

بررسی عقلانی تفسیر عینیت وجود و ماهیت در خارج

مختار علی رضائی^۱

چکیده

این نوشتار با روش تحلیلی - توصیفی و با هدف تبیین اصالت وجود صدرایی در چهار حوزه تصور، تصدیق، منشأ و عوامل معرفتی به نقد و بررسی عقلانی تفسیر عینیت از اصالت وجود صدرایی پرداخته و به این نتیجه رسیده است که: خود مدعا در این تفسیر، بدون در نظر گرفتن دلیل آن، مستلزم محال و اجتماع نقیضین است. از این امر به عنوان بررسی تصور تفسیر عینیت یاد کرده ایم. دلیل این تفسیر نیز باطل بوده و مستلزم محال است. از این امر نیز به عنوان بررسی تصدیقی تفسیر عینیت یاد کرده ایم. منشأ بسیار مهم استدلال تفسیر عینیت، مقایسه نادرست ماهیت با وجود می باشد که باطل است.

واژگان کلیدی: موجود به معنای اول، موجود به معنای دوم، اصالت وجود، تفسیر عینیت، ملاصدرا.

مقدمه

تابعین صدرالمتألهین پس از او در تفسیر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت دچار اختلاف شده‌اند. گروهی ماهیت را عین و متن وجود و گروهی حد وجود و گروهی تصور وجود دانسته‌اند. از تفسیری که ماهیت را عین و متن وجود می‌داند، با عنوان «تفسیر عینیت» یاد می‌کنیم و در این نوشتار به بررسی و تحلیل عقلانی آن می‌پردازیم.

از آنجائی که به نظر می‌رسد خلط مهم و عظیم در تفسیر عینیت، تفکیک نکردن دو معنای واژه موجود از هم است، ابتدا به اثبات اشتراک واژه موجود در آن دو معنی پرداخته و پس از تبیین تفسیر عینیت بر طبق دو معنای مذکور، آن را مورد نقد و بررسی تصویری و تصدیقی قرار می‌دهیم و در نهایت به بررسی منشأ تفسیر مذکور می‌پردازیم.

۱. مشترک لفظی بودن «موجود» در دو معنی

برای اینکه نشان دهیم موجود مشترک لفظی است در دو معنای صدق بالذات و آنچه ملاً خارج را پر نموده، لازم است نگاهی تحلیلی به تاریخچه مسأله اصالت یا اعتباریت وجود یا ماهیت داشته باشیم تا روشن شود غفلت از این اشتراک لفظی است که موجب گردیده تا بعضی از صاحب‌نظران تفسیر نادرستی از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت داشته باشند. بر همین اساس، در اینجا به تاریخچه مسأله خواهیم پرداخت و سپس به نقل عبارت‌هایی از بزرگان فلسفه، همچون ارسطو و فارابی و صدرالمتألهین در این زمینه می‌پردازیم.

۱-۱. اثبات اشتراک لفظی موجود از طریق تاریخچه مسأله اصالت وجود

سؤال بحث اصالت وجود این است که آیا وجود اصیل است و ماهیت اعتباری است، یا ماهیت اصیل است و وجود اعتباری؟ این موضوع شامل دو بخش است:

الف) بخشی که مربوط به اصالت یا اعتباریت وجود است در قالب این پرسش که "آیا برای مفهوم وجود، حقیقتاً در خارج مصداقی یافت می‌شود یا نه؟"

از آنجا که شیخ اشراق نخستین کسی است که از «عدم زیاده الوجود علی الماهیه فی العین» (اینکه ممکن نیست وجود شیء در خارج مغایر ماهیت آن باشد) نتیجه گرفته که وجود امری اعتباری است و در خارج مصداقی حقیقی ندارد، می توان گفت ریشه اعتباریت وجود، مسأله عدم تغایر وجود با ماهیت در خارج می باشد (ر.ک به: شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۶۴-۷۲).

ب) بخشی که مربوط به اصالت یا اعتباریت ماهیت است. در قالب این پرسش که آیا ماهیت - که به آن «کلی طبیعی» هم می گویند - حقیقتاً در خارج یافت می شود یا نه؟ این موضوع در مبحث وجود کلی طبیعی در خارج به تفصیل مطرح شده است و اکثر قریب به اتفاق فیلسوفان پیشین، اعم از مشائی و اشراقی و حتی ابن سینا و خواجه در این مبحث به وجود کلی طبیعی در خارج رأی داده اند که جز به معنای اصالت ماهیت نیست. از این رو می توان گفت ریشه اصالت ماهیت، مبحث مذکور (کلی طبیعی) است (ر.ک به: مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۲۷ و ۲۸؛ همان، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۲۸). در این صورت با توجه به دو بخش مذکور، شیخ اشراق که معتقد به اصالت ماهیت است هر دو بخش سؤال مذکور را به نفع خود تمام نموده است؛ یعنی اولاً وجود را بی مصداق و اعتباری می داند و ثانیاً به وجود کلی طبیعی (ماهیت) در خارج معتقد است. در مقابل، صدرالمتألهین مدعی ایشان را در هر دو بخش سؤال فوق رد می کند. یعنی معتقد است: نخست، مفهوم وجود مصداق دارد و هر واقعیتی مصداق آن است. پس حقیقت وجود اعتباری عقلی نیست، بلکه واقعیتی خارجی است (ر.ک به: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۴۰). دوم، واقعیات - که جهان خارج را پر کرده اند - اموری غیر ماهوی اند و ماهیات در خارج یافت نمی شوند. بلکه انسان می پندارد که واقعیات همان ماهیاتند. در نتیجه ماهیات صرفاً واقعیاتی فرضی و پنداری و به اصطلاح، اعتباری اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۳۶ و ۴۹).

اکنون اگر دقت کنیم، ماهیت - که شیخ اشراق آن را در خارج موجود می داند - به این معنی خواهد بود که ماهیت بر واقعیت صدق می کند و یا به عبارتی، واقعیت مصداق بالذات ماهیت است و همچنین واقعیت (یعنی آنچه که ملاً خارج و عالم واقع را تشکیل داده) ماهیت است نه وجود.

در این صورت بنا بر دیدگاه شیخ اشراق، ماهیت هم موجود است به معنای صدق بالذات داشتن بر واقعیت و هم موجود است به معنای اینکه ملاً خارج را پر نموده است. در مقابل، صدرالمتألهین نیز همین دو معنی را رد نموده و به اصالت وجود معتقد گشته است. به عبارتی، او معتقد است: وجود بر واقعیت صدق می کند (یعنی واقعیت مصداق بالذات وجود است) و همچنین آنچه که ملاً خارج و عالم واقع را تشکیل داده، حقیقت وجود است نه ماهیت. یعنی نه اینکه «واقعیت» حقیقت وجود را داراست، بلکه حقیقت وجود خود واقعیت است. در این صورت

بنا بر دیدگاه صدرالمতألهین نیز موجود به دو معنای صدق بالذات داشتن وجود بر واقعیت و آنچه که ملاً خارج را پر نموده می‌باشد (ر. ک به: عبودیت، ۱۳۸۵، ص ۱۲۲-۱۳۰).

