


Examining the Basis of Analytical-Causative Aspect of Existence for the Existing Quiddity in the Interpretation of Identity of existence and Quiddity in Sadraian Primacy of Existence

Mokhtar Ali Rezaei  / Assistant professor, Dept. of Philosophy, Imam Khomeini Institute of Education and Research
marezaei1382@iki.ac.ir

Received: 2023/06/24 - Accepted: 2024/01/05

Abstract

The primacy of existence (Asalat al-Wujud) is the foundation of Sadraian transcendent philosophy. Among Sadraian scholars, there are differing interpretations of this concept. One significant source of disagreement lies in their diverse understandings of "quiddity" (Mahiyyah). Some consider quiddity to be the limit of existence, others regard it as an imaginary conceptualization of existence, and yet others see it as the very reality of existence.


This article studies the interpretation of existence-quiddity identity and refers to it as the "interpretation of identity." Using an analytical-descriptive method, it seeks to explain the Sadraian doctrine of the primacy of existence by analyzing one of the foundational principles underlying the interpretation of identity in Sadraian philosophy. The study concludes that in this interpretation, existence is compared to quiddity. One of the premises giving rise to such an erroneous comparison is the assumption that existence is the analytical-causative aspect for quiddity. However, this premise is rejected due to a mistake of the realm of analysis with that of external reality, it also regards all contingent beings as necessary being inherently self-sufficient, which is logically untenable.

Keywords: primacy of existence, Mulla Sadra, interpretation of identity, existence, quiddity, causative aspect, analytical aspect.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی مبنای حیثیت تعلیلیه تحلیلیه بودن وجود برای ماهیت موجوده در تفسیر عینیت وجود و ماهیت از اصالت وجود صدرایی

marezaei1382@iki.ac.ir

مختارعلی رضایی  / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۰۳ - پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۱۵

چکیده

اصالت وجود پایه حکمت متعالیه است. در برداشت از آن بین صدراییان اختلاف است. یکی از منشأهای مهم اختلاف، برداشت‌های مهم از «ماهیت» است. بعضی ماهیت را حد وجود دانسته‌اند. بعضی تصور و خیال الوجود و بعضی عین و متن وجود شمرده‌اند. این نوشتار به بررسی برداشت عینیت از ماهیت پرداخته، با عنوان «تفسیر عینیت» از آن یاد کرده و با روشی تحلیلی - توصیفی، با هدف تبیین اصالت وجود صدرایی، یکی از مبانی تفسیر عینیت از اصالت وجود صدرایی را بررسی کرده و به این نتیجه رسیده است که در تفسیر عینیت، وجود با ماهیت مقایسه شده و یکی از مبانی که توانسته است اجازه چنین مقایسه نادرستی را صادر نماید، حیثیت تعلیلیه تحلیلیه بودن وجود برای ماهیت است که به علت خلط بین عالم تحلیل و عالم خارج و نیز به علت لزوم واجب بالذات بودن تمام ممکنات، نمی‌توان آن را پذیرفت.

کلیدواژه‌ها: اصالت وجود، صدرالمتألهین، تفسیر عینیت، وجود، ماهیت، حیثیت تعلیلیه، حیثیت تحلیلیه.

مسئله «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت» یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفه اسلامی و زیربنای بسیاری از مسائل حکمت متعالیه (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ الف، ص ۴) و مرز بین فیلسوفان اسلامی و غرب است (مطهری، بی‌تا، ص ۲۴۱). گرچه می‌توان ریشه‌های این بحث را از یک‌سو در آثار فیلسوفانی همچون فارابی، ابن‌سینا، بهمنیار و میرداماد و از سوی دیگر نوشته‌های شیخ اشراق و سایر پیروان مکتب اشراق یافت، اما طرح این مسئله به‌مثابه یکی از پایه‌ها و مبنای فلسفه اسلامی، از ابتکارات و اختراعات صدرالمتألهین است. وی نخستین فیلسوفی بود که به طور گسترده و همه‌جانبه به طرح این موضوع پرداخت و آن را مبنایی برای حل بسیاری از مسائل حکمت متعالیه قرار داد.

از این‌رو به حق می‌توان گفت: این مسئله مهم‌ترین مبحث حکمت متعالیه است. در عصر حاضر، در تفسیر اصالت وجود صدرالمتألهین اختلاف شده است، به گونه‌ای که برخی، هم مفهوم «ماهوی» را حقیقتاً و بالذات قابل صدق بر واقعیت خارجی می‌دانند و هم واقعیت خارجی را از سنخ ماهیت می‌دانند؛ یعنی علاوه بر صدق حقیقی مفهوم «ماهوی» بر خارج، به عینیت خارجی ماهیت قائل‌اند و در عین حال، آن را با اعتباریت ماهیت منافی نمی‌دانند (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۲۱-۲۳) که در این مقاله از آن با «تفسیر عینیت» یاد می‌کنیم. برخی نه به عینیت ماهیت قائل‌اند و نه حتی مفهوم ماهوی را حقیقتاً و بالذات قابل صدق بر واقعیت خارجی می‌دانند (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۴۱ و ۳۴۲)، و برخی به عینیت ماهیت قائل نیستند، اما مفهوم «ماهوی» را حقیقتاً و بالذات بر واقعیت خارجی صادق می‌دانند (عبودیت، ۱۳۸۵، ص ۸۲-۸۹).

