

## میزگرد فلسفه‌شناسی (۲) فلسفه‌های مضاف

با حضور حضرت آیت‌الله مصباح یزدی و دکتر محمد لکن‌هاوزن

**معرفت فلسفی:** در جلسه پیش، درباره «چیستی» فلسفه سخن گفتیم. تعریف‌های گوناگون فلسفه را از نظر گذراندیم؛ تعریف‌هایی که فیلسوفان غربی و اسلامی و حتی شرقی از روزگار ارسطو و افلاطون، تا امروز پیش کشیده‌اند. سرانجام به این نتیجه رسیدیم که برای راه یافتن به تعریفی دقیق از فلسفه، نخست ناگزیریم محدوده کاربرد آن را تبیین کنیم. پیش از این کار، تعریف فلسفه ممکن نیست؛ یعنی نمی‌توان تعریفی به دست داد که همه کاربردهای فلسفه را در برگیرد. این گوناگونی کاربردها و معانی، بیشتر، آنگاه خود می‌نماید که فلسفه‌های مضاف را نیز در قلمرو فلسفه بگنجانیم. اینک، در پی بحث گذشته، می‌خواهیم بیشتر درباره فلسفه‌های مضاف گفت‌وگو کنیم و از میهمانان گرامی بخواهیم که رابطه فلسفه‌های مضاف را با فلسفه‌های مطلق - به معنای فلسفه اولی - باز نمایند. در جلسه پیش، حضرات اساتید فرمودند که فلسفه‌های مضاف بر دو گونه‌اند: یکی فلسفه بعد‌العلم و دیگر، قبل‌العلم. ما، در این جلسه بیشتر در پی

فلسفه قبل‌العلم هستیم. حال، تقاضا می‌کنیم که از رابطه فلسفه‌های مضاف و فلسفه اولی سخن بگویید و قدری بیشتر توضیح بفرمایید که چه رابطه‌ای در اینجا هست و آیا می‌توانیم بگوییم که فلسفه اولی مبنای فلسفه‌های مضاف است و فلسفه‌های مضاف، با توجه به موضوع خود، از اصولی استفاده می‌کنند که در فلسفه اولی اثبات می‌شوند؟

**استاد مصباح:** نخست اجازه دهید در این باره که گفتید: «فلسفه‌های مضاف بر دو دسته‌اند: فلسفه‌های قبل‌العلم و فلسفه‌های بعد‌العلم» نکته‌ای را یادآوری کنم. آنچه بنده گفتم، ویژه فلسفه‌های مضاف نیست. گاه یک سلسله مسائل را به بررسی می‌گذاریم که نیازمند علوم و روش‌های علوم – و معمولاً روش تجربی – نیستند. این مسائل و مباحث بر جای خود استوارند، چه علم در میان باشد و چه نباشد، و چه مسائل علم اثبات شده باشند و چه نشده باشند. این فلسفه‌ها را «قبل‌العلم» می‌گویند. مسائل متافیزیکی عمدتاً این‌گونه‌اند؛ مانند بحث درباره هستی، وحدت، کثرت، واجب، و ممکن تا برسد به الهیات به معنای اخص. این‌ها فلسفه قبل‌العلم‌اند؛ مانند قضایای پیشینی کانت؛ یعنی قضایای پیش از تجربه. چنین قضایایی مبتنی و متوقف بر علم نیستند. چه علم باشد و چه نباشد، این فلسفه‌ها هستند و مطرحند. روش آن‌ها نیز تجربی نیست؛ تعقلی است. از این رو است که می‌گوییم کاملاً از علم مستقل‌اند.

اما دسته‌ای دیگر از مسائل فلسفی نیز هستند که چنین نیستند. نخست، علم به میدان می‌آید و موضوع و مسائلی را اثبات می‌کند و بررسی‌های علمی را صورت می‌بخشد و آن‌گاه نوبت به فلسفه می‌رسد که به تحلیل عقلی آن بپردازد. این فلسفه‌ها را «فلسفه بعد‌العلم» می‌گویند. این چنین فلسفه‌ای در گذشته بوده و امروزه نیز هست. علم در روزگار گذشته – با آن کمبودهایی که داشت – مسائلی را اثبات می‌کرد و فرضیه‌هایی را – غلط یا درست – پدید می‌آورد. فیلسوفان نیز بر اساس آن داده‌ها و فرضیه‌ها، مسائلی را مطرح می‌ساختند و با روش تعقلی آن‌ها را بررسی می‌کردند. به عنوان مثال، وجود افلاک، از مسلمانات علم طبیعی و فلکیات قدیم است. البته درباره آن‌ها اختلاف‌هایی داشته‌اند، مثلاً این که آیا نه فلک اصلی هست یا بیشتر و یا شمار فلک‌های فرعی چند است. این‌گونه اختلاف‌ها کمابیش وجود داشته‌اند؛ اما اصل افلاک، یکی از مسلمانات علم طبیعی قدیم بوده و بحثی بر سر آن نداشته‌اند. فیلسوفان این فرضیه‌ها و داده‌های

طبیعیات و فلکیات را می‌پذیرفتند و سپس مسئله‌ای می‌ساختند که مثلاً اگر افلاک این‌گونه باشند که فلکیه می‌گویند - یعنی اجسامی بسیط و قدیم و غیرقابل خرق و التیام و... باشند - چه جایگاهی در سلسله اسباب و علل دارند. بدین‌سان، فیلسوفان از داده‌های علم، مسئله‌هایی پدید می‌آوردند و با روش تعقلی به آن‌ها پاسخ می‌دادند. البته در آن روزگار، فلکیات و طبیعیات را علم نمی‌نامیدند، بلکه «فلسفه طبیعی» و «فلسفه فلکی» و گاه «صناعت فلکیات» می‌نامیدند. پاسخی که به این مسئله دادند و تقریباً همه فیلسوفان نیز آن را پذیرفتند، این بود که اگر نه فلک داشته باشیم، ناگزیر باید به ده عقل قائل شویم. پس، مسئله عقول عشره، یک مسئله فلسفی بعدالعلم است؛ یعنی چنین نبوده که فیلسوفان، عقول عشره را ابتدائاً و با روش تعقلی ثابت کرده باشند، بلکه نخست، طبیعیات و فلکیات، با روش‌های خود، افلاک تسعه را - درست یا نادرست - اثبات کردند و فرضیه‌ای پدید آوردند و سپس فیلسوفان به میدان آمدند و بر اساس این فرضیه، نظام عالم را بررسی کردند و به این نتیجه رسیدند که بنابر این فرض، باید ده عقل - یعنی ده موجود مجرد تام - داشته باشیم.