۲-۱. شواهدی از کلام فیلسوفان بر اشتراک لفظی موجود

۲-۱-۱. فارابی

از کسانی که به بحث مشترک بودن موجود در دو معنی مذکور می‌پردازد، ابونصر فارابی در «کتاب الحروف» خویش است. او فصل پانزدهم این کتاب را به واژه موجود اختصاص داده است و به طور مفصل، بیش از بیست بند هم درباره واژه «موجود» تحقیق کرده و هم به توضیح معانی گوناگونی که از این واژه در فلسفه اراده می‌شود پرداخته است. در اینجا به طور خلاصه به مطالبی از آن فصل که شاهد سخن مذکور (مشترک بودن موجود در آن دو معنی) است، تحت عنوان «واژه موجود» و «معانی موجود» می‌پردازیم:

- واژه موجود

واژه موجود در زبان عربی دارای دو وضع می‌باشد. در وضع اولیه اش مشتق از وجود و وجدان به معنی یافته بوده (ر. ک به: فارابی، بی‌تا، ص ۱۱۰). این معنی ربطی به معنای هستی که در فلسفه از آن بحث می‌کنند ندارد. معنای هستی برای موجود در عرب وضع و جریان دیگری دارد. حقیقت این است که برای دلالت بر اشیاء در زبان‌های غیر عربی، در آنجا که می‌خواستند در زمان مشخصی به آن شیء اشاره نمایند، از کلمات وجودی معادل کان، یکون و سیکون - که برای ربط محمول اسمی به موضوع در زمان مشخصی است - استفاده می‌کردند و در آنجا که می‌خواستند بدون توجه به زمان مشخصی به شیء اشاره نمایند، از واژه هست در فارسی یا استین در یونان استفاده می‌کردند (ر. ک به: همان، ص ۱۱۱). در زبان عربی ابتدا لفظی وجود نداشت که جای لفظ «هست» در فارسی یا واژه «استین» در یونان را بگیرد. وقتی فلسفه به عرب منتقل شد، اعراب در مقابل این جریان دو گروه شدند. عده‌ای لفظ «هو» را به جای هست نهادند. به عنوان مثال، به جای «هذا زید» گفتند: «هذا هو زید» و مصدر آن را «هویت» قرار دادند. بعضی دیگر از اعراب چون دیدند «هو» در زبان عرب نه اسم است و نه فعل، ولذا نمی‌توان از آن مصدری ساخت و از طرفی برای اشاره به مدلول هست و استین به اسم نیاز است، لفظ «موجود» را با مصدریت «وجود»، به جای هست و هستی نهاده و این لفظ را در دو جا استعمال کردند؛ یکی در دلالت بر اشیاء در جایی که محمول اسمی، به موضوع در زمان مشخصی مربوط است («وجد، یوجد و سیوجد» معادل «کان و یکون و سیکون») و دیگری در ربط محمول اسمی به موضوع در جایی که قضیه زمان مشخصی نداشته باشد. موجود در این معنا که منشأ آن زبان‌های غیر عربی است کاملاً مغایر با موجود در وضع اول است؛ زیرا

موجود در اینجا به هیچ وجه مشتق نبوده و مصدر آن (وجود) مثل «هویت» و «انسانیت» یا جعلی و ساختگی است و یا آن را باید از معنای اشتقاق تجرید کرد و معنای مشتق بودنش را در نظر نگرفت؛ برخلاف موجود در وضع اول که مشتق از وجود یا وجدان می‌باشد (ر.ک به: همان، ص ۱۱۲-۱۱۵) و اینکه بعضی وجود به معنی هستی را امری عرضی می‌دانند که عارض موضوعی گشته است، ناشی از تشبیه نمودن این وجود است به وجودی که مصدر موجودی است که مشتق است. و الا وجود به معنای هستی مصدر و مبدأ اشتقاق نیست تا امری عرضی تلقی گردد (همان، ص ۱۱۳).

- معانی «موجود»

موجود به معنای هست - که در مباحث فلسفی همین معنی مراد است - در نظر اول دارای سه معنی است که در نظر نهایی به دو معنی باز می‌گردند:

موجود به همان معنای مقولات عشر - که چون موجود بودن یا وجود به منزله جنس این مقولات به حساب می‌آید - به آنها موجود اطلاق می‌شود.

موجود به معنای «الصادق» که این معنی امری نفسی و ذهنی و طبعاً دارای مطابقت است نه خود مطابقت که عبارت است از واقع یا هویت خارجی.

موجود به معنای «ما هو منحازٌ بماهية ما خارج النفس» که این معنی نه تنها امری عینی و خارجی است، بلکه خود واقع خارجی و هویت خارجی است.

از آنجاکه هریک از مقولات در خارج از نفس منحاز به ماهیتی می‌باشد و هریک از آنها در خارج موجود است، بنابراین در اینجا این معنای اول موجود (مقولات عشر) به معنی دوم (واقع خارجی) باز می‌گردد (ر.ک به: همان، ص ۱۱۵ - ۱۱۷) و بدین صورت موجود دارای دو معنی می‌گردد؛ آنچه که صدق بالذات دارد بر واقع خارجی و خود واقع خارجی (همان، ص ۱۱۸).

۲-۲-۲. ارسطو

ارسطو در متافیزیکش (فصل دوم از کتاب چهارم، فصل هفتم از کتاب پنجم، فصل دوم از کتاب ششم و فصل اول از کتاب هفتم) معانی «موجود» را بحث کرده است (ر.ک به: ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۸۹، ۱۴۵، ۱۹۷ و ۲۰۷) و ابن رشد در خلاصه‌ای که از مابعدالطبیعه ارسطو نگاشته، دقیقاً به همان بیانی که معنای موجود را از فارابی نقل نمودیم به ارسطو نسبت می‌دهد. یعنی ابتدا همان سه معنای موجود (مقولات عشر، صادق و ذات خارجی) را نقل نموده است:

«الموجود» يقال علی أنحاء: أحدها علی کل واحد من المقولات العشر ... و يقال

علی الصادق، و هو الذی فی الذهن علی ما هو علیه خارج الذهن ... و يقال أيضا

علی ماهية کل ماله ماهية و ذات خارج النفس...» (ابن رشد، بی‌تا، ص ۸).

سپس ایشان یکی از معانی را که همان مقولات عشر است، به دو معنای دیگر بر می‌گرداند:

«... المقولات العشر يجتمع فيها أن يقال عليها اسم الموجود بهذين المعنيين: أحدهما من حيث لها ذوات خارج النفس، والثاني من حيث تدل على تصورات تلك الذوات. ولهذا كان اسم الموجود يرجع إلى هذين المعنيين فقط، أعنى إلى الصادق، وإلى ما هو موجود خارج النفس» (همان، ص ۹-۱۰).

۲-۲-۳. ملاصدرا

یکی از اشکالات شیخ اشراق بر موجود نبودن وجود و اعتباری بودن آن، اشکال معروف تسلسل است که صدرالمتألهین ابتدا آن را مطرح نموده و سپس از طریق تفاوت نهادن میان دو معنی موجود (صدق بالذات و هویت خارجی) به آن پاسخ می‌دهد. اشکال شیخ اشراق به شرح ذیل است:

۱. اگر وجود در اعیان متحقق و حاصل باشد، موجود است؛ زیرا تحقق و حصول، وجود است.

۲. اگر وجود موجود باشد دارای وجود است. یعنی لازم است با وجود دیگری موجود باشد. اما

بنا بر فرض:

۳. وجود دیگر هم موجود است. پس این وجود نیز دارای وجود است. یعنی لازم است با وجود

دیگری موجود باشد، و هكذا يتسلسل.

۴. تسلسل محال است.

نتیجه: پس موجود بودن وجود و متحقق بودن آن نیز محال خواهد بود (ر.ک به: سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۶۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ص ۴۰).

صدرالمتألهین با استفاده از مشترک بودن «موجود» در دو معنی، دو گونه پاسخ به شیخ اشراق می‌دهد. در پاسخ اول «وجود» را موجود نمی‌داند و در پاسخ دوم «وجود» را موجود می‌داند و علت این دو نگاه - همچنانکه از عبارات ایشان ظاهر است - امری جز این نمی‌تواند باشد که موجود را مشترک در دو معنی صدق و هویت خارجی بدانیم.

