

حکایت ماهوی یا وجودی

یوسف معزز^۱، حسن معلمی^۲

چکیده

براساس اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، از یک سو ماهیت، انتزاع ذهن از تعین هستی اشیاء خارجی بوده و برگرفته از سقف وجودهای خارجی است. و از سوی دیگر بین اندیشمندان اختلاف است که آیا ماهیت تحقق خارجی دارد - اگرچه به نحو تبعیت از وجود باشد نه به نحو اصالت - یا هیچ نحو تحقق ندارد؟ بنا بر نظر برخی از اندیشمندان، ماهیت هیچ نحو تحقق خارجی نداشته و تنها در ذهن موجود است. موطن خارج نیز تنها موطن وجود است، ولی ماهیت به نحو حقیقت بر وجود خارجی صادق بوده و حاکی از آن است، نه به نحو مجاز. لذا خودبه خود این سؤال مطرح می شود که چگونه چیزی که هیچ نحو تحقق در خارج ندارد و فقط ذهنی است، حاکی از خارج است؛ زیرا دو چیز هستند که بی ارتباط با هم بوده و هر یک موطن جدایی از دیگری دارد (نه این، آن است و نه آن، این) و این مستلزم حکایت بدون محکی است که محال است. در این مقاله سعی می شود مسأله با روش تبیین و تحلیل مورد بررسی قرار گیرد. نتیجه بحث نیز این است که مطابقت بین ذهن و خارج، تطابق ماهوی نیست، بلکه مطابقت وجودی است. یعنی حکایت بین دو وجود تحقق دارد. اما نه از قبیل حکایت وجود خاص با وجود خاص دیگر، بلکه مطابقت بین وجود برتر و وجود فروتر.

واژگان کلیدی: حکایت ماهوی، حکایت وجودی، وجود برتر، تشکیک.

y.moazzaz63.m@gmail.com

h.moallemi57@gmail.com

۱. سطح چهار مرکز تخصصی فلسفه اسلامی - قم

۲. استاد و عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

مقدمه

از میان مفاهیم ذهنی، تنها مفاهیم ماهوی و مفاهیم فلسفی با خارج ارتباط داشته و حاکی از اشیاء خارجی هستند و ذات و اوصاف و حالات آنها را نشان می‌دهند؛ برخلاف مفاهیم منطقی که موطن آن تنها در ذهن بوده و ارتباطی با اشیاء خارجی ندارند، بلکه حاکی از احکام و حالات مفاهیم موجود در ذهن هستند (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۹، ص ۳۹۹).

برخی از اندیشمندان (مثل شیخ اشراق) مفهوم «وجود» را امری اعتباری می‌دانند که هیچ خارجی نداشته و تنها در موطن ذهن موجود است و «ماهیت» اصالت است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۱؛ همو، ج ۲، ص ۶۴)؛ زیرا براساس قاعده «هر چیزی که از تحقق و موجود بودن آن تکرار در وجود لازم آید، نمی‌تواند امر عینی و خارجی باشد». همچنین چون از تحقق وجود در خارج تکرار آن لازم می‌آید، موجود خارجی نیست، بلکه اعتباری است (همان، ص ۲۶). در مقابل، صدرالمتألهین وجود را امری خارجی و ماهیت را امری اعتباری و ذهنی می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۸؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۱۱۶؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۷؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۲۳).

اعتباری بر دو معنا به کار می‌رود:

الف) یا به معنای بالتبع است که برخی قائل به آن هستند. یعنی هم وجود در خارج تحقق دارد و هم ماهیت. اما ماهیت به تبع وجود موجود است؛ نظیر حرکت خودکار که با حرکت دست موجود می‌شود. با اینکه حرکت در هر دو به نحو حقیقت تحقق دارد، اما حرکت دست موجب حرکت خودکار است. اگر حرکت دست نبود، حرکت خودکار نیز تحقق نداشت. تحقق وجود نیز موجب تحقق ماهیت است، اما نه به این معنا که ماهیت امر مستقل از وجود است. بلکه به عین وجود موجود است. یعنی یک واقعیت است که هم وجود است و هم ماهیت. وجود به اعتباری و ماهیت به اعتباری دیگر، ماهیت تعین وجود است و وجود تحقق بخش آن (فیاضی، ۱۳۹۲، ص ۷۶؛ همو، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۸۵).

ب) یا به معنای بالعرض و المجاز است که برخی نیز قائل به آنند. یعنی شیء اعتباری هیچ نحو

تحقیقی در خارج ندارد. بلکه در موطن دیگری به نام ذهن موجود بوده، ولی از باب مجاز بر شیء خارجی نیز اطلاق می‌شود؛ همان‌طور که گفته می‌شود ناودان جاری است، درحالی‌که آب جاری است نه ناودان. اما به‌خاطر ارتباطی که بینشان برقرار است، جریان از باب مجاز بر ناودان نیز اطلاق می‌شود. بر این اساس، تنها وجود خارجی داشته و ماهیت امری ذهنی است. یعنی وجود انسان در خارج تحقق دارد، نه ماهیت انسان (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۲۱؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۲۲؛ همو، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۰۶).

در صورت اول که مطابقت ذهن و خارج مبتنی بر تطابق ماهوی است، ماهیت ذهنی مطابق ماهیت خارجی بوده و مشکلی پیش نمی‌آید؛ زیرا ماهیت به‌نحو حقیقت در خارج موجود است، اما به تبع وجود (نه به‌نحو اصالت)، در نتیجه ماهیت ذهنی حاکی از ماهیت خارجی است.^۱ همچنین در صورت دوم که حکایت ماهیات از باب مجاز است مشکلی لازم نمی‌آید؛ زیرا چیزی به نام ماهیت در خارج موجود نیست تا ماهیت ذهنی مطابق آن باشد. از این رو گفته می‌شود به‌نحو مجاز بر آن صادق است. همان‌طور که اطلاق جریان بر ناودان مجازی است و هیچ‌نحو جریانی برای ناودان ثابت نیست، اطلاق ماهیت بر وجود نیز از باب مجاز بوده و نه تنها ماهیت خارج‌ساز نیست، بلکه حقیقتاً صادق بر خارج نیز نیست و فقط مجازاً صادق است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۱۶۷).

اما برخی نیز به «صدق حقیقی» رأی داده‌اند و با وجود اینکه ماهیت خارج‌ساز نیست و هیچ‌نحو تحقیقی در آن ندارد، ولی حقیقتاً صادق بر خارج است. در نتیجه منافاتی بین عدم تحقیق حقیقی در خارج با صدق حقیقی نیست (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۹، ص ۸۶؛ عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۹۴):

پس "الف" موجود است و واقعاً هم "الف" موجود است. اما "الف" که موجود است، به تبع وجود موجود است. در حقیقت، وجود "الف" موجود است. اما چون "الف" از وجودش، از یک وجود خاص انتزاع می‌شود، از این جهت ما می‌گوییم "الف" موجود است. (مطهری، ج ۹، ص ۸۶)

بنا بر صدق مجازی ماهیت بر موجود خارجی، اشکالی متوجه آن نبود؛ زیرا ماهیت در خارج تحقق نداشته، بلکه در ذهن موجود است و از طرفی اطلاق ماهیت ذهنی بر موجود خارجی از باب وصف به حال متعلق شیء است. لذا از باب مجاز است نه حقیقت. اما بر مبنای صدق حقیقی، آنچه در خارج موجود است وجود است و ماهیت تنها در ذهن است. بنابراین چیزی که در خارج است غیر از چیزی است که در ذهن است. پس چگونه صدق حقیقی بر آن دارد؟ خارج از سنخ

۱. «ان الحق فی هذه المسألة ان الوجود و الماهية کلیهما موجودان بمعنی ان لكل منهما الواقیة العینیة» (فیاضی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۴۳).