در روزگار ما نیز علوم جدید فرضیه‌هایی پدید می‌آورند. از این فرضیه‌ها مسائلی برای عقل بشر برمی‌آیند که از گذر روش علمی بررسی‌پذیر نیستند و نیازمند روش تعقلی‌اند؛ مثلاً در عصر اخیر، چند مفهوم در فیزیک پیدا شده است که پیش‌تر نبوده است. نخست، مفهوم نیرو پیدا شد و سپس انرژی و اخیراً مفهوم میدان. خاستگاه این مفاهیم، فیزیک است. در طبیعیات قدیم خبری از آن‌ها نبود. البته «قوه»، فی الجمله، به عنوان یک عرض در برابر جواهر، در طبیعیات قدیم مطرح بود. به هر حال، آنچه در فیزیک، «نیرو» نامیده می‌شود، مسائلی درباره‌اش پدید آمده است که آن‌ها را تنها می‌توان در فلسفه کاوید. روش‌های تجربی نمی‌توانند این مسائل را حل کنند؛ مسائلی مانند این که اصلاً حقیقت انرژی یا نیرو چیست، آیا شکل دیگری از ماده است یا ماهیت مستقلی دارد، و تبدیل آن‌ها به یکدیگر چگونه قابل تفسیر است. هیچ‌یک از علوم تجربی توانایی پاسخگویی به این مسائل را با روش تجربی ندارد. فرضیه‌ای در فیزیک مطرح است که «مقدار معینی از ماده، به مقداری معین از انرژی تبدیل می‌شود». اگر این فرضیه را یقینی فرض کنیم،<sup>۱</sup> فیزیک یا هر علم تجربی دیگری، نمی‌تواند به این نتیجه برسد که چون

تبدیل بلاحجم به حجم محال است، پس انرژی هم باید حجم داشته باشد و گرنه قابل تبدیل به ماده نیست. خود تبدیل انرژی به ماده، ربطی به فلسفه ندارد. این را فیزیک اثبات می‌کند. آنگاه است که موضوعی برای بحث فلسفی پدید می‌آید. این را «فلسفه بعدالعلم» می‌گوییم. پس فلسفه قبل‌العلم و فلسفه بعدالعلم، مختص فلسفه مضاف نیست. ممکن است در همه مباحث فلسفی مطرح شود.

اما این که میان فلسفه‌های مضاف و متافیزیک یا فلسفه اولی چه ارتباطی هست، هنگامی می‌توانیم پاسخی قطعی به این پرسش بدهیم که نخست، فلسفه‌های مضاف را تعریف کنیم. فلسفه‌های مضاف عبارتند از: مباحثی که مبادی تصویری و تصدیقی یک رشته علمی را تشکیل می‌دهند. هر علمی دارای مسائل و قضایایی است که از گذر روش همان علم، آن‌ها را اثبات می‌کنیم؛ ولی بنابر نظریه مختار ما در معرفت‌شناسی، برای اثبات این قضایا، ناگزیریم که معلوماتی را از پیش داشته باشیم تا این مسائل را از راهی اثبات کنیم. حال، این معلومات بر دو دسته‌اند: اول، «اصول موضوعه» که نیازمند اثبات‌اند؛ ولی فعلاً در این علم، در مقام اثبات آن‌ها نیستیم و یا این علم، در مقام اثبات آن هست، لیکن جای اثبات آن‌ها، اواخر این علم است، و فعلاً آن‌ها را به عنوان اصول موضوعه پذیرفته‌ایم. دوم، دسته‌ای از اصول که نیازمند اثبات نیستند؛ اصول بدیهی و متعارفه‌اند. این اصول در مبادی همه علوم جایی را به خود اختصاص داده‌اند و حتی در فلسفه نیز جزئی از مبادی‌اند؛ ولی نیازمند اثبات نیستند؛ زیرا فرض ما بر این است که بدیهی‌اند. نه محتاج اثباتند و نه اثبات‌پذیرند. در برابر، اصول موضوعه، ناچار باید در جایش اثبات شوند و نهایتاً همه آن‌ها به فلسفه باز می‌گردند؛ یعنی عام‌ترین مفاهیمی که به عنوان اصول موضوعه می‌توان اثبات کرد، در فلسفه اثبات می‌شوند. بسیاری از فیلسوفان ما، این بحث را مطرح کرده‌اند که نیاز علوم به فلسفه چیست. غالباً همه چنین پاسخ داده‌اند که علوم برای اثبات موضوع خود، به فلسفه اولی نیازمندند. بیشتر از همه، شاید مرحوم میرداماد باشد که در این باره بحث کرده و داد سخن سر داده است. دیگران نیز در این باره سخن گفته‌اند؛ ولی نه به اندازه او.

حال، باز می‌گردیم به فلسفه‌های مضاف. گفتیم که فلسفه‌های مضاف، مبادی علوم را اثبات

می‌کنند. اگر این مبادی همان مبادی تصویری و تصدیقی‌اند، آن مبادی تصویری نیز همان موضوع فلسفه‌اند. مفاهیم کلی دیگر نیز، که در حین استدلال پیش می‌آیند - مانند آنکه خود موضوع این علم وجود دارد یا نه - در فلسفه اولی اثبات می‌شوند. حتی اگر از این مفاهیم در علم دیگری بحث شده باشد، در آنجا نیز به اصول موضوعه‌ای نیازمندند که نهایتاً جای اثبات آن‌ها - به عنوان کلی‌ترین اصول موضوعه - در فلسفه است. بنابراین، همه فلسفه‌های مضاف، فرع فلسفه اولی هستند؛ زیرا اصول موضوعه علوم را اثبات می‌کنند و این اصول، به هر حال، در هر علمی که اثبات شوند، نیازمند فلسفه‌اند و گاه نیز در هیچ علمی اثبات نشده‌اند، در این صورت نیز در فلسفه اثبات می‌شوند. پس فلسفه، مادر همه فلسفه‌های مضاف است و اصول موضوعه‌ای را اثبات می‌کند که همه علوم به آن محتاجند.

**دکتر لگن‌هاوزن:** اگر علوم را بررسی کنیم، خواهیم دید که اصول موضوعه برخی از آن‌ها در علوم دیگر اثبات شده‌اند؛ ولی در برخی علوم دیگر این‌گونه نیست؛ یعنی اصول موضوعه آن‌ها مستقل است.

**استاد مصباح:** بله؛ ممکن است اصول موضوعه علمی خاص، در علمی دیگر اثبات شده باشد. علم دوم می‌تواند در سلسله مراتب علوم، هم عرض، مقدم بر، یا مؤخر از علم اول باشد. **دکتر لگن‌هاوزن:** مرا ببخشید؛ نمی‌خواهم به فلسفه اسلامی توهین کنم، ولی آنچه فرمودید شبیه همان است که پوزیتیویست‌ها می‌گویند؛ زیرا آن‌ها، به گونه‌ای، همه علوم را متحد و یگانه می‌پندارند، البته نه بر اساس فلسفه اولی؛ چون آن را قبول ندارند. پوزیتیویست‌ها، برای اثبات این اتحاد از منطق آغاز می‌کنند و می‌گویند چند قرارداد و قانون و مسئله که بر آن بیفزاییم، علم دیگری پدید می‌آید و بعد چیزی بر این هم می‌افزاییم، به فیزیک می‌رسیم و سپس شیمی و آن‌گاه زیست‌شناسی و بعد روان‌شناسی و جامعه‌شناسی و تمام می‌شود.

**استاد مصباح:** بله؛ این سلسله مراتبی است که ظاهراً، نخست آگوست کنت مطرح ساخت و کتاب‌های خود را بر این اساس تنظیم کرد. البته این سلسله مراتب، فی‌الجمله، صحیح است؛ ولی کلیت آن، جای تأمل دارد. اگر معنایش این است که در سلسله مراتب علوم، علمی که مقدم است، نیازی به علم پس از خود ندارد، این نظریه جای نقد دارد؛ زیرا - مثلاً - درباره ریاضی و

فیزیک، دست‌کم مسائل ریاضی عملی، متوقف بر فیزیک است با این که طبق سلسله مراتب، ریاضیات، مقدم است. یا دربارهٔ جامعه‌شناسی و روان‌شناسی، آیا می‌توان گفت روان‌شناسی هیچ نیازی به جامعه‌شناسی ندارد؟! این‌ها جای تأمل دارند؛ ولی روی هم رفته، برخی از نظریه‌های او به ذهن نزدیکند. کلیت این نظریه محل اشکال است؛ زیرا چنان‌که اشاره کردیم، در طرح بسیاری از مسائل، نیازمند اصول موضوعه‌ای هستیم که در علم بعدی اثبات می‌شوند.