صدرالمتألهین در پاسخ اول بنا را بر فرض شیخ اشراق نهاده و وجود را موجود نمی‌داند و در علت آن می‌گوید "از آنجاکه در عرف و ادبیات حمل مشتق بر مبدأ اشتقاق مقتضی توصیف شیء به خود است که روا نباشد، لذا در عرف و ادبیات مشتق بر مبدأ اشتقاق اطلاق نمی‌شود. در نتیجه همچنانکه حمل سفیدی بر سفیدی نزد عرف شایسته نیست، حمل موجود نیز بر وجود نزد عرف درست نیست. صدرالمتألهین پس از این همراهی با شیخ اشراق - البته نه همدلی - می‌گوید آری، وجود موجود نیست اما از اینکه وجود موجود و ذووجود نیست نباید این نتیجه را گرفت که عدم نیستی است. بلکه بنا بر فرض شیخ اشراق، اگر وجود موجود و دارای وجود نباشد، فقط می‌توان این

نتیجه را گرفت که وجود در این صورت معدوم و ذوعدم خواهد بود، نه اینکه چون معدوم و ذوعدم است پس وجود نیست. بلکه فقط می‌توان گفت ذووجود و موجود نیست.

خلاصه شما با این بیان، وجود نبودن وجود و عدم بودن آن را نمی‌توانید اثبات کنید؛ زیرا در اینجا موجود بودن اعم از وجود خارجی است. ^۱ به عبارت دیگر، آنچه مراد شما را اثبات می‌کند، نیستی و عدم هویت خارجی وجود است نه عدم موجود بودن. پس ماقصد لم یقع و ما وقع لم یقصد. در نتیجه می‌توان گفت برای شیخ اشراق مغالطه اشتراک لفظی وجود یا موجود اتفاق افتاده است.

پاسخ دوم صدرالمتألهین به اشکال مطرح شده توسط شیخ اشراق، با توجه به معنای دوم موجود (هویت خارجی) است. او معتقد است وقتی می‌گوییم «وجود موجود است»، به این معنی است که موجودیت ذاتی وجود است نه اینکه امری عرضی باشد تا این وجود نیز برای موجود بودن دارای وجود باشد و همین‌طور تا بی‌نهایت تا تسلسل پیش آید. بلکه «وجود موجود است» به این معناست که حقیقت وجود به عین همان خود هویت خارجی است و آن امری (وجود) که برای غیر وجود حاصل می‌شود - که باعث می‌شود غیر وجود موجود شود - برای وجود ذاتی و بالذات است و اصلاً همان امر خود ذات وجود است.

صدرالمتألهین سپس با تشبیه وجود به زمان، منظور خود را روشن‌تر می‌سازد و می‌گوید: همچنان‌که تقدم و تأخر برای زمان ذاتی و بالذات است و اصلاً همان تقدم و تأخر خود ذات زمان است، اما در غیر زمان (امور زمان‌مند) به سبب زمان است که دارای تقدم و تأخرند. در وجود و موجود نیز امر به همین منوال است. یعنی موجودیت برای وجود ذاتی و بالذات است و اصلاً همان است و غیر وجود به واسطه وجود موجود است. ^۲ به عبارت دیگر، وجود به معنی دوم موجود (هویت واقع خارجی) موجود است و غیر وجود به معنی اول موجود (صدق بالذات و دارا بودن وجود) موجود است (ر.ک به: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۶، ۴۰، ۴۹ و ۳۲۸).

با توجه به هر دو نوع پاسخ صدرالمتألهین روشن است که ایشان مقدمه دوم استدلال شیخ

۱. صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۴۰: «أن الوجود ليس بموجود فإنه لا يوصف الشيء بنفسه - كما لا يقال في العرف أن البياض أبيض فغاية الأمر أن الوجود ليس بذی وجود كما أن البياض ليس بذی بياض وكونه معدوما بهذا المعنى لا يوجب انتصاف الشيء بنقيضه عند صدقه عليه لأن نقيض الوجود هو العدم واللاوجود لا المعدوم واللاموجود».

۲. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۱، ص ۴۰: «الوجود موجود وكونه وجودا هو بعینه كونه موجودا و هو موجودیة الشيء فی الأعیان لا أن له وجودا آخر بل هو الموجود من حیث هو موجود و الذي يكون لغيره منه و هو أن یوصف بأنه موجود یكون له فی ذاته و هو نفس ذاته كما أن التقدم و التأخر لما كانا فیما بین الأشياء الزمانیة بالزمان كانا فیما بین أجزاءه بالذات من غیر افتقار إلى زمان آخر».

اشراق را نمی‌پسندد. یعنی قضیه «وجود موجود است» را که مفاد و نتیجه قول به اصالت وجود است، به معنای ذووجود و دارای وجود و واقعیت داشتن نمی‌داند. بلکه آن را ذات وجود و خود واقعیت و موجودیت می‌داند. به عبارت دیگر، موجود محمول در قضیه مذکور را مشتق نمی‌داند تا اشکال دور یا تسلسل پیش آید. بلکه آن را جامد و به معنای ذات و هویت خارجی می‌داند.

صدرالمتألهین علاوه بر صحبت‌هایش در رد سخنان شیخ اشراق - که اشتراک موجود در دو معنی را ثابت می‌کند - بارها در آثار خود به این مسأله تصریح دارد که معنی موجودیتی که به ماهیت نسبت داده می‌شود، به معنی صدق بالذات است نه هویت خارجی؛ در آثاری مانند:

۱. در کتاب اسفار (ج ۵، ص ۲) می‌گوید حقیقت شیء با ماهیت متفاوت است. حقیقت اشیاء هویت عینیه آنهاست. یعنی موجود به معنای هویت خارجی، اما ماهیات منطبق با هویت خارجی است. یعنی موجود به معنای صدق:

«أن حقائق الأشياء عبارة عن وجوداتها الخاصة التي هي صور الأكوان و هويات الأعيان و أن الماهيات مفهومات كلية مطابقة لهويات خارجية و يعرض لها العموم و الاشتراك في العقل و معنی وجودها في الخارج صدقها على الوجودات و هي في حد نفسها لا موجودة و لا معدومة و لا كلية و لا جزئية. و معنی عروض الوجود لها انصافها عند العقل بمفهوم الوجود العام البدیهی لا بقیام فرد حقیقی من الوجود بها لاستحالة ذلك كما علمت مراراً (نمی‌شود ماهیت در خارج تحقق فی نفسه داشته باشد. یعنی موجود به معنای هویت خارجی نمی‌باشد.) و بالجملة الوجود هو بنفسه موجود في الخارج (وجود موجود است، به این معناست که خود هویت خارجی است)».

۲. ایشان در اسفار (ج ۳، ص ۳۲ و ۳۳) بیان می‌دارد که ابن‌سینا در یکجا معتقد شده که حرکت در خارج وجود ندارد و از طرفی برای حرکت علت و محل قائل است که با معدوم بودن حرکت نمی‌سازد. اینجا صدرالمتألهین معتقد است آنجایی که ابن‌سینا وجود خارجی حرکت را انکار می‌کند، به معنای هویت عینی و خارجی است، و الا وجود حرکت به معنای صدق ممالانزاع فيه و اصلاً موجودیت شیء به معنای صدق است. اما موجودیت وجود به معنای هویت است:

«أنا نقول لكل ماهية نحو خاص من الوجود و كونها في الأعيان عبارة عن صدقها على أمر و تحقق حدها فيه كما ذكره الشيخ في باب المضاف و إنه موجود في

الخارج بمعنى أنه يصدق حده على أشياء كثيرة فيه و لا يعنى بموجودية الشيء إلا ذلك (ولا يعنى فى العرف من الموجودية الا ذلك)» (صدرالدين شيرازى، ۱۹۸۱م، ج ۳، صص ۳۲ و ۳۳).