صاحب تفسیر عینیت ماهیت را با وجود مقایسه کرده و ملاحظه نموده که «وجود» مفهومی است که از صدق بالذات داشتن آن بر واقعیت می‌توان نتیجه گرفت که واقعیت از سنخ حقیقت وجود است و «ماهیت» نیز بر واقعیت صدق بالذات دلالت دارد. پس واقعیت از سنخ ماهیت نیز هست و نتیجه گرفته که ماهیت نیز مثل وجود ملاً خارج را پر کرده است؛ زیرا دلیل خارجی و واقعی بودن وجود، صدق حقیقی آن بر واقع است که همین دلیل نسبت به ماهیت نیز - همچنان که گفته شد - ساری است؛ یعنی ماهیت نیز بر واقعیت صادق است. پس ماهیت نیز واقعی است و ملاً خارج را تشکیل می‌دهد و - به‌اصطلاح - همچنان که نسبت به وجود، از موجود بودنش به معنای اول (صدق)، به موجود بودنش به معنای دوم (هویت خارجی) می‌رسیم، از موجود بودن ماهیت به معنای اول نیز موجود بودنش به معنای دوم را نتیجه می‌گیریم (ر.ک. فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۴۵ و ۴۶؛ طباطبائی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۴۳-۴۵).

اما اینکه چرا و چگونه ایشان مرتکب این مقایسه ناموجه گردیده و به عبارت دیگر کدام مبنای معرفتی می‌تواند در این مقایسه دخیل باشد، موضوع دیگری است که شایسته است به آن توجه شود.

از عوامل و مبنای مؤثر در استدلال بر عینیت وجود و ماهیت در خارج، می‌توان به معقول اول دانستن وجود و ماهیت توسط صاحب تفسیر عینیت، حیثیت تعلیلیه بودن وجود برای موجودیت ماهیت موجوده، و تفاوت نهادن بین مفهوم و معنی و مصداق توسط ایشان اشاره نمود. این نوشتار با روش تحلیلی - توصیفی درصدد بررسی استدلال بر تفسیر عینیت از اصالت وجود صدرایی مطابق مبنای حیثیت تعلیلیه بودن وجود برای ماهیت موجوده است.

هرچند درباره خود تفسیر عینیت و نیز علیت تحلیلی و علیت خارجی، ممکن است آثار مختلفی به نگارش درآمده باشد، اما در زمینه خاص مسئله تحقیق که بررسی تفسیر عینیت از جهت مبنای حیثیت تعلیلیه تحلیلیه بودن وجود برای ماهیت موجوده است، پیشنهادی یافت نشد.

۱. بررسی مفاهیم

۱-۱. وجود

«وجود» در لغت از «وَجَدَ یَجِدُ / یَجِدُ وَجْدًا وَ جِدَّةً وَ وُجْدًا وَ وُجُودًا وَ وُجْدَانًا وَ إِجْدَانًا» به معنای داشتن و دارا بودن و توانا و غنی بودن، غضب کردن، شدید دوست داشتن، و محزون شدن می‌آید (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۴۴۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۵۵؛ فیومی، بی تا، ج ۲، ص ۶۴۸؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۱۵۵ و ۱۵۶) و در اصطلاح در دو معنی به کار می‌رود:

الف. معنای حرفی که در فارسی با واژه «است» به آن اشاره می‌شود (ر.ک. ابن سینا، ۱۳۸۱، ص ۷۹؛ صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۷۹).

ب. معنای اسمی به معنای «بودن» یا «هستی» (ر.ک. سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۶۷؛ صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۷۹). روشن است که در بحث «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت»، معنای اسمی وجود مراد است که در هلیات بسیطه محمول واقع می‌شود.

۱-۲. ماهیت

ماهیت در لغت از «ما» مشتق شده و اصل آن مائیت به معنای چیستی است، سپس همزه به «ه» تبدیل شده است تا با مصدری که از «ما» مشتق شده، اشتباه نشود. اما بیشتر احتمال دارد که همان «ما هو» باشد که به صورت یک کلمه درآمده است (جرجانی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۹۵). «ماهیت» پاسخ سؤال به «ما هو» است؛ نظیر «کمیت» و «کیفیت» که پاسخ به سؤال «کم هو» و «کیف هو» است (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲ و ۳). «ماهیت» در اصطلاح سه معنا دارد:

الف) ما یُقَالُ فی جواب ما هو؛ یا ما به یُجَابُ عن السُّؤال بما هو؛ یعنی آنچه در پاسخ به سؤال از چیستی شیء گفته می‌شود. «ما هو» سؤال از ذات شیء - ذات به معنای منطقی آن - و به تعبیر دیگر، سؤال از نهاد و درون شیء است و آنچه در جواب آن می‌آید «ماهیت» نام دارد؛ از قبیل انسان و حیوان. ماهیت به این معنا را «ماهیت بمعنی الاخص» می‌نامند (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳؛ ۱۳۶۰، ص ۱۱۰).

ب) ما به الشیء هو هو؛ یعنی آنچه شیئیّت شیء و حقیقت شیء به آن است. ماهیت به این معنا «ماهیت بمعنی الاعم» است و شامل ماهیت به معنای نخست نیز می‌شود. علاوه بر این، در مقابل وجود هم نیست؛ زیرا «شیء» در این تعریف، هم وجود و صفات وجود را دربر می‌گیرد، هم ماهیات - بمعنی الاخص - و صفات آنها را و هم عدم و صفات آن را (ر.ک. صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳).

ج) ماهیتِ مرادف با شیئیتِ مفهومی که همه مفاهیم کلی را شامل می‌شود، در مقابل حقیقت وجود که شیئیتِ وجودی است (ر.ک. نوری، بی‌تا، ص ۳۵ و ۴۴؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲ و ۳؛ املی، ۱۳۷۹، ق، ج ۲، ص ۴۷۱؛ جرجانی، ۱۴۰۸، ق، ص ۱۹۵).

