هر دو حقیقتاً موجودند، اما اصالت از آن وجود است؛ یعنی هر دو متحقق‌اند، اما وجود متحقق بالذات است، ولی ماهیت متحقق است به واسطه وجود. این تفسیر را می‌توان در چند مقدمه زیر خلاصه کرد:

۱. ماهیت موجوده و وجود در خارج عین‌هم‌اند، و ماهیت موجوده هم به عین موجودیت وجود حقیقتاً موجود است، اما؛

۲. ماهیت موجوده و وجود هرچند در خارج یکی بیش نیستند، ولی در تحلیل عقل از یکدیگر جدایند، یعنی عقل جداگانه هریک را لحاظ می‌کند و بدین ترتیب ماهیت من حیث هی را تصور می‌کند و درمی‌یابد که وجود، بذاته موجود است؛ یعنی موجودیت وجود به خود اوست، ولی ماهیت، بذاتها موجود نیست، بلکه به وجود موجود است؛

۳. بنابراین ماهیت بذاتها و من حیث هی است که حقیقتاً و بالذات موجود نیست؛ بلکه مجازاً و بالعرض - یعنی بعرض الوجود - موجود است اما ماهیت موجوده (سبب الوجود حقیقتاً و بالذات) موجود است؛ یعنی اسناد موجودیت به ماهیت موجوده، اسنادی حقیقی است، اما به سبب وجود و به تبع آن است، اما اسناد موجودیت به ماهیت من حیث هی، اساساً اسنادی مجازی است؛ از این رو:

۴. می‌توانیم این تفسیر را «عینیت وجود و ماهیت موجوده» یا «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت من حیث هی» بنامیم.

۱۱. دیدگاه برگزیده

برای تبیین جایگاه مسئله اصالت وجود یا ماهیت، و اینکه کدام تفسیر با این مسئله سازگار است، مفهوم‌شناسی واژگان کلیدی در ابتدای بحث را مرور می‌کنیم تا در نهایت، امکان تبیین تصویر صحیح از اصالت وجود فراهم شود: چنان‌که اشاره شد، «وجود» در اصطلاح به دو معنای حرفی و اسمی به کار می‌رود و در این بحث به معنای اسمی است. چنان‌که بیان شد که «ماهیت» در اصطلاح به دو معنای «ما یقال فی جواب ما هو» و «ما به الشیء هو هو» به کار برده می‌شود و منظور از آن در بحث رابطه وجود و ماهیت، «ما یقال فی جواب ما هو» است. اینک به بیان معنای اصالت، مصداق بالذات، و حقیقت می‌پردازیم:

۱۱-۱. معنای اصالت

اصالت در لغت به معنای ریشه‌ای بودن در مقابل فرعیّت به معنای شاخه‌ای بودن به کار می‌رود (ر.ک: ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۱۷؛ فیومی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۶). در اصطلاح واژه اصالت در مقابل اعتباری است و مفهوم دقیق آنها تماماً روشن می‌گردد. واژه اعتباری که از مشترکات لفظی است دارای چند معناست:

۱. همه معقولات ثانیه، خواه منطقی باشند و خواه فلسفی، طبق این اصطلاح حتی مفهوم وجود نیز اعتباری دانسته می‌شوند. این اصطلاح در کلمات شیخ/شراقی زیاد به کار رفته است؛
۲. مفاهیم حقوقی و اخلاقی یا مفاهیم ارزشی (بایدها را اعتبار می‌کنیم، در مقابل هست‌ها که اعتباری نیستند، البته روشن است که اعتباری بودن بایدها بایستی منشأ واقعی داشته باشد)؛
۳. مفاهیمی که به هیچ وجه مصداق خارجی و ذهنی ندارند و به کمک قوه خیال ساخته می‌شوند (وهمیات) مانند مفهوم غول؛

۴. مصداق بالعرض بودن واقعیت برای مفهوم وجود یا ماهیت.

بالتبع معانی اصالت نیز که مقابل این معانی محسوب می‌شوند بدین شرح است:

۱. معقولات اولی؛

۲. مفاهیم توصیفی و غیر ارزشی و هست‌ها؛

۳. مفاهیمی که مصداق خارجی یا ذهنی دارند؛

۴. اصالت یعنی مصداق بالذات بودن واقعیت عینی برای مفهوم وجود یا ماهیت.

