

پنج تمثیل در تبیین اصالت وجود

مهدی حاجیان

چکیده

حکمای اسلامی از دیرباز در باب موضوعات مختلف فلسفی در کنار استدلال و برهان به آوردن تشبیه و تمثیل اهتمام ورزیده و سعی در تفهیم مفاهیم معقول به مدد امور محسوس داشته‌اند.

در مسئله اصالت وجود نیز که از موضوعات اساسی فلسفه صدرایی است، تمثیلات مختلفی عرضه شده که موضوع مقاله حاضر است. مقاله حاضر شامل پنج تمثیل از این دست است؛ چهار تمثیل در توضیح معنای اصالت وجود و پنجمین در رد فهمی نادرست از آن. محور همه این تمثیل‌ها تأکید بر این نکته است که ماهیت، حد و مرز و تعین وجود است و در کنار وجود حظی از واقع ندارد. به دنبال این تمثیل‌ها، تبیینی از اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، بر اساس گفته‌های صدرالمتألهین، آمده و چگونگی تطبیق آن بر این تمثیل‌ها شرح داده شده است.

کلید واژه‌ها

وجود، ماهیت، اصالت، اعتباری، تمثیل، زیادت وجود.



مقدمه

برای خبر دادن از اشیای خارجی از دو گونه مفهوم استفاده می‌کنیم؛ یکی مفاهیمی نظیر انسان، سنگ یا درخت و دیگری واقعیت داشتن آنها و جملاتی نظیر «انسان وجود دارد»، «درخت موجود است» و «سنگ هست» را بیان می‌کنیم. یکی از مسائل مطرح در فلسفه اسلامی این موضوع است که از میان وجود و ماهیت، کدام یک اصیل و کدام یک اعتباری است.

در این که معنای اصالت داشتن وجود چیست و ملاصدرا چه غرضی را از آن دنبال می‌نماید، تفسیرها و مطالب زیادی بیان شده و در حالی که حکما آن را در صدر آثار فلسفی خویش آورده‌اند^۱ برخی نیز آن را مبهم و غیرقابل پذیرش دانسته‌اند. به نظر می‌رسد آنچه بیش از سایر علل موجب خرده‌گیری بر اصالت وجود می‌شود سختی تصور آن و گنگ بودن غرض از طرح آن باشد و نه رد ادله اقامه شده برای آن.

یکی از راه‌های روشن نمودن مقصود از اصالت و اعتباری بودن به معنایی که ملاصدرا در نظر داشته است، پیش کشیدن تشبیه و تمثیلی است که بتواند تا اندازه‌ای به وضوح مطلب کمک کند. انسان معمولاً محسوسات و موضوعات حسی و قابل مشاهده را سریع‌تر و بهتر درک می‌کند و از همین روی، به هنگام مواجهه با امور فراحسی و معقول بهترین روش، تشبیه آنها به موضوعات آشنا به ذهن است، به طوری که گاه یک تشبیه مناسب و دقیق در پروراندن مقصود، آموزنده‌تر از ده‌ها صفحه دلیل و برهان است. به ویژه وقتی که با موضوعی روبه‌رو باشیم که به واقع بدیهی است و از فرط بداهت نایافتنی.

این روشی است که از ابتدای طرح مسئله اصالت وجود نیز مورد توجه بوده و در واقع صدر المتألهین شیرازی خود با ارائه تمثیلی‌هایی چند، آغازگر آن بوده است. در میان فیلسوفان حاضر نیز محمد تقی مصباح یزدی در این مسیر گام برداشته‌اند. نویسنده این مقاله نیز در حد بضاعت اندک خود، سعی داشته با طرح تمثیلی در این راه به بزرگان اقتدا کند.

در مقاله حاضر، ابتدا چند تمثیل مختلف در رابطه با اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت عرضه شده و سپس کوشش شده تا با آوردن شواهدی از کتاب‌های صدر المتألهین، وجه مماثلت و چگونگی انطباق این تمثیل بر مقصود تشریح شود.^۲

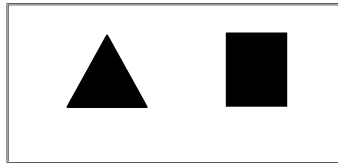


فکر

بخش نخست: تماثل

تمثیل اول : تمثیل به رابطه شکل و سطح

در این تصویر دقت کنید و بگویید در آن چه می‌بینید؟



جواب ساده است؛ یک مثلث و یک مربع. حال، دوباره به شکل بالا نگاه کنید و سعی کنید به همین سوال پاسخ تازه‌ای دهید؟ چه چیز در این تصویر دیده می‌شود؟ درست است. در تصویر بالا، هیچ چیز دیگری غیر از یک مثلث و یک مربع وجود ندارد، ولی مقصود ما نیز یافتن چیزی متفاوت و متمایز از آنها نیست؛ بلکه منظور این است که سعی کنیم همین دو موضوع را به گونه‌ای تازه تبیین و تفسیر نماییم.