روشن است که در محیط بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، «ماهیت بمعنی الاخص» مراد است.

۳-۱. عینیت

«عینیت» از «عین» مشتق شده است که در لغت از مشترکات لفظی است که از معانی لغوی آن «خود و ذات و واقعیت شیء» است (فیومی، بی‌تا، ص ۲۴۱؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۳۳۳). «عینیت» در کلمات فیلسوفان به دو معنی به کار رفته است: خارجیت (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۷) و وحدت (ابن سینا، ۱۴۰۴، ق، ص ۱۴۵). با توجه به این دو معنی می‌توان گفت: عینیت توصیف چیزی است که وجود عینی و خارجی دارد.

۴-۱. معقول اول

مفهوم کلی را که قوه عاقله آن را درک می‌کند «معقول» نامند. اگر این مفهوم کلی قابل حمل بر امور عینی و خارجی باشد و - به اصطلاح - مابازای خارجی داشته باشد؛ یعنی ذات و چستی داشته باشد و از حدود اشیا حکایت کند و به صورت خودکار انتزاع شود، آن را مفهومی ماهوی یا «معقول اول» گویند (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۹۸-۲۰۱؛ فنائی اشکوری، ۱۳۷۵، ص ۱۵-۱۷ و ۱۸۵ و ۱۸۶؛ اسماعیلی، ۱۳۸۹، ص ۳۰-۳۵).

۵-۱. معقول ثانی

معقولی که قوه عاقله آن را درک می‌کند اگر اصلاً قابل حمل بر امور عینی نباشد و یا اگر این مفهوم کلی قابل حمل بر امور عینی و خارجی باشد، اما ذات و چستی نداشته باشد و از حدود اشیا حکایت نکند و به صورت خودکار انتزاع نشود، بلکه از نحوه وجود حکایت نماید و فعالانه و با مقایسه به دست آید و - به اصطلاح - مابازای خارجی نداشته باشد، آن را مفهومی غیر ماهوی (منطقی) اگر قابل حمل بر امور عینی نباشد؛ مفهوم فلسفی اگر قابل حمل بر امور عینی باشد اما... یا «معقول ثانی» گویند (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۷۸؛ فنائی اشکوری، ۱۳۷۵، ص ۱۵-۱۷ و ۲۰۱-۲۴۱؛ اسماعیلی، ۱۳۸۹).

۶-۱. حیثیت تقییدیه

در اتصاف مجازی موصوفی به صفتی یا حکم مجازی محمولی بر موضوعی، به علت اتحادی که موصوف یا محمول حقیقی با موصوف یا محمول مجازی دارد، آنچه حقیقتاً متصف به آن صفت است یا آنچه را حقیقتاً آن محمول بر آن حمل می‌شود، واسطه در عروض آن صفت برای آن موصوف و حیثیت تقییدیه آن محمول برای آن موضوع گویند؛ مثلاً، می‌گوییم: «نادرشاه هندوستان را فتح کرد» با اینکه «نادرشاه و لشکریانش، همه با هم هندوستان را فتح کردند». پس حکم فتح را که حقیقتاً متعلق به کل (نادرشاه و لشکریان) است، به جزء آن (نادر) مجازاً و بالعرض نسبت داده‌ایم به این اعتبار که کل و جزء همواره باهم و متحدند.

به عبارت دیگر، واسطه در عروض فتح بر نادرشاه و حیثیت تقییدیه آن، نادرشاه و لشکریانش با هم‌اند که کل‌اند نسبت به نادرشاه که جزء آنهاست. همچنین هنگامی که اندازه دو جسم با هم مساوی است، می‌گوییم: «دو جسم با هم مساوی‌اند»؛ زیرا نه اندازه بی‌جسم داریم و نه جسم بی‌اندازه؛ یعنی اندازه و جسم همواره با هم و متحدند و در نتیجه، ناخودآگاه حکم اندازه را به جسم نسبت می‌دهیم که مجازی و بالعرض است (ر.ک. صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۹۳ و ۹۴؛ ج ۲، ص ۷-۳، ص ۲۸۶، ۲۸۷ و ۲۹۰؛ ج ۶، ص ۱۳۱؛ ج ۷، ص ۲۰۰-۲۰۱). به عبارت دیگر، واسطه در عروض و حیثیت تقییدیه در اینجا اندازه است که همواره با جسم با هم یافت می‌شوند.

۷-۱. حیثیت تعلیلیه

مقصود از آن همان علت شیء است؛ یعنی هر شیئی که به نحوی در وجود شیء دیگر دخالت دارد؛ مانند واجب‌الوجود که علت وجود ممکنات است، یا حرارت که علت وجود گرما در جسم است (ر.ک. صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳ و ۷ و ۲۹۰؛ ج ۶، ص ۱۳۱؛ ج ۷، ص ۲۰۰-۲۰۱؛ ج ۱، ص ۹۳ و ۹۴).

۸-۱. بالذات و بالعرض

در کلمات فیلسوفان به اتصاف مجازی موصوفی به صفتی یا حکم مجازی محمولی بر موضوعی با واژه «بالعرض» اشاره شده، در مقابل «بالذات» که اتصاف حقیقی موصوفی به صفتی یا حکم حقیقی محمولی بر موضوعی است (ر.ک. صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۸۶ و ۲۸۷).

۲. 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 باشند، بلکه به آن معنا که «اصالت» به معنای تحقق بالذات، از آن وجود است و ماهیت به تبع وجود متحقق است (فیاضی، ۱۳۸۶، ص ۲۶؛ بی‌تا، ص ۲۷-۳۰). به عبارت دیگر منظور از «اصالت» در این تفسیر تحقق بالذات در مقابل واسطه در ثبوت و عروض است. این در حالی است که هم ذوالواسطه (ماهیت) و هم امر بدون واسطه (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.