روشن است که در اینجا معنای چهارم مراد است؛ یعنی آنچه ذاتاً و بدون هیچ واسطه دقیق فلسفی از واقعیت

عینی حکایت می‌کند؛ که در اصالت وجود یا ماهیت بحث می‌شود که آن چیز وجود است یا ماهیت؟

۲-۱. معنای مصداق بالذات

طبعاً هریک از مفهوم وجود و ماهیت به شکلی قابل حمل بر واقعیت عینی خواهند بود و می‌توان گفت مثلاً «زید انسان است»؛ چنان که می‌توان گفت «زید موجود است». در نتیجه هیچ کدام از آنها از نظر عرفی و ادبی مجازی نیست (چون می‌توان آنها را بر واقعیت عینی حمل کرد)؛ اما از لحاظ فلسفی باید این‌گونه گفت که در اینجا بحث این نیست که از نظر عرفی و ادبی ماهیت، بر واقعیت خارجی صدق می‌کند یا نه؛ زیرا بر همگان روشن و بدیهی است که زید خارجی مصداق انسان است همچنان که مصداق موجود می‌باشد، بلکه بحث در این است که آیا می‌توان از لحاظ فلسفی واقعیت خارجی را مصداق ماهیت دانست؟ و به خاطر این بحث فلسفی است که قید بالذات به صدق اضافه می‌گردد، به این بیان که آن را بتوان یک حقیقت فلسفی و هستی‌شناختی قلمداد نمود. لذا در اینجا باید سراغ کلیدواژه یا مقدمه دیگر بحث اصالت وجود رفت که اصطلاح «حقیقت» می‌باشد.

۳-۱. معنای حقیقت

حقیقت، مصدر یا اسم مصدر به معنی مطابقت و یکسانی و هماهنگی و درستی است که در لغت به چند وجه ضبط

شده است:

۱. به معنای خود موجود، مثل سخن پیامبر^ص به حارث: «لکلّ حقّ حقیقه فما حقیقه ایمانک» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۹۳)؛
 ۲. به معنای اعتقاد، ایمان، باور و باور داشتن در چیزی، چنان که گویند: اعتقاد او در بعث و پاداش و مکافات و بهشت و دوزخ حقیقت دارد؛
 ۳. درباره گفتار و کردار شخص، چنان که می‌گویند: فلان لفعله حقیقه؛ او در کارش با حقیقت است وقتی که در آن کار ریا و خودنمایی نباشد (ابن‌اثیر، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۴۱۳-۴۱۶؛ نیز ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۵۱۸-۵۲۵).
- حقیقت در اصطلاح دارای چند معنای زیر است:
۱. حقیقت به معنای استعمال لفظ در معنایی که برای آن وضع شده در مقابل مجاز که استعمال آن در معنایی دیگری است که نوعی مناسب با معنای حقیقی داشته باشد مثلاً استعمال شیر به معنای حیوان درنده معروف حقیقت و به معنای انسان نیرومند مجاز است. معمولاً این معنی در ادبیات، فقه و اصول به کار می‌رود؛
 ۲. حقیقت به معنای شناخت مطابق با واقع؛ که همان «صدق» است چنان که در مبحث‌شناخت‌شناسی به این معناست؛
 ۳. حقیقت به معنای ماهیت چنان که گفته می‌شود دو فرد انسان متفق‌الحقیقه‌اند؛ یعنی ماهیت آنها یکی است که معمولاً در باب کلیات خمس منطق به این معنا به کار برده می‌شود؛
 ۴. حقیقت به معنای واقعیت عینی که معمولاً در فلسفه و خصوصاً هستی‌شناسی به کار می‌رود؛
 ۵. حقیقت به معنای وجود مستقل مطلق که منحصر به خدای متعال است و در اصطلاح عرفا به کار می‌رود و در برابر آن وجود مخلوقات را مجازی می‌نامند؛
 ۶. حقیقت به معنای کنه و باطن؛ چنان که گفته می‌شود حقیقت ذات الهی قابل درک عقلی نیست.
- روشن است که «حقیقت» در بحث اصالت وجود یا ماهیت، وقتی می‌گوییم: «حقیقت وجود» یا وقتی صدرای می‌گوید: «... ان الوجود حقیقه عینیة» (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۸) غیر از معنای چهارم نمی‌تواند باشد.
- اکنون با توجه به معنای حقیقت که واقعیت عینی مراد است، می‌توان نتیجه گرفت که «اصالت» که به معنای «صدق بالذات» است به معنای واقعیت خارجی و عینی به کار برده می‌شود. بنابراین با اینکه اطلاق «موجود» بر ماهیت، مجاز نیست و حقیقت دارد، هم حقیقت ادبی و هم حقیقت به معنای صدق که در شناخت‌شناسی مورد بحث است، اما به معنای حقیقت فلسفی، یعنی خود واقعیت عینی نیست و از این جهت مجاز فلسفی قلمداد می‌شود، اما اطلاق «موجود» بر وجود چنین نیست و حقیقت فلسفی قلمداد می‌شود. به همین دلیل است که صدرای در عبارت‌هایش گاهی قید «بالذات» را می‌آورد و گاهی نمی‌آورد

(ر.ک: همان، ص ۳۹ و ۳۴۰؛ ج ۳، ص ۲۵۷ و ۲۷۷؛ ج ۶، ص ۱۴۸؛ ج ۹، ص ۱۸۵؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۴، ۹، ۱۰، ۳۵ و ۵۲؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۱۹۶؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۸).