**معرفت فلسفی:** اشاره فرمودید به نظریه پوزیتیویستی دربارهٔ سلسله مراتب علوم. از مبانی نظریه پوزیتیویستی این است که مسائل همهٔ علوم را با یک روش بررسی و اثبات می‌کنند. فلسفه‌های بعدی، این نظریه را به شدت به مناقشه گذاشتند و نظریه‌ها و آراء بسیاری در این باره مطرح ساختند. پرسشی که خوب است همین‌جا مطرح کنیم، این است که آیا می‌توان با یک روش، مسائل همهٔ علوم را اثبات کرد؟

**استاد مصباح:** امروزه یکی از رشته‌های علمی، «متدلوژی» است که متد اثبات مسائل علوم را تعیین می‌کند؛ خود متدلوژی، از شاخه‌های مهم علوم است. قبلاً، معرفت‌شناسی و متدلوژی و ترتیب علوم، در قلمرو مباحث منطقی می‌گنجیدند. کتاب‌های منطقی قدیم - مثلاً کتاب شفای ابن‌سینا - را که بنگریم، مسائلی در آن می‌یابیم که برخی منطق خالص‌اند و برخی معرفت‌شناسی‌اند و برخی متدلوژی. یکی از مباحث کتاب‌های منطقی قدیم نیز همین سلسله مراتب علوم است؛ همان‌که آگوست کنت به صورتی دیگر سامانش داد. سپس منطق تجزیه شد و شاخه‌هایی مستقل از آن پدید آمد. معرفت‌شناسی کاملاً جدا شد و متدلوژی هم از این روند استقلال طلبی بیرون نماند. حال، جای این سؤال است که مسائل خود متدلوژی چگونه اثبات می‌شوند؟ متدی که در این دانش استفاده می‌شود، بسیار شبیه به متد منطق است. بدین معنا که صرفاً جنبهٔ ذهنی دارد؛ زیرا خود علم، دارای دسته‌ای مسائل است و این مسائل دارای گونه‌ای ترکیب‌اند و باید اثبات شوند. این که چگونه مسائل را اثبات کنیم و چه قیاسی سامان دهیم و آیا از قیاس استفاده کنیم یا استقراء، و اصلاً کاربرد قیاس کجا است و استقراء کجا، و آیا این روش درست است یا نادرست، این‌ها همه مربوط به ذهن‌اند نه عین. هر روشی که برگزینیم و تغییر دهیم، واقعیت خارج تغییر نمی‌کند؛ معرفت ما است که تغییر می‌کند. به هر حال، اگر نتوانیم

بگوییم آنچه پیش‌تر در مباحث منطقی نیز مطرح می‌شد، منطبق است، دست‌کم می‌توانیم بپذیریم که از نظر متد، شبهه به متد منطبق است؛ یعنی متد، از نوع قیاسی است که فقط دربارهٔ مفاهیم ذهنی به کار می‌رود و از معقولات ثانیهٔ منطقی بهره می‌برد.

**معرفت فلسفی:** اگر مایل باشید، سؤال دیگری دربارهٔ فلسفهٔ بعدالعلم و قبل‌العلم مطرح کنیم. قوانینی که دانشمندان در علوم طبیعی یا علوم دیگر – مثلاً علوم اجتماعی – کشف می‌کنند، آیا حاکی از روابط عینی خارجی‌اند یا فقط برساختهٔ ذهن بشرند و در خارج چنین رابطه‌ای وجود ندارد؟ آیا عینیت یا ذهنیت نتایج علوم را – که از مسائل اصلی فلسفهٔ علم است – باید جزء مسائل فلسفهٔ قبل‌العلم به شمار آوریم یا بعدالعلم؟

**استاد مصباح:** جواب، بسته به آن است که تعریف شما از قانون چیست. قانون کاربردها و معانی متعددی دارد. برخی قوانین فقط گونه‌ای اعتبار و قراردادند؛ مانند قوانین حقوقی و قوانین موضوعه، که واقعیت خارجی ندارند. قوانینی که مجلس نمایندگان یا پارلمان کشورها تصویب می‌کنند و وظایف نهادها و سازمان‌ها و اشخاص را مشخص می‌سازند، از این دسته‌اند. قوانین اعتباری صرفاً متعلق به ذهن‌اند؛ قراردادهایی میان عقلا بند و ربطی به واقعیت خارجی ندارند. نه از واقعیت خارجی حکایت می‌کنند و نه بازتابی در آن دارند. البته عمل کردن به این قوانین ممکن است در خارج اثر بگذارد؛ ولی این، غیر از قانون است. اما قوانین دیگری نیز هستند که در علوم به کار می‌روند؛ مانند فلسفه، منطق، ریاضیات و طبیعیات. برخی از قوانین دیگر نیز نه مستقیماً از واقعیت خارجی حکایت می‌کنند و نه بازتابی در خارج دارند؛ مثلاً این قانون منطقی که «نقیض سالبهٔ کلیه، عبارت از موجبهٔ جزئیه است» قانونی است صرفاً ذهنی. اصلاً خود منطق، مربوط به ذهن است؛ قانون آن نیز تنها روابط ذهنی را منعکس می‌سازد و به عبارتی، مکانیزم فعالیت ذهن را تبیین می‌کند. در کنار این‌ها، قوانین دیگری هستند که مربوط به علوم تجربی‌اند؛ مثلاً قوانینی که در زیست‌شناسی به کار می‌روند. فرض کنید نظریهٔ داروین دربارهٔ تکامل انواع – اگر آن را به عنوان نظریهٔ قطعی بپذیرند – یک قانون است در زیست‌شناسی. این‌گونه قوانین، روابط خارجی را منعکس می‌کنند. معنای آن این است که پدیده‌های خارجی این چنین تحقق می‌یابند؛ یعنی قوانین مربوط به پدیده‌های خارجی را باز می‌تابانند.

دکتر لگن‌هاوزن: بله؛ در اقتصاد قانونی هست که مضمونش این است: کمی و زیادی طلا، در پایین و بالا رفتن قیمت آن اثر می‌گذارد.

**استاد مصباح:** درست است. این قانون عرضه و تقاضا است؛ منتها بیشتر جنبه روان‌شناختی دارد. اقتصاد ویژگی‌هایی برای خود دارد که در دیگر علوم یافت نمی‌شوند. قانون عرضه و تقاضا کشف کردنی است؛ ولی از حالت عادی روانی انسان‌ها کشف می‌شود. انسان به گونه‌ای است که اگر چیزی کمیاب شود، بیشتر به آن حریص می‌گردد. این حالت روانی انسان، در قانون عرضه و تقاضا تجلی می‌کند. البته همه قوانین اقتصادی این چنین نیستند. برخی از آن‌ها مبتنی بر پدیده‌های روانی‌اند و برخی دیگر، بر پدیده‌های اجتماعی؛ یعنی به جامعه‌شناسی مربوط می‌شوند.