وجود است که عین منشأ اثر است و ماهیت از سنخ مفهوم است که فاقد اثر است. نه وجود به ذهن می آید و نه ماهیت به خارج پا می گذارد. پس ملاک مطابقت و این همانی بین ذهن و خارج چیست؟

البته با نظری دقیق تر، این مشکل تنها به ماهیت اختصاص ندارد که چگونه با عدم موجودیت آن در خارج، حکایت حقیقی از خارج دارد. بلکه مشکل تمام مفاهیم موجود در ذهن است، چه ماهوی و چه غیر ماهوی؛ زیرا براساس این مبنا هیچ معنایی در خارج موجود نیست، حتی مفهوم «وجود»؛ زیرا مراد حقیقت وجود است نه مفهوم آن.^۱ وجود عین منشأ اثر است و آنچه در ذهن است فاقد اثر است. پس آنچه که در خارج است، غیر از آن چیزی است که در ذهن است. بنابراین چیزی که عین منشأ اثر باشد، هرگز خارج را رها نکرده و به ذهن نمی آید، بلکه فقط مفهومی از آن در ذهن حاصل می شود که حاکی از خارج و عنوان مشیر به آن است. پس این مشکل، عمومی است و مختص به ماهیت نیست. یعنی وقتی پای ذهن از خارج قطع می شود، چگونه به صدق حقیقی آن اذعان می شود؟

بنابراین یا باید پذیرفته شود که ماهیت و دیگر مفاهیم نیز مثل حقیقت وجود در خارج تحقق حقیقی داشته و منشأ اثر است - اگرچه به تبع وجود باشد - یا باید صدق مجازی آن مورد قبول واقع شود که موجودیت ماهیت و غیر ماهیت وصف به حال متعلق شیء است و یا باید پاسخ داده شود که چگونه حکایت ذهن از خارج رخ می دهد درحالی که در خارج نیست، ولی حاکی از آن است. درحالی که محال است حاکی بدون محکی باشد؟

عدم تحقق ماهیت در ذهن

قائلین به صدق حقیقی ماهیات و به طور کلی معانی ذهنی بر خارج، در اولین قدم ماهیت را نیز از ساحت ذهن می زدایند؛ زیرا بنا بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، موطن ذهن نیز موطن وجود است و خارجیت مطلق شامل آن است. همان طور که خارج هستی محض است و هیچ ماهیت و معنایی در آن تحقق ندارد، ذهن نیز هستی محض بوده و هیچ ماهیت و معنایی در آن جایگاهی ندارد. شهید مطهری رحمته الله علیه در اواخر بحث وجود ذهنی به این مطلب اشاره می کند که براساس اصالت وجود و اعتباریت ماهیت که خارج هستی محض است و ماهیات تنها در ذهن موجودند، خود ذهن

۱. «الأصل الأول أن الوجود في كل شيء، هو الأصل في الموجودية و الماهية تبع له و أن حقيقة كل شيء، هو نحو وجوده الخاص به دون ماهيته و شئيته و ليس الوجود كما زعمه أكثر المتأخرين أنه من المعقولات الثانية و الأمور الانتزاعية التي لا يحاذي بها أمر في الخارج بل حق القول فيه أن يقال إنه من الهويات العينية التي لا يحاذيها أمر ذهني و لا يمكن الإشارة إليها إلا بصريح العرفان الشهودي» (صدرالمآلهين، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۸۵).

نیز از این قاعده مستثنی نیست؛ زیرا ذهن نیز خود خارج است. ذهن و عین وقتی با هم مقایسه می‌شود، در تقابل با هم گفته می‌شود که این ذهنی است و آن خارجی. اما بدون مقایسه، خارجیت مطلق شامل خود ذهن نیز می‌شود. پس ذهن نیز خارج است. بنابراین مسأله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت باید در مورد موجودات ذهنی نیز رعایت شود. یعنی اصالت به وجود، و ماهیت اعتباری است. پس ماهیات در ذهن نیز موجود نیستند و ذهن نیز هستی محض است و سر اینکه به ماهیات موجود در ذهن («وجود ذهنی») گفته می‌شود، همین است که وجود شامل ذهن نیز هست (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۹، ص ۳۱۴).

بنابراین از سوی ساحت ذهن، ساحت وجود است نه ماهیت؛ مثل خارج که ساحت وجود است و ماهیت در آن تحقیقی ندارد. پس آنچه حکایت از اشیاء خارجی دارد وجود ذهنی است نه ماهیت. یعنی تطابق بین ذهن و خارج، بین وجود ذهنی با وجود خارجی است. وجود ذهنی حاکی است از وجود خارجی که محکی و معلوم بالعرض آن است. از سوی دیگر، در ذهن تنها یک وجود موجود است و آن عبارت است از وجود علم که ماهیت ندارد، بلکه دارای مفهوم است و به فرض اگر دارای ماهیت هم باشد، ماهیت خاص خود را خواهد داشت که ماهیت علم است، نه ماهیت معلوم بالعرض خارجی. یعنی هر وجودی تنها دارای یک ماهیت مخصوص به خود است نه چند ماهیت بیگانه از هم. بنابراین اگر حکایت بین وجود خاص ذهنی با وجود خاص خارجی باشد، ماهیت شیء خارجی که معلوم بالعرض است، دارای هیچ نحو وجودی در ذهن نخواهد بود تا حاکی از آن باشد. در نتیجه محکی‌ای در خارج محقق است که چیزی در ذهن به عنوان حاکی از او وجود نداشته باشد و این محال است؛ زیرا لازم می‌آید ارتباط ذهن و خارج قطع شود. در حالی که با تحقق علم، مدعا آن است که علم به خارج داریم. اما با چه چیزی به خارج علم داریم؟ چیزی در مقابل شیء خارجی در ذهن موجود نیست؛ خواه ماهیت او و خواه وجود او.

وجود علم، وجود برتر موجودات مادی

در قدم دوم، بحث از وجود برتر علم است. یعنی وجود علم اشد و اقوی از وجود معلوم بالعرض است و چنین وجودی مصداق واحد مفاهیم و ماهیات متعدد است. یعنی هم دارای مفهوم خود است و هم حاکی از معلوم بالعرض و اگر به فرض علم دارای ماهیت باشد، هم دارای ماهیت خود است و هم دارای ماهیت معلوم بالعرض. یک وجود است که مصداق مفهوم و ماهیت است. مصداق مفهوم علم و مصداق ماهیت معلوم بالعرض. در دو وجود عرضی ممکن نیست وجود واحد حاکی از ماهیات مختلف باشد، بلکه تنها مصداق یک ماهیت است و ماهیات دیگر از آن سلب می‌شود؛ مثلاً وجود انسان و وجود درخت که در عرض هم هستند، ممکن نیست وجود هر

یک مصداق و حاکی از ماهیت دیگری باشد. یعنی وجود انسان مصداق ماهیت درخت و وجود آن نیست و وجود درخت دارای ماهیت انسان نیست. بلکه وجود انسان «ماهیت انسان» را دارد و ماهیت درخت از آن سلب می‌شود و وجود درخت مصداق «ماهیت درخت» است و ماهیت انسان و غیر انسان از آن سلب می‌شود. تنها در دو وجودی که در طول هم باشند و یکی اقوی و اکمل از دیگری باشد، می‌توان گفت وجود فروتر در وجود مرتبه اعلی و اکمل نیز وجود دارد؛ اما به نحو اعلی و اشرف. وجود مرتبه اعلی واجد وجودات مادون خود و مصداق حمل ماهیات و مفاهیم متعدد است و بالتبع اثر منظور نیز برتر و اعلی خواهد بود، و اگر بر شدت وجود افزوده شود، بر جامعیت آن نسبت به مراتب مادون نیز افزوده خواهد شد:

محال است که در دو موجود عرضی ماهیت این شیء که موجود به وجود این شیء است موجود به وجود شیء دیگر بشود، در صورتی که وجود او مغایر با وجود این باشد؛ مثل اینکه ماهیت سنگ در وجود شجر موجود باشد یا ماهیت شجر در حجر موجود باشد (اگر چه در آنجا هم یک نحو طولیتی در کار است). ولی در دو وجود طولی که یکی از این دو وجود اقوی و اکمل از وجود دیگر باشد (یعنی همان وجود دیگر در این باشد با یک درجه کامل تر و در یک درجه عالی تر)، مانعی ندارد که همان ماهیت موجود باشد به وجود این. برای اینکه وجود "این" همان وجود "آن" است، ولی در درجه بالاتر.
(همان، ص ۳۱۴)

در محل بحث نیز وجود علم مجرد است و وجود خارجی مادی می‌باشد و مجرد نسبت به مادی کامل است. ناقص در کامل موجود است. پس وجود کامل حاکی از وجود ناقص و بالتبع حاکی از ماهیت آن نیز خواهد بود. نه به این معنا که مجموعی از ماهیات مادون خود را در خود جمع کرده و انباری از ماهیات مختلف و ممتاز از هم هستند و تنها در کنار هم جمع شده‌اند. بلکه وجودی بسیط و اجمالی است که در عین بساطت و اجمال شامل ماهیات گوناگون است و هر چه بر بساطت آن افزوده می‌شود، شمولیت آن بر مفاهیم و ماهیات بیشتر می‌شود. بنابراین مراد از وجود جمعی این نیست که مجموعی از وجودهای مختلف در کنار یکدیگر جمع شده و یک هویت اعتباری را تشکیل داده‌اند و هر جزء حاکی از ماهیت خاصی باشد غیر از جزئی دیگر. بلکه وجود برتر علم، وجودی مجرد، بسیط و اجمالی است که در عین بساطت و اجمال، وجود برتر هر یک از این وجودات خاصه نیز بوده است. در نتیجه هم مفهوم علم بر آن صادق است و هم ماهیت معلوم بالعرض:

الأصل الثاني أنه كلما كان الموجود أقوى وجوداً و أتم تحصلاً كان مع بساطته أكثر حيلة بالمعاني و أجمع اشتمالاً على الكمالات المتفرقة في سائر الأشياء غيرهما

یظهر من حال المراتب الاستکمالیة المتدرجة في الکمال من صورة إلى صورة متعاقبة على المادة بحسب تکامل استعداداتها لقبول صورة بعد صورة- إلى أن تبلغ مترقیة إلى صورة أخيرة تصدر منها جميع ما يصدر من السوابق الصورية- لاشتمالها من جهة قوة الوجود على مبادي تلك الأفاعیل بأجمعها مع أحدیتها (صدرالدين شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۶۷).

شاید گفته شود که بحث اولیه درباره ماهیت ذهنی بوده که بنا بر نظر تحقق بالعرض آن، وجودی در خارج ندارد بلکه در ذهن موجود است و سؤال از چگونگی حکایت آن است، و الآن بحث از آن منصرف شده و روی وجود ذهنی و علم رفته که هر یک دارای مبحث مستقلی هستند. به بیان دیگر، بحث این بود که چگونه چیزی که هیچ نحوه تحقیقی در خارج ندارد (یعنی ماهیت)، حاکی از محکی خارجی است (شبهه حاکی بدون محکی)، درحالی که تلاش بر این بود تا مشکل تحقق نداشتن ماهیت حل شود و نباید بحث به جای دیگری کشانده شود (یعنی علم و مراتب مختلف آن که ربطی به هم ندارند)؟

در حقیقت انصرافی از بحث صورت نگرفته و از محل بحث خارج نشده ایم؛ زیرا نه بحث از علم و مسائل اوست و نه بحث از وجود ذهنی و مسائل آن. بلکه - چنان چه گفته شد - در قدم اول بنا بر اصالت وجود، ماهیت همان طور که از خارج رخت بر بسته، از ساحت ذهن نیز رخت بر می بندد. پس ذهن نیز موطن وجود است و بحث از وجودی است که در ذهن تحقق داشته و گفته می شود ماهیت خارج را نشان می دهد و حکایت از محکی خارجی دارد و - دقیق تر گفته شود - از وجود خارجی حکایت دارد و آن را نشان می دهد (نه ماهیت آن). بنابراین هدف حل شدن مشکل تطابق و حکایت ذهن بود که قائلین به تحقق بالعرض و المجاز برای ماهیت در عین صدق حقیقی بر خارج، با آن روبه رو بوده و در پی حل آن هستند. در حقیقت بر اثر غفلت از اصالت وجود بود که تنها در یک موطن (خارج) جریان داده و از موطن دیگر (ذهن) غافل بودند، درحالی که هر دو موطن را شامل است؛ خواه ذهن و خواه خارج. بنابراین هیچ داعی بر آن نیست که به طور حتم ماهیت باید حفظ شود. از سویی نیز چون وجود در ذهن نمی تواند وجود خاصی باشد که تنها یک ماهیت را داراست، گفته شد باید وجود برتری باشد که در عین بساطت و اجمال، حاکی از ماهیات مختلف است.

غیر از وجود علم، مواردی دیگری وجود دارد که نشان می دهد هویت واحد شخصی بسیط مصداق مفاهیم و معانی متعدد است بدون اینکه مشکلی در آن وجود داشته باشد،^۱ و آن عبارت

۱. أحدها أن كل هوية وجودية هي مصداق بعض المعاني الكلية في مرتبة وجودها و هويتها و هي المسماة في غير

است از فصل اخیر. فصل اخیر - چنانچه گفته شده است - مصداق واحد همه اجناس و فصول سابق خود نیز هست، اما وجود خاص هیچ یک از آنها نیست؛^۱ زیرا وجود خاص هر ماهیتی، وجودی است که متمایز از سایر وجودات بوده و تنها ماهیت واحد بر آن حمل شده و دیگر ماهیات از آن سلب می‌شود. به‌عنوان مثال، وجود انسان ماهیت انسان را داشته و ماهیت درخت و اسب و غیره از آن سلب می‌شود. اما فصل اخیر انسان (ناطق) با اینکه واحد و بسیط است، مصداق بالذات مفهوم جوهر و مفهوم صورت جسمیه (قابل ابعاد ثلاثه) و مفهوم جسم طبیعی و مفهوم نامی و مفهوم حساس است. هم ماهیت جوهر بر آن حمل می‌شود (در نتیجه واجد اثر آن بوده و موجود لا فی موضوع است) و هم مصداق ماهیت صورت جسمیه بوده و اثر امتداد و کشش را داراست. همچنین ماهیت نامی بر آن حمل می‌شود و اثر رشد و نمو را داراست. به‌علاوه، مصداق مفهوم حساس بوده و دارای ادراک حسی هست.

بنابراین مراد این نیست که مفاهیم مذکور، اعراض خارجی فصل انسان بوده، و در رتبه متأخر از ذات عارض بر آن شده و مرتبه ذات فاقد آن معانی و مفاهیم است؛ زیرا در این صورت لازم می‌آید مثل اعراض وجود فی نفسه داشته و غیر از وجود معروضشان باشند؛ مثل سیاهی و سفیدی که عارض بر جسمند و دارای وجود فی نفسه‌اند. بر این اساس همه مفاهیم مذکور نیز عارض بر فصل ناطق بوده و دارای وجودی ممتاز از وجود معروض خواهند بود. در حالی که چنین نیست، بلکه تغایر بین مفاهیم مذکور تنها در تحلیل عقل است که ممتاز از یکدیگر است و همچنین ممتاز از وجود بوده و محمول آن واقع می‌شود. در حالی که در خارج همه آنها به وجود واحد فصل اخیر موجود هستند.