صدرا در اين قسمت براى اثبات خارجى بودن مضاف و اضافه به معنای دوم موجود استناد مى کند که چون اضافه و مضاف بر واقعیت خارجى صدق مى کند، پس خارجى است نه ذهنى:

«أن كثيراً من الأشياء ما هي موجودة لا بوجود مستقل كمفهوم العرض و ماهية الجنس و الفصل في البسيط فإن أمثال هذه الأشياء لا يوجد بوجودات مستقلة و من هذا القبيل الإضافات و النسب فإن وجود الإضافة ليس بخارج عن وجود الجوهر و الكم و الكيف و غيرها بل وجودها وجود أحد هذه الأشياء بحيث يعقل منهما معنى غير ماهياتها معقولا ذلك المعنى بالقياس إلى غيره فالسقف مثلا له وجود وضعي؛ إذا عقل معه الإضافة إلى الحائط و كذا السماء لها وجود واحد وضعي يعقل منه ماهية السماء و هي جوهر و يعقل معها معنى آخر خارج عن ماهيتها و هو معنى الفوقية».

در ادامه معنای موجودیت اشياء - که همان موجود به معنای اول است - را بيان مى کند:

«معنى كون الشيء موجودا أن حده و معناه يصدق على شيء موجود في الخارج صدقا خارجيا كما هو في القضايا الخارجية كقولنا الإنسان كاتب أو أبيض فالمضاف بهذا المعنى موجود لصدق قولنا السماء فوق الأرض و زيد أب و هذا بخلاف الأمور الذهنية كقولنا الحيوان جنس و الإنسان نوع فإن الجنسية و النوعية و ما أشبههما ليست من الأحوال الخارجية التي تثبت للأشياء في الأعيان بل في الأذهان» (صدرالدين شيرازى، ۱۹۸۱م، ج ۴، صص ۲۰۰-۲۰۱)

۳. صدرا در مشاعر (ص ۱۰) که از وجود سخن مى گوید، در صدد تبیین اصالت وجود است. وی ابتدا وجود به معنای صدق را بیان مى کند که مفاهیمی نظیر انسان، فرس، فلک، ماء، آتش و ... بر واقعیات خارجى صادقند و صدق بالذات هم دارند و مثل مفاهیم منطقی نیستند که بر وقایع خارجى صادق نباشند:

«أن كل مفهوم - كالإنسان مثلاً- إذا قلنا إنه ذو حقيقة أو ذو وجود، كان معناه أن في الخارج شيئاً يقال عليه و يصدق عليه أنه إنسان. و كذا الفرس و الفلك و الماء و النار

و سائر العنوانات. و المفهومات التي لها أفراد خارجية، هي عنوانات صادقة عليها. و معنى كونها متحققة أو ذات حقيقة، أن مفهوماتها صادقة على شيء صادقا بالذات، و القضايا المعقودة - كهذا إنسان، و ذلك فرس - ضروريات ذاتية».

در ادامه می گوید حکم وجود، حقیقت و مرادفات آنها نیز همین گونه است. یعنی بر عالم خارج صدق بالذات دارند و صرفاً ذهنی و اعتباری، نظیر مفاهیم منطقی نیستند:

«فَهَكَذَا حَكْمُ مَفْهُومِ الْحَقِيقَةِ. وَ الْوُجُودِ وَ مَرَادِفَاتِهِ لَا بَدَّ وَ أَنْ يَكُونَ عُنْوَانُهُ صَادِقًا عَلَى شَيْءٍ، حَتَّى يُقَالَ عَلَى شَيْءٍ إِنْ هَذَا حَقِيقَةٌ كَذَا صَادِقًا بِالذَّاتِ، وَ تَكُونُ الْقَضِيَّةُ الْمَعْقُودَةُ هَاهُنَا ضَرُورِيَّةً ذَاتِيَّةً أَوْ ضَرُورِيَّةً أُزْلِيَّةً».

در ادامه بیان می دارد که منظورم از صدق مفهوم حقیقت بر مصادیقش، حمل اولی نمی باشد:

«لست أقول أنّ مفهوم الحقيقة أو الوجود- الذي هو بديهى التصوّر- يصدق عليه أنّه حقيقة أو وجود حملا متعارفا، إذ صدق كلّ عنوان على نفسه لا يلزم أن يكون بطريق الحمل المتعارف، بل حملا أوليا غير متعارف.» بلکه مراد و منظور حمل شایع است:

« بل إنّما أقول أنّ الشئ الذى يكون انضمامه مع الماهية أو اعتباره معها، مناط كونها ذات حقيقة، يجب أن يصدق عليه مفهوم الحقيقة أو الموجودية. فالوجود يجب أن يكون له مصداق فى الخارج، يحمل عليه هذا العنوان بالذات حملا شایعا متعارفا. و كلّ عنوان يصدق على شئ فى الخارج، فذلك الشئ فَرْدُهُ، و ذلك العنوان متحقّق فيه. فيكون لمفهوم الوجود فرد فى الخارج، فله صورة عينية خارجية مع قطع النظر عن اعتبار العقل و ملاحظة الذهن».

تا اینجا ملاصدرا ثابت می کند که وقتی می گوئیم وجود موجود است، به حمل اولی نیست و به حمل شایع و صدق خارجی است (معنای اول). از اینجا به بعد موجود بنفسه بودن وجود را مطرح می کند که موجود به معنای دوم است:

«موجوديته [ای الوجود] فى الخارج أنّه بنفسه واقع فى الخارج، كما أنّ زيدا مثلا انسان فى الواقع، و كون زيد انسانا فى الواقع عبارة عن موجوديته. فكذا كون هذا الوجود فى الواقع عبارة عن كونه بنفسه موجودا و كون غيره به موجودا، لا أنّ للوجود وجودا آخر زائدا عليه عارضا له بنحو من العروض و لو بالاعتبار، كما فى العوارض التحليلية بخلاف الماهية كالانسان. فإنّ معنى كونه موجودا، أنّ شيئا فى الخارج هو انسان، لا أنّ شيئا فى الخارج هو وجود. و معنى الوجود موجودا/ أنّ شيئا

فی الخارج هو وجود و هو حقيقة» (اگر اینجا موجود بودن وجود را به معنای دوم نگیریم، اشکال تسلسل شیخ اشراق دفع نمی گردد).^۱

۳. تبیین تفسیر عینیت بر طبق دو معنای موجود

بعد از اینکه روشن شد واژه موجود مشترک لفظی در دو معنای صدق بالذات و هویت خارجی است، باید به بررسی تفسیر عینیت پردازیم. ولی قبل از بررسی سزاوار است تفسیر عینیت را بر طبق این دو معنی تبیین نماییم. بنا بر این تفسیر:

۱. همان طور که مفهوم وجود بر واقعیت خارجی شیء حقیقتاً و بالذات صادق است، مفهوم ماهوی هم بر واقعیت مذکور حقیقتاً و بالذات صادق است.

۲. لذا همان گونه که از صدق حقیقی و بالذات مفهوم وجود بر واقعیت مذکور نتیجه می گیریم که واقعیت مذکور همان وجود شیء است، از صدق حقیقی و بالذات مفهوم ماهوی بر واقعیت مذکور نیز باید نتیجه گرفت که این واقعیت همان ماهیت شیء است.

۳. پس وقتی وجود شیء همان خود واقعیت خارجی شیء است، ماهیت آن نیز همان واقعیت خارجی شیء خواهد بود.

۴. نتیجه اینکه واقعیت خارجی شیء، هم وجود است هم ماهیت.

