

اصالت وجود در فرآیند فهم

روح الله سوری

چکیده

مفاهیمی که ذهن از اشیای خارجی انتزاع می‌کند، چند دسته‌اند: ابتدا «مفاهیم ماهوی عرضی»، سپس «مفهوم ماهوی جوهر» و در پایان «مفاهیم فلسفی». آدمی به علم حضوری می‌یابد که تنها هنگامی آثار ویژه خود را داراست که بتوان آن را «موجود» نامید، و این منشأ پیدایش مفهوم «وجود» است.

مفاهیم یادشده از یک تحقق به دست می‌آیند که او محکی همه آنهاست، اما یکی از این محکی‌ها اصل (پرکننده خارج) و دیگران فرع اویند؛ به اصطلاح فلسفی شیء اصیل، حیثیت تقییدیه شیء اعتباری است. مفاهیم ماهوی پیش از مفهوم وجود به ذهن می‌آیند؛ پس ذهن آنها را اصیل می‌پندارد. اما تصور دقیق مسئله روشن می‌نماید محکی وجود عین تحقق خارجی و محکی ماهیت تعیین دامنه همان تحقق واحد در زمینه ویژه‌ای است.

حیثیت تقییدیه سه گونه است: نفادی، شائی، اندماجی. چون تحقق اعراض امتداد تحقق جوهر و متحد با اوست، ویژگی نفاد بودن اعراض نیز با جوهر متحد می‌گردد. بنابراین، محکی مفهوم ماهوی که حاصل اتحاد محکی جوهر و اعراض است، برای محکی وجود خاصیت نفادی می‌یابد. البته مراد از نفاد، معنای نسبی اوست نه مطلق؛ زیرا هويت امکانی به سبب محدودیت وجود، ورای حد (ماهیت) خویش را پوشش نمی‌دهد و در ورای حد، عدم او صادق است، اما ورای حد، خود وجودی دیگری است، نه هیچ و پوچ.

واژگان کلیدی: اصالت وجود، اعتباریت ماهیت، رابطه ماهیت با وجود، حیثیت تقییدیه، حیثیت تقییدیه نفادیه

مقدمه

مسئله اصالت وجود، بنیادی‌ترین مسئله حکمت متعالیه بوده، درک درست بسیاری از بحث‌های دیگر، متوقف بر فهم دقیق آن است. اما تصور دقیق این مسئله امری پیچیده و نیازمند دقت است. علاوه بر کتب اصیل فلسفی مانند اسفار، کتب و مقالات مستقلی در این زمینه نگاشته شده که هر یک از دیدگاه ویژه‌ای بدان پرداخته‌اند. بیشتر آنها تنها به بررسی ابعاد هستی‌شناختی می‌پردازند؛ درحالی‌که بعد روان‌شناختی مسئله، تأثیر بسزایی در بعد هستی‌شناختی آن دارد. کاستی دوم، غرق شدن در تفسیر متون فلسفی است؛ گویی متن مقدسی پیش‌روست که تنها وظیفه پژوهش‌گر فهم و تفسیر آن است. در نتیجه، همه توان پژوهش‌گر صرف تحلیل متن شده، از یافتن زوایای تازه بحث محروم می‌گردد؛ حتی گاهی در ارائه مطلب با حلقه‌های مفقوده‌ای روبه‌رو می‌شود که ناگزیر از تغافل بدان است. کاستی سوم تبیین نقطه‌ای مسئله و فراموشی تبیین جایگاه آن در هندسه کلی مباحث فلسفی است. حتی گاه در تبیین مسئله مقدماتی به کار می‌رود که با دیگر مباحث فلسفی ناسازگار است یا سازگاری آن روشن نمی‌شود. کاستی چهارم فراموش نمودن سیر منطقی و ورود از میانه بحث است. این کاستی‌ها سبب پیچیدگی فزاینده بحث و سرگردانی دانش‌پژوهان می‌شود.

کانون این پژوهش، ورود به بُعد هستی‌شناختی مسئله از روزنه روان‌شناختی آن، در روندی منطقی است. تبیین سیر تاریخی ذهن و اینکه چگونه و در چه فرایندی روان آدمی با این مسئله درگیر می‌شود، نقش مهمی در فهم آن دارد. این پژوهش می‌کوشد فرایند کشف واقعیت و مراحل دستیابی بدان را بازسازی نموده، با توجهی دوباره به این

روند، پاسخ مسئله را دریابد.

با این روش می‌یابیم که:

۱. چگونه ذهن به‌رغم انس سرشار با ماهیات، متوجه حقیقت وجود شده و به اصالت آن پی می‌برد.
۲. تفسیر مشهور اصالت وجود (صدق بالذات مفهوم وجود بر خارج، و صدق بالعرض مفهوم ماهوی بر آن) سخن خامی است و محل نزاع نه صدق بالذات مفهوم بر خارج، که خود خارج است.
۳. اعتباری بودن ماهیت به معنای هیچ و پوچ بودن او نیست؛ زیرا ماهیت گرچه خود خارج نیست، اما به حقیقت بر آن صادق است.
۴. ماهیت در خارج نفاذ وجود است، البته نفاذ نسبی (نه مطلق).

دو مقدمه

۱. «سوفسطاییان» منکر واقعیات خارجی‌اند و «شک‌گرایان» گرچه واقعیت را انکار نمی‌کنند، دستیابی بدان را ناممکن می‌پندارند. پذیرش واقعیت و امکان دستیابی بدان، دو پیش‌فرض بحث کنونی هستند.
۲. واقعیات پیرامون ما، هویات نیز نامیده می‌شوند. واژه «هویت» مصدر صناعی ضمیر «هو» است. «هو» ضمیر اشاره به ذات اشیای خارجی است، بی‌آنکه هیچ تعین و معنای ویژه‌ای را همراه نماید. بنابراین، هویت، واژه‌ای است برای اشاره به آنچه در خارج است، همان‌گونه که در خارج است؛ حتی اگر دقیقاً ندانیم آن موجود خارجی چگونه است. از این پس واژه «هویت» با همین معنا به کار می‌رود.

پیدایش مفاهیم ماهوی

نخستین دریافت انسان از هویات خارجی، ادراکات حسی (دیدنی‌ها و...) است که ذهن با طبقه‌بندی آنها می‌یابد آنچه محسوس آدمی واقع می‌شود، یا مقدار (کم) است، یا چگونگی (کیف) و یا دیگر مقولاتی که ویژگی‌های هویات خارجی‌اند، نه خود آنها. ویژگی‌ها (اعراض) همواره ویژگی چیزی هستند که برای وجودشان نیازمند اویند؛ زیرا نحوه وجود آنها حلول‌کننده و نیازمند محل (جوهر) است. گرچه حواس پنج‌گانه توان ادراک جوهر را ندارند، تحقق وجود حلول‌کننده (عرض) دلیل تحقق وجود محل

(جوهر) است. در گام بعدی، عقل با تحلیل و مقایسه عوارض می‌کوشد به جوهر پنهان در آنها پی ببرد. برای نمونه، با مشاهده اشتداد حجم گیاه، می‌فهمد این جوهر دارای رشد است، ولی جمادات چنین نیستند.

سپس ذهن با دسته‌بندی و اندراج جوهر (و اعراض) به یک نظام معرفتی دست می‌یابد که از سلسله اجناس و فصول تشکیل شده است. با این روش، ذهن برای شناخت جوهر پیچیده (مانند انسان) از جوهر دیگر کمک می‌گیرد و این نظام را تا بدیهیات ادامه داده، بدین ترتیب یک نظام معرفتی منسجم ارائه می‌دهد که همواره برای شناخت اشیاء کارآمد است. دستیابی بدین نظام، ذهن را برای شناخت جوهر گوناگون توانمند می‌سازد. برای نمونه، جهت شناخت (تعریف) انسان می‌توان چنین گفت «جوهر دارای ابعاد سه‌گانه، دارای رشد، دارای حسن و حرکت ارادی، ناطق» و به اختصار گفت «حیوان ناطق». آنچه در این تعاریف ارائه می‌شود، پاسخی به پرسش «ما هو؟» بوده و بدین جهت «ماهیت» نامیده می‌شود. بنابراین، مفهوم ماهوی^۱ مفهومی است که چیستی هویت خارجی را بیان می‌کند. مفاهیم ماهوی ساخته ذهن نبوده، پیدایش آنها زائیده انفعال ذهن از خارج است.

پیدایش مفهوم وجود

ذهن آدمی با تحلیل و نسبت‌سنجی مفاهیم ماهوی، به دسته‌دگیری از مفاهیم پی می‌برد که مفاهیم فلسفی نام دارند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۸، ص ۳۸). برای نمونه، از مقایسه دو مفهوم ماهوی آتش و گرما، مفهومی به نام «علیت» در ذهن متولد می‌شود. بنابراین، جایگاه پیدایش مفاهیم فلسفی، ذهن است؛ گرچه ذهن آن را بر پایه خارج ساخته است. به اصطلاح «مابه‌ازاء» آنها ذهنی و «منشأ انتزاع» آنها خارجی است. تفاوت اساسی مفاهیم ماهوی و فلسفی این است که اولی مابه‌ازاء و منشأ انتزاع خارجی دارد، ولی دومی مابه‌ازای خارجی نداشته، تنها منشأ انتزاع آن در خارج است.

وجود خارجی که مساوق با خارجیت است، هرگز به ذهن نمی‌آید (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۲۶؛ ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۸ و ۶۱)؛ زیرا باید از ذات خود (خارجیت)

۱. «مفهوم ماهیت» و مفاهیم «ماهوی»، متفاوت‌اند؛ آنچه حاکی از اختلاف هویت است، مفاهیم ماهوی (انسان و...) است و مفهوم «ماهیت» مفهومی فلسفی است، نه ماهوی.

دگرگون شده، ذهنی گردد، که این انقلاب در ذات است و مُحال (طباطبایی، ۱۳۷۸، ص ۳۹). اکنون با توجه به اینکه:

۱. چیزی به نام معنای وجود از خارج به ذهن نمی‌آید.
 ۲. هر مفهومی برای حکایت از معنای ویژه خود زاییده می‌شود.
- ذهن نباید تصویری از معنای وجود داشته باشد و در نتیجه، نباید مفهومی برای آن جعل نماید. پس مفهوم ذهنی وجود چگونه متولد می‌گردد؟ پاسخ این است که، انسان با علم حضوری به خویش، وجود خارجی خود را در همان جایگاه خارجی‌اش می‌یابد، و نیز می‌یابد که: آثار من (ادراکات و تحریکات) تنها زمانی آشکار می‌شود که تحقق خارجی داشته باشم و به عبارت دیگر، انسان موجود دارای آثار است، نه معدوم. البته کارگیری واژه «وجود» در سطرهای بالا از روی ناچاری است؛ وگرنه، جایگاه رویداد فوق علم حضوری است که هنوز هیچ مفهومی در آن متولد نشده است.
- از آنجا که دیگر هویات با علم حصولی ادراک می‌شوند و تنها مفاهیم ماهوی آنها به ذهن می‌آید، ذهن با مقایسه مفاهیم ماهوی، مفهوم وجود را از آنها نیز إنتزاع نموده، می‌یابد که آتش تنها اگر موجود باشد، گرم می‌کند و آتش معدوم چنین نیست. حاصل این مقایسه، پیدایش مفهومی به نام «وجود» در ذهن است.