جواب ساده است؛ گرچه ممکن است دیر به ذهن بیاید که احتمالاً به دلیل همین سادگی و روشنی بیش از حد آن است. می‌توان درباره تصویر بالا این چنین جواب داد که در آن «دو لگه سیاه» (دو تا سیاهی) دیده می‌شود البته، در تصویر بالا چهار چیز وجود ندارد، که یک مثلث و یک مربع و دو لگه سیاه باشند، بلکه فقط دو چیز وجود دارد، یک مثلث و یک مربع که البته سیاه هستند و یا به بیان دیگر، دو لگه سیاه که یکی به شکل مثلث و دیگری به شکل مربع است.

پس هر تصویر را می‌توان به دو گونه توصیف کرد. می‌توان گفت یک سیاهی (یک لگه سیاه) است که مثلث یا مربع شکل است و نیز می‌توانیم بگوییم مثلثی (یا مربعی) سیاه رنگ است. به اصطلاح، دو مفهوم بر هر کدام صادق است. سیاهی و مثلث (یا مربع) بودن که هیچ یک نیز عین دیگری نیستند. پس گرچه در هر تصویر بیش از یک شیء وجود ندارد؛ اما ذهن، همین شیء واحد را به دو گونه متفاوت ملاحظه می‌کند و دو مفهوم متمایز به دست می‌آورد.

حال، اجازه بدهید به سراغ مطلب اصلی برویم. گفتیم که هر شکل را می‌توانیم دو جور توضیح دهیم. یکی این که بگوییم مثلثی می‌بینیم که سیاه رنگ است و دوم این که بگوییم در تصویر، لگه



ملاحظه

سیاهی را می‌بینیم که به شکل مثلث است. حال، به نظر شما از میان این دو گونه بیان، کدام یک می‌تواند توضیح بهتری به حساب آید؟ آیا بهتر است مثلث بودن را اصل بدانیم و سیاهی را دنباله آن قرار دهیم یا سیاهی را اصل بدانیم و مثلث بودن را فرع و دنباله آن؟

از آن جا که جواب این پرسش نیز بسیار ساده است و از فرط سادگی، بسیار سخت می‌نماید، نمی‌توان بیش از این برای آن مقدمه‌چینی کرد. این بار نیز اجازه دهید جواب را خودم بگویم و تنها سعی کنم آن را به خوبی روشن کنم. به نظر می‌رسد که آنچه از میان این دو تصویر، اصلی و اساسی است، لکه سیاهی است. ما فقط سیاهی را می‌بینیم و تنها همین لکه سیاه است که روی صفحه سفید، نقش بسته است. لکن این لکه سیاه، شکل خاصی دارد. این سیاهی محدود است و شکل هندسی خاصی پیدا کرده است که همان مثلث یا مربع بودن آن است. اگر برای مثال، این سیاهی تمام صفحه را گرفته بود، دیگر هیچ شکلی نداشت ولی حالا که سیاهی، کل صفحه را نگرفته، محدوده خاصی پیدا کرده و شکل معینی یافته است.

میان ماهیت و وجود نیز در خارج مشابه چنین نسبتی جاری است. ماهیت محدوده و حد و مرز یافتن وجود است و به عبارت دیگر چون وجود محدود است ماهیت یافته است و الا وجود نامتناهی و نامحدود (حق تعالی) منزّه از حدود ماهوی است. پس گرچه اشیاء و وجودات خارجی حقیقتاً ماهیت دارند، اما همان‌طور که شکل عبارت از حدود لکه سیاه و فرع آن است، ماهیت نیز فرع وجود و عبارت از تعیین و محدودیت آن است.

تمثیل دوم: تمثیل به شکل پاره‌های کاغذ

محمد تقی مصباح یزدی در کتاب آموزش فلسفه، تمثیلی دیگری را با عنوان مجاز فلسفی مطرح کرده‌اند. گرچه، به‌رغم اهمیت موضوع، ایشان توضیح مبسوطی درباره آن نداده‌اند و به‌اختصار از آن گذشته‌اند.

