

چگونگی شناخت حصولی حقیقت وجود از طریق تحلیل ارتباط میان حقیقت وجود و مفهوم وجود با تأکید بر اندیشه صدرالمتألهین

جواد محمدنیا^۱، محمدعلی محیطی اردکان^۲

چکیده

هدف این تحقیق آن است که با روش توصیفی - تحلیلی و با بررسی فراگیر جنبه های گوناگون معرفت شناختی مفهوم وجود در دیدگاه صدرالمتألهین، امکان شناخت حصولی حقیقت وجود را واکاوی نماید و به این پرسش ها پاسخ دهد که آیا اساساً حقیقت وجود شناختنی است؟ از طریق چه مفاهیمی؟ این مفاهیم چگونه به دست می آیند؟

ما به یاری خوانش آقاعلی مدرس زنوزی و به تبع با ارائه استدلالی نو به عنوان مکمل استدلال ملاصدرا، در نفی مفهومی شدن حقیقت وجود، از طریق امکاناتی که اندیشه صدرایی در اختیارمان قرار داده است، اثبات خواهیم کرد که اگرچه ذات حقیقت وجود هیچ شناخت حصولی ای را بر نمی تابد، لکن می توانیم دریافتی حصولی از تقابل آن با دیگری (در اینجا یعنی تقابل آن با عدم) داشته باشیم. به تعبیری، مفهوم وجود حاصل دریافت ما از واپس زنی دیگری (عدم) از جانب حقیقت وجود است که این نحوه دریافت را با عنوان انتزاع و ذهن می شناسیم و از آنجا که واکاوی مفهوم وجود و سازوکار دریافت آن می تواند شناخت دقیقی از دیگر مفاهیم فلسفی ارائه نماید، می یابیم که به طور کلی در فلسفه، حقیقت وجود را از طریق مفاهیمی با عنوان انتزاعی و ذهنی می شناسیم.

واژگان کلیدی: مفهوم وجود، حقیقت وجود، تعیین مفهوم، دوری بودن، صدرالمتألهین.

۱. دانشجوی دکترای هستی شناسی مرکز تخصصی آموزش فلسفه اسلامی حوزه علمیه قم

j.mohammadnia.kh@gmail.com

mohiti@iki.ac.ir

۲. استادیار مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)

۱. مقدمه

۱-۱. طرح پرسش بنیادین

از تعبیر و تصریحات صداری، همچون «هر آنچه از حقایق خارجی که گنه آن به ذهن می‌آید بایستی ماهیت آن بدون هیچ تغییری باقی بماند ولی وجودش تبدل یابد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۷) این گونه بر می‌آید که ماهیت به منظور رسیدن به ذهن از مقصد خارج، هر چند در خود آن هیچ گونه دگرگونی‌ای رخ ندهد، ولی ناگزیر است نحوه وجود خود را دگرگون سازد و به تعبیری، با وجودی دیگر متحد گردد. دلیل زوال ناپذیری و دگرگون‌ناشدگی ماهیت چیزی جز این نیست که به هیچ وجه در قوام ذات خود به چیز دیگری وابسته نیست و در نتیجه در هر افقی که تحقق یابد، خود را با تمام ذاتیات خود حفظ می‌نماید و این همانی تمام‌عیاری را میان ماهیت خارجی و ماهیت ذهنی برآورده می‌سازد. در مقابل، مقوم وجود و یا همان چیزی که لفظ وجود بر آن دلالت دارد، چیزی جز همان خارجی بودن نیست. بنابراین به ذهن آمدن در واقع معنایی جز این ندارد که خود آن وجود به ذهن نیامده است. چیزی که در ذهن است و بر آن دلالت دارد (هرچه که هست)، خود وجود نیست؛ زیرا با عدم امکان راه‌یابی مقوم آن وجود به ذهن، آن امر ذهنی مقومات آن وجود حقیقی (همان خارجی بودن) را به همراه ندارد. بنابراین آنچه در ذهن نقش بسته است (یعنی مفهوم وجود)، هر چند دارای نوعی این‌همانی با حقیقت وجود است، در عین حال نمی‌توانیم آن این‌همانی تمام‌عیاری که میان ماهیت ذهنی و خارجی برقرار بود را مشاهده نماییم. در نتیجه مفهوم وجود، حقیقت وجود نیست و به تبع به هیچ وجه نمی‌تواند نقش جنس را ایفا نماید؛ زیرا جنس مقوم آن چیزی (ماهیتی) است که بر آن حمل می‌شود. لکن از آنجاکه مفهوم وجود از وجودهای خاصی مانند وجود سبب جدایی‌ناپذیر است و همواره بر آنان حمل می‌گردد و [به تعبیری] به هر وجودی می‌توانیم بگوییم وجود است، امری لازم برای آنها به‌شمار می‌آید (همان، ج ۱، ص ۳۸).