بنابراین همان‌طور که فصل با وجود واحد شخصی بسیط می‌تواند مصداق مفاهیم بی‌شماری باشد، وجود واحد علم نیز می‌تواند محل صدق معانی و مفاهیم متعدد باشد و هر چه بر بساطت و

الواجب بالماهية عند الحكماء، و بالعین الثابت عند الصوفیة و ذلك البعض قد یكون متعددا و قد یكون واحدا و یقال له الماهية البسيطة و المعاني المتعددة قد تكون موجودة بوجود واحد و یقال لها البسيط الخارجي كالسواد مثلاً و قد تكون موجودة بوجودات متعددة و یقال لها المركب الخارجي كماهية الحيوان المأخوذ جنسه من مادته و هو الجسم التامی و فصله من صورته و هو الحساس (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۶۴).

۱. «الأصل الثالث أنه ليس يلزم من تحقق كل معنى نوعي في موجود و صدقه عليه أن یكون وجوده وجود ذلك المعنى لأن وجود الشيء، الخاص به هو ما یكون بحسب ذلك الوجود متميزاً عن غيره من المعاني الخارجي عن ماهيته وحده - فوجود الإنسان مثلاً ليس وجود الحيوان بما هو حيوان و إن اشتمل على حده و معناه و لا وجود الحيوان هو وجود النبات و إن اشتمل على حده و معناه و هكذا» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۶۷).

اشدیت و اقوانیت آن افزوده شود، بر صدق مفاهیم و ماهیات بیشتر بر او افزوده می‌شود؛ همان‌طور که در معادن فصل اخیر، مصداق معانی کمتری نسبت به وجود نباتات است و خود نبات در مقایسه با وجود حیوانات مصداق معانی کمتر است و فصل اخیر انسان نیز مصداق حمل معانی متعدد در جماد و نبات و حیوان است. اما همه معانی موجود در آنها به‌نحو لابلشروط بر فصل انسان حمل می‌شود، نه بشرط لا؛ زیرا ماهیت بشرط لا تنها یک مصداق بیشتر نداشته و سایر معانی از آن سلب می‌شوند:

فاتصاف ذلك النحو من الوجود أي الوجود الفصلي بالمعنى الجنسي ليس كاتصاف المعروض بالعارض اللازم اتصافا خارجيا من حيث إن للمعروض وجودا و للعارض وجودا آخر إذ وجود الفصل الاشتقائي و هو الصورة النوعية في الخارج مضمن فيه المعنى الجنسي بل إنما يكون المغايرة و الاتصاف في ظرف التحليل ... و المقصود أن المعاني المختلفة الموجودة بوجودات متعددة قد تكون موجودة بوجود واحد كالفصل الأخير للإنسان و هو الناطق- بل النفس الإنسانية من حيث إن مفهوم الجوهر و مفهوم القابل و مفهوم الجسم الطبيعي- و مفهوم النامي و مفهوم الحساس كلها موجودة بوجود الناطق في هذا النوع الإنساني - ... فعلم من هذا أن الأشياء الكثيرة المتكثرة الوجود توجد بوجود واحد. (صدرالدين شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۶۶)

فصل بوده و داخل در ذات او هستند؛ زیرا مستلزم توالی فاسد است. از یک سو لازم می‌آید فصل مفروض، فصل نباشد بلکه نوع باشد؛ زیرا ماهیتی که مرکب از جنس و فصل است، نوع است نه فصل. از سوی دیگر، تسلسل در فصول لازم می‌آید؛ زیرا هر نوعی، فصلی می‌طلبد تا از دیگر انواع متمایز شود و هر فصلی اگر فرض شود، همه اجناس فصول سابق را خواهد داشت و دوباره نیاز به فصل دیگر خواهد بود و این امر تا بی‌نهایت ادامه خواهد یافت و در نتیجه مستلزم تسلسل است. از جهت دیگر نیز فصل مقسم، منوع خواهد بود نه مقسم؛ زیرا فصل مفروض همراه اجناس و فصول سابق که اجزاء او فرض شده‌اند ماهیت نوعی ایجاد می‌کند و هر ماهیت نوعی موجب حصول انواع از اجناس است و همه این توالی، فاسد و باطل است. بنابراین حق این است که فصل نحوه وجود است نه ماهیت و در نتیجه فاقد اجزاء ماهوی است؛ زیرا وجود فاقد اجزاء جنسی و فصلی است:

ثم لا بد أن يكون لمادته و صورته ضرب من الاتحاد في الوجود- حتى لا تكونا بمنزلة الحجر الموضوع بجنب الإنسان و إلا فلم تكن الماهية ماهية واحدة و جهة الوحدة أنما

توجد في جانب الصورة لا في ناحية المادة لأن الصورة هي أقوى تحصلا من المادة لأنها مفيدة المادة كما بين في موضعه و كونها جهة الوحده - عبارة عن كون الصورة كالحساس مثلا مصداقا بنفس ذاته لحمل جميع المعاني - التي بعضها بإزاء المادة كمفهوم الجسم النامي لا بأن يكون ذلك المعنى جزء للماهية و إلا لكان المفروض فصلا نوعا و المفروض جنسا لنوع جنسا لفصله و المفروض فصلا مقسما فصلاً مقوما.

(صدرالدين شيرازي، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۶۵)

بنابراین اجناس و فصول سابق از لوازم وجود فصل اخير هستند. اما نه از لوازم خارجی که وجودی غیر وجود ملزوم خود دارند، بلکه از ذات و هویت فصل اخير انتزاع شده و بر او حمل می شوند. بنابراین فرق است بین حمل این مفاهیم بر فصل اخير و حمل آنها بر انسان که ماهیت نوعی واحد است؛ زیرا هر ماهیت واحد مرکبی دارای دو اعتبار تفصیلی و اجمالی است، در اعتبار تفصیلی نظر به کثرت اجزاء است. لذا در تعریف انسان گفته می شود «جوهر جسم نامی حساس متحرک بالاراده» که ذاتیات ماهیت انسان را تشکیل داده و اجناس و فصول او هستند که به ازاء ماده و صور شیء خارجی هستند و در اعتبار اجمالی نظر به وحدت است که عبارت است از صورت اخير که فصل از آن انتزاع می شود. در این صورت به هنگام تعریف، اجزاء مورد ملاحظه نیست؛ زیرا فاقد اجزاست و بلکه فصل اخير وجود برتر و کامل اجناس و فصول سابق بوده و با وجود واحد بسیط مصداق همه آنهاست. بنابراین فصول به تدریج از صورتی به صورت دیگر اشتداد یافته تا در فصل لایق خود متوقف شود؛ یا در جمادیت متوقف شده و معدنیات را تشکیل می دهند، یا در نباتیت و یا در حیوانیت و یا در انسانیت. توقف در هر صورتی مستلزم دارا بودن کمالات سابق است. پس همه این معانی و مفاهیم، یعنی اجناس و فصول بر او حمل می شوند و او مصداق بالذات همه این معانی و مفاهیم است:

«توضیح هذا المقام أن الماهية المركبة التي لها وحدة طبيعية هي التي أجناسها و فصولها بحداء أجزائها المادية و الصورية كما مر في مبحث الماهية فنقول لتلك الماهية اعتباران اعتبار كثرتها و تفصيلها و اعتبار وحدتها و إجمالها فإذا نظرت إليها من جهة وجودها التفصیلی و أردت تحديدها فلا بد لك من إيراد جميع المعاني التي هي بحداء تلك الأجزاء و إذا نظرت إليها من الجهة التي هي بها واحد و هي صورتها الكمالية و أردت تحديدها فهذا التحديد لا يكون بالأجزاء - لأن الصورة بسيطة لا جزء لها خارجا و لا ذهننا كما هو التحقيق بل باللوازم لكن ليست هذه اللوازم كسائر اللوازم

التي لها وجود غير وجود ملزومها بل هي كلها صادقة على تلك الصورة البسيطة الكمالية منتزعة منها بحسب ذاتها بذاتها من غير انضمام شيء إليها وهي مع ذلك ليست داخلية في ماهيتها إذ لا ماهية لها غير الإنسية لما سبق أن الصور الكمالية للأشياء هي وجودات محضة متفاوتة في الموجودية...» (صدرالدين شيرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۸۷).