مجاز فلسفی

برای تقریب به ذهن مثال می‌آوریم: اگر صفحه کاغذی را به شکل‌های مختلف مثلث و مربع و ... بپریم، پاره کاغذهایی خواهیم داشت که هر کدام علاوه بر کاغذ بودن، صفت دیگری به نام مثلث یا مربع یا ... خواهند داشت. در صورتی که قبل از بریدن کاغذ، چنین صفاتی وجود نداشت. تلقی عرف آن است که اشکال و صفات خاصی در کاغذ به وجود آمده و اموری وجودی به آن افزوده



فکر کنید

شده است در حالی که در کاغذ مذکور غیر از بریدگی‌ها که اموری عدمی هستند چیزی به وجود نیامده است. به دیگر سخن خطوط که حدود و مرزهای اشکال مختلف را تشکیل می‌دهند چیزی جز منتهی‌الیه سطح پاره‌های کاغذ نیستند، چنان که خود سطح هم در حقیقت همان منتهی‌الیه حجم است. ولی این حدود و مرزهای عدمی، از نظر عرضی و سطحی، اموری وجودی و صفاتی عینی تلقی می‌شوند و سلب وجود از آنها از قبیل انکار بدیهیات تلقی می‌شود. اکنون می‌افزاییم که مفهوم ماهوی کاغذ (برای مثال) نسبت به واقعیت عینی، همین حال را دارد، یعنی حکایت از حدود واقعیت خاصی می‌کند (البته، حدود مفهومی نه حدود هندسی) حدودی که به منزله قالب‌های تهی برای واقعیات به‌شمار می‌روند و واقعیت عینی محتوای آنها را تشکیل می‌دهند.^۳

تمثیل سوم: تمثیل به نور منعکس از شبکه‌های پنجره

سومین تمثیل از آن ملاصدرای شیرازی است که آن‌را به اختصار در کتاب الاسفار الاربعه آورده است. ملاصدرا در بحث زیادت وجود ممکن بر ماهیت توضیح می‌دهد که مغایرت میان وجود و ماهیت، به این معنا نیست که آن دو جوهر ممتاز و یا دو شیء منضم به یکدیگر باشند، بلکه دو امر متحداند که در تحلیل عقلی، یکی از ضعف دیگری خبر می‌دهد که همان معنای اعتباریت آن و اصالت دیگری است. اگر وجود محدود باشد، محدودیت نقص و فقر امکانی آن مصحح انتزاع معنای ماهوی از همان وجود امکانی می‌شود.^۴

ملاصدرا چگونگی و نوع رابطه میان وجود و ماهیت و نحوه انتزاع ماهیت از وجود را، از باب تشبیه معقول به محسوس، به نور ضعیفی تشبیه می‌نماید که از شبکه‌های پنجره مشاهده می‌شود. شبکه موجب می‌شود تا بخشی از نور که چیزی جز نور نیست در معرض دید قرار گیرد.

زیادت وجود ممکن بر ماهیتش ... به این معنا است که وجود امکانی به دلیل قصور و فقراش مشتمل بر معنایی دیگر غیر از حقیقت وجود است که از آن منتزع شده و محمول بر آن بوده و منبعث از امکان و نقصش است، نظیر مشبکاتی که از مراتب نقصان نور و سایه حاصل از تصورات نور به چشم می‌آید.^۵

در واقع، در نور که در ذاتش محدودیت و سایه‌دار بودن نهفته نیست به دلیل محدودیت و چارچوبی که از سوی شبکه‌های پنجره حاصل می‌شود شکل خاصی را بر روی زمین ایجاد می‌کند و در محدوده معینی نمایان می‌شود. نظیر همین مطلب در مورد وجود و ماهیت نیز صادق است و



نظیر

وجود به دلیل محدودیتی که می‌یابد به شکل ماهیات مختلف ظاهر می‌شود.

من و تو عارض ذات وجودیم مشبک‌های مشکات وجودیم^۶

تمثیل چهارم: تمثیل به تبعیت صورت مرآتیه از صورت محاذی با آن

چهارمین تمثیل مطرح شده نیز متعلق به صدرالمتألهین است. این تمثیل به مراتب دقیق‌تر از تمثیل‌های پیشین است و آن تبعیت صورت مرآتیه از صورت محاذی با آن است؛ زیرا برخلاف تبعیت امور واقعی نظیر حرارت آب از حرارت آتش که متبوع، واسطه در ثبوت حکم برای تابع است (به عبارت دیگر، علت آن است)، عکسی که در آینه است، در اصل واقعیت، اندازه، شکل، کیفیت، حرکت و سکون و تمامی صفاتی که در معرض مشاهده قرار می‌گیرد تابع واقع و وجود خارجی است، اما برخلاف مورد آتش و آب، تنها از باب حکایت و ارائه واقع بوده و واقعیتی نظیر واقعیت و وجود خارجی به آن اسناد داده نمی‌شود؛ زیرا در خارج، نفس واقعیت محکی تحقق داشته و در آینه تنها حکایت و نمود آن موجود است.^۷