تفاوت مفهوم وجود با مفاهیم ماهوی

- مفهوم وجود چند تفاوت اساسی با مفاهیم ماهوی دارد (مطهری، ج ۵، ص ۲۷۴-۲۷۶):
۱. مفاهیم ماهوی (مانند شیرینی) نخست در مرتبه حس، سپس در خیال و در پایان صورتی کلی و عقلانی یافته‌اند؛ برخلاف مفهوم وجود.
 ۲. مفاهیم ماهوی بی‌واسطه از اشیای خارجی گرفته می‌شوند و صورت ادراکیه دیگری در پیدایش آنها دخالت ندارد، ولی مفهوم وجود با تحلیل و مقایسه مفاهیم ماهوی در ذهن متولد می‌شود.
 ۳. مفاهیم ماهوی افزون بر صدق بر هویت (داشتن مصداق) خارجی دارای فرد خارجی نیز هستند (طباطبایی، ۱۳۷۸، ص ۱۷)^۱، ولی مفهوم وجود تنها صدق بر هویت خارجی دارد و هیچ هویتی فرد وجود قلمداد نمی‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱،

۱. «أن المفهوم إنما تكون ماهية إذا كان لها فرد خارجي تقومه و ترتب عليه آثارها».

ص ۳۸؛ طباطبایی، ۱۳۷۸، ص ۱۷)؛^۲ زیرا مفهوم وجود، مفهومی اعتباری است که هرگز حقیقت وجود خارجی را دارا نیست و غیر از اشاره‌ای گنگ، کاشفیتی از مصداق خود (هویت خارجی) ندارد، اما مفاهیم ماهوی حقیقت مصداق خود را منعکس می‌کند؛ پس مصداقش فرد او نیز می‌باشد.

۴. مفاهیم ماهوی به یک نوع، جنس یا مقوله ویژه‌ای اختصاص دارند. می‌توان یک شیء یا شماری از اشیاء را جدا نموده، آنها را به‌عنوان مصداق آن مفهوم نشان داد؛ اما مفهوم وجود چنین نیست.

بنابراین، مفهوم وجود و مفاهیم ماهوی تفاوت‌هایی بنیادین دارند که سبب دوگانگی و غیریت آنها می‌گردد. مراد از «عروض وجود بر ماهیت» همین است که ذهن، مفاهیم ماهوی را موضوع گرفته، مفهوم وجود را بر آن حمل (شایع) می‌کند، که مقتضی اتحاد مصداقی و اختلاف مفهومی است.

محکی مفهوم وجود و مفهوم ماهوی

انتزاع مفهوم از مصداق و حمل مفهوم بر آن، پیرو ویژگی مصداق است. برخی مفاهیم در خارج مصداق مستقلی دارند (سنگ و سیب)، ولی برخی مفاهیم مصداقی مشترک دارند؛ مثل هویت خارجی سیب که مصداق مفاهیمی چون «سیب»، «موجود»، «ممکن»، «واحد» و «بالفعل» است. هویتی که مصداق مفاهیم گوناگون است، ناگزیر دارای حیثیت‌های متفاوتی است که از هر حیث «محکی» یکی از این مفاهیم واقع می‌شود. بنابراین، محکی یک مفهوم، حیثیت و جهت ویژه‌ای از مصداق خارجی اوست که صدق مفهوم بر مصداق از روزنه این جهت انجام می‌پذیرد.

هر هویتی (هویت سیب) در عین اینکه مصداق مفهوم وجود است، مصداق مفهوم ماهوی ویژه‌ای (سیب) است، ولی جهت صدق این مفاهیم متفاوت است. مراد آن نیست که شیء خارجی دو نیم شده، نیمی از آن محکی مفهوم وجود و نیمه دیگر محکی مفهوم ماهیت است، بلکه شیء خارجی به‌تمامه، هم محکی وجود است و هم محکی ماهیت، اما جهت‌ها و حیثیت‌ها متفاوت است.

۱. «فلیس عموم ما ارتسم من الوجود فی النفس بالنسبة إلى الوجودات عموم معنی الجنس... لو كانت جنساً لأفراده لكان انفصال الوجود الواجبي عن غیره بفضل، فیتربک ذاته و أنه محال».

۲. «أن نسبة مفهوم الوجود إلى الوجودات الخارجية ليست نسبة الماهية الكلية إلى أفرادها الخارجية».

نحوه تحقق محکی‌ها

با توجه به وحدت شیء خارجی، نمی‌توان پذیرفت محکی‌های این دو مفهوم در خارج تحقق مستقل (اصالت) دارند؛ زیرا آنها از همان شیء واحد خارجی گرفته شدند؛ پس محکی‌های آنها به یک تحقق خارجی متحقق‌اند. اگر هر دو این محکی‌ها اصیل باشند، پس هر شیء در عین اینکه یک هویت است، باید دو هویت باشد. در این صورت، هویت اول، به حکم یگانگی شیء خارجی، همان هویت دوم است. اما به حکم دو بودن، همان هویت دوم نیست و این (همان هویت دوم بودن و نبودن) اجتماع نقیضین است و محال (ر.ک: معلمی، ۱۳۸۷، ص ۷۶).^۱ حتی دو تحقق به هم پیوسته (مانند تحقق جوهر و عرض در دیدگاه مشاء) نیز پذیرفتنی نیست؛ زیرا هویت خارجی که منشأ انتزاع این دو مفهوم است، یک تحقق بیشتر ندارد. با این همه، نمی‌توان انکار نمود که مفهوم وجود و مفاهیم ماهوی دارای تفاوت‌هایی بنیادین‌اند که دوگانگی آنها را ضروری می‌سازد.

اکنون چگونه بگوییم این دو مفهوم متغایر، محکی واحدی دارند؛ زیرا دوگانگی مفاهیم، مقتضی دوگانگی محکی‌هاست. بنابراین، دوگانگی محکی‌ها را می‌پذیریم، اما دوگانگی در تحقق را نمی‌پذیریم. در نتیجه می‌گوییم: تحقق واحد است که اصالتاً از آن یکی (شیء اصیل) و اعتباراً برای دیگری (شیء اعتباری) است. در واقع، تحقق شیء اعتباری دامنه تحقق شیء اصیل است؛ مانند تحقق عرض (رنگ زرد) در دیدگاه ملاصدرا که دامنه تحقق جوهر (سیب) در بخشی ویژه (رنگ‌ها) است، نه تحقق در دل تحقق جوهر.

پی‌جویی شیء اصیل

گرچه بیشتر سخنان مشاء با اصالت وجود و سخنان شیخ اشراق با اصالت ماهیت سازگار است، اما ایشان هیچ‌گاه به‌عنوان مسئله‌ای مستقل بدین موضوع نپرداختند. طرح جدی و مستقل این بحث، نخستین بار از سوی میرداماد انجام پذیرفت که او نیز به اصالت ماهیت معتقد بود (میرداماد، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۵۰۵-۵۰۷). ملاصدرا نیز ابتدا اصالت ماهوی بود، ولی سرانجام به اصالت وجود گروید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۳۵؛ ۱۳۵۴، ص ۲۶).

۱. لازمه باطل دیگر تسلسل است.

واژه «اصل» در کتب لغت به معنای «أسفلُ کلِ شیء» (ابن منظور، ج ۱۱، ص ۱۶) است. پایین شیء، ریشه و تکیه‌گاه اوست؛ پایین درخت ریشه او و پایین حیوان پاهای اوست. بنابراین، اصل چیزی است که در خارج ریشه اشیا غیراصل است. هویت خارجی از یک حیث محکی مفهوم وجود و از حیث دیگر محکی مفهوم ماهوی است، و چون تحقق واحدی دارد، یکی از این دو جنبه حقیقت او را تشکیل داده، دیگری در واقع امتداد این تحقق را در زمینه‌های گوناگون روشن می‌کند.

بنابراین، اصل در اصطلاح فلسفی به معنای چیزی است که متن جهان خارج را پر نموده است (ر.ک: عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۸۵؛ معلمی، ۱۳۸۷، ص ۷۱) که سه ویژگی مهم دارد: (۱) منشأ آثار است؛ (۲) طارد بالذات عدم است؛ (۳) ابای از کلیت دارد؛ زیرا کلیت صفت مفهوم است و جایگاه مفهوم ذهن است، ولی خارج فضای تشخص است.

پاسخ اولیه ذهن

نخستین مفاهیمی که از خارج به ذهن می‌آیند، مفاهیم ماهوی‌اند که ذهن انس بسیاری با آنها دارد. از این رو، می‌پندارد مفاهیم ماهوی مستقیم از خارج به ذهن آمده‌اند، اما مفهوم وجود با تحلیل ذهنی متولد شده‌اند. نیز مفاهیم ماهوی فرد خارجی دارند، ولی مفهوم وجود فرد ندارد. پس شیء اصل محکی مفهوم ماهوی است. ذهن می‌پندارد چون مفاهیم ماهوی به خارج نزدیک‌ترند، یعنی پیش از مفاهیم فلسفی در ذهن نقش می‌بندند، اولویت بیشتری برای اصالت دارند. این مغالطه‌ای است که بسیاری بدان دچارند. ما در زندگی روزمره خویش اصالت ماهوی عمل نموده، نام ماهیت را بر هویت می‌نهمیم. مثلاً می‌گوییم موز از سیب زردتر است؛ درحالی‌که «زرد» مفهوم ماهوی عرضی از مقوله کیف، و «موز» و «سیب» از مقوله جوهرند.