بنابراین انسان دارای دو وجود است؛ وجود تفصیلی و وجود اجمالی. وجود تفصیلی او عبارت است از همه اجناس و فصولی که در تعریفش انسان اخذ شده و اجزای مرکب او را تشکیل می دهند که عبارتند از: جوهر و صورت اتصالیه و صورت معدنی و صورت نباتی و صورت حیوانی و در آخر صورت انسانی که فصل ناطقیت از آن انتزاع می شود. چنانچه گفته شد، همه اینها در تحلیل عقلی از هم ممتاز بوده و مغایر همنند و وجود اجمالی انسان عبارت است از فصل اخیر انسان که وجود واحد بسیط است و همه اجناس و فصول سابق بر فصل اخیر بر او به نحو لاشرط حمل شده و به وجود واحد موجود هستند:

«فقد علم بما ذكرناه أن للإنسان وجودين وجود تفصيلي و وجود إجمالي فوجوده التفصيلي أنما يتحقق بمادة جوهرية و صورة اتصالية مقدارية و صورة هي مبدأ النمو و التغذية و أخرى مبدأ الحس و الحركة الاختيارية و أخرى ناطقة فيقال في حده أنه جوهر قابل للأبعاد نام حساس مدرك للكليات و هذه الأجزاء مترتبة في الوجود متفاضلة في الشرف و الكمال - و كلما يترتب على الأقدم الأخس و يلزمه يترتب على الآخر الأشرف و يلزمه على الوجه الألف الأيسر و أما وجوده الإجمالي فإنما يتحقق بنفسه الناطقة التي توجد فيها جميع هذه المعاني على وجه أبسط و أعلى» (همان).

با این تنظیم دوباره به اصل بحث بر می گردیم که در مسأله وجود علم نیز همین بیان مطرح است. علم وجودی واحد و بسیط است که از نحوه وجود عالم (نفس) انتزاع می شود. در نتیجه فاقد ماهیت است و به تبع فاقد اجزاء، یعنی جنس و فصل است. اما از آنجایی که وجودی مجرد است، نسبت به مادیات وجودی قوی و شدید است. لذا وجود او مصداق حمل معانی مختلف است؛ هم مفهوم علم بر آن صادق است و هم ماهیات مختلف که حاکی از معلومات بالعرض است. اما وجود خاص هیچ کدام از معلومات بالعرض نیست، بلکه تنها وجود خاص علم است. در حقیقت مصداق مفهوم علم است، نه فرد و وجود خاص آن؛ زیرا علم مفهوم دارد نه ماهیت، تا فرد و وجود خاص داشته باشد. بنابراین هنگام علم به شجر خارجی، ماهیت آن با وجود علم و یا وجود نفس

موجود می‌شود؛ اما نه به وجود خاص که فرد آن در ذهن باشد. یعنی ماهیت درخت دو فرد داشته باشد؛ فردی در خارج که به وجود مادی موجود است و فردی در ذهن که به وجود خاص ذهنی موجود بوده و مجرد باشد. بلکه وجود واحدی به نام نفس هم مصداق مفهوم علم است و هم مصداق ماهیت معلوم بالعرض که شجریه است.

صدرالمتألهین نیز در مورد علم تفصیلی واجب تعالی نسبت به ماسوی خود که عبارت است از علم اجمالی در عین کشف تفصیلی، از همین تبیین استفاده می‌فرماید. ایشان با ذکر چند اصل، از جمله صدق معانی مختلف بر وجود واحد بسیط و جامعیت وجود واجب نسبت به کمالات وجودی مادون خود بدون اینکه مستلزم تکثری در آن باشد، مشکل علم واجب نسبت به مادون خود را حل می‌کند. در نتیجه وجود واجب در عین بساطت و وحدت عالم به تمامی ماسوی است؛ زیرا وجود او در اعلی مرتبه قرار داشته و حتی بالاتر از او وجودی فرض ندارد. در نتیجه شدیدترین وجود را داشته و بالتبع بر بساطت او افزوده می‌شود؛ زیرا شدت با بساطت سازگار است. در غیر این صورت اگر وجودی پراکنده و مرکب بود، بر ضعف او افزوده می‌شود نه شدت آن که مخالف وجوب وجود است. بنابراین وجود هرچه از بساطت دور شود، بر ضعف و ترکیب افزوده می‌شود و هرچه بر بساطت او افزوده شود، بر شمولیت او نسبت به کمالات بیشتر افزوده خواهد شد. در نتیجه علم او نیز توسعه یافته و بر تمامی ماسوی احاطه خواهد داشت:

«فإذا تمهدت هذه الأصول فنقول الواجب تعالی هو المبدأ الفيض لجميع الحقائق و الماهیات فیجب أن یکون ذاته تعالی مع بساطته و أحدیته کل الأشياء و نحن قد أقمنا البرهان فی مباحث العقل و المعقول علی أن البسیط الحقیقی من الوجود یجب أن یکون کل الأشياء و إن أردت الاطلاع علی ذلك البرهان فارجع إلى هناك فإذن لما كان وجوده تعالی وجود کل الأشياء فمن عقل ذلك الوجود عقل جمیع الأشياء و ذلك الوجود هو بعینه عقل لذاته و عاقل فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته فعقله لذاته عقل لجمیع ما سواه و عقله لذاته مقدم علی وجود جمیع ما سواه فعقله لجمیع ما سواه سابق علی جمیع ما سواه فثبت أن علمه تعالی بجمیع الأشياء حاصل فی مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه سواء كانت صوراً عقلیه قائمه بذاته أو خارجه منفصلة عنها فهذا هو العلم الکمالی التفصیلی بوجه و الإجمالی بوجه و ذلك لأن المعلومات علی کثرتها و تفصیلها بحسب المعنی موجودة بوجود واحد بسیط ففی هذا المشهد الإلهی و المجلی الأزلی ینکشف و ینجلي کل من حیث لا کثرة فیها فهو کل فی وحدة» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۶۹).

بنابراین با بیان مذکور، هم علم ذاتی الهی به ماسوی قبل از خلقت تبیین می‌شود و هم شبهه معروف وجود ذهنی که اجتماع جوهر و عرض و یا اجتماع مقولات در وجود واحد است حل می‌شود؛ زیرا وجود واحد علم در عین اینکه مصداق مفهوم و یا ماهیت علم است، مصداق ماهیت اشیاء خارجی (معلوم بالعرض) نیز هست.