پس می‌توان ذهن را به آینه‌ای تشبیه کرد که مفاهیم ماهوی همانند عکس‌هایی در آن ظاهر می‌شود و به وسیله آنها از حدود واقعیات خارجی و گونه‌های وجود، آگاهی می‌یابیم. در این نگرش آلی و مرآتی، توجه استقلالی به خود عکس‌ها نمی‌کنیم بلکه از راه آنها توجه ما به سوی صاحبان عکس‌ها یعنی واقعیات عینی معطوف می‌شود و از این جهت چنین می‌انگاریم که این عکس‌ها همانند صاحبان عکس‌ها هستند... حمل ماهیات بر موجودات عینی نیز از همین قبیل است و هر چند از نظر عرف، حمل حقیقی به شمار می‌رود ولی با نظر دقیق فلسفی، روشن می‌شود که تنها انعکاسی از قالب‌های آنهاست و نه عین آنها.^۸

اتحاد ماهیت و وجود به نحو اتحاد حکایت و محکی و آینه و مرئی است؛ زیرا ماهیت هر چیزی همان حکایت عقلی از آن و شبحی ذهنی برای رؤیتش در خارج و سایه‌ای از آن است.^۹

پس ماهیات، صور مرآتی و حکایاتی هستند که نسبت به واقعیت و وجود، در آینه خیال ظاهر می‌شوند، به عبارت دیگر، ماهیات تنها خیال و عکس وجود و واقعیت در مراتب ادراک حصولی انسان هستند و این همان معنای بلندی است که در کلمات برخی از اهل معنویت به این صورت ظاهر شده که عالم، خیال اندر خیال است. این تشبیه در عبارات ملا محسن فیض کاشانی - شاگرد



فهرست

سال سیزدهم / شماره سوم و چهارم، ۲۹۲

ممتاز صدرالمতالھین - چنین گویا و زیبا آمده است:

... عروض ماهیت مر وجود را چون عروض صورت است مر آینه را؛ زیرا که صورت مرئی در آینه به حسب حس عارض آینه می‌نماید، اما چون رجوع به عقل می‌کنیم می‌دانیم که عارض آینه نیست نه به سطح وی قائمست و نه در ثخن وی. حال، بلکه وی را نسبتی است مخصوصه به آینه که سبب نمایندگی آینه می‌شود او را و بحسب حس توهم آن می‌شود که آن صورت عارض آینه است و قائم به وی قیام العارض بالمعروض و در حقیقت آینه را از جز نمایندگی نمی‌افزاید...^{۱۰}

ماهیت محدوده‌ای است که وجود داراست و در علم حصولی ذهن ما از همین محدوده‌هاست که عکس‌پرداری کرده و آن را در درون خود منعکس می‌سازد و نه عین وجود که تنها به علم حضوری درک می‌شود. ما برآنیم از شیء محدود آگاهی یابیم، اما آنچه دستگیرمان می‌شود تنها حدود آن است. ما می‌خواهیم از تکه‌های کاغذ (تمثیل دوم) و لکه‌های سیاه (تمثیل اول) صحبت کنیم، اما در واقع جز از شکل و مرز آنها نمی‌گوییم. البته این حدود، حدود واقعی شیء است و از همین روی، چنین تفسیری هرگز به واقعی بودن ماهیات و واقع‌نمایی داده‌های حصولی ضرر نمی‌زند.

تمثیل پنجم: تمثیل به عروض سفیدی برای جسم

این تمثیل بر خلاف تمثیل‌های گذشته، نه مستقیماً برای تبیین مسئله اصالت وجود، بلکه برای جلوگیری از خطای احتمالی در مورد آن مطرح شده است، همان‌طور که هدف از آموختن فن مغالطه در منطق نیز همین است.^{۱۱}

یکی از دلایل اتحاد وجود و ماهیت در خارج، آن است که اگر قیام وجود به ماهیت باشد و وجود یکی از اعراض ماهیت به حساب آید، ماهیت قبل از عروض وجود، یا معدوم است یا موجود، در صورت اول، به تناقض می‌انجامد و در صورت دوم، دور و تسلسل پدید می‌آید.

خواجه نصیر الدین طوسی در تجرید الاعتقاد به این برهان این‌گونه اشکال می‌نماید که برای ماهیت غیر از دو فرض وجود و عدم، فرض سومی است که همان ماهیت من حیث هی است، و وجود می‌تواند به ماهیت من حیث هی - بدون آن که به تناقض بیانجامد یا دور و تسلسل لازم آید - حمل شود.^{۱۲}



تذکره

برخی از شارحان تجرید الاعتقاد در شرح پاسخ خواجه، تشبیه و تمثیلی را پیش کشیده‌اند تا درستی قول خواجه طوسی را اثبات نمایند. تشبیهی که بیان شده، تمثیل و تشبیه عروض وجود به ماهیت به قیام سپیدی به جسم است؛ زیرا سپیدی بر جسم سپید یا غیر سپید عارض نمی‌شود تا دور و تسلسل یا تناقض لازم آید، بلکه سپیدی بر جسم از آن جهت که جسم است حمل می‌شود، یعنی نه بر جسم به شرط شیء و نه بر جسم به شرط لا، بلکه بر جسم لا بشرط.^{۱۳}