پاسخ عقل محض

پیش‌تر گفتیم که انسان با علم حضوری می‌یابد که هویت او هنگامی منشأ آثار اوست که معنای تحقق و وجود - که واژه «وجود» را برای اشاره بدان جعل کرده‌ایم - برایش صادق باشد. همان‌طور که وجود خود را با علم حضوری می‌یابیم، اصالت آن را نیز می‌یابیم. گرایش برخی فلاسفه به اصالت ماهیت، سبب انکار این علم حضوری نیست؛ زیرا (۱) تبدیل علم حضوری به حصولی و گزارش از آن در قالب مفاهیم امر دشواری

است که گاه به کژی می‌گراید. ۲) علم حضوری دارای شدت و ضعف بوده، گاه مغفول واقع می‌شود. مثلاً ما به خود علم حضوری داریم، اما نمی‌یابیم که مجرد هستیم یا مادی، پس سراغ براهین عقلی می‌رویم. درباره معتقدان به اصالت ماهیت نیز احتمال دارد علم حضوری ضعیفی داشته‌اند یا تعبیر نادرستی از علم حضوری خویش نموده‌اند.

حکیم متأله ملا علی نوری با الهام از همین علم حضوری، برهانی ارائه می‌دهد که متضمن یکی از بهترین تقریرهای اصالت وجود است. بیان منطقی برهان چنین است (نوری، ۱۳۵۷، ص ۴۴).

۱. محکی مفهوم وجود نقیض عدم است، پس ذاتاً عدم را طرد می‌نماید؛ اما محکی مفهوم ماهوی ذاتاً نقیض عدم و طارد آن نیست.
 ۲. محکی مفهوم وجود همواره مشخص است، پس ذاتاً ابای از کلیت دارد؛ اما محکی مفهوم ماهوی ذاتاً مشخص نبوده، می‌تواند به صورت کلی باشد.
 ۳. بی‌شک واقعیاتی (هویات) در خارج داریم.
 ۴. هویت خارجی یا ذاتاً طارد عدم بوده، ابای از کلیت دارد (از سنخ محکی مفهوم وجود است) یا چنین نیست (از سنخ محکی مفهوم ماهوی است).
 ۵. این دو سنخ مفروض متقابلان بوده، اجتماع آنها محال است. پس هویت خارجی نمی‌تواند از هر دو سنخ مفروض باشد. بنابراین، اصالت هر دو محکی نادرست است.
 ۶. تقسیم بالا دایر بین نفی و اثبات است و دو سنخ مذکور را شق ثالثی نیست. پس هویت خارجی لزوماً متصف به یکی از این دو است.^۱
- نتیجه: هویات خارجی ذاتاً ابای از عدم و کلیت دارند؛ پس سنخیت وجودی دارند. محکی مفهوم وجود متن هویت خارجی است و محکی مفهوم ماهوی چیزی جز دامنه محکی مفهوم وجود نیست.

رفع پندار

برخی می‌پندارند محل نزاع در بحث اصالت، صدق مفهوم بر هویت خارجی است. بنابراین، مفهومی که صدق حقیقی بر هویت خارجی دارد، اصیل و مفهومی که صدق مجازی دارد، اعتباری است. اما این خلاف وجدان است. می‌توان به هویت خارجی سیب

۱. از مقدمه پنجم و ششم به دست می‌آید که دو سنخ مفروض نقیضین هستند.

اشاره نموده، بی‌هیچ گزافی گفت «این سبب است». سبب بودن برای این هویت مجازی نیست. بدین روی، برخی پژوهش‌گران معاصر معتقدند واژه «موجود» دو معنا دارد (بهمنیار بن مرزبان ۱۳۷۵، ص ۲۸۱؛ طباطبایی، ۱۳۷۸، ص ۱۴؛ عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۹۰؛ معلمی، ۱۳۸۷، ص ۷۱ و ۱۴۸؛ فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۷۵؛ هر دو معنا از سخنان ملاصدرا استفاده می‌شود: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۶۵-۶۶، ۱۳۹-۱۴۱، ۳۲۷، ۳۳۰، ج ۳، ص ۳۲):

۱. صادق بر خارج: هنگامی که می‌گوییم «الف موجود است» مراد آن است که در خارج هویتی داریم که «الف» بر آن صادق است. به عبارت دیگر، خارج به‌گونه‌ای بدان متصف است و این اتصاف خارجی و دارای نفس‌الامر است.

۲. خود خارج (آنچه متن جهان خارج را پر کرده است): هنگامی که می‌گوییم «ب موجود است» مراد آن است که «ب» متن جهان خارج را پر نموده و همان هویت خارجی و در نتیجه، منشأ آثار است. «معنای دوم» اخصّ مطلق از «معنای نخست» است.

وجود و ماهیت به معنای نخست، حقیقتاً در خارج موجودند، ولی به معنای دوم تنها وجود در خارج موجود است و ماهیت مجازاً چنین است. معنای دقیق اصالت وجود همین است. موجود بودن ماهیت به معنای اول (صدق بر خارج)، مستلزم موجود بودن آن به معنای دوم (خود خارج) نیست، ولی استاد فیاضی ماهیت را به دو معنا در خارج موجود می‌داند (فیاضی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۴۳-۴۵، تعلیقه ۱۴ و ۹). همچنین موجود نبودن ماهیت به معنای دوم، مستلزم موجود نبودن به معنای نخست نیست، اما استاد مصباح ماهیت را به هیچ‌یک از دو معنا در خارج موجود نمی‌داند (مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۴۰-۳۴۱). خلاصه اینکه، نزاع در صدق مفهوم بر هویت خارجی نیست؛ زیرا صدق هر دو مفهوم (وجود و ماهیت) بر هویت خارجی حقیقی است و در این جنبه تفاوتی نیست.

برخی معتقدند اصیل مفهومی است (وجود) که هم منشأ انتزاع آن خارجی است و هم مابه‌ازای آن، و اعتباری مفهومی است (ماهیت) که مابه‌ازای آن ذهنی است. در نتیجه، مفهوم وجود معقول اولی، و مفهوم ماهیت معقول ثانی می‌باشد؛ درحالی‌که فلاسفه مفهوم وجود را معقول ثانی می‌دانند. البته ملاصدرا در مواردی وجود را معقول ثانی نمی‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۳۵، ج ۷، ص ۲۹۴، ج ۹، ص ۱۸۵) و برخی

پژوهش‌گران از این سخن نتیجه می‌گیرند: اگر وجود معقول ثانی نیست، پس معقول اولی است (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۲۳۶). اما مقصود ملاصدرا توجه دادن به تفاوت مفهوم وجود - که به اعتقاد وی معقول ثانی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۶۵ و ص ۳۷-۳۸، ۶۱، ۶۳، ۱۴۳، ۱۷۴) - و حقیقت خارجی آن - که اساساً معقول نیست - است. لذا می‌گوید معقول ثانی بودن ویژه مفهوم وجود، و اصالت از آن حقیقت خارجی اوست (همان، ج ۱، ص ۶۵، ۲۱۸).

مفهوم یا جزئی است یا کلی، و چون کلی‌سازی فرایندی عقلی است، مفاهیم کلی را «معقول» می‌نامند. بنابراین، معقول بودن، صفت مفاهیم ذهنی است، نه هویات خارجی. اکنون اگر مفاد اصالت وجود این شد که وجود مابه‌ازای خارجی دارد (معقول اولی است)، باید بپذیریم آنچه اصیل است، مفهوم وجود است؛ زیرا مابه‌ازاء داشتن (معقول اولی بودن) ویژگی مفهوم است. اکنون که تالی (اصالت مفهوم وجود) باطل است، مقدم (مابه‌ازاء داشتن وجود) نیز باطل است.

دلیل بطلان تالی: مفاهیم همگی اعتباری‌اند؛ زیرا خارج را پر نکرده و ملاک‌های اصالت (منشأ آثار بودن، طارد بالذات عدم و ابای از کلیت) را ندارند. اگر موضوع بحث مفهوم بما هو مفهوم باشد، همه مفاهیم اعتباری‌اند؛ چه مفهوم وجود و چه مفاهیم ماهوی. مشکل شیخ اشراق نیز همین بود که اصالت را به مفهوم وجود نسبت داد و پس از مواجهه با مشکل تسلسل، اصالت وجود را مردود دانست (همان، ج ۱، ص ۱۴۴)^۳. البته مفهوم وجود چون در ذهن متولد می‌شود و فرد ندارد، اولی به اعتباریت است. از سوی دیگر، صدق و مابه‌ازاء داشتن، ویژگی مفهوم است و اصالت اگر در صدق یا داشتن مابه‌ازاء خلاصه شود، ویژگی مفهوم خواهد بود؛ درحالی‌که بحث از شیء اصیل، درباره هویات خارجی است، نه مفهوم ذهنی. بله، عموم مردم برای شناخت خارج، راهی غیر از ذهن و مفاهیم ذهنی ندارند؛ بنابراین، از مفاهیم استفاده می‌کنیم، اما حقایق خارجی را نشانه می‌رویم.

۱. «الوجود قد يطلق ويراد منه المعنى الانتزاعي العقلي من المعقولات الثانية... و قد يطلق ويراد منه الأمر الحقيقي الذي يمنع طريان العدم واللاشئية عن ذاته بذاته».

۲. «مبدأ الأثر و أثر المبدأ ليس إلا الوجودات الحقيقية التي هي هويات عينية موجودة بذواتها لا الوجودات الانتزاعية التي هي أمور عقلية معدومة في الخارج بانفراق العقلاء».

۳. «فإن الوجود و الوحدة مع أن حقيقتهما واقعة في الأعيان بل حقيقة الوجود هي أحق الأشياء بالوقوع العيني لكن مفهومهما من المعاني المتكررة في العقل».

رابطه محکی وجود و محکی ماهیت

مفهوم وجود از همه هویات به یک معنا انتزاع شده و با همان معنای واحد بر همه حمل می‌شود، و برای هویات گوناگون تغییر نمی‌یابد. در فرض تغییر، معنای دوم واژه «وجود»، یا نقیض معنای نخست است (عدم) یا معنای جدیدی است غیر از معنای اول و نقیض آن (عدم)، که ارتفاع نقیضین است، انتزاع یکسان مفهوم وجود از هویات خارجی، «اشتراک معنوی وجود» نام گرفته، براهینی به سودش اقامه شده است.^۱

انتزاع مفهوم پیرو ویژگی مصداق است. پس انتزاع یکسان مفهوم وجود کاشف از جهت مشترکی (محکی مفهوم وجود) بین هویات خارجی است. به دیگر بیان، انتزاع مفهوم واحد از مصادیق کثیری که دارای جهت وحدت نباشند، محال است (طباطبایی، بی تا، ص ۱۶). بنابراین، هویات جهتی دارند که مفهوم واحد وجود از آن انتزاع شده، بدان اشاره می‌نماید و چون مفهوم وجود مشترک معنوی است، این جهت نیز مشترک بین هویات است.