با توجه به این توضیحات، به‌خلاف دیدگاه برخی از محققان که معتقدند «مقصود از "وجود" در بحث اصالت وجود، حقیقت وجود، یعنی "معنای اسم مصدری وجود به معنای اخص است" ... و حقیقت وجود نیز همان معنای وجود است» (نبویان، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۱۸۰)، حتی "معنای اسم مصدری" نیز نمی‌تواند در خارج تحقق داشته باشد؛ زیرا "معنی" را این‌گونه تبیین کرده است که: «مصدق آن امری است که "معانی" بر آن صدق کرده و بر آن حمل می‌شوند» (همان، ج ۱، ص ۳۸) و به تبع، معانی مفرد می‌توانند «کلی» باشند (مانند معنای انسان) یا «جزئی» مانند معنای

زید (همان، ج ۱، ۵۰). همان طور که می‌دانیم، حمل شدن و کلیت از ویژگی‌های امور ذهنی است و به تعبیری دقیق‌تر، اگر چیزی کلی یا قابل حمل شدن است، جایگاه و محل حضورش به ذهن منحصر می‌شود و مطابق با برهان صدرایی "در ذهن بودن، به معنای نبودن حقیقت وجود است". در اینجا پرسشی بنیادین سر برمی‌آورد و آن هم اینکه آیا این نتیجه به‌دست آمده از طریق برهان، بنیان فلسفه را ویران نمی‌سازد و آیا اساساً فلسفه را - که هدف از آن «به کمال رساندن نفس انسانی با شناخت حقیقت موجودات، آن طور که هستند و حکم به وجود داشتن آنها از طریق برهان» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۰) است - علمی تهی و بی‌معنی نمی‌گرداند؟ به تعبیر دیگر، اگر فلسفه شناختی حقیقی را در اختیار ما قرار می‌دهد و از سوی دیگر ذات موضوع فلسفه به ذهن و اندیشه راهی ندارد، گزاره‌های مطرح‌شده در فلسفه چگونه می‌توانند شناختی واقعی را از موضوع علم در اختیار ما قرار دهند؟ این مفاهیم و گزاره‌ها با چه سازوکاری به‌دست آمده‌اند؟ از چه سنخی هستند؟ اساساً ذهنی و مفهومی بودن چه معنای محصلی می‌تواند داشته باشد؟

۲-۱. پیشینه

این پرسش در مقابل برخی از فلسفه‌ورزان معاصر نیز مطرح شده است و با توجه به پذیرش دیدگاه‌هایی عرفانی به آن سو کشیده شده‌اند که با فراهم آوردن براهینی، موضوع فلسفه را حکم‌ناپذیر بدانند (ر.ک: عشاقی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۴-۸۹) و به بیان موانع حکم‌پذیری آن پردازند (ر.ک: عشاقی، ۱۳۹۳، ص ۹۷-۸۵) و سپس موضوع دیگری را برای فلسفه بجویند. در مقابل، برخی از محققان در مقام پاسخ به این دیدگاه، کوشیدند تا با آشکار ساختن تناقضات حاکم بر این براهین به حل و فصل موضوع پردازند (ر.ک: نیکزاد، ۱۳۹۶، ص ۴۶-۲۹).