گاه از روان‌شناسی، شاخه روان‌شناسی رفتاری را اراده می‌کنند. در برهه‌ای از زمان، این چنین بود؛ مثلاً واتسون وقتی «روان‌شناسی» را اطلاق می‌کند، مرادش روان‌شناسی رفتاری است که روابط خارجی و تجربه‌پذیر انسان را دنبال می‌کند. اینجا نیز روابط عینی اشیاء را بر می‌رسند؛ منتها «عین» به معنای عین مادی نیست؛ رفتار انسانی است. قانونی نیز که در اینجا بیان یا اثبات می‌شود، ناظر به پدیده‌های عینی و خارجی است. پس برخی از قوانین تجربی، مانند فیزیک، زیست‌شناسی و روان‌شناسی تجربی، با متد تجربی اثبات می‌شوند و پدیده‌های عینی را انعکاس می‌دهند. اما قوانین فلسفی، عکس آن‌ها هستند؛ فقط با معقولات ثانیه فلسفی درگیرند و در حقیقت، رابطه عین و ذهن را تفسیر می‌کنند. نه - مانند منطقی - ذهنی خالص‌اند و نه - مانند علوم تجربی - عینی خالص. در حقیقت، گونه‌ای فعالیت ذهنی‌اند درباره عینیات، البته آنجا که مفاهیم را خود ذهن می‌سازد نه این که مستقیماً از خارج بگیرد؛ ولی این مفاهیم را در خارج حمل می‌کند. پس به نوعی روابط خارجی را منعکس می‌کنند؛ منتها اولاً این «خارجی» هم ماده و هم مجرد را در برمی‌گیرد و ثانیاً «انعکاس» به گونه مع‌الواسطه و همراه با تصرف است، نه بی‌واسطه. این انعکاس، رابطه عین و ذهن را بیان می‌کند. مثلاً قانون علت و معلول می‌گوید: اگر علت تامه موجود باشد، تخلف معلول از آن، محال است. اولاً این قانون از یک پدیده خاص عینی سخن نمی‌گوید و مربوط به مادّیات محض نیست؛ بلکه بر واجب تبارک و تعالی، عقول،



نفس و همهٔ این‌ها صادق است. در اینجا طوری «عین» را معنا می‌کنیم که شامل مجردات هم بشود. گاهی «Object» را طوری معنا می‌کنند که در برابر مجردات قرار گیرد و مجردات را از مفاهیم «Subjective» می‌شمارند، ولی در اینجا طوری آن را معنا می‌کنیم که مجردات را نیز در برگیرد. باید توجه کرد که در اینجا، عینی به این معنا است که بر ساختهٔ ذهن ما نیست؛ وجود خارجی دارد هرچند از ذهن ما مستقل نیست. در اثر فعالیت ذهن و در نتیجهٔ ارتباط ذهن با خارج معنا پیدا می‌کند.

پس می‌توان گفت که چهار دسته قانون وجود دارد: اول، قانونی که صرفاً قراردادی است؛ مانند قوانین موضوعهٔ حقوق و روابط بین‌الملل. دوم، قانونی که صرفاً تعقلی است و بر اساس روابطی که عقل از اشیاء درک می‌کند، پدید می‌آید؛ بدین معنا که اگر حیثیت «عقل و ذهن» را حذف کنیم، دیگر قانونی نخواهیم داشت؛ مانند قوانین فلسفی. سوم، قوانینی که عینی تجربی‌اند؛ مانند قوانین فیزیک، شیمی، و زیست‌شناسی. چهارم، قوانین منطقی که ذهنی خالصند.

حال باید دید که قوانین ریاضی چگونه‌اند. می‌دانیم که از قدیم دربارهٔ مسائل ریاضی این مسئله مطرح بوده که جایگاه آن‌ها کجا است. مشهور میان فیلسوفان قدیم – که در عصر اسلامی نیز مقبول افتاد – این است که موقف آن‌ها جایی است میان متافیزیک و فیزیک، یعنی بین مجردات محض و مادّیات، و به عبارتی دیگر، ریاضیات دارای دو روی است. آن فیلسوفان تأکید داشتند که مباحث و روش ریاضی، تعقلی است. بنابر سنت قدیم، مسائل ریاضی هیچ کاری با علوم تجربی ندارند و باید صرفاً با روابط ذهنی اثبات شوند. پس قوانین آن باید مانند قوانین متافیزیک باشند، لیکن بر خارج انطباق‌پذیرند. البته دربارهٔ قوانین متافیزیک نیز گفتیم که می‌توانند مصداق خارجی داشته باشند و چنان‌که گذشت، علت و معلول در مادّیات نیز می‌توانند معنا پیدا کنند و همین که می‌گوییم «ماده، معلول است» نشان می‌دهد که در خارج مصداق دارند. در سنت فلسفی ما، جایگاه ریاضیات نیز در جایی میان مجردات محض و مادّیات است و از نظر متد تفاوتی با مباحث متافیزیکی ندارد و قوانینش مانند قوانین فلسفی است.

دکتر لگن‌هاوزن: پروکلس (Proclus - ۴۱۱ تا ۴۸۵ قبل از میلاد) که نوافلاطونی است، می‌گوید: بالاترین نوع معرفت فقط مستفاد از عقل است. در نظر او، مجردات والاترین مراتب حقیقت‌اند و صرفاً با عقل درک می‌شوند. وقتی دربارهٔ طبیعیات بحث می‌کند، می‌گوید: چون بخواهیم جهان یا مفاهیم مادی را به ادراک بیاوریم، تعقل با ادراک حسّی می‌آمیزد و گونه‌ای معرفت فیزیکی پدید می‌آید؛ ولی مفاهیم ریاضی چنین نیستند. وی معتقد است برای درک این مفاهیم، تعقل با تخیل می‌آمیزد؛ یعنی از آمیزش عقل با خیال، ریاضیات پیدا می‌شود.

**استاد مصباح:** بله؛ این نظریه شبیه همان است که بسیاری از فیلسوفان مسلمان می‌گویند. آنان قائل به یک مرتبهٔ «واسطه‌ای» هستند و معتقدند که برای درک مفاهیمی مانند مفاهیم ریاضی نیاز نداریم آن‌ها را به عالم ماده ارتباط دهیم؛ مثلاً وقتی می‌گوییم «مجموع زوایای مثلث، ۱۸۰ درجه است» برای درک کردنش لازم نیست که حتماً یک مثلث حقیقی در خارج موجود باشد. همین که مثلث را در ذهن تصوّر کنیم، کافی است، و از این گذر می‌توانیم مسئله را مطرح و اثبات کنیم. حتی اگر در جهان خارج مثلثی موجود نباشد، زبانی به مسئلهٔ ریاضی نمی‌رساند. مسئلهٔ ریاضی - از این جهت که ریاضی است - تمام است. البته عقلی محض نیست؛ زیرا مراد این نیست که مفهوم خط یا مفهوم زاویه، مثلث را تشکیل می‌دهد؛ ولی لازم هم نیست که زوایا محسوس خارجی باشند. همین که از زوایا، گونه‌ای تصوّر خارجی به ذهن آید، کافی است.