اگر هویات خارجی تنها محکی مفهوم وجود بودند، کثرت و تمایزی در آنها یافت نمی‌شد. اما انتزاع مفاهیم ماهوی گوناگون، می‌رساند که آنها شئونی ویژه دارند که از این جهت محکی مفاهیم ماهوی بوده، متمایز می‌شوند. مفهوم ماهوی که از جنس و فصل تشکیل یافته، تنها تمایزهای ذاتی را حکایت می‌نماید، که یا به تمام ذات است (انسان و خط) یا به بعض ذات است (انسان و اسب). اما تمایزهایی هست که مفاهیم ماهوی ذاتی توان انعکاس آن را ندارند (تمایز علی و حسن). این دو در تمام ذات (انسانیت) مشترک‌اند و تمایز آنها به چیز دیگری است که مشاء آن را «عوارض مُشَخَّصَه» نامیده، می‌گویند ماهیت انسان با انباشت عوارضی (شرقی، مسلمان، شیعه و...) به علی، و با انباشت عوارضی دیگر به حسن می‌انجامد.

ملاصدرا معتقد است هیچ‌گاه کلی با انضمام کلی دیگر جزئی نمی‌گردد. انسان مفهومی کلی است و انضمام مفاهیم کلی دیگر (شرقی) تنها دایره شمول آن را تنگ می‌کند، اما جزئی نمی‌نماید. آنچه ماهیت را تشخص می‌بخشد، تحقق خارجی اوست، که

۱. اشکال: جست‌وجوی شما در موجودات اندک پیرامون شما، و حکم شما (اشتراک معنوی) برای همه موجودات است. پاسخ: بررسی یک موجود از آن جهت که موجود است، کافی است تا حکمی بر همه موجودات داشته باشیم.

عوارض مشخصه انعکاس این تشخص در ذهن‌اند، نه سبب تشخص؛ یعنی امارات تشخص‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۵۷؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۳۷۶). تحقق خارجی ماهیت (انسان) همواره در ضمن فرد خود است. بنابراین، حتی در جایی که تمایز ماهوی در کار است، ما با دو تشخص وجودی متمایز (این اسب و این انسان) مواجهیم. از این رو، تمایز وجودهای متشخص دو گونه است: (۱) علاوه بر اعراض، مفاهیم ماهوی (ذاتیات) آنها نیز متمایزاند. (۲) تنها اعراض آنها متمایزند. در نتیجه، تمایز ماهوی در واقع انعکاس قسم نخست از تمایز وجودی است.

نتیجه اینکه:

۱. وجود مشترک معنوی است. بنابراین، محکی مفهوم وجود در همه هویات تحقیقی یکسان دارد.

۲. تمایز هویات که در ابتدا به محکی مفاهیم ماهوی استناد می‌یابد، در واقع زائیده محکی مفهوم وجود است. اما این دو نتیجه به ظاهر متناقض‌اند؛ زیرا اولی می‌گوید محکی مفهوم وجود خاستگاه اشتراک هویات است (یعنی خاستگاه امتیاز نیست)، و دومی می‌گوید این محکی خاستگاه امتیاز هویات است. بنابراین، محکی مفهوم وجود هم خاستگاه امتیاز است و هم نیست. پاسخ این مشکل در گرو تصور دقیق محکی وجود و ماهیت، و گونه تحقق آن دو است.

پیش‌تر گفتیم که هویت خارجی تحقیقی یگانه است که اصالتاً به محکی وجود و اعتباراً به محکی ماهیت منسوب می‌شود؛ به گونه‌ای که محکی وجود متن این تحقق و محکی ماهیت دامنه اوست. بنابراین، تحقق محکی ماهیت، بر تحقق محکی وجود متوقف است؛ زیرا محکی ماهیت امتداد محکی وجود است. به اصطلاح فلسفی، محکی وجود حیثیت تقییدیه محکی ماهیت است.

توضیح آنکه، حمل، عبارت از موضوع و محمول در جنبه ویژه‌ای است. ابتدا به نظر می‌رسد این اتحاد همیشه میان محمول و خود موضوع بوده و ذات موضوع به تنهایی استحقاق حمل محمول را دارد، ولی در مواردی (دیوار سفید است)، ذات موضوع (دیوار) مقید به چیزی دیگر (عروض رنگ سفید) صلاحیت حمل محمول (سفیدی) را دارد. اتحاد میان موضوع و محمول در قضیه مذکور حقیقتاً بین محمول (سفید) و شیء دیگری (رنگ سفید عارض بر دیوار) است. بنابراین، آنچه اصالتاً سفید است، رنگ

سفیدی است که بر دیوار عارض شده و خود دیوار اعتباراً سفید است. از این رو، رنگ سفید روی دیوار، واسطه‌ای برای عروض سفیدی بر دیوار است و به اصطلاح فلسفی «واسطه در عروض» و «حیثیت تقییدیه»^۱ برای حمل سفیدی بر دیوار است (ر.ک: مطهری، ج ۵، ص ۲۱۳، ج ۱۰، ص ۲۴۰).^۲ اگر محمول برای حمل بر موضوع، نیازمند انضمام چیزی به موضوع (تقیید موضوع به قیدی خاص) باشد و در نتیجه، اعتباراً بر موضوع حمل شود، این حمل دارای «حیثیت تقییدیه» است. بنابراین، معنای اصالت وجود آن است که تحقق محکی وجود، «واسطه در عروض» و «حیثیت تقییدیه» برای تحقق محکی ماهیت است؛ یعنی تحقق محکی ماهیت، چیزی جز امتداد (دامنه) تحقق محکی وجود نیست. پس یک تحقق واحد (همان هویت خارجی) است که بالاصاله به محکی وجود و بالاعتبار به محکی ماهیت منسوب می‌شود.

اما حیثیت تقییدیه سه‌گونه قابل تصور است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۱۷۳-۱۸۷): نفاذی، شأنی و اندماجی.^۳

۱. حیثیت تقییدیه «نفاذی»

مانند خط (امتداد در طول) که نفاذ و پایان سطح (امتداد در طول و عرض) است. اکنون اگر پرسیده شود: «آیا خط تحقق دارد یا خیر؟» اگر بگوییم هیچ تحقیقی ندارد، باید بپذیریم که هیچ سطحی پایان نپذیرفته و تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد. تحقق سطح‌های

۱. اگر به حمل سفیدی بر دیوار (دیوار سفید است) توجه کنیم، باید بگوییم این حمل دارای حیثیت تقییدیه است، و اگر به محمول (سفید) توجه نماییم، باید بگوییم این محمول دارای واسطه در عروض است. ر.ک: مظفر، ۱۳۸۹، ص ۳۷۸-۳۷۹.

۲. محمولی که حیث تقییدی ندارد، گاهی «حیثیت تعلیلیه» دارد و گاهی هیچ‌یک از این دو حیثیت (تقییدیه و تعلیلیه) را ندارد که آن را «حیثیت اطلاقیه» می‌نامند. توضیح آنکه، در نمونه «المعلول موجود»، وجود علت واسطه در ثبوت یا حیثیت تعلیلیه وجود معلول است. در این نمونه «موجود» بر خود موضوع (بدون انضمام قیدی خاص) حمل می‌شود، لیکن به واسطه وجود علت، یعنی وجود علت سبب حمل (موجود) بر معلول است.

۳. برخی قسم چهارمی به نام «سرابی» ذکر کرده‌اند (ر.ک: معلمی، ۱۳۸۷، ص ۷۴-۷۵)، اما سراب بودن، به معنای نفی حیثیت تقییدیه و نوعی تناقض است. اگر ماهیت واقعاً سراب باشد، محکی مفهوم ماهوی به هیچ‌یک از دو معنا در خارج موجود نیست (ر.ک: همو، ۱۳۸۳، ص ۹۱-۹۲)؛ درحالی‌که معنای حیثیت تقییدیه موجود بودن به معنای اول (اتصاف و صدق بر خارج) است. مشکل دیگر آنکه، ماهیت به‌طور کلی از خارج نفی شده، ارتباط ذهن و عین قطع می‌گردد، که نوعی سفسطه است.

محدود، دلیل بر تحقق خط در ضمن آنها و به تبع آنهاست. بنابراین، خط، نوعی از تحقق را داراست، ولی نه از سنخ تحقق سطح. اگر معنای تحقق تنها چیزی باشد که به سطح منسوب می‌شود (تحقق استقلال‌ی) خط تحقق حقیقی ندارد و تحقق آن مجازی است، لیکن تحقق، معنایی فراتر از این داشته، به تحقق تبعی نیز گفته می‌شود. تحقق خط - که دامنه تحقق سطح است - چیزی جز پایان تحقق سطح نیست. تحقق تبعی موجب تکثر تحقق نمی‌شود. این گونه نیست که تحقق خط در کنار تحقق سطح قرار گرفته، دوگانگی در تحقق رخ دهد، بلکه تحقق واحد است که متن آن به سطح و حدّ (دامنه) آن به خط منسوب می‌گردد؛ یعنی خط به معنای نخست (صدق بر خارج) موجود، و به معنای دوم (پر کردن خارج) موجود نیست. خط افزون بر اینکه پایان سطح است، خود حقیقتی مستقل (امتداد در طول) دارد، اما نقطه غیر از پایان خط بودن حقیقتی ندارد. بنابراین، نقطه نفاذ مطلق خط، و خط نفاذ نسبی سطح است. از این رو، حیثیت تقییدیه نفاذی دو گونه است: نفاذ مطلق مانند نقطه و خط، و نفاذ نسبی مانند خط و سطح.

اگر ماهیت نفاذ وجود باشد، محکی ماهیت چیزی جز پایان محکی وجود نیست. بنابراین، تحقق محکی وجود اصیل و تحقق محکی ماهیت اعتباری است. اما معنای اعتباریت عدم تحقق نیست؛ زیرا محکی ماهیت خاستگاه کثرت هویات و انکارناپذیر است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۴۶؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۷۴؛ طباطبایی، ۱۳۷۸، ص ۲۹)

۲. حیثیت تقییدیه «شائی»

مانند نفس و قوای آن، که تحقق قوای نفس امتداد تحقق نفس است (حیثیت تقییدیه)؛ با این تفاوت که قوا پایان نفس نیستند، بلکه هر یک شأن و جنبه‌ای از تحقق نفس‌اند؛ به گونه‌ای که هر قوه‌ای متصلی بخش ویژه‌ای از افعال نفس است. این گونه نیست که تحقق قوا در کنار تحقق نفس قرار گرفته، سبب کثرت در تحقق گردد، بلکه تحقق واحد است که بالاصاله به نفس و اعتباراً به قوا منسوب می‌شود.