۳. استدلال بر عینیت وجود و ماهیت بر طبق حیثیت تعلیلیه بودن وجود برای موجودیت ماهیت موجوده

«موجود / وجود» دو معنا دارد: ۱. حمل و صدق؛ ۲. واقعیت خارجی و آنچه ملاً خارج را تشکیل می‌دهد و آن را پر کرده است (ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۸۹، ۱۴۵، ۱۹۷ و ۲۰۷؛ فارابی، بی‌تا، ص ۱۱۰-۱۱۸؛ ابن‌رشد، بی‌تا، ص ۸؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۶۵؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ص ۴۰، ۳۶، ۴۹ و ۳۲۸؛ عبودیت، ۱۳۸۵، ص ۹۰ و ۹۱).

بنا بر اصالت وجود، هر چند موجود به معنای اول (صدق بالذات) بر ماهیت صادق است، ولی موجود به معنای دوم (هویت خارجی) بر آن صدق نمی‌کند، ولی وجود هر دو معنا بر آن صادق است و صاحب تفسیر عینیت از موجود به معنای اول بودن ماهیت به موجود به معنای دوم بودن ماهیت رسیده است. به عبارت دیگر، ایشان از صدق بالذات داشتن ماهیت بر واقعیت، نتیجه گرفته که ماهیت واقعی است. منشأ استدلال بر عینیت وجود و ماهیت مقایسه با وجود است.

اما اینجا سؤالاتی مطرح می‌شود؛ از جمله اینکه ایشان چگونه و با چه معیارهایی این مقایسه را می‌تواند سالم به سر منزل مقصود خود برسانند؟! مگر می‌شود بنا را بر اصالت وجود گذاشت و دم از واقعی بودن ماهیت - همچون وجود - زد؟! جواب ایشان به این پرسش آری است و توضیح ایشان این است که «اصالت» به معنای صرف تحقق نیست، بلکه به معنای «تحقق بالذات» است و «اعتباری» به معنای «عدم تحقق بالذات» است (ر.ک. فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۲۲)؛ یعنی با توجه به مفهوم «اعتباری» در اینجا که در مقابل «اصیل» است، اگر امری تحقق نداشت، اعتباری است؛ نظیر ماهیت من حیث هی که در این صورت به این معناست که وجود واسطه در عروض واقعیت بر آن است. نیز اگر امری تحقق داشته باشد، اما تحقق آن بالذات نباشد، اعتباری خواهد بود؛ نظیر ماهیت موجوده که با حیثیت تعلیلیه موجود است؛ یعنی وجود برای آن واسطه در ثبوت واقعیت است. در نتیجه، حمل واقعیت بر آن بالذات نخواهد بود، بلکه بالغیر و به سبب وجود خواهد بود.

به عبارت دیگر در حیثیت تعلیلیه بودن وجود برای ماهیت، وجود و ماهیت دو حقیقتی هستند مغایر باهم؛ به این صورت که یکی علت است و دیگری معلول آن، منتهی این تعایر خارجی نیست تا از آن اصالت وجود و ماهیت باهم و یا عدم بساطت واقع خارجی لازم بیاید، بلکه تحلیلی و ذهنی است؛ یعنی در ظرف تحلیل، وجود علت است برای ماهیت، نه در عالم خارج.

خلاصه آنکه اگر وجود را واسطه در ثبوت واقعیت برای ماهیت بدانیم، ماهیت اگر چه در این صورت معلول وجود است، ولی حقیقت خواهد داشت؛ زیرا به مقتضای تعریف حیثیت تعلیلیه، هم واسطه (وجود) حقیقتاً موجود است و هم ذوالواسطه (ماهیت)، و حقیقت داشتن ماهیت ممکن نیست جدای از حقیقت وجود باشد تا تعایر خارجی آنها لازم بیاید تا در نتیجه، واقع خارجی مرکب گردد. از این رو در عالم خارج ماهیت باید عین وجود باشد تا هم بساطت واقع خارجی را حفظ کرده باشیم و هم به اصالت وجود پایبند باشیم و در نتیجه بتوانیم به راحتی این سخن را بگوییم که ماهیت با حیثیت تعلیلیه تحلیلیه موجود خواهد شد. از این رو جدای از وجود نبوده و عین وجود خواهد بود (ر.ک. فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۵۱-۵۶ و ۱۴۴ و ۱۴۵ و ۲۰۰ و ۲۸۳-۲۸۹؛ نویبان، ۱۳۹۵، ص ۲۲۸-۲۳۴).

در اینجا این مطلب صاحب تفسیر عینیت را به صورت خلاصه تقریر نموده، آن را بررسی می‌کنیم:

۳-۱. استدلال

۱. ماهیت با حیثیت تعلیلیه موجود است.
۲. هر آنچه با حیثیت تعلیلیه موجود باشد، حقیقتاً متصف به موجودیت است.
۳. پس ماهیت حقیقتاً موجود است.
۴. اما هویت و واقع خارجی بسیط است، نه مرکب.
۵. پس حقیقت ماهیت جدای از حقیقت وجود نخواهد بود.
۶. در نتیجه، ماهیت عین وجود خواهد بود.