این مدعا به دو صورت ترکیب واقعیت خارجی شیء از دو امر واقعی و وحدت و بساطت آن قابل فرض است. لیکن:

۵. روشن است که ترکیب واقعیت خارجی شیء از دو امر واقعی ماهیت و وجود نه تنها باطل است، بلکه با اصالت وجود نیز ناسازگار است.

۱. صدرا در جای دیگر از آثارش باز به نوعی به همین مسأله پرداخته است؛ مثلاً در مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتهلین، رساله شواهد الربوبیه، ص ۳۲۹ و ۳۳۰ آمده است: «معنی قول الحكماء الهیولی موجودة، والحركة موجودة، والاضافة موجودة في الخارج، ان في الاعیان اشیاء تصدق علیها حدود هذه الاشیاء، فالهیولی مثلا و ان كانت امرا عدمیا، لان معناه قوة قبول اشخاص الجسم وصورها و اعراضها، لكنها موجودة في الاعیان بمعنی ان في الاعیان تتحقق اشیاء یصدق علیها هذا الحد، وكذا الاضافة موجودة بمعنی ان في الخارج امورا كثيرة یصدق علیها حد المضاف، و هو كون الشئ بحیث اذا عقل، عقل معه شیء آخر. وكذا معنی كون الحركة موجودة في الخارج، معناه ان حد الحركة- و هو الخروج من القوة الى الفعل او كمال اول لما بالقوة من حیث هو بالقوة- یصدق علی اشیاء كثيرة في الخارج، لان في الخارج اشیاء كثيرة بصفة كذا، ای خارجة من القوة الى الفعل، و لها كمال اول من حیث كونها طالبة للكمال الثاني».

یا در شرح الهدایة الاثریه، فصل فی ان الواجب لذاته لا یشارك الممکنات فی وجوده، ص ۳۵۶ آمده است: «معنی كون المهیة موجودة في الخارج عندنا هو انتزاعها من وجود خارجی، و فهمها عنه و حملها علیه حملا بالذات أو بالعرض كما علمت من طریقتنا».

۶. پس واقعیت خارجی شیء که دو امر واقعی ماهیت و وجود است، به نحو بساطت می‌باشد نه مرکب.

۷. بنا بر این مقدمه، چون ماهیت عین واقعیت خارجی است، حقیقتاً موجود است نه مجازاً.

۸. اما علی‌الغرض، وجود اصیل است و ماهیت اعتباری.

بنابراین اعتباری در این تفسیر به معنای مجازی بودن ماهیت و داشتن حیثیت تقییدیه نخواهد بود. بلکه اعتباری در اینجا به معنای داشتن حیثیت تعلیلیه و وساطت در ثبوت است که منافاتی با حقیقی بودن ماهیت ندارد.

چنان‌که دیده می‌شود، در این تفسیر از صدق ماهیت بر عالم خارج، واقعی بودن آن نتیجه گرفته شده است. به عبارت دیگر، از اینکه ماهیات قابل حمل و صدق بر هویات و واقعیات خارجی اند و به صورت قضیه خارجیہ منعکس می‌شوند (موجود به معنی اول)، واقعی بودن آن ماهیات (موجود به معنی دوم) نتیجه گرفته شده است:

- هر کدام از ماهیت و وجود در خارج هستند (یعنی بر واقعیت صدق بالذات دارند).
- هر آنچه که در خارج باشد، موجود است (یعنی واقعی و هویت خارجی است).
- پس وجود و ماهیت موجود و واقعی‌اند. (ر.ک به: فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۴۵ و ۴۶؛ همچنین ر.ک به: علامه طباطبایی، ۱۳۷۸، با تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، ج ۱، ص ۴۳-۴۵؛ تعلیقه‌های ۹، ۱۰ و ۱۴؛ و نیز: نبویان، ۱۳۹۵، ص ۲۱۲-۲۲۴).^۱

۴. بررسی تصویری تفسیر عینیت بر طبق دو معنای موجود

در این قسمت در صدد اثبات این هستیم که نشان دهیم تصور تفسیر عینیت مستلزم محال است؛ چه رسد به تصدیق آن که بخواهیم آن را رد یا اثبات نماییم. به عبارت دیگر، در اینجا به استدلالی که می‌شود به نفع تفسیر عینیت آورد و آن را در بوته نقد و بررسی نهاد، کار نداریم؛ زیرا این جهت بحث به اثبات یا رد دلیل صاحب تفسیر عینیت بستگی دارد و جنبه تصدیقی مسأله و رتبه متأخر از تصور آن است که بعداً بحث از آن خواهد آمد. در اینجا به مرحله تصور مسأله عینیت می‌پردازیم و با اشاره به معانی ممکن عینیت وجود و ماهیت و سپس مشخص کردن معنی و مراد صاحب تفسیر عینیت از آن، تبیین می‌نماییم که این تفسیر مستلزم اتحادالاثین است.

۱. ر.ک به: هستی و چیستی، فصل اول، قسمت نتیجه، ص ۴۵ و ۴۶؛ همچنین ر.ک به: علامه طباطبایی، نهايةالحکمة، با تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، ج ۱، ص ۴۳-۴۵؛ تعلیقه‌های ۹، ۱۰ و ۱۴؛ جستارهایی در فلسفه اسلامی، مشتمل بر آراء اختصاصی آیت‌الله فیاضی، محمد مهدی نبویان، ص ۲۱۲-۲۲۴.

۱-۴. مفهوم عینیت وجود و ماهیت در خارج

برای عبارت «ماهیت و وجود در خارج عین یکدیگرند»، حداقل می‌توان دو معنا در نظر گرفت: (یک) ماهیت و وجود در مصداق بالذات مشترکند. یعنی یک هویت و یک واقعیت داریم که مفهوم وجود و مفهوم ماهوی هر دو بر آن صدق می‌کنند. به عبارت دیگر، هویتی واحد هم مصداق بالذات وجود و هم مصداق بالذات ماهیت است (هیچ دو ماهیتی به یک هویت صدق نمی‌کند. ولی وجود و ماهیت بر یک هویت صدق می‌کند). اگر مراد از عبارت مذکور این معنا باشد، هم با تفسیر عینیت سازگار است و هم با تفسیر تصور و اشکالی بر آن وارد نیست.

دو ماهیت و وجود، هر دو، در موجود بودن به معنی دوم عین همند. یعنی ملاً خارج را هم ماهیت تشکیل داده و هم وجود. پس ماهیت هویتی خارجی بوده و وجود هم هویتی خارجی است و در عین حال، هویتی که ماهیت است همان هویتی است که وجود است. آنها وحدت و عینیت دارند و یکی می‌باشند.

۲-۴. اتحاد در موجود به معنی دوم، مراد از عینیت وجود و ماهیت در تفسیر عینیت

با توجه به تبیین تفسیر عینیت بر طبق دو معنی موجود، به راحتی می‌توان نتیجه گرفت که منظور صاحب تفسیر از عینیت وجود و ماهیت نمی‌تواند صرف اتحاد آنها در صدق بالذات باشد؛ زیرا:

۱. همچنان‌که از موضع صدرالمتهلین در برابر شیخ اشراق روشن شد، نزاع در بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، نزاع در موجود به معنی دوم است نه موجود به معنی اول (ر.ک به: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۰):

۲. از طرفی - همچنان‌که گفته شد - اعتباریتی که صاحب تفسیر عینیت برای ماهیت موجود در نظر می‌گیرد، به معنای بالمجاز و داشتن حیثیت تقییدیه نیست. بلکه به معنای بالتبع و دارای حیثیت تعلیلیه می‌باشد که بنا بر آن، ماهیت حقیقتاً موجود است. یعنی واقعاً در عالم خارج هست و ملاً خارج را واقعاً و حقیقتاً تشکیل داده است، اما نه مجازاً و بالعرض (ر.ک به: فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۴۹ و ۵۶) که اگر این سخن ایشان را به مقدمه عینیت وجود و ماهیت ایشان در خارج (همان، ص ۲۶؛ همو، بی‌تا، ج ۲۷ - ۳۰) ضمیمه کنیم، نتیجه جز این نخواهد بود که ماهیت در عین اینکه حقیقتاً در خارج موجود است، بعینه همان حقیقت وجود می‌باشد. از این رو هر دو ماهیت و وجود، موجود به معنی دومند و در آن اتحاد و عینیت دارند.