۱. «الماهیات المتخالفة الذوات».

۲. «لولا لم یؤصل (الوجود) وحدة ما حصلت؛ إذ غیره (و هو الماهیة لأن أصلتها محل النزاع) مثار کثرة أتت».

۳. «فلها [الاشیاء الخارجیة] ماهیات محمولة علیها بها بیان بعضها بعضاً».

معتقدان به تباین وجودها و نیز تشکیک در وجود نمی‌توانند از حیثیت تقییدیه شأنی بهره‌جویند؛ زیرا اگر محکی ماهیت، شأن محکی وجود باشد، هر هویت خارجی باید ماهیت‌های متعددی داشته باشد تا هر ماهیتی شأنی از آن باشد. اما هر هویتی ماهیت واحدی دارد و نمی‌توان پذیرفت که محکی ماهیت شأن محکی وجود باشد؛ زیرا شأن واحد، اساساً شأن نیست. شأن هنگامی اطلاق می‌شود که یک شیء دارای زوایای مختلفی باشد که هر زاویه شأنی از آن باشد. اما معتقدان به وحدت وجود می‌توانند بگویند تنها تحقیقی واحد سراسر گیتی را پر نموده، ماهیات در واقع شئون این تحقق واحدند که هر یک بخشی از این حقیقت را ظهور داده‌اند. بنابراین، استناد تحقق به ماهیات اعتباری است، و تحقق ماهیات امتداد همان تحقق واحد و نامتناهی است.^۱ البته تحقق ماهیات پایان آن تحقق یگانه نیست، بلکه شئون اوست.

۳. حیثیت تقییدیه «انداماجی»

نمونه مناسب این قسم، صفات و ذات واجب تعالی است. تحقق صفات الهی به عین تحقق ذات (جل جلاله) است، ولی صفات نه پایان ذات‌اند؛ چون ذات پایانی ندارد، و نه شئون ذات‌اند؛ زیرا هر صفتی متصدی بخشی از وجود ذات نیست، بلکه هر صفتی عین تمام ذات (و در نتیجه عین تمام صفات دیگر) است. بنابراین، تحقق صفت، امتداد تحقق ذات است، اما به گونه‌ای که این دو تحقق مندمج (در هم تنیده) هستند. اگر رابطه وجود و ماهیت چنین تصور شود، باید بگوییم تحقق محکی ماهیت، مندمج در تحقق محکی وجود است، و این سخن مردود است.

ردّ نخست: لازمه اندماج (درهم تنیدگی) یکی از دو امر ذیل است:

۱. محکی مفهوم وجود و محکی مفهوم ماهوی، حقیقت واحدی است که هر دو مفهوم بدان اشاره می‌کنند، بی‌آنکه هیچ تمایزی (تمایز در تحقق و تمایز در اصالت و اعتباریت) در میان باشد.

۱. بنا بر وحدت وجود، ماهیت معنایی جز حد (یا شأن) وجود ندارد. پس می‌توان گفت درباره واجب، وجود اصل است و در خصوص ممکنات ماهیت؛ یعنی ممکن چیزی جز ظهور محدود وجود (ماهیت) نیست. به نظر می‌رسد مراد محقق دوانی همین معناست که تنها یک وجود اصیل (پرکننده خارج) و دیگران اعتباری‌اند. اصالت ماهیت در ممکنات، یعنی در ممکن نمود محدود او اصل است؛ زیرا متن وجود تنها از آن خداست. تنها چیزی که برای ممکن است، همان نمود محدودی است که از وجود نامحدود دارد.

۲. محکی مفهوم وجود، تحقق جداگانه‌ای از محکی مفهوم ماهیت دارد که یکی (تحقق ماهیت) به تبع دیگری (تحقق وجود) است. لازمه این سخن، پذیرش کثرت در تحقق (اینکه ماهیت تحقق مستقلی در کنار تحقق وجود باشد) و باطل است. بی‌تردید لازمه دوم مراد نخواهد بود؛ زیرا دوگانگی در تحقق خلاف وجدان است؛ چراکه ما حقیقت واحدی (هویت خارجی سیب) را بررسی کرده‌ایم؛ پس نمی‌توانیم تعدد تحقق‌ها را بپذیریم. اما گزینه نخست نیز ناتمام است؛ زیرا با نفی مطلق تمایز میان محکی ماهیت و محکی وجود، اصالت (به معنای پر کردن خارج) به هر دو یکسان منسوب می‌شود. هیچ تمایزی (حتی اعتباری) در میان نیست تا گفته شود یکی اصیل و دیگری اعتباری است. بر این اساس، دیگر نمی‌توان گفت تحقق محکی ماهیت حیثیت تقییدیه تحقق محکی وجود است. تنها چیزی که می‌توان گفت اصالت هر دو است؛ البته نه بدان معنا که در خارج دو تحقق داریم، بلکه به معنای اینکه اساساً ماهیت‌کنه وجود است (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۶۴)، نه غیر آن.

ردّ دوم: اگر محکی وجود و ماهیت چنان مندمج باشند که هیچ تمایزی در میان نباشد: ۱. یا واژه «وجود» درباره هر ماهیتی به معنای همان ماهیت است، که پذیرش «تباین موجودات» و سخن باطلی است.

۲. یا معنای مفاهیم ماهوی چیزی جز معنای واحد وجود نیست؛ یعنی معنای دو قضیه «این سیب است» و «این سنگ است»، چیزی جز «این وجود است» نمی‌باشد. در نتیجه، باید بپذیریم که سیب و سنگ مرادفاند؛ زیرا هر دو به معنای وجود هستند. این سخن نفی کثرت موجودات و عقیده باطلی است.

جایگاه محکی مفاهیم فلسفی

مشهور حکما نزاع اصالت را بین محکی مفهوم وجود و محکی مفهوم ماهوی طرح نموده‌اند، ولی این نزاع بین دیگر مفاهیم فلسفی نیز مطرح است. هویت خارجی سیب، افزون بر «وجود» و «سیب» معانی دیگری نیز برمی‌تابد که آنها نیز دارای محکی خارجی‌اند؛ مانند واحد، بالفعل، ممکن و... مسئله اصالت درباره محکی همه این مفاهیم نیز قابل بحث است. بنابراین، انصراف محل نزاع به محکی مفهوم وجود و مفهوم ماهوی چه وجهی دارد؟

پاسخ نخست: مفاهیم فلسفی مانند فعلیت، وحدت و... مساوق مفهوم وجودند؛ یعنی هر هویت خارجی که مصداق وجود است، از همان جنبه که مصداق وجود است، مصداق بالفعل، واحد و دیگر مفاهیم فلسفی است. اما مفاهیم ماهوی چنین نیستند؛ زیرا شیء خارجی از همان جهت که مصداق وجود است، مصداق سبب نیست. می توان گفت محکی مفاهیم فلسفی در مقایسه با محکی مفهوم وجود، حیثیت تقییدیه اندماجیه دارند؛ یعنی محکی هر یک از آنها، کنه محکی وجود را بیان می دارد. دو شیء مندمج اساساً دو شیء نیستند و دوگانگی آنها وجهی ندارد. بنابراین، پرسش از اینکه محکی وجود اصیل است یا محکی وحدت، بی مورد است. همین امر سبب می شود محل نزاع به محکی وجود و ماهیت منصرف شود.

پاسخ دوم: مراد از واژه «ماهیت» هر مفهومی غیر از «وجود» است. بنابراین، محل نزاع بین محکی وجود و محکی هر مفهوم دیگری است و به ماهیت اختصاص ندارد. ملاصدرا نیز گاهی بدین مطلب اشاره کرده است (ر.ک: همان، ص ۱۲-۱۳).

قضاوت نهایی

وجودهای امکانی محدود بوده، هر یک تا ساحت ویژه‌ای از حقیقت مشکک وجود را پوشش می دهند. اگر در شبی تاریک نورافکنی بسیار قوی را در دل دشت روشن کنیم، شعاع‌های نور که از نورافکن بیرون می تابد، صدها متر روشنایی می بخشد. نقاطی که به منبع نور نزدیک‌اند، شدت نوری بیشتری دارند و هرچه از منبع دور شویم، شدت نور کاهش می یابد، تا نقطه‌ای که کمترین نور ممکن در آن دریافت می شود. نظام وجود نیز از شدت نامتناهی (واجب تعالی) تا پست‌ترین وجود (هیولی) را دربرمی گیرد. اکنون اگر از پست‌ترین مرتبه وجودی (هیولی) کمی بالاتر رویم، جسم را می یابیم که شدت وجودی او دو کمال را شامل می شود: وجود لا فی موضوع + داشتن ابعاد سه گانه. پس از جسم، گیاهان با چنین کمالاتی (کمالات جسم + تغذیه و رشد) قرار دارند. سپس حیوان که کمالات او چنین است: کمالات نبات + حواس خمس + حرکت ارادی) و انسان با کمالاتی این چنین: کمالات حیوان + تعقل و... هر یک از نمونه‌های بالا، وجودی محدود به رتبه خود داشته، کمالات رتبه بالاتر را شامل نمی شود. داشتن مرز و بُرش بیانگر دو چیز است: کمالاتی که دارند و کمالاتی که ندارند، و هویت آنها با این دو شناخته

می‌شود. داشته‌ها متن تحقق آنها و نداشته‌ها بیرون از آن است، و چون داشته‌ها (کمالات) اموری وجودی‌اند (نه عدمی) محکی مفهوم وجود، کمالات و داشته‌های یک موجود خواهد بود. اما محکی مفهوم ماهوی، برش وجودی او و حاکی از جنبه سلبی و عدمی اوست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱، ص ۲۴۷-۲۴۸).^۱ بدین سبب، وجود نامحدود خداوند که برش ندارد، ماهیت نیز ندارد (هم، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۴۲).