صدرالمآلهین جواب محقق طوسی و نیز تمثیل شارح آن را مردود و قیاس مع الفارق می‌داند؛ زیرا آنچه به عنوان شق سوم در نظر گرفته شده، در مورد رابطه وجود و ماهیت، صادق نیست؛ زیرا ماهیت با صرف نظر از وجود، هیچ‌گونه تحصلی ندارد و بر آن هیچ‌گونه وصف عینی صادق نیست. در حالی که جسم - قطع نظر از سپیدی و غیر سپیدی - در خارج ثبوت و وجود دارد و از همین رو، بر طبق قاعده فرعیّت، سپیدی برای جسم، فرع وجود جسم است و نه سپیدی آن که البته تنها در هلیات ناقصه کاربرد دارد. اما در مورد وجود که مفاد کان تامه است، اگر اتصاف وجود به ماهیت، متوقف بر وجود ماهیت باشد، وجود ماهیت متوقف بر خود وجود ماهیت خواهد بود که مستلزم دور است.^{۱۴}

تشبیه و تمثیل‌های دیگری را نیز می‌توان در کتاب‌های حکما یافت، اما از آن‌جا که محور همه آنها همین حد و مرز بودن وجود ماهیت برای وجود است، به همین تعداد بسنده کردیم.

بخش دوم: تبیین

رابطه ماهیت و وجود در واقع رابطه و پیوندی منحصر به فرد است که نمی‌توان هیچ مورد مشابه دیگری از آن را در دیگر اشیاء یافت و سختی توضیح اصالت وجود و نوع رابطه هستی و چیستی در همین بی‌بدیل بودن آن نهفته است. هر آنچه در اطراف ما می‌گذرد و ذهنمان با آن آشنایی و انس دارد از قبیل ماهیات است و از همین رو در مقام توضیح و تبیین، مجبوریم از همین موارد ماهوی استفاده کنیم، حال آن‌که مدعای اصلی و مبنایی اصالت وجود این است که متن واقع و هستی را که موضوع فلسفه اولی و متافیزیک است، نمی‌بایست با ماهیات و روابط معمول آنها یکسان گرفت. از این رو، آوردن هر مثالی در عین این که می‌تواند به فهم مطلب کمک کند خطر لغزش و بیراهه رفتن را نیز در بر دارد و بنابراین، توضیح مقصود از مثال و تشبیه نیازمند دقت فراوان است.



توضیح

آنچه در تمثیل‌های پیش‌گفته بیان شد، تأکید بر نکات ذیل است:

۱. در خارج بیش از یک حقیقت نیست

روشن است که در خارج، وجود اشیاء غیر از خود آنها نیست. سنگی که می‌بینیم دو تکه و جزء ندارد که یکی سنگ بودنش باشد و دیگری وجود داشتنش. وجود داشتن برای سنگ، یعنی حقیقی بودن سنگ که چیزی غیر از خود آن نیست. ذهن ماست که این‌ها را از هم جدا می‌کند. «حق - همان‌طور که پیش از این گذشت - آن است که زیادت وجود بر ماهیت در تصور است و نه در عین»^{۱۵} همان‌طور که در تصویر ارائه‌شده، ذهن ما بود که سیاهی را از مثلث یا مربع بودن جدا می‌کرد و گرنه دو شیء مجزا در تصویر نبود که یکی سیاهی باشد و دیگری مثلث و یا چنین نبود که برش‌های کاغذ مجزای از کاغذ یا شکل نور منفک از خود نور باشد. و از همین رو، ملاصدرا بارها و به‌ویژه در مسئله قاعده فرعیت، بر این نکته تأکید می‌کند که «وجود، ثبوت خود ماهیت است نه ثبوت چیزی برای ماهیت»^{۱۶}؛ زیرا که اگر وجود چیزی زائد برای ماهیت می‌بود، ثبوت و دوگانگی در حقیقت همه اشیاء رخ می‌داد. «زیادت وجود ممکنات بر ماهیت آنها به معنای مباینیت وجود و ماهیت آنها نیست و چطور چنین باشد، حال آن که حقیقت هر چیزی نحو وجود خاص به آن است»^{۱۷}



تأمل

سال سیزدهم / شماره سوم و چهارم، ۲۹۵

به عبارت دیگر، مراد از تمایز وجود و ماهیت تمایز تحلیلی و عقلی آنها است. ماهیت در هر ظرف و در هر محلّی متحد و همراه وجود است و این عقل است که با قدرت خلاقه خود آنها را با نوعی تحلیل، از هم جدا و منفک نموده و ماهیت را به تنهایی در نظر می‌گیرد.^{۱۸} البته، ملاصدرا با علم به بی‌بدیل بودن نوع اتحاد وجود و ماهیت در توضیح، تمثیل پیشین را تکرار می‌کند و می‌گوید: «اتحاد بین ماهیت و وجود به نحو اتحاد حکایت و محکی و آینه و مرئی است».^{۱۹}