۱-۲-۳. خلط بین عالم تحلیل و عالم خارج

مقدمهٔ دوم و سوم استدلال قابل قبول نیست؛ زیرا حیثیت تعلیلیه در اینجا - همچنان که خود صاحب تفسیر عینیت آن را تحلیل می‌داند - اگر خیلی هنرنمایی کند کاشف از این امر خواهد بود که ماهیت در عالم تحلیل موجود است و در همان عالم تحقق دارد، نه عالم خارج، و حال آنکه صاحب تفسیر عینیت می‌خواهد بیان کند که ماهیت در خارج حقیقت دارد و در عالم خارج عین وجود است. توضیح مطلب چنین است:

۱. اگر صدرالمتألهین به واسطه بودن وجود برای ماهیت تصریح می‌کند و در بعضی از عبارتهایش علت وجود ماهیت را علیتی تحلیلی در عالم ذهن و شبیه حرکت و زمان می‌داند (ر.ک. صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۴۷ و ۲۰۰) به این معناست که این علیت وجود برای ماهیت، تحلیلی و در عالم ذهن است و بهره‌ای از واقعیت ندارد.

۲. در عالم خارج، جداگانه ماهیت را نمی‌یابیم. از این رو ماهیت بالمجاز در عالم خارج موجود است، هر چند عند التحلیل به علت وجود موجود است.

۳. در نتیجه، وجود عند التحلیل واسطهٔ در ثبوت واقعیت برای ماهیت می‌شود، ولی در خارج واسطهٔ در عروض واقعیت بر ماهیت است.

۴. پس به اعتبار دو عالم خارج و عالم تحلیل، نقش وجود متفاوت می‌شود.

۵. از این رو می‌توان گفت: سر تفاوت عبارات صدرالمتألهین در همین نکته نهفته است که ایشان در آنجا که علیت وجود برای ماهیت را منکر است به عالم خارج نظر دارد و آنجا که به علیت وجود برای ماهیت اشاره دارد به عالم تحلیل و ذهن نظر دارد.

۶. از این رو از اینکه وجود در عالم تحلیل برای ماهیت، نقش واسطهٔ در ثبوت را دارد، نمی‌توان نتیجه گرفت که در ظرف عالم خارج نیز همین طور است.

۷. در نتیجه سخنان صاحب تفسیر عینیت در اینجا اگر چیزی را ثابت کند فقط واسطهٔ در ثبوت تحلیلی بودن وجود برای ماهیت را در عالم تحلیل و عالم ذهن و عالم صدق اثبات می‌کند.

۸. اما اینکه چگونه صاحب تفسیر می‌خواهد از عالم تحلیل به عالم خارج پل بزند و مطلوب خود را ثابت کند، دلیل دیگری می‌طلبد. به بیان دیگر، ایشان باز هم مرتکب خلط بین موجود بمعنی الاول و موجود بمعنی الثانی گشته است. اما توضیح مطلب:

یک. اگر وجود در عالم تحلیل واسطهٔ در ثبوت واقعیت برای ماهیت است، به این معنا خواهد بود که ماهیت در عالم تحلیل و ذهن حقیقتاً متصف به واقعیت است.

دو. اگر ماهیت در عالم تحلیل و ذهن حقیقتاً متصف به واقعیت باشد، به این معناست که ماهیت حقیقتاً در عالم تحلیل بر واقعیت صدق می‌کند.

سه. اگر ماهیت حقیقتاً در عالم تحلیل بر واقعیت صدق کند، به این معناست که واقعیت در عالم تحلیل مصداق حقیقی ماهیت است.

چهار. اگر واقعیت در عالم تحلیل مصداق حقیقی ماهیت باشد، به این معناست که ماهیت بمعنی الاول موجود، موجود است.

پنج. اگر ماهیت بمعنی الاول موجود، موجود باشد، نمی‌توان از آن نتیجه گرفت که ماهیت بمعنی الثانی موجود نیز موجود است.

۲-۳. لزوم واجب بالذات بودن تمام ممکنات

یکی از اشکالاتی که بر اصالت وجود ذکر شده این است که اگر وجود اصیل باشد؛ یعنی اگر تحقق آن بالذات باشد، همه موجودات، اعم از واجب و ممکن، بالذات موجود خواهند بود و پاسخ آن را به تفاوت بین حیثیت تعلیلیه و تقییدیه داده‌اند؛ به این بیان که خداوند موجود بالذات است؛ به این معنا که بدون حیثیت تعلیلیه است و وجود اگر موجود بالذات است به این معناست که با حیثیت تقییدیه موجود نیست (ر.ک. صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۰؛ ۱۳۷۸، ص ۱۹۸؛ طباطبائی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۴۷؛ مطهری، ۱۳۶۸-۱۳۸۴، ج ۶، ص ۵۱۱).

حال اگر بگوییم: ماهیت در ممکنات موجود، با حیثیت تعلیلیه موجود است، به این معنا خواهد بود که وجود در ممکنات موجود، بدون حیثیت تعلیلیه موجود است که در این صورت، همه آنها موجود بالذات خواهند بود و در نتیجه، واجب بالذات. اما توضیح مطلب:

۱) بنا بر تفسیر عینیت، ماهیت موجوده با حیثیت تعلیلیه وجود موجود است.

۲) اگر ماهیت موجوده با حیثیت تعلیلیه موجود باشد، به این معناست که تمام امور ماهیت‌دار، از جمله ممکنات موجود، با حیثیت تعلیلیه موجودند.

۳) از سوی دیگر، بنا بر اصالت وجود، وجود در همه این ممکنات اصیل است؛ یعنی تحقق آن بالذات است؛ یعنی علتی ندارد.

۴) همچنین روشن است که آنچه علتی ندارد، واجب بالذات است.

۵) در نتیجه، اگر ماهیت با حیثیت تعلیلیه (یعنی بالغیر) موجود باشد، بنا بر اصالت وجود، وجود در همه ممکنات بالذات خواهد بود.