گرچه حقیقت خارجی وجود، مشکک بوده، مابه‌الامتیاز آن به مابه‌الاشتراک بازمی‌گردد، ولی محکی مفهوم وجود تنها مابه‌الاشتراک را نمایش می‌دهد و نمایش مابه‌الامتیاز به عهده محکی مفهوم ماهوی است. معنای اصالت وجود آن است که محکی وجود، متن حقیقت خارجی است و محکی ماهیت، حدّ و برش آن. گرچه حدّ شیء پایان و نفاذ او و امری عدمی است، اما به‌هرروی، وجود امکانی محدود است و محدود بودن او نیز حقیقتی خارجی است. البته تحقق حدّ مستقل نبوده، در ضمن تحقق متن رخ می‌دهد، بلکه سخن از دو تحقق نیست؛ زیرا تحقق حدّ، در واقع پایان تحقق متن است؛ یعنی تحقق واحد محدود است که حدّ او به عین او متحقق است؛ مانند خط و سطح. اکنون که سطح داریم، پس خط داریم، و اکنون که خط داریم، پس نقطه داریم. اما تحقق خط در ضمن سطح، با تحقق نقطه در ضمن خط متفاوت است. پس دو نوع نفاذ خواهیم داشت:

۱. نفاذ نسبی: مانند خط که اگرچه پایان سطح است، غیر از این جنبه سلبی (نداشتن عرض) دارای جنبه اثباتی (داشتن طول) نیز هست. می‌توان گفت در «نفاذ نسبی» شیء اعتباری، غیر از پایان شیء اصیل بودن، خود دارای هویتی دیگر است؛ مانند عدم مضاف. اگر از متن یک جسم (مانند گوی آهنین) به سوی بیرون حرکت کنیم، به جایی می‌رسیم که عدم آهن بر آن صدق می‌نماید، اما آنچه اطراف گوی آهنین را پر نموده، عدم آهن نیست؛ وجود مولکول‌های هواست. این وجود اولاً و بالذات مصداق «وجود هوا» و ثانیاً و بالعرض مصداق «عدم آهن» است. عدم آهن صدق حقیقی بر خارج دارد، اما خارج را پر نکرده است. چنان‌که پیش‌تر گفتیم، «موجود» دارای دو معناست که «عدم آهن» به معنای نخست (صدق بر خارج) موجود است و به معنای دوم (پر کردن خارج) نیست. به

۱. «إذا انتهى [الوجود] إلى حد و وقف عنده كان متعین الماهية التابعة لذلك الحد و بالجملة كلما كان الوجود أشد و أقوى كان أكمل ذاتا و أتم جمعياً للمعاني و الماهیات و أكثر آثاراً و أفعالاً».

بیان دیگر، تحقق «عدم آهن» به معنای نخست حقیقی و به معنای دوم مجازی است. اگر محکی ماهیت برای محکی وجود، نفاذ نسبی داشته باشد، بدین معناست که پایان هر هویت، هویت‌های دیگری است که عدم هویت نخست بر آنها صدق می‌کند. بنابراین، متن هویت که کمالات و دارایی‌های اوست، محکی مفهوم وجود خواهد بود، و حدّ هویت که نداری اوست، همان هویت دیگر است که عدم هویت نخست بر آنها صدق می‌کند و محکی مفهوم ماهوی، چیزی جز این عدم‌های مضاف نیست. علامه طباطبایی نیز این سخن را می‌پسندد.^۱ در نتیجه، ماهیت که جنبی سلبی هویت است، به معنای نخست (صدق بر خارج) حقیقتاً در خارج موجود است، ولی به معنای دوم (پر کردن خارج) مجازاً در خارج موجود است.

وجود، منبع همه کمالات بوده، هر بُرشی بخشی از کمالات را سلب می‌کند و هر چه این برش تنگ‌تر باشد، کمالات بیشتری را سلب می‌کند. بنابراین، آثار و کمالات موجودات از متن وجودی آنهاست، نه از برش وجودی‌شان. اگر بگوییم محکی ماهیت مندمج با محکی وجود است، ناگزیر باید بگوییم منشأ اثر اجتماع دو محکی است. اما این سخن صحیح نیست؛ زیرا ماهیت نفاذ است و نفاذ امری عدمی است که نمی‌تواند منشأ آثار باشد. بله، هر بُرشی بخشی از کمالات را بیرون ریخته، در نتیجه کمالات و آثار محدودی را باقی می‌گذارد که با این آثار ویژه، هویت ممتاز می‌گردد و به بیان بهتر، امتیاز هویت آشکار می‌گردد.^۲

۱. طباطبایی، ۱۳۷۸، ص ۱۴: «فذات کل ماهیة موجودة حد لا يتعداه وجودها، و يلزمه سلوب بعدد الماهیات الموجودة الخارجة عنها»؛ ص ۳۷: «أن للوجود... تخصصاً بالماهيات المنبعثة عنه المحددة له»؛ ص ۵۳: «أن الواجب بالذات حقيقة وجودية لا ماهية لها تحدها»؛ ص ۲۶۹: «هذا في الوجودات الممكنة وهي محدودة بحدود ماهوية لا تتعداها فينتزع عدمها مما وراء حدودها»؛ ص ۲۷۶: «أن كل هوية صح أن يسلب عنها شيء بالنظر إلى حد وجودها فهي متحصلة من إيجاب و سلب... يتحقق بذلك مراتب التشكيك في حقيقة الوجود»؛ ص ۲۹۶: «كون الماهية حدا ذاتيا للممكن لا ريب فيه»؛ ص ۳۱۲: «كالأعدام و النقائص اللازمة للماهيات الإمكانية فإن هذا النوع من الأعدام منتزع من مرتبة الوجود و حدّه». هم‌چنین: ص ۵۴؛ ص ۵۷؛ ص ۹۱. با وجود این، جای شگفتی است که برخی پژوهشگران معتقدند دیدگاه علامه طباطبایی سراب بودن ماهیات است. (رک: معلمی، ۱۳۸۷، ص ۷۶ و ۱۵۲).

۲. این دیدگاه با نظریه وحدت وجود سازگاری بالایی دارد. اگر عالم را یک وجود پر نموده باشد، تنها همان اصیل (پر کننده جهان خارج) بوده، دیگران به همان یک وجود، موجودند؛ یعنی تنها به معنای اول (صدق و انصاف) موجودند. از آنجا که پُر کننده جهان خارج (محکی وجود) مشترک معنوی است، پس شیء

۲. نفاد مطلق: که همه حقیقت و هویت شیء اعتباری، پایان شیء اصیل بودن است و شیء اعتباری به غیر از این جنبه سلبی، حقیقت دیگری ندارد. شاید بتوان از نقطه به عنوان نمونه این قسم بهره جست؛ زیرا فاقد هرگونه امتداد بوده، جز پایان خط بودن، هویت دیگری ندارد. اما باید توجه داشت که نفاد مطلق، در واقع نفی حیثیت تقییدیه است؛ زیرا عدم محض در خارج هیچ‌گونه تحقق (نه به معنای اول موجود، و نه به معنای دوم) ندارد؛ درحالی که شیء اعتباری - که شیء اصیل حیثیت تقییدیهی اوست - می‌بایست به معنای نخست (صدق بر خارج) در خارج موجود باشد.

اگر محکی ماهیت برای محکی وجود، نفاد مطلق باشد، محکی ماهیت (حدّ هویت خارجی) جز سلب دیگر هویت شیئیت دیگری ندارد. بنابراین، محکی ماهیت، عدم محض خواهد بود، نه عدم مضاف. عدم محض به هیچ‌یک از دو معنا تحقق خارجی نخواهد داشت؛ یعنی اگر ماهیت نفاد مطلق باشد، اعتباراً نیز موجود نبوده، محکی‌ای در خارج نداشته و سرابی بیش نیست؛ یعنی مفهوم ماهوی هیچ ارتباطی با هویت خارجی ندارد و کاملاً ساخته ذهن است؛ مانند شریک‌الباری. بنابراین، اطلاق «انسان» بر زید، و اطلاق «چوب» بر این چوب نادرست خواهد بود.^۱

استدلال بر دیدگاه منتخب

گفتیم که محکی وجود، حیثیت تقییدیه نفادیه محکی ماهیت است؛ البته نفاد نسبی.

استدلال نخست

۱. هر هویت امکانی کمالات و نواقصی دارد.
۲. نقص، چیزی جز عدم کمال نیست. برای نمونه جهل، عدم علم است.

اصیل (محکی وجود) تنها دارای وحدت است و کثرت، صادق بر خارج است. با این بیان، موجودهای اعتباری (تجلیات، آیات) به تحقق موجود حقیقی متحقق‌اند و هر یک نفاد (مطلق) همان وجود واحد اصیل، در زمینه‌ای ویژه‌اند. البته نسبت به یکدیگر نفاد نسبی دارند؛ یعنی هر یک افزون بر اینکه نفاد دیگران است، خود نیز جنبه اثباتی داشته (به معنای نخست، یعنی صدق، موجودند) بهره‌ای از وجود اصیل (وجود حق تعالی) برده است. اما براساس تشکیک وجود، مخلوقات، برش‌هایی از سنخ واحد وجودند، که به معنای اول و دوم موجودند؛ گرچه ماهیات آنها تنها به معنای دوم موجود است.

۱. به همین سبب، حیثیت تقییدیه سرابی، پذیرفته نشد؛ زیرا سراب بودن، نفی حیثیت تقییدیه بودن است. بدین‌روی، حیثیت نفادی مطلق نیز مورد پذیرش نیست؛ زیرا بازگشت آن به حیث سرابی است.

۳. $2+1=3$ سبب پیدایش نقص، محدود بودن وجود شیء است؛ زیرا وجود محدود، برخی کمالات وجودی را شامل نشده، عدم آن کمالات بر او صدق می‌نماید. بنابراین، هر هویت امکانی دارای متن وجودی و حدّ وجودی است.
۴. محکی مفهوم وجود، امری وجودی است (نه عدمی).
۵. $3+4=7$ محکی مفهوم وجود، متن وجودی شیء است؛ زیرا حدّ شیء نمایانگر عدم‌های (نواقص) اوست.
۶. از شیء خارجی، مفهومی ماهوی نیز انتزاع می‌شود. صدق این انتزاع بیانگر آن است که مفهوم ماهوی نیز در خارج محکی دارد.
۷. $5+6=11$ محکی مفهوم ماهوی، حدّ و برش شیء خارجی است که نواقص شیء را نمایان می‌کند. (تا اینجا اثبات حیثیت تقییدیه نفادیه بود، و اکنون اثبات نفاد نسبی).
۸. هیچ‌گاه عدم خارج را پر نخواهد کرد؛ وگرنه، قابل اشاره و در نتیجه، امری وجودی خواهد بود. وجودی بودن عدم، اجتماع نقیضین و محال است.
۹. $7+8=15$ محکی ماهیت (برش وجودی) چیزی جز سلب محکی وجودهای (متن‌های وجودی) دیگر نیست؛ یعنی محکی ماهیت «عدم‌الشیء» است نه «شیء عدمی». به بیان دیگر، تحقق متن‌های وجودی دیگر، اولاً و بالذات مصداق وجودهای آنها، و ثانیاً و بالعرض مصداق پایان وجود شیء مورد نظر است. برای نمونه، مرز و پایان جغرافیایی کشور ایران، چیزی جز تحقق جغرافیایی کشورهای همسایه نیست.
۱۰. معنای «نفاد نسبی» آن است که حدّ شیء افزون بر پایان بودن، جنبه اثباتی دیگری داراست که پایان بودن فرع اوست.
- نتیجه نهایی: محکی مفهوم وجود، حیثیت تقییدیه نفادیه نسبه محکی مفهوم ماهوی است.