۲. اعتباری بودن، به معنای نفی واقعی بودن ماهیت نیست

اعتباری بودن ماهیت به هیچ وجه به معنای نفی و طرد ماهیات از حوزه واقعیات و جای دادن آنها در عالم خیال و ساخته‌های ذهنی انسان نیست، بلکه ماهیت به تبع و در جوار وجود محقق بوده و نقش خود را ایفا می‌کند. همان‌طور که مثلث یا مربع بودن لگه سیاهی، حقیقی و واقعی است و هیچ‌گاه مرتبط و وابسته به نوع درک و فهم انسان‌ها نیست. لگه‌های سیاه حقیقتاً مربع و مثلث هستند و تکه‌های کاغذ حقیقتاً به شکل خاصی بریده شده‌اند. در تمثیل چهارم نیز صورت مرآتی حاکی از

واقع خارجی است و نباید آن را با سراب - که تصویری موهوم است - یکی پنداشت. سفسطه و شکاکیت را یارای رد ماهیت نیست و حکیم الاهی نیز هرگز بر خلاف آن سخن نمی‌راند. به عبارت دیگر، بحث فوق بحثی در قلمرو هستی‌شناسی است و از نسبت وجود و ماهیت در این حوزه صحبت می‌کند و نه از میزان واقع‌نمایی صورت‌های ذهنی. به بیان آیت‌الله جوادی آملی: «قول به حکایت ظلی نسبت به وجود، کاستن از علم حصولی به نفع سفسطه نیست، بلکه کاستن از آن برای افزودن به علم حضوری است».^{۲۰}

اگر در کلمات حکیمان از ماهیات به عنوان اموری خیالی تعبیر می‌شود، مقصود خیال به تعبیر عرفانی است که به هیچ‌روی به معنای موهوم بودن آن نیست. همان‌طور که حکیم لاهیجی به آن تصریح نموده است:

و آن چنان که برخی پنداشته‌اند نیست که آنچه در عالم وجود است همگی چیزی جز وهم و سراب نباشد؛ چرا که چنین پنداری خود وهمی بالضروره نادرست است و آنچه عارف به آن خیال اطلاق می‌کند دلیل و وجهی دارد و هرگز مراد عارف از خیال، امر موهومی که هیچ مصداقی نداشته باشد نیست ...^{۲۱}

۳. طفیلی بودن ماهیت نسبت به وجود

نکته دیگر آن که تبعی و طفیلی بودن و بالعرض دانستن ماهیت، هرگز به این معنا نیست که ماهیت در کنار و عرض وجود، تحقق و موجودیتی جداگانه دارد. و از همین‌روی، در حکمت متعالیه هر جا از موجودیت ماهیت صحبت می‌شود، موجودیت ماهیت بالعرض و تبعی وجود دانسته می‌شود. وقتی حقیقت هر چیزی خصوصیت وجودی‌ای باشد که برایش ثابت است، پس وجود سزاوارتر است از آن شیء، بلکه از هر چیزی به این که حقیقی باشد ... و سایر اشیاء غیر از وجود نیز به ذات خودشان موجود نیستند، بلکه به واسطه وجودات عارض بر آنها موجود نامیده می‌شوند»^{۲۲} و نیز «واقعی بودن هر وجودی عبارت است از موجود بودنش بنفسه و موجود بودن غیر وجود (ماهیت) به آن».^{۲۳}

ماهیت، شأنی از وجود است که به دلیل محدودیت و عدم اطلاق وجود حاصل شده است و البته، این حدّ و حصر حقیقتی جدا از وجود نیست، بلکه شأن و مرتبه‌ای از آن است. در تمثیل‌های پیش گفته برای توضیح این مطلب از «شکل» و «جسم تعلیمی» و رابطه آن با



توضیح:

«جسم طبیعی» سود جستیم، هر چند که هر نوع ماهیتی بیان‌گر نوعی محدودیت وجود است و از این جهت فرقی نداشت که چه نوع ماهیتی، برای مثال، معرفی شود اما «شکل» به گونه‌ای است که محدوده بودن آن روشن‌تر و مشخص‌تر از سایر انواع ماهیات است و الا همه ماهیات در این حکم یکسان‌اند.

۴. نوع رابطه وجود و ماهیت

در توضیح نوع رابطه وجود و ماهیت و معنای تبعی بودن ماهیت برای وجود، فرض‌های مختلفی قابل فرض است.