۶) روشن است که مراد صاحب تفسیر عینیت از «بالذات» در اینجا، «بالذات» در مقابل حیثیت تعلیلیه است، نه «بالذات» در مقابل حیثیت تقییدیه. به عبارت دیگر، واژه «بالذات» در این مبحث به معنای امری است که بدون علت موجود است، نه به معنای امری که مجازاً موجود است، تا در جهت دفاع از این اشکال، به تفاوت معانی واژه «بالذات» در این دو مقام (بحث اصالت وجود و بحث واجب بالذات) تمسک شود.

- ۷) پس در این صورت، برای توجیه سخن صاحب تفسیر عینیت، یا باید از حیثیت تعلیلیه بودن وجود برای ماهیت موجوده دست برداشت، یا از اصالت وجود، و یا از بالذات بودن واجب الوجود.
- ۸) اما صاحب تفسیر عینیت معتقد به اصالت وجود است. پس نمی‌توان از آن دست شست.
- ۹) از سوی دیگر، واجب الوجود نیز بر طبق دیدگاه همه، روشن است که امکان ندارد «بالذات» نباشد.
- ۱۰) پس فقط یک راه حل می‌ماند که صاحب تفسیر عینیت بپذیرد ماهیت موجوده با حیثیت تعلیلیه موجود نیست و با حیثیت تقییدیه موجود است.

اشکال و جواب

بر طبق بررسی دوم، مشاهده شد که حیثیت تعلیلیه بودن وجود برای ماهیت موجوده، مستلزم واجب بالذات بودن وجود ممکنات موجود و یا بالغیر بودن واجب بالذات است که امری است باطل. حال اگر کسی اشکال کند و بگوید: لازم مذکور (واجب بالذات بودن ممکنات) زمانی بر حیثیت تعلیلیه بودن وجود برای ماهیت، مترتب است که حیثیت تعلیلیه بودن وجود برای ماهیت موجوده، حیثیت تعلیلیه خارجی باشد. اما اگر حیثیت تعلیلیه بودن وجود برای ماهیت را تحلیلیم بدانیم، نه خارجی - همچنان که صاحب تفسیر عینیت نیز بر همین اعتقاد است - روشن است که دیگر اشکال مذکور بر آن مترتب نخواهد بود؛ زیرا بحث امکان و وجوب بالذات ناظر به عالم خارج است؛ ولی ما نحن فیه (حیثیت تعلیلیه بودن وجود برای ماهیت موجوده) تحلیلی است. در نتیجه، در عالم تحلیل و ذهن است، نه عالم خارج.

در پاسخ به این اشکال می‌گوییم:

اولاً، این‌گونه نیست که مشکل مذکور با تحلیلیم دانستن حیثیت تعلیلیه وجود برای ماهیت موجوده حل شود؛ زیرا شما می‌گویید: بالذات بودن وجود ممکنات موجود در عالم تحلیل است، نه عالم خارج تا مشکل تعدد واجب لازم آید، و حال آنکه روشن است اگر امری در عالم تحلیل بدون حیثیت تعلیلیه موجود باشد، قطعاً در عالم خارج نیز بدون حیثیت تعلیلیه موجود خواهد بود؛ اما عکس آن جایز نیست؛ یعنی اگر امری در خارج بدون حیثیت تعلیلیه باشد، می‌تواند در ذهن با حیثیت تعلیلیه موجود باشد. در نتیجه، اگر بگوییم: وجود ممکنات اصیل است به این معنا خواهد بود که بدون حیثیت تعلیلیه تحلیلیم موجود است و گفتیم که اگر امری بدون حیثیت تعلیلیه تحلیلیم موجود باشد قطعاً بدون حیثیت تعلیلیه خارجی هم موجود خواهد بود و در نتیجه، ممکناتی که وجودشان اصیل است، واجب بالذات خواهند شد.

ثانیاً، در این صورت که حیثیت تعلیلیه بودن وجود برای ماهیت موجوده، تحلیلیم باشد، به این معنا خواهد بود که این حیثیت در عالم تحلیل و ذهن است و ربطی به عالم خارج ندارد؛ یعنی بنا بر حیثیت تعلیلیه تحلیلیم بودن وجود برای ماهیت، اینکه هم ماهیت حقیقتاً موجود باشد و هم وجود، اینها در عالم تحلیل و ذهن‌اند،

نه خارج که محل بحث در مسئله اصالت وجود است. به عبارت دیگر، حیثیت تعلیلیه تحلیلیه بودن وجود برای ماهیت، به این معنا خواهد بود که هر دو، هم ماهیت و هم وجود، در عالم تحلیل و ذهن و حمل و صدق، حقیقتاً موجودند. به عبارت دیگر، در موجود به معنای اول (صدق بالذات) با هم متحدند و این مطلب - همچنان که گفتیم - هیچ ربطی به خارج و موجود به معنای دوم و اثبات عینیت وجود و ماهیت در خارج که هدف صاحب تفسیر عینیت است، ندارد. پس ما قُصِد (عینیت وجود و ماهیت در خارج) لم یقع و ما وَقَعَ (حیثیت تعلیلیه تحلیلیه بودن وجود برای ماهیت) لم یقصد.