۳-۴. اثبات استحاله

همچنان‌که در معنی و مفهوم عینیت اشاره شد، اگر منظور از این مقدمه عینیت و اتحاد در صدق

بالذات باشد، در آن بحثی نیست. اما اگر مراد از آن عینیت و اتحاد در وجود و هویت خارجی باشد، این منظور مستلزم اتحادالائین فی شیء است که باطل و محال می‌باشد. توضیح آنکه:

۱. بنا بر مبانی و مقدمات تفسیر عینیت، ماهیت حقیقتاً موجود است؛ از طرف دیگر
۲. همه تفاسیر سه‌گانه از اصالت وجود صدرایی، واقع خارجی را یک امر بسیط می‌دانند که دو مفهوم وجود و ماهیت از آن انتزاع می‌شود. به عبارت دیگر، قول به «اصالت» وجود و ماهیت (هر دو) را هیچ‌کدام از آنها نمی‌پسندند.
۳. ماهیت بنا بر تفسیر عینیت، عین وجود است.
۴. این عینیت و اتحاد بر طبق مبانی و مبادی تفسیر عینیت، اتحاد و عینیت در موجود به معنی دوم، یعنی واقع خارجی است.

۵. اتحاد در موجود به معنی دوم به این معنی خواهد بود که دو واقع و حقیقت خارجی داریم که در موجود به معنی دوم عینیت و اتحاد دارند. یعنی وجود و ماهیت در عین اینکه هر کدام یک واقع و هویت خارجی هستند، عین هم بوده و باهم متحدند. به طوری که هر دو یک واقع خارجی‌ای بیش نیستند، پس

۶. عینیت وجود و ماهیت در خارج مستلزم اتحادالائین است که امری است باطل.

۵. بررسی تصدیقی تفسیر عینیت بر طبق دو معنای موجود

از استحاله تصور تفسیر عینیت وجود و ماهیت در خارج که بگذریم، نوبت این مطلب فرا می‌رسد که با صرف نظر از اشکال سابق، به بررسی این تفسیر در حوزه تصدیق آن پرداخته و آن استدلالی که می‌توان برای تفسیر عینیت قلمداد نمود را مورد بررسی قرار دهیم:

۵-۱. استدلال بر عینیت وجود و ماهیت

گویا صاحب تفسیر عینیت با غفلت از دو معنی موجود، دچار خلط و مغالطه‌ای در استدلال خود بر عینیت وجود و ماهیت گشته است. به این بیان که موجود را در "مقدمات" استدلال به معنی صدق بالذات گرفته، ولی در "نتیجه" به معنی خود واقع خارجی. دلیل استنتاج عقیم ایشان، اتحاد در صدق بالذات بودن ماهیت و وجود است. توضیح مطلب اینکه:

از آنجاکه هم وجود بر «علی» (به عنوان مثال) صدق بالذات دارد و هم بر ماهیت (یعنی علی هم موجود است و هم انسان)، این نتیجه را گرفته‌اند که ماهیت نیز در خارج موجود است. به این معنی که هویت خارجی است. (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۴۵ و ۴۶؛ علامه طباطبایی، ۱۳۷۸، باتصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، ج ۱، ص ۴۳ - ۴۵؛ تعلیقه‌های ۹، ۱۰، ۱۴؛ نویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۲۳ و ۲۲۴)^۱

۱. هستی و چیستی، فصل اول (قسمت نتیجه)، ص ۴۵ و ۴۶؛ علامه طباطبایی، نهاية الحکمة، باتصحیح و تعلیق

به عبارت دیگر، صاحب تفسیر عینیت بر این باور است که چون ماهیت صدق بالذات دارد، بر واقعیت و واقعیت مصداق بالذات ماهیت است. پس ماهیت امری واقعی است که در خارج موجود است. حال آنکه اگر ماهیت در خارج موجود است، بر طبق معنای اول موجود (صدق بالذات) است نه معنای دوم از موجود (واقع خارجی). محل نزاع در بحث اصالت وجود نیز همین معنای دوم است.

حال برای بهتر قضاوت نمودن، خلاصه استدلالی که ایشان دارند را تقریر نموده و سپس به صحت و سقم آن می‌پردازیم:

۱. ماهیت در خارج هست. به اصطلاح، ماهیت نسبت به خارج صدق بالذات دارد (مقدمه اول) و
۲. هر آنچه که در خارج باشد، موجود است. به عبارت دقیق‌تر، هر آنچه که بر واقعیت صدق بالذات داشته باشد واقعی است و واقع را پر نموده است (مقدمه دوم). پس
۳. ماهیت، موجود و واقعی است و واقع را پر نموده است (نتیجه استدلال).

۲-۵. بررسی استدلال

استدلال بالا قیاس شکل اول است و از لحاظ صورت قیاسی صحیح می‌باشد. اما به لحاظ ماده قیاس اشتباه است؛ چراکه کبرای آن به لحاظ ماده نمی‌تواند کلی باشد و همین امر است که برای مفسر عینیت باعث خلط و مغالطه مذکور گردیده است.

علت مخدوش بودن کلیت کبرای قیاس مذکور، یا غفلت مستدل از این امر است که موجود دو معنی دارد و یا ملازم هم دیدن این دو معنی توسط اوست. به ترتیب، هر کدام از این دو علت را توضیح می‌دهیم:

۱-۲-۵. دو معنا داشتن موجود

صاحب تفسیر عینیت گویا^۱ بدون توجه به این مطلب، استدلال خود را پی گرفته و در مقدمه اول (یعنی به خیالش در صغرای استدلال خود)، موجود (تعبیر هست = در خارج بودن، در مقدمه اول استدلال) را به عنوان محمول برای اصغر (ماهیت) استعمال نموده است. در مقدمه دوم (یعنی در کبرای استدلال) نیز همان را موضوع برای اکبر (موجود) قرار داده است. بدین ترتیب، آن قید (هست

▶ غلامرضا فیاضی، ج ۱، ص ۴۳-۴۵: تعلیقه‌های ۹، ۱۰، ۱۴؛ جستارهایی در فلسفه اسلامی، ج ۱، ص ۲۲۳ و ۲۲۴.
 ۱. اینکه با تعبیر «گویا» به این مطلب اشاره می‌کنیم، علتش آن است که شاید ایشان ملتفت به معنای موجود باشند. ولی دو معنای مورد بحث را ملازم هم ببینند که در این صورت اشکال دوم متوجه ایشان است که در ادامه می‌آید.

= در خارج بودن) را حد وسط استدلال خود قرار داده است و بدین صورت قیاس و استدلال خود را شکل می‌دهد. حال آنکه تکرار این حد فقط در لفظ است؛ چراکه موجود (هست = در خارج بودن) به دو معنی است. در مقدمه اول استدلال، وقتی به ماهیت نسبت داده شده، به معنی صدق بالذات به کار برده شده است. اما در مقدمه دوم استدلال، وقتی به واقعیت نسبت داده شده، به معنی هویت خارجی است. پس در اینجا واقعاً حد وسط تکرار نشده است. لذا قیاس و استدلالی که ایشان برای تبیین واقعی بودن ماهیت اقامه نموده‌اند، عقیم خواهد بود.