(۱) این که وجود واسطه در ثبوت ماهیت باشد و ماهیت به تبع وجود در خارج موجودیت یابد. (رابطه علت و معلول)

(۲) این که وجود واسطه در عروض باشد و بنابراین، ذهن ماهیت را از حوزه‌ای که به تبع وجود محقق است دریافت کند؛ نظیر وساطت ماهیت سپیدی برای استناد مفهوم سفید به جوهر.

(۳) این که وجود همانند وساطت فصل در استناد تحصیل به جنس باشد؛ زیرا تحصیل در حقیقت متعلق به فصل است و قرابت و اتحاد فصل و جنس موجب استناد آن به جنس نیز می‌شود.

پیداست که هیچ‌یک از این موارد نمی‌توانند بیان‌گر نوع رابطه وجود و ماهیت باشند، زیرا ماهیت امری نیست که هر چند به تبع امری دیگر - که وجود باشد - موجود دانسته شود (مورد نخست) یا در خارج به دلیل مقارنت با امری دیگر بتوان حتی بالمجاز به آن موجود اطلاق کرد (مورد دوم). مورد سوم نیز - از آن جهت که تفاوت و تمایز وجود و ماهیت، امری مفهومی و به کمک تحلیل عقلی نیست - نمی‌تواند بیان‌گر و گویای نوع رابطه بین آنها باشد.

(۴) صدرالمتألهین با ردّ این موارد، اتحاد ماهیت و وجود را که مصحح استناد مجازی مفهوم موجود به آن می‌شود از قبیل اتحاد ظلّ با ذی ظلّ و فیء با شیء می‌داند (تمائیل سوم و چهارم). در واقع، آنچه صدرالمتألهین قصد بیان آنرا - در قالب ردّ موارد گوناگون - دارد آن است که موطن و جایگاه ماهیت جایی در همسایگی وجود که به تبع وجود حقیقتاً موجود باشد، نیست؛ بلکه موطن ماهیت، ظرف ظهور و جایگاه حکایت و نمود نسبت به وجود است.

البته این نمود و ظهور، در ظرف ادراک و خیال انسان پدیدار نمی‌شود تا موضوعی معرفت‌شناسانه باشد و عالم و مسائل ماهیات را به خیال اندر خیال تبدیل کند، آن گونه که کانت



تذکره

سال سیزدهم / شماره سوم و چهارم، ۲۹۷

در باب رابطه پدیدار و شیء فی نفسه اظهار داشته است. گویی این انسان است که از پیش خود ماهیات را به موجودات می‌افزاید. بلکه ماهیت در متن فلسفه و هستی‌شناسی جای داشته و ظلّ و فیء وجود در عالم عین است؛ چه انسان به درک آن نائل شود و چه نشود.

پس اگر در حکمت متعالیه صدرالمألهین از انتزاعی بودن ماهیت سخن به میان می‌آید «... که ماهیات امور انتزاعی اعتباری باشند و وجود حقیقی عینی، همان‌طور که مذهب منصور است»^{۲۴} و تفکیک ماهیت از وجود را کار ذهن می‌داند «و هیچ‌کس در این که تمایز وجود و ماهیت تنها به حسب ادراک است و نه عین واقع اختلافی ندارد»^{۲۵} هرگز به معنای نفی تحقق ماهیت در عالم عین و ذهنی محض دانستن آن نیست. و این همان مطلبی است که بر برخی از اهل فلسفه مخفی و مغفول مانده و در پس آن صدرای شیرازی را متهم به تناقض‌گویی نموده‌اند.^{۲۶} شبهه تناقض از آن‌جا سرچشمه می‌گیرد که ملاصدرا گاه ماهیت و وجود را متحد و در یک ردیف قرار می‌دهد و گاه به تقدم وجود بر ماهیت حکم می‌کند و از این رو به ظاهر، غیر قابل جمع می‌نماید.^{۲۷} اما همان‌طور که حکیم لاهیجی توضیح داده است «سلب تقدم به حسب اقسام پنج‌گانه رایج در لسان حکماء (فقرات دسته اول) منافاتی با تقدم به وجه دیگر (فقرات دوم) ندارد و آنچه از برخی محققین رسیده که وجود متقدم بر ماهیت است، مراد آن است اصل فی دور و تحقق همانا وجود است».^{۲۸}

به عبارت دیگر، آن‌گاه که صدرالمألهین از نبودن و طرد ماهیات از صحنه واقع سخن می‌گوید و حقیقت را منحصرأز آن وجود دانسته و ماهیات و عدم را هم‌ردیف هم قرار می‌دهد، مقصودش ردّ انتساب موجودیت به ماهیت در عرض وجود است، چه این که به شکل واسطه در ثبوت و چه به‌نحو واسطه در عروض در نظر گرفته شود. «و تقدم وجود بر ماهیت نظیر تقدم علت بر معلول و تقدم قابل بر مقبول نیست، بلکه نظیر تقدم ما بالذات بر ما بالعرض و تقدم ما بالحقیقه بر ما بالمجاز است».^{۲۹}

ولی آن‌جا که از حقیقی بودن ماهیات سخن می‌گوید، مقصودش تذکر این مطلب است که گرچه ماهیت در عرض وجود، حقیقتی ندارد، اما موجودات حقیقتاً محدوداند و انتساب ماهیات به وجودات، ذهنی و فرضی نیست.