۳-۴. تعارض بین تعریف ماهیت و موجود بودنش با حیثیت تعلیلیه

در این اشکال تبیین می‌کنیم که بنا بر تعریف خود صاحب تفسیر عینیت از ماهیت، امکان ندارد که بتوان ماهیت را با حیثیت تعلیلیه موجود دانست؛ زیرا:

۱. صاحب تفسیر عینیت ماهیت را به «هر مفهومی غیر مفهوم وجود که از واقعیتی انتزاع شود» تعریف می‌کند (ر.ک. فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۱۰-۱۴).
۲. بنابراین تعریف، «ماهیت» مفهومی منتزع از خارج است که ذهن آن را در ضمن مقایسه با وجود تحصیل می‌کند.
۳. در این صورت ماهیت بنا بر دیدگاه ایشان، یک مفهوم است.
۴. مفهوم هرگز نمی‌تواند در خارج، حقیقتاً موجود شود؛ زیرا مفهوم بما هو مفهوم و از آن نظر که مفهوم است، حیثیت ابهام و کلیت را داراست و خارج، حیثیت تشخیص و جزئیت را داراست.
۵. اگر ماهیت را که مفهوم است، در خارج متصف به وجود بدانیم، مجازاً و با حیثیت تقییدیه موجود خواهد بود، نه با حیثیت تعلیلیه.
۶. پس مفهوم دانستن ماهیت با حیثیت تعلیلیه بودن وجود برای آن نمی‌سازد.

اشکال و جواب

ممکن است کسی به نفع صاحب تفسیر عینیت اشکال کند و بگوید که فرق است بین «ماهیت من حیث هی» و «ماهیت موجوده». ماهیت من حیث هی با حیثیت تقییدیه موجود است، ولی ماهیت موجوده با حیثیت تعلیلیه. تعریفی هم که صاحب تفسیر عینیت برای «ماهیت» ارائه داده، مربوط به ماهیت من حیث هی است، نه ماهیت موجوده و این مطلب بین معتقدان به اصالت وجود اتفاقی است که ماهیت من حیث هی با حیثیت تقییدیه موجود است؛ اما این مطلب فرق می‌کند با ماهیت موجوده، و ماهیت موجوده به اعتقاد صاحب تفسیر عینیت با حیثیت تعلیلیه وجود، موجود است. در پاسخ به اشکال مزبور می‌گوییم: تفصیل قائل شدن بین «ماهیت موجوده» و «ماهیت من حیث هی» مشکل را حل نمی‌کند؛ زیرا:

اولاً، ماهیت موجوده امری است مرکب از ماهیت و وجود که بنا بر تفسیر عینیت، نه ماهیت آن، با حیثیت تعلیلیه موجود است و نه وجود آن. بنابراین دیگر چیزی نمی‌ماند که حیثیت تعلیلیه بودن وجود برای ماهیت موجوده را نتیجه دهد.

ثانیاً، وقتی ذات و اصل ماهیت با حیثیت تقییدیه موجود شود، چه آن ماهیت بشرط شیء - یعنی ماهیت موجوده - باشد و چه آن ماهیت بشرط لا - یعنی ماهیت معدومه - باشد در هر صورت، آن ذات و اصل ماهیت تغییر نخواهد کرد؛ زیرا در غیر این صورت، انقلاب در ذات پیش خواهد آمد که امری است محال. به بیان دیگر، موجود دانستن ماهیت من حیث هی به حیثیت تقییدیه، مستلزم موجود دانستن ماهیت موجوده به همان حیثیت (تقییدیه) است. از سوی دیگر حیثیت تعلیلیه بودن وجود برای ماهیت موجوده مستلزم حیثیت تعلیلیه بودن وجود برای ماهیت من حیث هی نیز هست. این دو در نحوه حیثیت مستلزم یکدیگرند و به‌طور خلاصه آنچه به بحث حاضر مربوط است این است که نفی ماهیت من حیث هی در خارج، مستلزم نفی وجود ماهیت موجوده در خارج نیز هست (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۲۸)؛ زیرا:

۱. اگر ماهیت موجوده در خارج حقیقتاً موجود باشد، به این معناست که خودِ واقعیت خارجی و خودِ وجود است.
۲. اگر ماهیت موجوده خودِ همان واقعیت خارجی و خودِ وجود باشد، حیثیت‌اش از آن جهت که آن را واقعی و به‌مثابه موجود حقیقی فرض کرده‌ایم (با حیثیت تعلیلیه موجود دانسته‌ایم)، حیثیت‌اش همان حیثیت تشخص و موجودیت خواهد بود و از آن جهت که ماهیت است، حیثیت آن تشخص و موجودیت نیست.
۳. در این صورت روشن است که اگر امری، هم حیثیت تشخص داشته باشد و هم نداشته باشد، تناقض است و محال.
۴. پس، از نفی ماهیت من حیث هی در خارج، نفی وجود ماهیت موجوده نتیجه می‌شود.
۵. در نتیجه، محال است که هویت خارجی، ماهیت موجوده باشد، بلکه هویت و واقعیت خارجی وجود است.
۶. ماهیت موجوده مفهومی است ذهنی و حاکی از واقعیت، از آن جهت که متشخص است.
۷. بنابراین، ماهیت به هیچ اعتباری، نه لابشرط و من حیث هی و نه بشرط شیء و موجوده، در خارج موجود نیست (ر.ک. صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۸۷-۲۸۹ و ۳۴۸ و ۳۴۱؛ ۱۳۷۸، ص ۱۱۱؛ ۱۳۰۲، ص ۱۹۲؛ بی‌تا، ص ۲۸۵).
۸. پس جایگاه ماهیت فقط ذهن است و شبیئت آن فقط مفهومی است و شأن آن فقط حکایت از واقعیت خارجی است و سهم آن از واقعیت خارجی فقط صدق حقیقی بر آن و به تعبیر صدرالمآلهین اتحاد با آن است، نه اینکه خود همان واقعیت خارجی باشد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹۶؛ ۱۳۶۳، ص ۲۳۴ و ۲۳۵).