دکتر لگن‌هاوزن: اگر مایل باشید، برگردیم به روش‌های تحقیق در علوم و فلسفه. قبلاً اشاره شد که پوزیتیویست‌ها اصرار دارند که می‌توان در همهٔ علوم از روشی یگانه سود جست و به نتیجه رسید. بعضی از فیلسوفان نیز تحت تأثیر پوزیتیویسم معتقدند که می‌توان برای نظریه‌پردازی در علمی که با انسان سروکار دارند و در واقع، رفتار و روان انسانی را بررسی می‌کنند، از متد علوم تجربی - مثلاً فیزیک - بهره گرفت؛ علمی مانند تاریخ، جامعه‌شناسی و حتی زیباشناسی. می‌دانیم که متد تجربی صرف، بیشتر بر کمیّت و اندازه‌گیری متکی است و نتیجه‌ای را که از این گذر به دست می‌آورند، بر همهٔ موارد تعمیم می‌دهند؛ ولی آیا - مثلاً - انسان را که دارای پیچیدگی بسیاری است و شاید بتوان گفت که هر انسانی ویژگی‌های منحصر به فردی دارد، می‌توان بنا چنین متدی زیر ذره‌بین تحقیق گذاشت؟ این نظریه منشأ بحث‌های داغی شده و هنوز بسیاری از

فیلسوفان اروپایی از آن سخن می‌گویند. فیلسوفان آلمانی و فرانسوی (پیروان فلسفه اروپایی) نمی‌پذیرند که بتوان از متد تجربی در هر دانشی بهره گرفت، بر خلاف انگلیسی‌ها و امریکایی‌ها (فلاسفه انگلیسی زبان) که معتقدند این کار ممکن است، ولی باید بیشتر تلاش کنیم و راهش را در همه دانش‌ها باز کنیم. آیا فلسفه اسلامی در این باره نظری دارد؟

**استاد مصباح:** تا آنجا که ما اطلاع داریم، فلسفه اسلامی همان سنت فیلسوفان آلمانی و فرانسوی را تأیید می‌کند که سنت تعقلی است. در حقیقت، فیلسوفان انگلیسی زبان دچار نوعی حس‌گرایی (یا تجربه‌گرایی) افراطی شده‌اند. آمپیریسیسم (Empiricism) نیز در همین انگلستان متولد شد و رشد کرد و می‌دانیم که پراگماتیسم (Pragmatism) عمدتاً یک فلسفه امریکایی محسوب می‌شود. پوزیتیویسم نیز شاید بتوان گفت بیشترین تأیید خود را از فیلسوفان انگلیسی زبان گرفت هرچند طرفدارانی جدی در میان سایر فیلسوفان نیز یافت. ولی خوشبختانه، آن‌گونه که ما اطلاع داریم، گرایش‌های تند پوزیتیویستی دیگر جایگاهی میان فیلسوفان ندارد. حتی برخی فیلسوفان انگلیسی زبان نیز سخت بر آن تاخته‌اند و اعتراض کرده‌اند که این دیدگاه خیلی تنگ‌نظرانه است، و اگر بخواهیم همه چیز را فقط با تجربه حسی اثبات کنیم، باید بسیاری از معقولات و معارف انسانی را کنار بگذاریم.

**دکتر لکن‌هاوزن:** البته ما منکر توانایی کمیّت و ریاضی در حلّ معضلات برخی علوم نیستیم. بهره‌گیری از ریاضی در شیمی و فیزیک و حتی زیست‌شناسی، بسیار سودمند است و خیلی از پیشرفت‌های این علوم و امدار ریاضی است. در دانش‌هایی مانند تاریخ هم شاید کاربردهای محدودی داشته باشد؛ مثلاً در اندازه‌گیری دوره‌های تاریخی؛ ولی گمان نمی‌کنم در معرفت تاریخی چندان دخیل باشد.

**استاد مصباح:** امروزه روش‌های ریاضی جزو متد و ابزار کار برخی علومند؛ به طوری که اگر ریاضیات را از آن‌ها بگیریم، باب تحقیق و نظریه‌پردازی در آن‌ها بسته می‌شود. علمی مانند فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی، ارتباط بیشتری با ریاضی دارند؛ ولی بسیاری از علوم انسانی ارتباطی با آن ندارند، مگر به صورت غیرمستقیم و غیرکلیدی؛ مثلاً تاریخ که شما مثال زدید، فقط همان دوره‌ها و سال‌هایش را می‌توان با ریاضیات مشخص کرد و

گره، حوادث تاریخی چندان ربطی با ریاضیات ندارند. اما فلسفه این چنین نیست. همه علوم به نوعی وامدار آند. همه دانش‌ها سرانجام باید به بدیهیات عقلی برسند یا به اصولی که آن‌ها به بدیهیات می‌رسند. این که می‌گویند «فلسفه، مادر همه علوم است» یکی از معانی‌اش همین است.

**دکتر لکن‌هاوزن:** آیا می‌توان گفت که چون علوم انسانی یا متافیزیک، از موجودات جاندار – یعنی موجودات ذی‌روح – بحث می‌کنند، ریاضی چندان کاربردی در آن‌ها ندارد؟ روح، موجودی مادی نیست تا بتوان با روش‌های مادی به آن راه یافت.

**استاد مصباح:** البته خود جناب عالی بهتر می‌دانید که برخی مکاتب فلسفی اعتقادی به روح ندارند؛ مثلاً در روان‌شناسی، فرض مکتب رفتارگرایی بر این است که جز ماده چیزی وجود ندارد و...

**دکتر لکن‌هاوزن:** بله؛ ولی منظور من این است که ببینیم فلسفه اسلامی در این‌باره چه می‌گوید.

**استاد مصباح:** ما بر اساس فلسفه اسلامی معتقدیم که روح، مجرد است. البته غیر از روح، مجردات دیگری نیز هستند. از این‌رو، هر جا درباره موجودات ذی‌روح بحث می‌کنیم، مفاهیم مادی را کمتر به کار می‌بریم. دست‌کم می‌توان گفت که روش مادی در اینجا کافی نیست؛ ضمائم دیگری هم می‌خواهد. مکاتب درون‌گرایی و گشتالت، یا بسیاری از مکاتب روان‌شناسی دیگر – مانند مکتب انسان‌گرایی – در مباحث خود، چندان به مادیات و مفاهیم ریاضی بها نمی‌دهند. بسته به آن است که ما چگونه روان‌شناسی را تعریف کنیم و کدام مکتبش را بپذیریم.

**معرفت فلسفی:** برای این که دوباره به بحث اصلی بازگردیم، آیا می‌توانیم حاصل فرمایش‌های جناب عالی درباره فلسفه‌های مضاف را بدین صورت جمع کنیم که فلسفه‌های مضاف، حدّ واسطی میان فلسفه اولی و علوم خاص هستند؟

**استاد مصباح:** اگر موضوع فلسفه‌های مضاف را تنها مبادی علوم بدانیم درست است، ولی اگر فلسفه‌های مضاف حتی شامل تاریخ علم و سیر تحولات آن نیز بشوند، این تعریف درست نیست. بحث تاریخی علم، ربطی به فلسفه اولی ندارد، بلکه تاریخ است.