استدلال دوم

مقدمه: حقیقت خارجی، امر واحدی است که در عین وحدت، صلاحیت انتزاع معانی بسیاری را داراست. برای نمونه، هویت خارجی سیب، مفاهیم فلسفی (وجود، وحدت، امکان و...)، مفهوم ماهوی جوهری (سیب) و مفاهیم ماهوی عرضی (زرد، گره، خوش‌بو و...) را در خود دارد. هویت خارجی سیب، محکی همه این مفاهیم است؛ وگرنه، انتزاع

آنها از این هویت و صدق آنها بر آن ممکن نبود. از آنجا که تحقق اعراض، دامنه تحقق جوهر است (نه تحقیقی در دل تحقق جوهر) نمی‌توان میان محکی مفهوم ماهوی (سیب) و محکی‌های اعراض (زردی و...) دوگانگی در تحقق قایل شد. بنابراین، ویژگی نفاد بودن از محکی اعراض به محکی ماهیت سرایت نموده، محکی مفهوم ماهوی (سیب) با همه عوارضی که با او متحد است، خاصیت نفادی می‌یابد و نفاد محکی وجود می‌گردد. استدلال:

۱. تحقق اعراض، دامنه تحقق جوهر و متحد با اوست (نه تحقیقی حال در تحقق جوهر).

۲. اتحاد در تحقق، یعنی دو محکی با یک تحقق موجودند؛ به‌گونه‌ای که یکی اصل و دیگری فرع اوست.

۳. $2+1=3$ تحقق ماهیت جوهری بدون اعراض ناممکن بوده، در خارج هر جوهر با اعراض فراوانی (مراد محکی آنهاست) متحد است که تحقق آنها پایان (نفاد) تحقق جوهر در زمینه ویژه‌ای است. برای نمونه، تحقق رنگ زرد، محدوده تحقق سیب را در زمینه رنگ‌ها بیان می‌کند.^۱

۴. هرگاه دو محکی با یک تحقق موجود باشند، احکام آنها به دیگری سرایت می‌نماید.

۵. $4+3=7$ ویژگی نفاد بودن از ماهیات عرضی به جوهر تسری می‌یابد.

۶. محکی مفهوم ماهوی جوهری، دامنه تحقق محکی وجود است.

۷. $6+5=11$ محکی مفهوم ماهوی (سیب) که با محکی‌های اعراض خود متحد است، نفاد محکی وجود خواهد بود. (تا اینجا اثبات حیثیت تقییدیه نفادیه بود؛ چون اثبات نفاد نسبی مانند استدلال پیشین است، دوباره طرح نمی‌گردد).

شبهه: استدلال مبتنی بر دیدگاه نادرست مشاء است که اعراض مشخصه سبب تشخیص و فردیت ماهیت می‌شوند؛ درحالی‌که تشخیص از آن وجود است و اعراض بازتاب تشخیص در ذهن و نشانه‌های آن هستند.

پاسخ: گرچه مفاهیم اعراض بازتاب تشخیص‌اند، نه تشخیص‌ساز، اما محکی مفاهیم

۱. گو اینکه محکی اعراض، نفاد محکی جوهر است.

عرضی تشخیص سازند؛ زیرا محکی مفاهیم عرضی چیزی جز حدّ (پایان) حقیقت خارجی وجود نیستند که به وجود موجودند. بنا بر اصالت وجود، آنچه خارج را پر نموده، محکی مفهوم وجود است، ولی این محکی معانی و قیود فراوانی در خود حمل می‌کند که آنها نیز تحقق دارند. البته تحقق آنها در خارج مستقل نبوده، امتداد تحقق وجود است؛ مانند رابطه‌ای که حکمت متعالیه میان جوهر و عرض قایل است. بله، در خارج تشخیص، متحد با وجود است، اما خود اتحاد مقتضی دوگانگی است (وگرنه وحدت خواهد بود، نه اتحاد). بنابراین، محکی مفهوم «تشخیص» و «وجود» نوعی تمایز دارند که این تمایز نه در اصل تحقق - که سبب اصالت هر دو گردد - که در گونه آن است؛ یعنی تحقق محکی وجود اصل و تحقق محکی تشخیص، به اعتبار اوست.

تشخیص و وجود با یک تحقق در خارج موجودند، اما تحقق خارجی تشخیص فرع تحقق وجود است. به عبارت دیگر، وجود اصیل و تشخیص اعتباری است. محکی مفهوم ماهوی - که با محکی اعراض گوناگون متحد است - چیزی جز تشخیص شیء نیست. به بیان دیگر، تحقق خارجی ماهیت که همان محکی اوست، چیزی جز تشخیص وجودی شیء نیست.

پرسش: وجود نامحدود خدا نیز دارای تشخیص است، اما پایان و نقادی ندارد. پس نمی‌توان گفت محکی تشخیص، همان محکی مفهوم ماهوی است و برای محکی وجود حیث نقادی دارد؛ زیرا وجود نامحدود خدا، فاقد نقاد، اما متشخص است؟

پاسخ: تشخیص وجود نامحدود، چیزی جز عدم تشخیص او نیست؛ یعنی همین‌که هیچ تشخیص ویژه‌ای (از جنس تشخیص وجودهای محدود) ندارد، تشخیص اوست. به عبارت دیگر، تشخیص دو معنای عام و خاص دارد که خداوند تشخیص به معنای خاص را که ویژه وجود محدود است، ندارد، اما تشخیص به معنای عام را که نداشتن تشخیص خاص است، داراست. نداشتن هیچ‌یک از تشخیص‌های خاص، به معنای داشتن همه آنهاست و تشخیص وجود نامحدود، همین ارسال و رهایی اوست. به همین سبب، وجود خدا فاقد ماهیت است؛ زیرا محکی مفهوم ماهوی، چیزی جز محکی تشخیص (به معنای خاص) نیست. ماهیت نداشتن وجود خدا، مؤید آن است که محکی ماهیت چیزی جز محکی تشخیص (به معنای خاص) نمی‌باشد.

دیدگاه ملاصدرا

تلاش اساسی جناب ملاصدرا بر اثبات و تبیین اصالت وجود بوده است، اما از چگونگی تحقق ماهیات و ارتباط آنها با وجود، تنها تا مرز حیثیت تقيديه بیان شده، گونه حیثیت تقيديه (انداماجی، شأنی و نفادی) به دقت تبیین نگردیده است. این بحث در دوران معاصر، به دست استاد یزدان‌پناه منقح و منسجم گردید. صدرا در مقام تبیین رابطه محکی وجود و محکی ماهیت، سخنان متفاوتی دارد که گاه «حیثیت تقيديه نفادی» (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ص ۲۱۷؛ ۱۳۶۳، ص ۲۳۵؛ ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۷۱، ۱۸۷، ۳۶۰) و گاه «حیثیت تقيديه اندماجیه» را تأیید می‌نماید (همو، ۱۳۶۳، ص ۵۴-۵۵؛ ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۹۶-۲۹۷، ج ۶، ص ۲۶۴)، و حتی گاهی ماهیت را تا مرز سراب بودن پیش می‌برد (همو، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۹۸، ۲۱۰، ۲۴۸، ۳۰۴، ۴۰۳، ج ۲، ص ۲۳۵، ۳۴۰؛ ۱۳۶۳، ص ۴).^۶ همین پراکندگی دیدگاه، نشانه آن است که وی تنها در پی تبیین حیثیت تقيديه است. بدین‌رو، در مثال‌های خود از هر سه قسم بهره می‌جوید؛ زیرا هر یک از نفاد، اندماج و شأن، حیثیت تقيديه‌اند. صدرا گاهی رابطه وجود و ماهیت را به ذات و صفات الهی تشبیه می‌نماید، که با اندماج سازگار است. باید توجه داشت در این موارد، اصل حیثیت تقيديه مراد است، نه گونه آن (انداماج).

یادآوری: یکی از نکات ضروری در فهم اصالت وجود، تبیین جایگاه بحث در هندسه مباحث فلسفی، و روشن کردن لوازم و آثار این دیدگاه در مباحث دیگر است. اما به دلیل پرهیز از درازی سخن، این مهم را به مقاله‌ای دیگر وامی‌گذاریم.

۱. «الوجود غير داخل في الماهيات والحدود».

۲. «للممكن ماهية توصف بأنها شيء... لا أن لها ذات سوى ذات الوجود إلا بمجرد التغيرات الاعتبارية حيث إن للعقل أن يحلل كل مرتبة من الوجود إلى مطلق الوجود وإلى تعينه الذي يخصه».

۳. «إن لم يكن بين الوجودات اختلاف بذواتها إلا بما ذكرناه من الكمال والنقص... لكن يلزمها بحسب كل مرتبة من المراتب أوصاف معينة ونوع خاصة إمكانية هي المسماة بالماهيات عند الحكماء».

۴. «الوجود الإمكانية لا تعين له إلا بمرتبة من القصور ودرجة من النزول ينشأ منها الماهية و ينتزع بحسبها المعاني الإمكانية و يترتب عليها الآثار المختصة».

۵. «ماهيات كلية يكون أنحاء الوجودات و أطوار الشخصيات».

۶. یادآوری: سراب‌بودن ماهیت (به معنای ناموجود بودن آن در خارج) تنها هنگامی درست است که معنای دوم موجود (پر کردن خارج) ملاک باشد، اما اگر معنای نخست (صدق بر خارج) ملاک باشد، سخن نادرستی است.