نتیجه‌گیری

۱. واژه «موجود» مشترک در دو معنای «صدق بالذات» و «هویت خارجی» است و بنا بر اصالت وجود، هرچند موجود به معنای اول (صدق بالذات) بر ماهیت صادق است، ولی موجود به معنای دوم (هویت خارجی) بر آن صدق نمی‌کند، ولی وجود هر دو معنا بر آن صادق است.

۲. صاحب تفسیر عینیت از «موجود» به معنای اول بودن ماهیت، به «موجود» به معنای دوم بودن ماهیت رسیده، و حال آنکه جایگاه ماهیت فقط ذهن است و شیئیت آن فقط مفهومی است و شأن آن فقط حکایت از واقعیت خارجی است و سهم آن از واقعیت خارجی فقط صدق حقیقی بر آن و اتحاد با آن است (موجود به معنای اول)، نه اینکه خود همان واقعیت خارجی باشد (موجود به معنای دوم). بنابراین ایشان به خطا از صدق حقیقی و بالذات ماهیت بر واقعیت خارجی (موجود به معنای اول) نتیجه گرفته که ماهیت همان واقعیت خارجی (موجود به معنای دوم) است. در نتیجه، گزاره «اگر ماهیت به معنای اول موجود باشد، به معنای دوم نیز موجود است» را پذیرفته‌اند و ماهیت را عین وجود در خارج دانسته‌اند.

۳. ماهیت - چه من حیث هی و چه ماهیت موجوده - سنخ آن مفهوم است. از این رو نمی‌تواند حقیقتاً در خارج موجود به معنای دوم باشد، نه با حیثیت تعلیلیه خارجی و نه با حیثیت تعلیلیه تحلیلیه.

۴. اگر ماهیت در خارج حقیقتاً با حیثیت تعلیلیه خارجی وجود، موجود باشد، مستلزم آن است که سنخیت ماهیت مفهومی نباشد.

۵. اگر ماهیت با حیثیت تعلیلیه تحلیلیه وجود، موجود باشد، مستلزم آن است که ماهیت در عالم تحلیل و ذهن، موجود به معنای اول باشد، نه موجود به معنای دوم - که محل بحث در اصالت وجود معنای دوم است.

منابع

- ابن اثیر، عزالدین علی بن محمد جزری (۱۳۶۷). *النهاية في غريب الحديث والأثر*. چ چهارم. قم: اسماعیلیان.
- ابن رشد، محمد بن احمد (بی تا). *تلخیص مابعدالطبیعه*. تحقیق و مقدمه عثمان امین. تهران: حکمت.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). *الاشارات والتنبيهات*. تحقیق مجتبی زارعی. قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۷۹). *النجاة من الغرق في بحر الضلالات*. چ دوم. تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (۱۴۰۴ق). *التعليقات*. بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بیروت: دارصادر.
- ارسطو (۱۳۸۵). *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*. ترجمه شرف‌الدین خراسانی. چ چهارم. تهران: حکمت.
- اسماعیلی، مسعود (۱۳۸۹). *مقول ثانی فلسفی در فلسفه اسلامی؛ سیر بحث در تاریخ و نقد تحلیل مسئله*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
- آملی، شمس‌الدین محمد بن محمود، (۱۳۷۹ق). *نفايس القنون في عرائس العيون*. تصحیح سیدابراهیم میانجی. تهران: اسلامیه.
- جرجانی، شریف علی بن محمد (۱۴۰۸ق). *کتاب التعريفات*. چ سوم. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *المفردات في غريب القرآن*. تحقیق صفوان عدنان داودی. بیروت: دارالعلم.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۳). *شرح حکمة الاشراق*. چ دوم. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۷۵). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. چ دوم. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین (۱۳۰۲). *مجموعه الرسائل التسعه*. تهران: بی نا.
- _____ (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*. چ سوم. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- _____ (۱۳۶۱الف). *ایقاظ النائمین*. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۶۱ب). *العرشیه*. تهران: مولی.
- _____ (۱۳۶۳الف). *مشاعر*. چ دوم. تهران: طهوری.
- _____ (۱۳۶۳ب). *مفاتیح الغیب*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۷۸). *سه رساله فلسفی*. مقدمه، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۳۸۳). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*. تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، اشرف سیدمحمد خامنه‌ای.
- تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه العقلیة*. چ سوم. بیروت: داراحیاء التراث.
- _____ (بی تا). *الحاشیة علی الهیات الشفاء*. قم: بیدار.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۸). *نهایة الحکمه*. تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵). *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*. تهران: سمت.
- فارابی، ابونصر (بی تا). *کتاب الحروف*. بیروت: دارالمشرق.
- فنائی اشکوری، محمد (۱۳۷۵). *مقول ثانی: تحلیلی از انواع مفاهیم کلی در فلسفه اسلامی و غربی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۶۸). *درآمدی بر معرفت‌شناسی*. تدوین و نگارش مرتضی رضائی و احمدحسین شریفی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
- _____ (۱۳۸۷). *هستی و چیستی در مکتب صدرایی*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- _____ (بی تا). *نقد تاریخ فلسفه غرب*. بی جا: بی نا.
- فیومی، احمد بن محمد (بی تا). *مصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی*. بی جا: بی نا.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۸). *آموزش فلسفه*. تهران: امیر کبیر.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۸-۱۳۸۴). *مجموعه آثار*. تهران: صدرا.
- _____ (بی تا). *مقالات فلسفی*. تهران: حکمت.
- نویان، سیدمحمد مهدی (۱۳۹۵). *جستارهایی در فلسفه اسلامی مشتمل بر آراء اختصاصی آیت‌الله فیاضی*. چ دوم. قم: مجمع عالی حکمت.
- نوری، ملا علی (بی تا). *رساله بسیط الحقیقه و وحدت وجود*. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.