رابطه ماهیات با حقیقت وجود و نه بیشتر. پس همان‌طور که برای اشاره به واقعیت اصیل خارجی با استفاده از مفاهیم ماهوی، از عناوینی همانند «مصدق بالذات ماهیت» یا «مصدق ماهیت» یا «فرد ماهیت» و امثال آنها استفاده می‌کردیم، در اینجا نیز باید از عناوین «مصدق بالذات مفهوم وجود» یا «مصدق وجود» یا «فرد وجود» یا «حقیقت وجود» استفاده کنیم، با این فرق که در اینجا واژه «وجود» بر خود فرد و مصداق و حقیقت وجود، که همان امر اصیل مجهول الکنه است، نیز اطلاق می‌شود. که در این صورت، چنانکه گذشت، با واژه وجود وقتی به معنای مفهوم عام وجود است مشترک لفظی است. اما واژه‌ای که برای ماهیت وضع شده است، مثل واژه «انسان»، بر خود آن امر اصیل اطلاق نمی‌شود. بنابراین، همین جا باید تصریح کنیم که مفهوم وجود از این جهت که شیئیت مفهومی دارد و ممکن نیست در خارج موجود باشد و خلاصه از این جهت که اصیل نیست همانند ماهیات است و بالعکس؛ یعنی، نیز از این جهت که مفهوم وجود همان‌گونه امر اصیل خارجی نیست که به ذهن راه یافته است همانند ماهیات است و باز از این جهت که امر اصیل خارجی مصداق بالذات آن است همانند ماهیات است.

پرسیدند: اصالت وجود به نحوی که در اینجا مطرح شد، و بخصوص با تأییدی که از ملاعلی نوری و آقا علی مدرس زنوزی ذکر شد، امری شبه بدیهی است، پس چرا اولاً به طور متعارف انسانها اصالت ماهوی فکر می‌کنند و ثانیاً خیلی از فیلسوفها، با این که اهل دقت و نظرند، قائل به اصالت ماهیت‌اند؟

جواب دادم: اولاً، این سؤال که «آیا وجود اصیل است و ماهیت اعتباری است یا بالعکس؟»، به طور صریح و آشکار و به منزله مسئله‌ای که پاسخ صریح به آن مبنای داوری درست در بسیاری از مسائل است، برای فیلسوف‌های قبل از میرداماد مطرح نبوده است. به گفته استاد مطهری<sup>۸</sup>، این مسئله را، به منزله سؤالی مستقل که باید به آن جواب داد و در قبال آن موضع گرفت، اولین بار، میرداماد مطرح کرده است. پس قبل از میرداماد اساساً این مسئله به شکل فعلی مطرح نیست تا بتوان فیلسوفی را بحق اصالت وجودی یا اصالت ماهوی دانست به معنایی که امروز ما آن را به کار می‌بریم. به همین دلیل حتی فیلسوف بزرگ و درجه اولی مثل ابن‌سینا در مواردی آنچنان بحث می‌کند که جز با اصالت وجود سازگار نیست، مانند مبحث ماهیت نداشتن

واجب بالذات، و در مواردی هم به گونه‌ای بحث می‌کند که گویا اصالت ماهوی است، مانند بحث حرکت جوهری و بحث اتحاد عاقل و معقول، با این که مشهور است که ابن سینا و پیروان او قائل به اصالت وجودند. حتی شیخ اشراق هم، که به طرفداری از اصالت ماهیت مشهور است، در مواردی کاملاً اصالت وجودی بحث می‌کند، مثل بحث ماهیت نداشتن واجب بالذات و بویژه بحث «النفس و ما فوقها اثبات محضه» که از اختصاصات اوست و بجز با اصالت وجود قابل قبول نیست. اما خود میرداماد هم، چون اولین فیلسوفی است که با این مسئله به این نحو مواجه است و مسئله هنوز بحث و نقادی نشده است، چندان دور از ذهن نیست که اصالت ماهیت را بپذیرد. اما بعد از ملاصدرا هم بسیار کم‌اند فیلسوفانی که مخالف این نظریه باشند. پس می‌توان مدعی شد که از وقتی مسئله اصالت وجود به نحو صریح و مستقل مطرح شده است، بیشترین و مهم‌ترین فیلسوفان اصالت وجودی بوده‌اند. پس این ادعا درست نیست که خیلی از فیلسوف‌ها چنین بوده‌اند.

ثانیاً، در مورد این که چرا به طور متعارف همه اصالت ماهوی فکر می‌کنند، علت این است که ماهیات تصاویر واقعیات‌اند و خاصیت تصویر شفاف و کاملاً منطبق بر صاحب تصویر این است که انسان آن را با صاحب تصویر اشتباه می‌کند. تصویر را همان صاحب تصویر می‌پندارد و خواص و احکام صاحب تصویر را بغلط به تصویر نسبت می‌دهد. فرض کنید در مقابل خود کسی را می‌بینید که در حال ورزش کردن است. بلند می‌شوید و به طرف او می‌روید اما ناگاه به آینه‌ای کاملاً صاف و بی‌موج و شفاف که همه دیوار مقابل را فرا گرفته است برمی‌خورید. در این صورت، چه تغییری در اندیشه شما رخ می‌دهد؟ آشکار است، متوجه می‌شوید که تاکنون مشغول تماشا کردن یک تصویر بوده‌اید نه دیدن یک واقعیت، اما آنقدر این تصویر بر صاحب تصویر منطبق بوده است که شما اشتهاً آن را صاحب تصویر پنداشته‌اید و گمان کرده‌اید که خود همین است که موجود است و شکل و رنگ و حرکت و جنب و جوش دارد. حال اگر این حرکت را نکرده بودید و با آینه برنخورده بودید، باز هم در این اشتباه باقی می‌ماندید و می‌پنداشتید که واقعیت همین است که می‌بینید و تصویر و صاحب تصویری در کار نیست. در اینجا نیز همین‌گونه است. چون ماهیات تصاویری شفاف و منطبق بر واقعیت‌اند و چون ما فقط از طریق همین ماهیات و مفاهیم واقعیاتی را که دارای این ماهیات‌اند می‌بینیم و هیچگاه خود آن

واقعیت‌ها را مستقیماً و بدون وساطت تصاویر مذکور نمی‌یابیم (الّا در امور نفسانی) اشتباهاً ماهیات را واقعیت می‌پنداریم و حکم می‌کنیم که همین ماهیات‌اند که جهان خارج را پر کرده‌اند و به این ترتیب ناخودآگاه اصالت ماهوی می‌اندیشیم.

ما تا اینجا مطالبی را که لازم بود دربارهٔ مدعای اصالت وجود طرح کنیم همراه با استدلالی قوی و ساده، در ضمن دیالوگی فلسفی، بدون تکیه بر اصطلاح، بازگو کردیم. به نظر می‌رسد اگر کسی این دیالوگ را خوب بفهمد، عمق اصالت وجود را به همان نحوی که ملاصدرا اراده کرده است می‌فهمد. با این حال، مدعای اصالت وجود را با زبان اصطلاح نیز بیان می‌کنیم. بدین منظور، باید ابتدا مجموعه اصطلاحات لازم را توضیح دهیم و سپس به توضیح مدعا پردازیم.