به ظاهر این بیان در حل مشکل حکایت وجود برتر علم از مادون خود کافی است؛ زیرا وجود برتر علم، وجود واحد بسیط است که در عین بساطت، هم مفهوم علم بر آن صادق است و هم ماهیت معلوم بالعرض؛ مثلاً ماهیت شجر بر او حمل می‌شود، ولی ماهیت شجر مفهوم کلی است و تحت او مصداق‌های مختلفی قرار دارد؛ هم شجر سمت راست را شامل است و هم شجر سمت چپ را. در نتیجه با وجود برتر علم، ماهیت شجر معلوم می‌شود. اما اینکه این درخت شخصی است یا آن درخت شخصی فهم نمی‌شود. بنابراین علم به ماهیات کلی تحقق پیدا می‌کند، اما علم به جزئیات - که این شجر است، یا آن شجر، این زید است یا آن عمرو - حاصل نمی‌شود. لذا اشکال به قوت خود باقی است. یعنی حکایت به نحو کامل تحقق پیدا نمی‌کند. حکایت اتم و کامل زمانی است که واقعاً وجود برتر علم، این زید شخصی خارجی را با خصوصیات و اعراض مختلفش نشان دهد و حاکی از آن باشد. در حالی که چنین نیست. در اثبات علم تفصیلی واجب تعالی به موجودات عالم مادی به دنبال همین مسأله هستند تا علم به جزئیات نیز اثبات شود؛ چنانچه در متون دینی نیز بر آن تأکید می‌شود که برگی از درخت نمی‌افتد الا اینکه خدای تعالی بر آن آگاه است.

در مورد انسان شاید بتوان از طریق مراتب مختلف علم مشکل را پاسخ گفت؛ زیرا همان‌طور که موجودات عالم خارج دارای مراتب و درجات مختلفی هستند، همچنین وجود علم نیز دارای مراتب و درجات مختلفی است. یعنی در مرحله‌ای علم حسی است که تنها در صورت ارتباط مستقیم با خارج و تأثیر و تأثراتی که با خارج دارد حاصل شده و دوام چندانی نداشته و با قطع ارتباط با شیء مادی، صورت آن نیز از بین می‌رود. در این علم، موجود خارجی به نحو جزئی و تفصیل بیشتر مورد ادراک نفس است و در مرتبه دیگر بعد از انقطاع و یا هم‌زمان با قطع ارتباط نفس یا خارج صورت حسی از بین می‌رود. صورت خیالی از نفس صادر می‌شود که دارای شکل و اندازه بوده، اما فاقد ماده است، بنابراین حاکی از عالم طبیعت است ولی با نقص؛ زیرا نشانی از مادیت شیء خارجی نیست. در درجه بعد، نفس منشأ صورت عقلی است و یا اینکه به موجود عقلی خارج اتصال پیدا می‌کند تا کلی آنها را ادراک کند. اما این ادراک مجرد از ماده و همچنین مجرد از شکل و اندازه است. بنابراین نحوه دیگری از وجود علم در نفس موجود می‌شود که حاکی از حیث دیگری از موجودات خارجی است. لذا با گذر از مراحل مختلف علم، معرفت جامعی از شیء خارجی به دست می‌آید که جزئیات را نیز شامل است.

اما این بیان در مورد واجب تعالی قابل طرح نیست؛ زیرا وجود او منزله از مراتب مختلف است. او وجودی بسیط و محض بوده و فاقد ماهیت است. بنابراین علم تفصیلی او به جزئیات با مشکل مواجه بوده و تنها ماهیات کلی بر او صادق خواهد بود؛ مثلاً گفته می‌شود او انسان است، اما به نحو اعلی و برتر؛ زیرا او وجود برتر تمامی موجودات مادون است. ازاین‌رو حکمای مشاء علم به جزئیات را دو قسم می‌دانند؛ علم به جزئیات علی نحو جزئی و علم به جزئیات علی نحو کلی، که علم واجب به جزئیات از نوع دوم است. یعنی علمی که از اجتماع علوم کلی حاصل شده، اما در نهایت بر یک فرد صادق خواهد بود نه اکثر (یعنی کلی منحصر در فرد)؛ همان‌طور که منجم از طریق علم به علوم و قوانین کلی، حکم می‌کند بر اینکه در فلان تاریخ و در فلان مکان، خسوف و کسوف رخ خواهد داد.

واجب در عین اینکه بسیط است، واجد همه کمالات مادون خود است. انسان و شجر و حجر بر واجب صادق است اما نه به این نحو که انسان صادق بر واجب دارای دو پا بوده و شکل و هیكل و جوهر و اعراض مختلف عالم ماده در آنجا نیز محقق است؛ زیرا در غیر این صورت واجب مرکب از اجزاء مختلف و مجمع ماهیات مختلف خواهد بود. بلکه به این معناست که واجب در عین اینکه بسیط و واحد است، همه آنچه در مادون محقق است در آنجا نیز تحقق دارند؛ اما به نحو اعلی و مبدئیت. لذا کمالات اشیاء مادون بر او صادق است، نه خودشان با حد و حدود ماهوی. ازاین‌رو در حمل حقیقت و رقیقت می‌فرمایند: تنها کمالات اشیاء مادون بر او حمل می‌شود، و همه نواقص و حد و حدود که نشان از نقص است از او سلب شده و او واجد آنها نیست. بنابراین وجود واحد بسیط الهی تنها کمالات اشیاء را نشان داده و از حد و حدود آنها حاکی نیست. در نتیجه بر جزئیات نیز آگاه نخواهد بود، درحالی‌که برهان به دنبال استنباط علم به جزئیات است.

وجود واحد بسیط و قصور فهم انسان از آن

در مسأله دو چیز باید مورد توجه باشد تا در حل آن کمک کند؛ یکی مسأله مراتب تشکیکی وجود که با کثرت فراوان آن، هرچه در مرتبه پایین محقق است در مرتبه بالا و فراتر از خود نیز تحقق دارد (عین آنچه که در مرتبه پایین است در موجود اعلی نیز هست، اما به نحو شدید و اعلی) و دیگر اینکه انسان قدرت فهم چیزی را دارد که به آن حد و حدود بدهد. یعنی انسان در معرفت و علم به اشیاء، توانایی اینکه همه اشیاء را یک‌باره نگاه کرده و با یک علم به همه حیثیات آن عالم باشد را ندارد. ازاین جهت آن را از جهات مختلف و دریچه‌های گوناگون نگاه کرده و لباس ماهیت و مفهوم به آنها می‌پوشاند.

اما مسأله اول که تشکیک است، نکته مهم و مربوط به مسأله مورد بحث توجه به حقیقت

تشکیک است؛ زیرا غفلت از آن موجب غفلت از آثاری است که بر آن مترتب است؛ مثل مشکلی که در مسأله مورد بحث مطرح است. بنابراین نگاه اجمالی به مسأله تشکیک، کمک زیادی به تبیین مسأله مورد بحث خواهد داشت. حقیقت تشکیک عبارت است از اینکه مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز در مراتب مختلف هستی یک چیز بیشتر نیست و آن عبارت است از وجود. یعنی وجود در مرتبه مادون که در نازل‌ترین مرتبه هستی است و در مرتبه مافوق و کامل مطلق تحقق داشته، هم جنبه اشتراک آنها را تأمین می‌کند و هم جنبه امتیازشان را. هر آنچه در وجود مادون محقق است، در وجود اعلی نیز محقق است و چنین نیست که وجود اعلی وجود مادون را دارد و به‌علاوه چیز دیگری که وصف کاملیت باشد و در مرتبه مادون نیز عبارت باشد از وجود، و چیز ضمیمه‌ای که عبارت باشد از ضعف آن. بلکه مرتبه پایین همان مرتبه بالا است منتها ضعیف آن، و مرتبه اعلی همان مرتبه مادون است منتها شدید و کامل آن. چنین نیست که وجود مادون در عین وجود داشتن، اضافه دیگری به نام نقص هم دارا باشد که در کامل تر از خود نیست تا به سبب آن ممتاز از وجود کامل و اعلی باشد. بلکه وجود ناقص فقط وجود است و لا غیر، اما به‌نحو ضعیف. همچنین وجود اعلی واجد اضافه کمال و کاملیت نیست تا به سبب آن، ممتاز از وجود ناقص باشد. بلکه وجود است و لا غیر، اما به‌نحو شدید. بنابراین مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز در مراتب تشکیکی یک چیز بیشتر نیست و آن عبارت است از وجود، و غیر وجود چیزی نیست. بلکه وجود است که یا دارای نحوه وجود ضعیف است که مرتبه مادون و نازله وجود تشکیل می‌دهد و یا دارای نحوه وجود اعلی است که وجود شدید را محقق می‌سازد (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ج ۱، ۱۳۰ - ۱۳۱؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۲۰).