۵-۲-۳. عدم استلزام معنای دوم در معنای اول موجود

امر دیگری که باعث شده صاحب تفسیر «مقدمه دوم استدلال» را موجب کلیه تصور کند، تصور این مطلب است که معنای اول موجود مستلزم معنای دوم است. حال آنکه استلزامی بین این دو معنی نیست. در نتیجه کلیت کبرای استدلال باز از طریق دیگری مخدوش خواهد شد. توضیح آنکه: در این قسمت گفته می‌شود: بر فرض که مستدل توجه به دو معنای موجود داشته باشد، باز استدلال ایشان صحیح نیست و کلیت کبری مخدوش است؛ زیرا کلیت کبری مبتنی بر این امر است که معنای اول موجود (صدق بالذات) مستلزم معنی دوم (واقع خارجی) باشد. حال آنکه این‌گونه نیست؛ توضیح آنکه:

۱. هر آنچه که واقع و هویت خارجی باشد و ملاً خارج را پر کرده باشد (یعنی به اصطلاح موجود به معنی دوم باشد)، خارجیت را نیز داراست. یعنی بر خارج صادق و نسبت به آن صدق بالذات دارد و بر آن حمل می‌شود. در نتیجه موجود به معنی اول خواهد بود. به عبارت دیگر، هر آنچه که موجود به معنی دوم بر آن صدق کند، قطعاً موجود به معنی اول نیز بر آن صدق می‌کند.

۲. ولی این‌گونه نیست که هر آنچه موجود به معنی اول بر آن صدق کند، موجود به معنی دوم نیز بر آن صدق کند؛ زیرا در این صورت (یعنی اگر تمام آنچه معنای اول موجود بر آن صادق است معنای دوم موجود هم بر آن صادق باشد) باید رابطه این دو معنی تساوی باشد و یا معنای اول اخص از معنای دوم باشد. اگر رابطه این دو تساوی باشد یا معنای اول اخص باشد، نباید موجود مشترک در دو معنی باشد. بلکه باید یک معنی باشد. حال آنکه در مباحث قبلی ثابت نموده‌ایم که موجود دو معنی دارد که مغایر همنند و فقط مشترک لفظی‌اند.

۳. پس وقتی رابطه بین موجود به معنی اول و موجود به معنی دوم تساوی نباشد و یا موجود به معنی دوم اعم نباشد، موجود به معنی اول مستلزم موجود به معنی دوم نخواهد بود.

۴. اگر موجود به معنی اول مستلزم موجود به معنی دوم نباشد، کلیت کبری زیر سؤال می‌رود. بدین صورت عقیم بودن استدلال مذکور باز از طریق دیگری روشن می‌شود.

۶. بررسی منشأ استدلال بر عینیت وجود و ماهیت در خارج بر طبق دو معنای موجود

استنتاج صاحب تفسیر «عینیت» از موجود بودن ماهیت به معنی اول به موجود بودنش به معنی دوم - همچنان که ملاحظه شد - به علت عدم کلیت کبرای استدلال، عقیم شناخته شد. اما اینکه ایشان این حکم را چگونه و با چه مدرکی درباره ماهیت می راند و می گوید همچنان که ماهیت بر واقعیت صادق است پس باید واقعی نیز باشد (به عبارت دیگر، منشأ خلط و مغالطه برای صاحب تفسیر چه بوده است و یا منشأ استدلال ایشان چه بوده است؟)، این قسمت خود در خور تأمل است. لذا در اینجا به بررسی منشأ استدلال و یا به عبارتی منشأ مغالطه در استدلال می پردازیم.

۶-۱. مقایسه با وجود منشأ استدلال بر عینیت

به نظر می رسد صاحب تفسیر «عینیت» چون ماهیت را با وجود مقایسه نموده و دیده که وجود مفهومی است که از صدق بالذات بودن آن بر واقعیت می توان نتیجه گرفت که واقعیت از سنخ حقیقت وجود است و ماهیت نیز بر واقعیت صدق بالذات دارد، [تصور می کند] پس واقعیت از سنخ ماهیت نیز می باشد و بدین صورت ماهیت نیز مثل وجود خلأ خارج را پر کرده است؛ چرا که دلیل خارجی و واقعی بودن وجود، صدق حقیقی آن بر واقع می باشد که همین دلیل نسبت به ماهیت نیز - همچنان که گفته شد - جاری و ساری است. یعنی ماهیت نیز بر واقعیت صادق است. پس ماهیت نیز واقعی بوده و ملأ خارج را تشکیل می دهد. به اصطلاح همچنان که نسبت به وجود، از موجود بودنش به معنی اول به موجود بودنش به معنی دوم می رسیم، از موجود بودن ماهیت به معنی اول نیز موجود بودنش به معنی دوم را نتیجه می گیریم (ر.ک به: فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۴۵ و ۴۶؛ طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۴۳-۴۵).

خلاصه اینکه ایشان چون ماهیت را با وجود مقایسه کرده اند، به آن نتیجه نامطلوب دست پیدا نموده اند.

۶-۲. تقریر استدلال بر اساس منشأ آن

استدلال ایشان را با توجه به منشأ آن (وجود) می توان این گونه تقریر نمود:

۱. از آنجاکه وجود بر عالم خارج صدق بالذات دارد و واقعیت مصداق بالذات آن است، واقعی است و خارج به نحو هوهو بر آن حمل می شود.
۲. ماهیت نیز مثل وجود است. یعنی بر عالم خارج صدق بالذات دارد و واقعیت مصداق بالذات آن است.

۳. در نتیجه ماهیت نیز باید واقعی باشد و خارج به نحو هوهو بر آن حمل شود.

۳-۶. نقد و بررسی استدلال مذکور

چنان‌که روشن است، یکی از مقدمه‌های این استدلال، قیاس ماهیت به وجود است. در این قسمت از رساله این مقدمه را مورد بررسی قرار داده و اثبات می‌کنیم که مقایسه این دو باهم نباید باعث شود که بر هر دوی آنها یک حکم بار شود. به عبارت دیگر، می‌خواهیم در اینجا این مسأله را روشن نماییم که هرچند وجود و ماهیت، هر دو بر واقعیت صادقند و "خارج" مصداق بالذات آنهاست. ولی این امر نباید باعث آن شود که بگوییم چون ماهیت در موجود به معنی اول (صدق بالذات) با وجود مشترک است، پس باید در موجود به معنی دوم (ملاً خارج را تشکیل دادن) نیز مثل «وجود» موجود باشد؛ زیرا اگر این مطلب در مورد وجود صحیح باشد که از صدق بالذات بودن آن بر واقعیت می‌توان به واقعی بودن آن دست پیدا کرد، این مطلب نسبت به ماهیت عقیم خواهد بود. در اینجا می‌خواهیم این مطلب را با دو شیوه و بیان اثبات کنیم:

- تفاوت حیثیتی و ذاتی وجود و ماهیت

تطبیق ماهیت و مقایسه نمودن آن با وجود صحیح نمی‌باشد؛ زیرا حیثیت وجود و ماهیت باهم فرق می‌کند. "حیثیت وجود" حیثیت تشخیص است، ولی "حیثیت ماهیت" حیثیت ابهام است. لذا حقیقت ماهیت فی‌ذاته ابای از کلیت ندارد؛ برخلاف حقیقت وجود که ابای از کلیت دارد. توضیح آنکه:

۱. موجود بودن به معنای دوم مساوق با شخصیت است. به تعبیری دقیق‌تر، اساساً حیثیت واقعیتهایی که تشکیل‌دهنده ملاً خارج است، عین حیثیت تشخیص است.
 ۲. پس چیزی می‌تواند واقعیت خارجی و موجود به معنای مذکور باشد که حیثیت آن، همان حیثیت تشخیص باشد.
 ۳. درحالی‌که هم عقلاً و هم به اتفاق همه فیلسوفان، "حیثیت ماهیت" حیثیت تشخیص نیست.
 ۴. پس محال است که ماهیت در خارج به معنای مذکور موجود باشد.
 ۵. ولی هم عقلاً و هم به اتفاق همه فیلسوفان، "حیثیت وجود" حیثیت تشخیص است.
 ۶. پس وجود می‌تواند و باید در خارج به معنای مذکور موجود باشد.
- بنابراین می‌بینیم که مقایسه وجود و ماهیت و تطبیق ماهیت بر وجود در معنی دوم موجود، قیاس مع الفارق است.