## ۲- توضیح اصطلاحات

### ۲-۱. ماهیت

دربارهٔ این اصطلاح توضیحی بیش از آنچه در بخش خاطره گذشت لازم نیست. مقصود از «ماهیت» همان خود مفهوم «چیستی» یا «ماهیت»، یعنی ماهیت به حمل اولی، نیست، بلکه مصادیق آن، مانند انسان و شیر و سنگ و درخت، مورد نظر است. در نظر ابتدائی، هر یک از این ماهیات، مثلاً انسان، می‌تواند در ذهن یک مفهوم باشد، مانند مفهوم انسان، و می‌تواند در خارج یک واقعیت باشد، مانند هر یک از ما. اما چه هنگامی که در ذهن است و چه هنگامی که در خارج است، نباید به خصوصیت ذهنیت و خارجیت آن توجه کرد، فقط باید به خود انسان توجه کرد؛ به تعبیر فیلسوفها، باید مثلاً انسان را از آن جهت که انسان است لحاظ کرد؛ یعنی، هیچ چیزی جز ذات و ذاتیات انسان را با آن لحاظ نکرد. در این صورت است که ماهیت انسان یا کلی طبیعی انسان را لحاظ کرده‌ایم. اسامی ماهیات، مانند «انسان» و «طلا» و غیره، برای همین حیثیت وضع شده است، پس آن چیزی که با اسم «انسان» و «طلا» و غیره می‌شناسیم همین حیثیت است.

### ۲-۲. موجود

این واژه در فلسفه به دو معنا به کار می‌رود:

معنای اول: «مصدق خارجی دار». شیئی که به این معنا موجود است از سنخ مفاهیم است و به تعبیر حکما شیئیت مفهومی دارد، یعنی، واقعیتی خارجی می‌توان یافت که مصداق آن است. بنابراین، اگر مفهومی بر واقعیتی خارجی صدق کند، این مفهوم موجود است؛ مثلاً، مفهوم انسان بر واقعیتی خارجی مانند شما و من صدق می‌کند، پس بدرستی می‌توان گفت: «انسان موجود است»:

«لكل ماهيته نحو خاص من الوجود و "كونها [أي كون الماهية] في الأعيان" عبارة عن "صدقها على أمر و تحقق حدها فيه"، كما ذكره الشيخ في باب المضاف و "أنه [أي أن المضاف] موجود في الخارج" بمعنى "أنه يصدق حده على أشياء كثيرة فيه".<sup>۹</sup>

روشن است که اگر مفاهیم متعدد متکثری، از جهات گوناگون، بر مصداق خارجی واحد بسیطی صدق کنند، همه این مفاهیم، به اعتبار همین یک مصداق خارجی، به این معنا، موجودند، مانند مفهوم انسان و ممکن بالذات و واحد که همه بر واقعیت خارجی بسیط واحدی، مانند روح من و شما، صادق است و به همین دلیل درست است که بگوییم: «انسان و ممکن بالذات و واحد موجودند». در یک کلام، هر مفهومی که بر واقعیت‌های موجود در خارج، نه با اعتبار و فرض ما، بلکه به نحو نفس الامر صادق باشد، به این معنا حقیقتاً و بالذات موجود است، پس به این معنا هم ماهیات موجودند، هم معقولات ثانیة فلسفی و هم حتی اعدام ملکات.

معنای دوم: «چیزی که جهان خارج را پر کرده است»، چیزی که خود واقعیت خارجی است. اگر چیزی را به این معنا گفتیم موجود است یعنی آن چیز خود همان واقعیت خارجی است، خود همان هویت عینی است، خود همان چیزی است که طارد و نقیض عدم است، خود همان چیزی است که منشأ اثر است. چنین چیزی از سنخ واقعیات است نه از سنخ مفاهیم و به تعبیر حکما، شیئیت وجودی دارد. در عبارات بسیاری از ملاصدرا «موجود» به همین معنا به کار رفته است، از جمله:

«إنَّ وجود كل شيء ليس إلا حقيقة هويته... و مصداق الحكم بالموجودية على الأشياء و مطابق القول فيها هو نحو هويتها العينية.»<sup>۱۰</sup>



تفکیک این دو معنا در فهم مدعای اصالت وجود و اعتباریت ماهیت - و به ویژه در فهم اعتباریت ماهیت - بسیار دخیل است و خلط آنها موجب اشتباهات بزرگی است، چنانکه به زودی خواهیم گفت.

### ۲-۳. «اصیل» و «اعتباری»

همان‌طور که قبلاً گذشت، «اصیل» یعنی چیزی که حقیقتاً موجود است، مانند همه واقعیتهایی که در خارج می‌بینیم. در مقابل، «اعتباری» یعنی چیزی که حقیقتاً موجود نیست ولی، به دلیل نوعی ارتباط یا اتحاد با امری که حقیقتاً موجود و اصیل است، عقل ما آن را مجازاً موجود فرض می‌کند بی‌آنکه به این مجاز توجه داشته باشد؛ به عبارت دیگر، عقل آن را موجود می‌پندارد. در فلسفه، به جای واژه‌های «حقیقت» و «مجاز»، از واژه‌های «بالذات» و «بالعرض» استفاده می‌کنند و می‌گویند: «اصیل» یعنی موجود بالذات و «اعتباری» یعنی موجود بالعرض.<sup>۱۱</sup>

نکته مهمی که در اینجا نباید از آن غفلت ورزید این‌که واژه «موجود» در دو اصطلاح «موجود بالذات» (اصیل) و «موجود بالعرض» (اعتباری) به معنای دوم، از دو معنای یاد شده، به کار می‌رود نه به معنای اول. پس «اصیل» یعنی چیزی که حقیقتاً و بالذات یک واقعیت است، چیزی که خود حقیقتاً جهان خارج را پر کرده است و «اعتباری» یعنی چیزی که واقعیت نیست، جهان خارج را پر نکرده است ولی عقل ما مجازاً و بالعرض آن را چنین می‌پندارد.

شاید همین مقدار توضیح، درباره این دو اصطلاح، برای فهم مدعای اصالت وجود کافی باشد. اما به دلیل این‌که مقصود از این حقیقت و مجاز حقیقت و مجاز عقلی است که مربوط به حمل و اسناد است نه مربوط به لفظ، و به همین سبب در فلسفه به آنها «بالذات» و «بالعرض» می‌گویند، بهتر است تحت عنوان «بالذات و بالعرض» توضیح دقیق‌تری بدهیم.

بالذات و بالعرض: فرض می‌کنیم دو موضوع، همانند A و B، داریم و یکی از آنها، مثلاً A، محمول و وصفی دارد، مانند C، و فرض می‌کنیم این دو موضوع همیشه توأم‌اند و به اصطلاح حکما نوعی اتحاد دارند. حال یکی از کارهای شایع عقل این است که در چنین مواردی حکم و وصف یکی از دو موضوع را به دیگری هم نسبت می‌دهد؛ مثلاً، وصف C را به B هم نسبت داده

بر آن حمل می‌کند، با این که در حقیقت C وصف و حکم B نیست. پیداست که در اینجا حمل C بر A حقیقی و بر B مجازی و فرضی است. این مطلب را به زبان فلسفی چنین بیان می‌کنند: «A، C است بالذات» و «B، C است بالعرض» و A واسطه در عروض یا حیثیت تقییدیه است در حمل C بر B. پس A بدون واسطه در عروض (یا بدون حیثیت تقییدیه) C است ولی B با واسطه در عروض (یا با حیثیت تقییدیه) C است. در فلسفه هرگاه سخن از حقیقت و مجاز است به همین معناست. حکما از این عمل عقلی با تعبیر «حکم احد المتحدین یسری الی الآخر» یاد می‌کنند.