به نظر می‌رسد با توجه به بحث حقیقت و مجاز فلسفی و اینکه حد اگر عدمی است عدم در مقابل حقیقت فلسفی است نه عدم در مقابل حقیقت عرفی و یا در مقابل حقیقت معرفت‌شناختی، قول به حد بودن ماهیت حق باشد، و دو تفسیر دیگر یا خلط نموده‌اند یا به همین حد بودن ماهیت بازمی‌گردند؛ زیرا:

۱. اگر ماهیت را متن وجود و عین وجود می‌دانیم در معنای عرفی و ادبی یا معرفت‌شناختی است نه معنای فلسفی. برای تمایز این دو معنا که همان تمایز موجود به معنای اول و موجود به معنای دوم است مثالی می‌آوریم: فرض کنید رئیس مؤسسه‌ای در جلسه‌ای صمیمانه به کس و کار خودش می‌گوید انتقاد و پیشنهاد دارید بفرمایید، انتقاد که می‌کنند می‌گوید انتقاد شما درست است؛ اما ما فعلاً توان اجرایش را نداریم. وقتی او می‌گوید انتقاد یا پیشنهاد شما درست است، یعنی انتقاد یا پیشنهاد شما صادق است (یعنی حقیقت عرفی و حقیقت معرفت‌شناختی است یعنی موجود به معنای اول است)؛ اما ما نمی‌توانیم اجرایش کنیم؛ یعنی الان این پیشنهادی که شما دارید وجود ندارد و نیست (یعنی ما ایجادش نکرده‌ایم؛ یعنی تحقق خارجی ندارد؛ یعنی حقیقت فلسفی نیست؛ یعنی مجاز فلسفی است؛ یعنی موجود به معنای دوم نیست). حال در نگاه افرادی که ماهیت را متن وجود می‌بینند، همین حکم جاری است؛ یعنی ماهیت را بر واقعیت خارجی صادق می‌دانند، اما بدون توجه به این دو نوع تمایز و این دو نوع حقیقت آن را واقعیت خارجی نیز می‌دانند که به نظر می‌رسد، در این تفسیر به این دو نوع تمایز و این دو نوع حقیقت توجه نشده است؛

۲. اگر ماهیت را تصورالوجود بدانیم درست است که این تصور بر وجود صدق می‌کند و به آن تصورالوجود می‌گویند؛ اما باید دقت داشت که بالاخره ماهیت خود وجود نیست و از این جهت عدم است و چون فقط وجود محدود است که می‌تواند به ذهن بیاید لذا ماهیت تصور وجود محدود است و تصور وجود محدود غیر از حد وجود چیزی نیست؛ زیرا حقیقت وجود که به ذهن نمی‌آید، بلکه حد آن است که به ذهن می‌آید و حد بر وجود خارجی صدق می‌کند نه اینکه خود وجود خارجی و محتوای وجود خارجی باشد. پس حد وجود امر خارجی نبوده و قبلاً مطرح کردیم که هر چیزی که امر خارجی نباشد، مفهوم است؛ بنابراین تصورالوجود به همان حد وجود بازمی‌گردد.

نتیجه‌گیری

با توجه به تقریر محل نزاع و تبیین واژگان کلیدی (وجود، ماهیت، حقیقت و اصالت) می‌توان نتیجه گرفت که: الف) اصالت به معنای تحقق و حقیقت فلسفی و صدق بالذات از آن وجود بوده و ماهیت صرفاً حد وجود است و حد چون حقیقت فلسفی نیست یعنی چون واقع خارجی مصداق بالذات آن نیست، موجود خارجی نیست و عدمی است؛ هرچند حقیقت عرفی و منطقی و معرفت‌شناختی است و به این لحاظ موجود است و بر واقع خارجی صدق می‌کند؛