بنابراین در مسأله علم که مرتبه برتر وجود معلوم بالعرض است، چنین نیست که وجود علم مرکب از چند چیز باشد و از جنبه‌ای به ماهیت و یا مفهوم خود، و از جنبه دیگر بر ماهیت معلوم بالعرض اشاره داشته باشد. بلکه وجود علم در عین وحدت و بساطت، هم ماهیت و مفهوم خود را دارد و هم ماهیت معلوم بالعرض را. وجود علم همان وجود معلوم بالعرض است. اما وجود اوست به‌نحو اعلی و اشد، و معلوم بالعرض وجود علم است، اما وجود ضعیف آن (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۲۰).^۱ بنابراین آنچه در مرتبه مادون است، در مرتبه مافوق نیز محقق است به‌نحو

۱. «و أما علی طریقتنا فان ماهیة الشیء عبارة عن مفهومها و معناها فمعنی الجسمیة مثلاً مفهوم قولنا جوهر قابل للأبعاد و له وجود فی الخارج و وجود فی العقل فإذا وجدت معنی الجسمیة فی العقل یوجد بوجود آخر غیر هذا الوجود - و ذلك الوجود حامل للمفهوم من الجسمیة بحیث هو فیحمل علی تلك الماهیة - أنها ماهیة كذا حملاً أولیا و لكن لا یصدق علی ذلك الوجود العقلی أنه قابل للأبعاد - و أنه قابل للانقسام المقداری و كذا السواد ماهیة عبارة عن مفهوم اللون القابض للبصر فإذا وجدت ماهیة فی المادة الجسمیة یترتب علیه أثر الوجود و إذا وجدت ماهیة فی العقل یكون لها نحو آخر من الوجود حامل لمفهومها و معناها و

شدت. زیرا وجود خود هم مابه‌الامتياز است و هم مابه‌الاشتراک. آنچه در مرتبه نازل است، در مرتبه عالی است و تنها فرق در شدت و ضعف است که به خود وجود بر می‌گردد. در نتیجه علم در هر مرتبه‌ای که باشد - خواه حسی، خواه خیالی و خواه عقلی - وجود برتر معلوم بالعرض است که عبارت است از زید و درخت خارجی. بنابراین هم بر وجود کلی عقلی زید اطلاق می‌شود و هم بر وجود خیالی و هم بر وجود حسی آن؛ زیرا فرق بین آنها تنها در نحوه وجود است، نه اینکه بسته به میزان تجرید از عوارض باشد.^۱

اما مسأله دوم که معرفت انسان است، از دریچه‌های مختلف است؛ زیرا انسان نمی‌تواند به وجود خارجی که بسیط است، از تمام جنبه‌ها به علم واحد عالم شود. از این رو لباس ماهیت به آنها پوشانده و در حد و حدود خاصی به آنها علم پیدا می‌کند. به‌عنوان مثال، انسان نمی‌تواند به زید با تمام جنبه‌اش و حیثیاتش با علم واحد علم پیدا کند، به‌نحوی که به رنگ چهره و بزرگی و کوچکی و اندازه و انواع کمالات و اوصاف او به علم واحد معرفت پیدا کند. بلکه هر کدام را از جنبه خاص خود نگریسته و لباس ماهیت پوشانده و از دریچه خاصی به آنها نگاه می‌کند. ذهن انسان خارج از دایره ماهیت و حد خاص نمی‌تواند بر موجودات نگاه کند. از این جهت، هر یک از جهات را غیر از دیگری دانسته و متباین از هم ملاحظه می‌کند و همین نگاه در مراتب طولی نیز رهنز بوده و موجب تباین بین وجود مادون و وجود برتر می‌شود. در حالی که این نگاه متباینانه به‌خاطر ذهن ماهیت‌نگر است که توان نگاه واحد به وجود واحد بسیط را ندارد. لذا چاره‌ای جز اینکه با ماهیات مختلف به حیثیات مختلف وجود بسیط اشاره کند ندارد. از این جهت برای هر علمی که حاصل می‌شود - چون در دایره ماهیت بوده و حد خاصی بر آن زده است - غیر را نفی کرده و ایجاب را در کنار سلب قرار داده و عالم به شیء می‌شود. در حقیقت سلب در کنار ایجاب از نگاه ماهیت‌نگرانه حاصل شده و ذهن مجبور است از دریچه‌های مختلف به حیثیات مختلف نگاه کند. لذا کشش و توان بیش از این را ندارد تا نگاه جامع داشته باشد از شیء بسیط، آن‌گونه که بسیط است با علم واحد آگاه شود.

مفهوم اللونية و القبض للبصر غیر تحققهما بالفعل و وجودهما هذا الوجود المكشوف لكل أحد - بل وجوداً عقلياً لو حضر ذلك الوجود لعاقل أو عنده لأدرك منه معنى اللون القابض للبصر من غير أن يعقل فيه هذا الفعل الخارجي^۱ و بالجملة للأشياء وجودات متفاوتة بالذات و الهوية مع كونها واحدة المعنى و الماهية قد ساقنا إلى العلم بتعدد أنحاء الوجودات إدراكاتنا للحقائق و الماهيات كالإنسان مثلاً تارة بنحو الإحساس و تارة بالتخيل و طورا بالتعقل فعلمنا أن لماهية واحدة أطوارا من الوجود بعضها مادي و بعضها عقلي صرف و بعضها متوسط بينهما» (صدرالدين شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۴۹۷).

۱. «و بالجملة للأشياء وجودات متفاوتة بالذات و الهوية مع كونها واحدة المعنى و الماهية قد ساقنا إلى العلم بتعدد أنحاء الوجودات إدراكاتنا للحقائق و الماهيات كالإنسان مثلاً تارة بنحو الإحساس و تارة بالتخيل و طورا بالتعقل فعلمنا أن لماهية واحدة أطوارا من الوجود بعضها مادي و بعضها عقلي صرف و بعضها متوسط بينهما» (صدرالدين شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۴۹۷).

بنابراین ذهن محدود انسان شیء واحد را به حیثیات و جهات مختلف تقسیم کرده و هر یک را در محدوده و دریچه خود مورد مطالعه قرار می‌دهد. او اگر توان این را داشت که با یک نگاه یک علم پیدا کند، در علم واحد بسیط - که مجمع معانی مختلف است - دچار خطا نشده و وحدت حاکم بر علم را درک می‌کرد که وجودی است در عین وحدت. مجمع معانی مختلف است؛ هم ماهیت و مفهوم علم را دارا بوده و هم ماهیت معلوم بالعرض را، بدون اینکه نیاز به ماهیات و حصه‌های مختلف باشد و بعد توهم شود که هر دو ماهیات متباین بوده و امکان جمع هر دو نیست. اگر وجود برای یکی از حیثیت‌ها باشد، دیگری بی‌وجود خواهد بود. درحالی‌که این از خطای ذهن کثرت‌نگر حاصل شده و توان درک وجود علم با وحدت آن را ندارد و گمان می‌کند یا یکی است و یک ماهیت دارد و یا اگر دو تا است پس دو تا وجود نیز دارد. درحالی‌که وحدت علم، وحدت تشکیکی بوده و در مراتب هستی وجود، در مرتبه بالاتر از مرتبه معلوم بالعرض واقع شده که مادی است؛ زیرا علم مجرد است، در نتیجه وجود علم همان وجود معلوم بالعرض است اما به‌نحو شدید که در عین وحدت و بساطت کثرت را نشان می‌دهد.