تشخیص حقیقت و مجاز عقلی در مواردی بسیار ساده است، مانند این که راننده‌ای بگوید: «در وسط خیابان پنجر کردم» که مقصود او این است که چرخ خودرو او پنجر شده است نه خود او. اما در مواردی هم احتیاج به بحث و بررسی دارد و در مواردی بسیار مشکل است. از باب نمونه، قضیه «گربه از فیل کوچکتر است» را، که قضیه‌ای صادق است، در نظر می‌گیریم. آیا در این قضیه مجاز به کار رفته است؟ غالباً جواب می‌دهند نه، اما باید گفت: آری. چون هر یک از گربه و فیل جسمی دارد و روحی و پیداست که روح اندازه و بزرگی و کوچکی ندارد. پس دقیقتر این است که بگوییم: «جسم گربه از جسم فیل کوچکتر است.» آیا در این قضیه جدید مجازی هست، به طریق اولی جواب می‌دهند نه، اما باز هم جواب آری است. چون بزرگتری و کوچکتری و مساوات خصوصیت کمیت‌ها و اندازه‌ها است که به نظر حکما عرض‌اند نه خصوصیت اجسام که جوهرند. اما چون کمیت و جسم همواره توأم‌اند به طوری که نه جسم بی‌کمیت داریم و نه کمیت بی‌جسم، عقل خاصیت کمیت را مجازاً به جسم هم نسبت می‌دهد و حکم می‌کند که جسم گربه از جسم فیل کوچکتر است. پس باز دقیق‌تر این است که بگوییم: «اندازه جسم گربه از اندازه جسم فیل کوچکتر است.» همان‌طور که مشاهده می‌شود، هر چه پیش آمدیم تشخیص مجاز مشکل‌تر شد. حال آیا در همین قضیه اخیر مجازی به کار رفته است؟ فیلسوفان پیش از ملاصدرا می‌گویند: نه. اما ملاصدرا، بر اساس اصالت وجود، می‌گوید: آری. چون اندازه و جسم و گربه و فیل همه ماهیت‌اند و بنابر اصالت وجود، آن چیزی که ذاتاً منشأ اثر است و احکام حقیقتاً از آن اوست واقعیاتی است که مصادیق این ماهیات‌اند. پس دقیق‌تر این است که بگوییم

«واقعیتی که با عنوان "اندازهٔ جسم گریه" به آن اشاره می‌کنیم از واقعیتی که با عنوان "اندازهٔ جسم قیل" به آن اشاره می‌کنیم کوچکتر است.» آیا سلسله مجازها در همین جا تمام است؟ از دیدگاه فیلسوف آری، اما از دیدگاه نظریه وجود رابط معلول در حکمت متعالیه، که صبغهٔ عرفانی دارد، و نیز از دیدگاه عرفانی خیر. باز در این قضیه هم مجاز بسیار پنهان و دقیقی به کار رفته است و طبعاً یک قدم دیگر نیز باید به پیش برویم.

با این توضیحات، «اصیل» یعنی چیزی که بدون واسطه در عروض و حیثیت تقییدیه موجود است، چنین چیزی خود واقعیت است، حقیقتاً خود همان چیزی است که ملاً خارج را تشکیل داده است، نقیض حقیقی عدم است، حیثیتش حیثیت منشأ اثر است. و «اعتباری» یعنی چیزی که واقعیت خارجی نیست اما عقل، با واسطه در عروض و به نحو مجازی، آن را واقعیت فرض می‌کند، چنین چیزی نقیض عدم نیست، منشأ اثر نیست، اما عقل آن را چنین می‌پندارد.

### ۳- طرح مدعا

برای طرح مدعا، باید سه امر زیر را از پیش بپذیریم:

امر اول: واقعیتی هست و جهان هیچ و پوچ محض نیست. این مطلب، به منزلهٔ امری بدیهی اولی است.

امر دوم: واقعیت مذکور حقیقتاً و بالذات موجود است نه مجازاً و بالعرض؛ یعنی، چنین نیست که عقل ما فرض کرده است که واقعیتی هست. پس واقعیت مذکور امری است اصیل نه اعتباری؛ به تعبیر دیگر، امری اصیل یا واقعیتی اصیل داریم.

امر سوم: واقعیت مذکور ذاتاً خارجی و مشخص است و ممکن نیست مفهومی کلی باشد، همچنین نقیض حقیقی عدم است. نتیجه این سه امر این که بدیهی است که امری اصیل داریم. و در صورتی که کثرت خارجی را بدیهی بدانیم، اموری اصیل داریم. که حقیقتاً و بالذات خارجی است و مشخص است و نقیض حقیقی عدم است.

با این مقدمه، مقصود از این پرسش که «آیا وجود اصیل است و ماهیت اعتباری است یا ماهیت اصیل است و وجود اعتباری است؟» این است که «امر یا امور اصیلی، که به طور بدیهی

به آنها اذعان داریم، آیا همان ماهیات‌اند، از سنخ ماهیات‌اند، یا نه، اموری هستند غیر از ماهیات؟ اگر شق اول را بپذیریم، به اصالت ماهیت و اعتباریت وجود، و به اختصار به اصالت ماهیت، قائلیم و اگر شق دوم را بپذیریم، به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، و به اختصار به اصالت وجود، قائلیم.

پس اصالت وجود یعنی واقعیت خارجی، آن چیزی که جهان خارج را پر کرده است و نقیض عدم و منشأ اثر است، ماهیت نیست، بلکه امری است مجهول‌الکنه که مصداق مفهوم وجود است و ماهیت صرفاً تصویر آن در عقل است و خود هرگز در خارج یافت نمی‌شود مگر مجازاً و بالعرض؛ یعنی، عقل فرض می‌کند که ماهیت خود همان واقعیت خارجی است. پس هرچند در نظر ابتدایی ماهیت می‌تواند در خارج موجود باشد و شیئیت وجودی داشته باشد، در نظر نهایی چنین نیست؛ یعنی، بنا بر اصالت وجود، ماهیت حقیقتاً از سنخ مفاهیم و تصاویر ذهنی است، یعنی شیئیت مفهومی دارد نه شیئیت وجودی، چرا که امر غیر ماهوی مذکور عین منشئیت اثر است، خارجی بودن ذاتی آن است، محال است به ذهن آید و با علم حصولی کنه و حقیقت آن معلوم شدنی نیست. به همین دلیل ما از آن با عنوان «امر مجهول‌الکنه» هم یاد می‌کنیم.

در مقابل، اصالت ماهیت یعنی واقعیت خارجی، آن چیزی که جهان خارج را پر کرده است و نقیض عدم و منشأ اثر است در حقیقت همان ماهیت است نه امر دیگری غیر از سنخ ماهیت که مجهول‌الکنه است به طوری که ماهیت فقط تصویر ذهنی آن باشد، چنین امر مجهول‌الکنهی فرضی و مجازی است. پس به اختصار:

۱) اصالت وجود: واقعیت اصلی که جهان خارج را پر کرده است، در حقیقت امر مجهول‌الکنهی است غیر از ماهیت که نقیض حقیقی عدم، یعنی وجود، است و ماهیت فقط تصویر ذهنی آن است.

۲) اعتباریت ماهیت: واقعیت اصلی که جهان خارج را پر کرده است ماهیت نیست مگر مجازاً و بالعرض؛ یعنی، عقل فرض می‌کند که امر مذکور همان ماهیت است.

۳) اصالت ماهیت: واقعیت اصلی که جهان خارج را پر کرده است، در حقیقت، همان خود ماهیات‌اند.