ب) اصالت در بحث اصالت وجود یا ماهیت به معنای تحقق یا حقیقت فلسفی یا صدق بالذات مفهوم وجود یا ماهیت بر واقعیت خارجی است و بنا بر اصالت وجود، آنچه تحقق دارد و حقیقت فلسفی است و بر واقع خارجی صدق بالذات دارد، وجود است و ماهیت تحقق ندارد و مجاز فلسفی است و بر واقع خارجی صدق بالعرض و المجاز دارد و چون آنچه به ذهن می‌آید وجود محدود است نه وجود نامحدود، لذا ماهیت صرفاً حد وجود است که اگرچه اصیل نیست یعنی به معنای حقیقت فلسفی و تحقق و صدق بالذات نیست، اما حقیقت عرفی و یا منطقی و یا معرفت‌شناختی دارد و بر واقع خارجی به معنای عرفی و منطقی صدق می‌کند و به این لحاظ حقیقت است؛ اما حقیقتی که خارج را پر نکرده و خارج مصداق بالذات آن نیست؛

ج) به نظر می‌رسد که سبب ورود اصلی بحث اصالت ماهیت ارتباط وثیقی است که با مسئله وجود ذهنی یا معیار صدق دارد و گویا این مسئله در هستی‌شناسی آمده است تا مشکل صدق را در معرفت‌شناسی حل کند به این ترتیب که از کجا معلوم این که در ذهن من است با خارج مطابقت دارد؟ اصالت وجود یا ماهیت می‌گوید: یکی از این دو در عالم خارج موجود است و دیگری صرفاً ذهنی و اعتباری است؛ به این معنا که واقع خارجی نیست و واقع خارجی مصداق بالعرض آن است و همان است که تغییر نمی‌کند و لا بشرط است؛ یعنی این‌همانی حفظ می‌شود؛

د) در غرب بحث اصالت وجود را نمی‌توان جدای از بحث کلی (کلی طبیعی) دانست همان نزاعی که بین افلاطون و ارسطو است و با توجه به مکتب‌های اسم‌گرایان، تجربه‌گرایان، عقل‌گرایان و اگزیستانسیالیست‌ها، شاید بتوان ادعا کرد که صدای این نزاع الان نیز در غرب شنیده می‌شود؛ صدایی که غرب باید برای ترقی فلسفه‌اش به دنبال آن باشد.

منابع

- ابن اثیر، علی بن محمد، ۱۳۶۷، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، چ چهارم، قم، اسماعیلیان.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۱، *الاشارات والتنبیها، تحقیق مجتبی زارعی*، قم، بوستان کتاب.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
- احمدی، احمد، ۱۳۸۸، *بن‌لایه‌های شناخت*، تهران، سمت.
- ارسطو، ۱۳۶۷، *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، چ دوم، تهران، بی‌جا.
- افلاطون، ۱۳۳۷، *دوره کامل آثار*، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، چ دوم، تهران، خوارزمی.
- جرجانی، علی بن محمد، ۱۴۰۸ق، *کتاب التعریفات*، چ سوم، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۵، *حقیق مختم، شرح حکمت متعالیه*، تنظیم و تدوین حمید یارسانیا، قم، اسراء.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت، دارالعلم.
- سبزواری، ملاهادی، ۱۳۷۹، *شرح منظومه*، تعلیقه حسن حسن‌زاده آملی، تصحیح مسعود طالبی، تهران، ناب.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۳، *حکمة الاشراق*، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، چ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- _____، ۱۳۶۳، *المشاعر*، چ دوم، تهران، کتابخانه‌ی طهوری.
- _____، ۱۳۷۸، *سه رساله فلسفی*، مقدمه، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۲۴ق، *نهاية الحکمة*، تحقیق و تعلیق عباسعلی زارعی سبزواری، چ هجدهم، قم، جامعه مدرسین.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۵، *درآمدی بر نظام حکمت صدرایی*، تهران، سمت.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۷، *هستی و جیستی در مکتب صدرانی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- _____، بی‌تا، *نقد تاریخ فلسفه غرب*، بی‌تا، بی‌جا.
- فیومی، احمد بن محمد، بی‌تا، *مصباح المنیر*، بی‌جا، بی‌تا.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *اصول کافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۳، *آموزش فلسفه*، چ چهارم، تهران، امیرکبیر.
- مطهری، مرتضی، بی‌تا، *مقالات فلسفی*، تهران، حکمت.
- نیویان، سیدمحمد مهدی، ۱۳۹۵، *جستارهایی در فلسفه اسلامی مشتمل بر آراء اختصاصی آیت‌الله فیاضی*، چ دوم، قم، مجمع عالی حکمت.

Hume, David, 1984, *A Treatise of Human Nature*, ed. by Ernest C Mossner, New York, Penguin Books.

Ockham, William, 1990, *Philosophical Writings: a selection*, translated by Philotheus Boehner, revised by: Stephen F. Brown, Indianapolis, Cambridge.