جمع بندی

با گذار از سفسطه و پذیرش واقعیت خارجی، می‌پذیریم که در خارج اشیایی موجود است. ذهن ما از این اشیاء چند سنخ مفهوم انتزاع می‌کند: (۱) مفهوم ماهویِ عرضی؛ مانند زرد، گُرّه و... (۲) مفهوم ماهویِ جوهری؛ مانند سیب. (۳) مفاهیم فلسفی؛ مانند وجود، امکان، فعلیت و... برای نمونه، آدمی نخست زرد بودن، کروی بودن، خوش طعم بودن و... را با حواس خمس درمی‌یابد. سپس به نیروی عقل می‌فهمد که این ویژگی‌ها (اعراض)، ویژگی چیزی (جوهر) هستند؛ مانند سیب. ملاحظه علم حضوری آدمی به خویش، روشن می‌کند که ماهیت انسان (جسم نامی حساس متحرک بالاراده ناطق) تنها هنگامی آثار ویژه خود (رشد، احساس، حرکت ارادی و تعقل) را دارد که تحقق خارجی داشته باشد؛ یعنی به گونه‌ای باشد که بتوان «وجود» را بدو حمل نمود. اینجاست که واژه «وجود» در ذهن متولد می‌شود. سپس عقل با تحلیل دیگر ماهیات به این نتیجه می‌رسد که حکم یادشده درباره همه اشیاء صادق است؛ زیرا آفتاب هست نور می‌دهد، نه آفتاب نیست.

آیا همه این مفاهیم (مفاهیم ماهویِ عرضی، مفهوم ماهویِ جوهری، مفهوم فلسفی وجود و دیگر مفاهیم فلسفی) در خارج متحقق‌اند؟ اگر آری، آیا تحقق آنها جداگانه است یا همگی به یک تحقق موجودند؟ اگر با چند تحقق جداگانه موجود باشند، باید با چند شیء جداگانه رویارو باشیم؛ درحالی‌که همه این مفاهیم از یک تحقق به دست آمده است. بنابراین، همگی با یک تحقق موجودند. اما این مفاهیم محکی‌های گوناگونی دارند؛ تحقق چندین محکی در یک تحقق چگونه ممکن است؟ تنها گزینه معقول آن است که یکی از این محکی‌ها اصل و دیگران فرع او هستند؛ یعنی تحقق یکی بالذات و تحقق دیگران به اوست و به بیان بهتر، یکی از آنها خارج را پر کرده و دیگران در ضمن او در خارج متحقق‌اند. به اصطلاح فلسفی، شیء اصیل حیثیت تقییدیه شیء اعتباری است. از آنجا که مفاهیم ماهوی پیش از مفهوم وجود در ذهن متولد می‌شوند، ناخودآگاه ذهن می‌پندارد که محکی مفهوم ماهوی، همان شیء اصیل است، اما تصور دقیق مسئله روشن می‌سازد که شیء اصیل محکی مفهوم وجود است. بنابراین، محکی وجود عین تحقق خارجی، و محکی ماهیت چیزی جز تعیین امتداد همان تحقق واحد نیست. اما تبیین رابطه این دو محکی، خود مسئله دشواری است.

حیثیت تقییدیه که مفاد اصالت وجود است، سه گونه قابل تصور است: نفادی، شأنی و اندماجی. هیچ ماهیت جوهری بدون عوارض در خارج موجود نمی‌شود، و عوارض پایان گستره جوهر در زمینه‌ای ویژه‌اند. از آنجا که تحقق اعراض امتداد تحقق جوهر است، پس مراد از محکی مفهوم ماهوی، تحقق خارجی جوهر همراه همه عوارض ویژه او (مانند زردی، کره بودن و...) است (این سبب) نه صرف ماهیت جوهری آن (مفهوم کلی سبب). بنابراین، ویژگی نفاد بودن اعراض با جوهر متحد شده و محکی ماهیت یک‌پارچه نفاد خواهد بود؛ اعم از نفاد در ذاتیات که جنس و فصل شیء بیان‌گر اوست، و نفاد در اعراض که تعیین‌های ویژه اعراض بیانگر اوست.^۱ نتیجه اینکه، محکی مفهوم ماهوی، نفاد محکی مفهوم وجود است. به اصطلاح فلسفی، محکی وجود حیثیت تقییدیه نفادیه محکی ماهیت است.

البته مراد از نفاد، معنای نسبی (عدم مضاف) اوست، نه مطلق (عدم محض)؛ زیرا محکی ماهیت، برش و حد محکی وجود است و حد شیء به یک معنا (صدق بر خارج) در خارج موجود است؛ گرچه خارج را پر نکرده است. از این رو، حد شیء «الف» سبب می‌شود که متن وجودی «الف» شامل مراتب دیگر نشود و عدم آنها بر «الف» صدق نماید. هویت امکانی به سبب محدودیت وجود، و رای حد خویش را پوشش نمی‌دهد و در و رای حد، عدم او صادق است. البته و رای حد، خود وجودی دیگری است که عدم «الف» بر آن صادق است و محکی ماهیت چیزی جز همین عدم مضاف نیست. با این بیان، نفاد بودن محکی ماهیت، نسبی است نه مطلق؛ عدم مضاف است، نه عدم محض.

البته محکی مفهوم وجود در مقایسه با محکی:

۱. دیگر مفاهیم فلسفی: حیثیت تقییدیه اندماجیه است؛ یعنی محکی این مفاهیم کُنه محکی وجود را بیان می‌دارد.

۲. ماهیت به معنای «ما به الشیء هو هو» یا هویت: حیثیت تقییدیه اندماجیه است؛ یعنی محکی این مفهوم نیز کُنه محکی مفهوم وجود را نمایان می‌کند. بنابراین، دوگانگی در کار نیست تا یکی اصیل و دیگری اعتباری باشند. با تسامح می‌توان گفت محکی ماهیت مندمج در محکی وجود و کُنه اوست.

۱. می‌توان گفت جوهر حیث تقییدی اعراض است، البته تقیید نفادی؛ یعنی اعراض نفاد جوهر در زمینه‌های گوناگون هستند.

۳. ماهیت به معنای «مايقال فی جواب ماهو»: حیثیت تقییدیه نفاذیه نسبی است؛ یعنی محکی این مفهوم، حد و پایان محکی وجود است. البته همه حقیقت این محکی جنبه سلبی آن نیست، بلکه این محکی جنبه اثباتی نیز دارد که همان محکی وجودهای دیگر است.^۱

تصور دقیق محکی وجود، محکی ماهیت و ارتباط آنها بسیار دشوار است، و همین امر سبب گرایش برخی به اصالت ماهیت شده است. اما این تصور دشوار اگر صورت پذیرفت، تصدیق اصالت وجود مطلب ساده‌ای است. از این رو، برخی معتقدند قضیه «الوجود موجود بالذات» که مفاد اصالت وجود است، از اولیات است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۱۸۹؛ ۱۳۸۷، ص ۱۹۶؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۷؛ زنوزی، ۱۳۷۶، ص ۲۱۱-۲۱۳؛ معلمی، ۱۳۸۷، ص ۸۵؛ فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۸۵). سخن معروف بهمنیار که «الوجود حقیقته اَنَّهُ فی الأعیان لا غیر، وکیف لایکون فی الأعیان ما هذه حقیقته»^۲ مؤید همین مطلب است. مرحوم مظفر در کتاب المنطق اولیات را دو دسته می‌کند: (۱) تصور آنها آسان است و تصدیق آنها سریع رخ می‌دهد. (۲) تصور آنها دشوار است و تصدیق آنها با زحمت روی می‌دهد. سپس برای مورد دوم به «الوجود موجود» مثال می‌زند (مظفر، ۱۳۸۹، ص ۳۲۸-۳۲۹).

۱. بنابراین، اگر تنها یک وجود داشته باشیم، ماهیتی نخواهد داشت؛ مانند وجود نامحدود خداوند. باید توجه داشت که وجود خدا بما هو وجود خدا ماهیت ندارد، اما تعینات و ظهورات دارای ماهیات‌اند و اساساً محکی ماهیت چیزی جز این برش‌ها و نفاذها نیست.

۲. ملاصدرا در اسفار (ج ۱، ص ۳۹) این عبارت را از التحصیل نقل می‌نماید، اما عین عبارت یافته نشد. گرچه عبارات نزدیک بدان موجود است. ر.ک: بهمنیاربن مرزبان، ۱۳۷۵، ص ۲۸۱.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). الشفاء (الإلهيات). قم: مكتبة آية الله المرعشي.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم. لسان العرب. ج ۱۱، مؤسسه نرم افزازی نور.
۳. بهمنیار بن مرزبان (۱۳۷۵). التحصیل. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۴. حسن زاده آملی، حسن (بی تا). گشتی در حرکت. [تهران]: نشر رجاء.
۵. زوزی، علی بن عبدالله (۱۳۷۶). بدایع الحکم. [تهران]: انتشارات الزهرا (س).
۶. سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۶۹). شرح المنظومة. ج ۲. تهران: نشر ناب.
۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۸. _____ (۱۳۶۱). العرشية. تهران: مولی.
۹. _____ (۱۳۶۳). المشاعر. تهران: کتابخانه طهوری.
۱۰. _____ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية. مشهد: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۱. _____ (۱۳۶۳). مفاتيح الغيب. تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی.
۱۲. _____ (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین. تهران: حکمت.
۱۳. _____ (۱۳۸۷). سه رسائل فلسفی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۴. _____ (۱۹۸۱م). الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة. ج ۱، ۲، ۳، ۶، ۷، ۹. بیروت: دار احیاء التراث.
۱۵. _____ (بی تا). الحاشية على الهيات الشفاء. قم: بیدار.
۱۶. طباطبائی، محمد حسین (۱۳۸۷). نهاية الحكمة. قم: موسسه نشر اسلامی، چاپ دوازدهم.
۱۷. _____ (بی تا). بداية الحكمة. قم: موسسه نشر اسلامی.
۱۸. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵). درآمدی به نظام حکمت متعالیه. ج ۱. تهران: سَمَت.

۱۹. فیاضی، غلامرضا (۱۳۷۸). تعلیقه بر نهیة الحکمة. قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۰. _____ (۱۳۸۷). هستی و چیستی در مکتب صدرایی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۱. فیض کاشانی، محمدین شاه مرتضی (۱۳۷۵). أصول المعارف. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۲. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۴). آموزش فلسفه. تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۳. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار. ج ۵ و ۱۰، مؤسسه نرم افزاری نور.
۲۴. مظفر، محمدرضا (۱۳۸۹). المنطق. قم: موسسه نشر اسلامی.
۲۵. معلمی، حسن (۱۳۸۳). اعتباریت ماهیت از عرش عینیت تا فرش سرابیت. معرفت فلسفی، سال اول، شماره سوم، ص ۸۹-۱۰۶.
۲۶. _____ (۱۳۸۷). حکمت متعالیه. قم: مرکز نشر هاجر.
۲۷. میرداماد، محمدباقرین محمد (۱۳۸۱). مصنفات میرداماد. ج ۱. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۸. نوری، علی بن جمشید (۱۳۵۷). رساله بسیط الحقیقه و وحدت وجود. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۹. یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۸۸). مبانی و اصول عرفان نظری. قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).