- نسبت وحدت و اتحاد داشتن واقعیت با وجود و ماهیت

در این بیان از ناموجه بودن قیاس ماهیت با وجود، بر نسبتی که واقعیت با آنها دارد تأکید می‌شود. این نسبت بعضاً نسبت اتحاد و حمل است و بعضاً نسبت وحدت و عینیت. تفاوت این

نسبت‌ها نیز به تفاوت منسوب الیه‌ها (وجود و ماهیت) می‌باشد. لذا باز از طریق دیگر می‌بینیم که ناموجه و مع الفارق بودن این مقایسه و تطبیق اثبات می‌شود. توضیح آنکه:

۱. حیثیت واقعی که تشکیل دهنده ملا خارج است، عین حیثیت تشخص است.
۲. هم عقلاً و هم به اتفاق همه فیلسوفان، "حیثیت وجود" حیثیت تشخص است.
۳. پس نسبت واقعیت خارجی با وجود، نسبت عینیت و وحدت است.
۴. اما هم عقلاً و هم به اتفاق همه فیلسوفان، "حیثیت ماهیت" حیثیت تشخص نیست.
۵. پس امکان ندارد نسبت واقعیت خارجی با ماهیت «نسبت عینیت و وحدت» باشد.
۶. اما از طرف دیگر روشن است که واقعیت خارجی اگرچه خود ماهیت نیست، ولی مصداق بالذات آن است و بر آن حمل می‌شود.

۷. پس نسبت واقعیت خارجی با ماهیت، نسبت حمل و اتحاد است.
۸. یعنی در این صورت ماهیت فقط مفهوم و تصویر و حکایتی کلی است که بر واقعیت حقیقتاً وبالذات قابل حمل است، نه اینکه خود واقعیت باشد.

۹. این اتحاد و حمل سبب شده که در تفسیر عینیت به غلط گمان رود که مفهوم و حکایت و تصویر (ماهیت) همان مصداق و محکی و صاحب تصویر (واقعیت) بوده و محکوم به احکام آن است و حکم شود به اینکه ماهیت همان واقعی است که جهان خارج را پر کرده است. یعنی این اتحاد و حمل (صدق بالذات داشتن ماهیت بر واقعیت) باعث می‌شود که گمان شود ماهیت به معنای دوم موجود است.

۱۰. آشکار است که این حکم (موجودیت به معنی دوم برای ماهیت) مجازی و بالعرض است، نه حقیقی و بالذات (ر.ک به: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۳۳؛ نیز: همو، بی‌تا/ ب، ص ۴۹).

نتیجه‌گیری

واژه موجود مشترک در دو معنی صدق بالذات و هویت خارجی است. بنا بر اصالت وجود، هر چند موجود به معنی اول (صدق بالذات) بر ماهیت صادق است، ولی موجود به معنی دوم (هویت خارجی) بر آن صادق نمی‌کند، ولی وجود هر دو معنی بر آن صادق است. صاحب تفسیر عینیت، از موجود به معنای اول بودن ماهیت به موجود به معنای دوم بودن ماهیت رسیده است. حال آنکه جایگاه ماهیت فقط ذهن است و شیئیت آن فقط مفهومی است و شأن آن فقط حکایت از واقعیت خارجی است و سهم آن از واقعیت خارجی فقط صدق حقیقی بر آن و اتحاد با آن است (موجود به معنی اول)، نه اینکه خود همان واقعیت خارجی باشد (موجود به معنی دوم). بنابراین ایشان به خطا از صدق حقیقی و بالذات ماهیت بر واقعیت خارجی (موجود به معنی اول) نتیجه گرفته‌اند که

ماهیت همان واقعیت خارجی (موجود به معنی دوم) است. در نتیجه گزاره «اگر ماهیت به معنای اول موجود باشد به معنای دوم نیز موجود است» را پذیرفته‌اند و ماهیت را عین وجود در خارج دانسته‌اند.

کتاب نامه

۱. ابن رشد، محمد بن احمد (بی تا). تلخیص مابعدالطبیعه. با تحقیق و مقدمه عثمان امین. بی جا: حکمت.
۲. ارسطو (۱۳۸۵). متافیزیک (مابعدالطبیعه). با ترجمه شرف الدین خراسانی. چاپ چهارم. تهران: حکمت.
۳. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات (۴ جلد، ج ۲). چاپ دوم. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. به تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی و اشراف سید محمد خامنه ای. به ویرایش مقصود محمدی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا (معروف به چاپ کنگره).
۵. _____ (۱۳۷۹). تفسیر القرآن الکریم (۷ جلد، ج ۱). چاپ سوم. قم: بیدار.
۶. _____ (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۷. _____ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. چاپ دوم. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۸. _____ (۱۳۶۱/الف). ایقاظ النائین. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۹. _____ (۱۳۶۱/ب). العرشیة. تهران: انتشارات مولی.
۱۰. _____ (۱۳۶۳/الف). مشاعر. چاپ دوم. تهران: طهوری.
۱۱. _____ (۱۳۶۳/ب). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۲. _____ (۱۳۷۸/الف). رساله فی الحدوث. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۳. _____ (۱۳۷۸/ب). سه رساله فلسفی (متشابهات القرآن، المسائل القدسیة و اجوبة المسائل). با مقدمه و تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۴. _____ (۱۳۰۲ق). مجموعه الرسائل التسعة. تهران: بی نا.
۱۵. _____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة (۹ جلد، ج ۱، ۲، ۶ و ۷). چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث.
۱۶. _____ (بی تا الف). الحاشیة علی الهیات الشفاء. قم: بیدار.

۱۷. _____ (بی تا ب). تعلیقه بر حکمة الاشراق. چاپ سنگی.
۱۸. _____ (بی تا ج). شرح الهدایة الأثریة. چاپ سنگی.
۱۹. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۸). نهاية الحکمة. با تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی (۴جلد، ج ۱). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۰. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵). درآمدی به نظام حکمت صدرایی (۲جلد، ج ۱). تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی (سمت).
۲۱. فارابی، ابونصر (بی تا). کتاب الحروف. بی جا: دارالمشرق.
۲۲. فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۹). سی دی مبانی حکمت متعالیه. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۳. _____ (۱۳۸۷). هستی و چیستی در مکتب صدرایی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۴. _____ (۱۳۸۶). درآمدی بر معرفت‌شناسی. با تدوین و نگارش مرتضی رضایی و احمد حسین شریفی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۵. _____ (بی تا). نقد تاریخ فلسفه غرب. بی جا: بی نا.
۲۶. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۴). آموزش فلسفه. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۷. _____ (۱۴۰۵). تعلیقة علی نهاية الحکمة. قم: در راه حق.
۲۸. نبویان، محمدمهدی (۱۳۹۵). جستارهایی در فلسفه اسلامی مشتمل بر آراء اختصاصی آیت‌الله فیاضی (۳جلد، ج ۱). چاپ سوم. قم: مجمع عالی حکمت.