تذکره

پی نوشت‌ها

۱. نک: ملاهادی سبزواری، شرح منظومه، ج ۲، ص ۶۳؛ شیخ محمد تقی لاهیجی، درر الفوائد، ص ۲۴؛ علامه طباطبائی، نهاية الحکمة، ص ۱۰.
۲. در ترتیب تماثل ملاک صرفاً ساده تر بودن آن بوده است.
۳. محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۳۰۹ و ۳۱۰.
۴. نک: عبدالله جوادی آملی، رحیق مختوم، ج ۳، ص ۴۱۴ و ۴۱۵.
۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ج ۱، ص ۲۴۴.
۶. شیخ محمود شبستری، مثنوی گلشن راز.
۷. صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۱۹۸.
۸. محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۳۱۰.
۹. صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعة، ج ۲، صفحه ۲۳۶ و نیز نک: ج ۹، ص ۱۵۵ و ۱۵۶.
۱۰. ملامحسن فیض کاشانی، کلمات مکتونة، تصحیح: عزیزالله عطاردی فراهانی، ص ۲۶.
۱۱. نک: خواجه نصیرالدین طوسی، اساس الاقتباس، ص ۵۱۶ «معرفت همان قوانین (قوانین مغالطه)، حکیم و جدلی را نیز نافع بود تا خود غلط نکند و مغالطه دیگران در ایشان اثر نکند».
۱۲. خواجه نصیر طوسی، تجرید الاعتقاد، ص ۱۰۶.
۱۳. صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۲۴۶.
۱۴. همان.
۱۵. همان، ص ۲۴۷.
۱۶. شرح مشاعر، ص ۱۱۷.
۱۷. صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۲۴۳.
۱۸. همان، ص ۵۶.
۱۹. همان، ج ۲، ص ۲۳۶.
۲۰. جوادی آملی، رحیق مختوم، ج ۶، ص ۱۱۳.
۲۱. لاهیجی، شرح مشاعر ملاصدرا، ص ۱۹۶.
۲۲. صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعة، الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۳۸ و ۳۹.
۲۳. شرح مشاعر، ص ۴۹.
۲۴. صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۶۸ و نیز نک: همان ص ۴۱۵.
۲۵. همان، ص ۶۷.
۲۶. منیره پلنگی، «ابهاماتی چند در مسئله اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت»، خردنامه صدرا، شماره ۳۱، بهار ۸۲، ص ۳۸.
۲۷. همان، ص ۳۸ و ۴۰.
۲۸. شرح مشاعر، ص ۱۰۳.
۲۹. همان، ص ۱۰۳.



شیرازی

سال سیزدهم / شماره سوم و چهارم، ۲۹۹

کتابنامه

۱. الآملی الشیخ محمد تقی، درر الفوائد، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، بی تا.
۲. پلنگی منیره، «ابهاماتی چند در مسئله اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت»، خردنامه صدر، شماره ۳۱، بهار ۸۲.
۳. جوادی آملی، عبدالله، رحیق مختوم؛ شرح حکمت متعالیه، تدوین: حمید پارسانیا، مرکز نشر اسراء، چاپ دوم، ۱۳۸۲.
۴. سبزواری، حاج ملا هادی، شرح منظومه، تصحیح و تعلیق: حسن حسن زاده آملی، تحقیق: مسعود طالبی، طبع اول، ۱۴۱۶ق.
۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۹ق.
۶. الطباطبایی، السید محمد حسین، نهاية الحکمة، باشراف میرزا عبد الله نورانی، موسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین، ۱۳۶۲ .
۷. الطوسی، محمد بن محمد الحسن (خواجه نصیرالدین طوسی)، تجرید الاعتقاد، تصحیح: محمد جواد الحسینی، مکتب الاعلام الاسلامی، طبع اول، ۱۴۰۷ق.
۸. _____، اساس الاقتباس، تصحیح: مدرس رضوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
۹. فنایی اشکوری، محمد، معقول ثانی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۷۵.
۱۰. لاهیجی، محمد جعفر، شرح رساله مشاعر، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۶.
۱۱. مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، تهران، انتشارات سازمان تبلیغات، ۱۳۶۶.



تذکره