همچنین در واجب بالذات که هستی او در اعلی مرتبه از مراتب تشکیکی است و بالاتر از او وجودی نیست، واجد هستی با نهایت شدت است و در عین بساطت و بی‌رنگی منشأ وجودات مختلف است، و اگر وجود واحد و بسیط او خالق تمام موجودات با اقسام و انواع مختلف آن است، نشان از آن است که وجود او مجمع معانی مختلف بوده و منشأ ممکنات با اختلاف‌های فراوان است. در غیر این صورت معطی شیء فاقد آن خواهد بود که محال است.

نتیجه‌گیری

براساس اصالت وجود و اعباریت ماهیت - بنا بر اینکه ماهیت امر ذهنی باشد و وجود امر خارجی و از سوی دیگر ماهیت حقیقتاً صادق بر خارج باشد - این اشکال مطرح می‌شود که چگونه چیزی که در خارج نیست، صدق حقیقی بر آن دارد (زیرا حاکی بدون محکی محال است)؟ در جواب آن [می‌گوییم] همان‌طور که در خارج از ذهن اصالت وجود جریان داشته و غیر وجود را نفی می‌کند، ذهن نیز از این قاعده مستثنی نبوده و اصالت وجود حاکم بر آن است. از این‌رو در ذهن نیز غیر وجود را نفی می‌کند.

اما چگونه وجود علم که واحد بسیط است و تنها ماهیت خود را دارد، می‌تواند هم حاکی از ماهیت خود بوده و هم ماهیت شیء خارجی را نشان دهد، از آنجایی که وجود بدون ماهیت ممکن نیست؟ بنابراین یا وجود علم است که دارای ماهیت و یا مفهوم خاص خود بوده و یا ماهیت معلوم بالعرض را دارد که در این صورت لازم می‌آید ماهیت بدون وجود باشد که این نیز محال است؛ زیرا

ماهیت تعیین چیزی است و اگر آن چیز موجود نباشد، تعیین آن نیز بالتبع موجود نخواهد بود. در این صورت جهل لازم می‌آید، نه علم. در حالی که وجود و ماهیت علم و یا مفهوم آن قطعی بوده و قابل خدشه نیست؛ بنابراین مشکل در ماهیت معلوم بالعرض است، با اینکه به وجود آن نیز علم حضوری داریم؛ زیرا هنگام علم قطعاً چیزی در نفس محقق شده و معلوم را برای عالم کشف می‌کند. پس دو مطلب یقینی است: وجود علم و ماهیت آن و ماهیت معلوم بالعرض نه وجود آن. اما اینجا تنها یک وجود تحقق دارد.

صدرالمتألهین ریشه حل مشکل را وجود برتر می‌داند که وجود واحد بسیط در عین وحدت و بساطت مجمع معانی مختلف بوده و ماهیت و مفاهیم مختلف بر او صادق است و این امکان ندارد، الا با پذیرش مراتب تشکیکی وجود. یعنی وجود است که در مراتب مختلف موجود بوده و مابه‌الامتیاز و مابه‌الاشتراک آنها را تشکیل می‌دهد. بنابراین آنچه در مرتبه فروتر است، تنزل یافته مرتبه فراتر و آنچه در مرتبه فراتر است، شدت یافته مرتبه مادون است. یعنی اگر مرتبه نازل‌ه شدید و قوی شود، همان وجود مرتبه فراتر خواهد بود.

بنابراین حکایت بین ذهن و خارج، حکایت وجودی است. یعنی وجود ذهن حاکی از وجود خارجی است؛ اما نه به این معنا که ذهن مثل انباری، مجمع معانی و ماهیات مختلف و منفک از یکدیگر بوده و در کنار هم جمع شده‌اند. بلکه وجود ذهن اعلی و برتر از وجود خارجی است و در عین وحدت و بساطت، در مرتبه فراتر از وجود معلوم بالعرض قرار دارد و مرتبه مادون تنزل یافته وجود مافوق بوده است. از این رو همان طور که حاکی از ماهیت و یا مفهوم علم است، همچنین حاکی از ماهیت معلوم بالعرض نیز می‌باشد. یعنی وجود واحد بسیط در عین حکایت از ماهیت خود، حاکی از ماهیات گوناگون نیز هست. از طرفی هم چون انسان توان درک وجود واحد بسیط با وحدت و بساطت آن را ندارد و از حصه‌ها و درجه‌های مختلف به آن نگریسته و با نگاه ماهوی به اشیاء بین ماهیت معلوم بالعرض و ماهیت و یا مفهوم وجود علم تفکیک می‌کند، از این رو سؤال می‌شود که چگونه وجودات واحد علم مجمع دو ماهیت و یا مجمع جوهر و عرض است، در حالی که این نگاه از محدودیت انسان برخاسته که نمی‌تواند وجود واحد را واحد ببیند، بلکه مجبور است حصه حصه کرده و با ماهیات مختلف بر آن اشاره کند. در حقیقت وجود واحد برتر علم، حاکی از وجود واحد معلوم بالعرض است. یعنی یک وجود است که هم حاکی از ماهیت علم است و هم حاکی از ماهیت معلوم بالعرض.

کتاب نامه

۱. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تصحیح هانری کربن. (ج ۱). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲). الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکیه. با تعلیقات ملا هادی سبزواری و تعلیق و تصحیح و تقدیم سید جلال آشتیانی. قم: مطبوعات دینی.
۳. _____ (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین. به تحقیق و تصحیح احمد ناجی اصفهانی. تهران: انتشارات حکمت.
۴. _____ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. مصحح: محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۵. _____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (ج ۱، ۶، ۹). بیروت: دار احیاء التراث.
۶. _____ (بی تا). شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الاهیات شفاء. (ج ۲). تهران: حکمت اسلامی صدرا.
۷. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۸). نهاية الحکمة. به تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۸. _____ (۱۴۱۷ق). توحید علمی و عینی. چاپ دوم. مشهد: انتشارات علامه طباطبایی.
۹. فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۵). جستارهایی در فلسفه اسلامی، «مشمول بر آراء اختصاصی آیت الله فیاضی». (ج ۱). قم: انتشارات حکمت اسلامی.
۱۰. _____ (۱۳۹۲). هستی و چیستی در مکتب صدرایی، «تأملی نودر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و تفاسیر و ادله و نتایج آن». به تحقیق و نگارش حسینعلی شیدان. چاپ چهارم. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۱. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۲). درآمدی به نظام حکمت صدرایی. (ج ۱). چاپ پنجم. تهران: انتشارات سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۲. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۹). آموزش فلسفه. (ج ۱). چاپ ششم. تهران: انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ و نشر بین الملل.
۱۳. _____ (۱۴۰۵ق). تعلیقة علی نهاية الحکمة. تهران: انتشارات الزهراء علیها السلام.
۱۴. مطهری، مرتضی (۱۳۸۷). شرح مبسوط منظومه (مجموعه آثار). (ج ۹). چاپ دهم. تهران: انتشارات صدرا.