لکن به نظر می‌رسد دو طرف این نزاع، آنچنان‌که صدرالمتألهین براساس اصل بنیادین خود، یعنی اصالت وجود به موضوع فلسفه می‌نگرد، نتوانسته‌اند به مشاهده آن حقیقت اصیل پردازند و در نتیجه، نه آن براهین موضوع خود را یافته‌اند و نه این پاسخ‌ها بر زمینی استوار گام نهاده‌اند. در این تحقیق تلاش شده است تا با بررسی تمام جنبه‌های معرفت‌شناختی مفهوم وجود در اندیشه صدرایی و رسیدن به مهم‌ترین جنبه‌ای که حل و فصل این مناقشه را می‌توانیم در آن بجوییم و با پاسخ به پرسش‌های فرعی مطرح‌شده، با ظرفیت‌های موجود در اندیشه صدرالدین شیرازی به شناختی دقیق‌تر از این مفهوم دست یابیم. پس از این به یاری خوانش آقاعلی مدرس زنوزی بر یکی از براهین اصالت وجود، می‌کوشیم تا ویژگی‌های اظهارشده توسط مؤسس حکمت متعالیه را منسجم‌تر و عمیق‌تر دریابیم. به ناب‌بودگی موضوع فلسفه برسیم و برهان آشکارسازنده رابطه میان حقیقت وجود و مفهوم وجود را مطرح نماییم تا در نهایت به آگاهی کامل‌تری از محتوای مفهوم وجود و ارتباط آن

با موضوع فلسفه نائل آسیم. پیرو این آگاهی، می‌توانیم از محتوای دیگر مفاهیم فلسفی مطلع شویم و رابطه آن با موضوع خود را بشناسیم.

۳-۱. وجود و موجود

پیش از هر چیز، ضروری است اشاره گردد که بنا بر خوانشی ژرف و دقیق از اندیشه صدرایی، وجود که با ثبوت، حقیقت، حق، عینی بودن و ... مترادف است، بر معنایی متمایز از معنای موجود، ثابت، متحقق و ... دلالت ندارد. به تعبیر واضح‌تر، با این واژگان نیز مترادف است؛ چراکه خود صدرالمتألهین از همان آغاز، آشکار و روشن و بدون هیچ لکنتی، همین امر را ابراز می‌دارد تا آن را به منزله دلیل اصلی تحقق و وجود داشتن موضوع فلسفه (یعنی موجود از آن جهت که موجود است) مطرح نماید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۷). علاوه بر این، در پاسخ به شیخ اشراق که از طریق گزاره «الوجود موجود» در بستر حمل شایع پیگیر آن بود تا وجود را به امری اعتباری مبدل سازد، با به میان کشیدن این سخن که "یک شیء نمی‌تواند خود را توصیف نماید" (همان، ج ۱، ص ۴۰)، اعتباری بودن وجود را بی اعتبار می‌سازد. همچنین با واکاوی موشکافانه استدلال نخست اسفار در اثبات اصالت وجود - که بحث از آن نیازمند بیانی مشبع و زمانی موسّع است - درمی‌یابیم که بدون پذیرش این خوانش، این مهم‌ترین استدلال صدرایی عقیم خواهد ماند. البته این شواهد به منظور اثبات این خوانش، بیشتر برای کسانی است که گزاره و مضمون «بالحقیقة أن الوجود هو الموجود» (همان، ج ۱، ص ۳۹، ۴۰، ۴۱ و ۶۸) - که در آثار گوناگون صدرالمتألهین بارها بازگو شده است - توجه آنان را جلب نکرده است و به آن اندازه‌ای که باید بصیرتی را به دست نداده است. به هر حال، ادامه بحث و همچنین طرح پرسشی که پیش از این گذشت، کم و بیش مبتنی بر آگاهی و گواهی به این ترادف است.

۲. ویژگی‌های معرفت‌شناختی مفهوم وجود در نگاه صدرالمتألهین

همان‌طور که اشاره شد، برای پاسخ به آن پرسش نیازمندیم تا دیدگاه صدرالمتألهین درباره خصوصیات معرفت‌شناختی مفهوم وجود را به دست آوریم. وی برای تبیین جنبه‌های معرفت‌شناختی این مفهوم، این‌گونه سخن می‌گوید:

«از آنجاکه حقیقت وجود در [خارج] بودن است، و اینکه هرچه حقیقتش در [خارج] بودن است ناممکن است که به ذهن درآید (زیرا در این صورت، انقلاب در ذاتی آن رخ خواهد داد که بذاته از آن برخوردار بوده است)، بنابراین ناممکن است که وجود به ذهن درآید. در نتیجه، وجودی که در نفس نقش بسته و کلی و عام است، حقیقت وجود نیست. بلکه وجهی از وجوه آن شیء است. حیثیتی از حیثیات آن است. عنوانی از عناوین آن است. پس عمومیت این وجود نقش بسته در

نفس، مانند عمومیت جنس نیست. بلکه عمومیت امری است که نسبت به موضوع خود، لازم، اعتباری و انتزاعی است؛ مانند شیئیت برای اشیاء خاصی که از ماهیات متمایز در معانی به وجود آمده‌اند» (همان، ج ۱، ص ۳۸).

حال بایستی با به‌کارگیری اندیشه‌های خود صدرالتألهین آگاه شویم که هریک از این اصطلاحات و تعابیر به‌کار رفته در تبیین مفهوم وجود، خود دقیقاً چه معنایی می‌توانند داشته باشند. البته با توجه به اینکه این بند به تمام ویژگی‌های مفهوم وجود از نگاه وی اشاره نداشته است، ناگزیریم ویژگی‌های دیگر را از دیگر بندهای این کتاب به‌دست آوریم. ضمن اینکه این خصوصیات را بایستی بر مبنای نوعی از اولویت که میان آنها حاکم است شرح دهیم تا کم و بیش به درکی منسجم‌تر از آنها برسیم.

۱-۲ انتزاعی بودن

صدرالمتألهین، صفاتی را که هم دارای وجود ذهنی هستند و هم بر موجودات خارجی حمل می‌شوند، به دو قسم تقسیم می‌کند:

۱. انضمامی: صفاتی که دارای صورتی در خارج و عین هستند و این یعنی از نحوه خاصی از وجود برخوردارند؛ مانند سپیدی.

۲. انتزاعی: بدین معنا که از وجود چنین صورتی بی‌بهره‌اند. ولی وجود موصوف به این صفات، در خارج به‌گونه‌ای است که می‌توان این مفهوم را از آن فهمید؛ مانند ناینیایی (همان، ج ۱، ص ۳۳۴). در ابتدا این‌گونه به نظر می‌رسد که منظور صدرالمتألهین از انتزاعی بودن مفهوم وجود، این معنای از انتزاعی نیست؛ زیرا همان‌گونه که پس از این خواهد آمد، بارها بازگو خواهد کرد که منشأ انتزاع این مفهوم وجود چه چیزی است. علاوه بر این، اساساً صورت هر شیئی، از جمله ماهیات، منحصر در نحوه وجود آنهاست (همان، ج ۱، ص ۳۳۴). در این صورت چگونه ممکن است خود وجود بی‌صورت باشد؟

- منشأ انتزاع

حال بایستی سراغ چیزی برویم که این مفهوم از آن انتزاع شده است. مطابق دیدگاه صدرایی، منشأ انتزاع وجود همان وجود عینی و مشخصی است که حکمت متعالیه با اثبات اصالت آن، راه خود را از دیگر مشارب فلسفی جدا ساخته است. عقل انسان از خود این وجود حقیقی دو مفهوم انتزاع می‌نماید؛ یکی مفهوم «موجود» که بدون هیچ معنای افزوده‌ای، منشأ انتزاع خود را نشان می‌دهد و دیگری مفهوم «وجود». این مفهوم علاوه بر اینکه حکایت‌گر منشأ انتزاع است، برای ما آشکار می‌سازد که مفهوم «موجود» از ذات خود همین منشأ انتزاع شده است و همین منشأ و ذات

است که موجود بودن ماهیات را برآورده می‌سازد (همان، ج ۱، ص ۶۸).

به عبارتی، هنگامی که می‌گوییم «الانسان موجود» که حمله شایع است، یعنی «حقیقت وجود» - که همان منشأ انتزاع است - به نوعی در موضوع نهفته است و به عبارت دقیق‌تر، الانسان از نوعی از اتحاد با وجود حقیقی برخوردار است. ولی هنگامی که می‌گوییم «الوجود موجود»، در قالب همان حمل شایع بر این امر دلالت دارد که «حقیقت وجود» با «حقیقت وجود» که منشأ انتزاع مفهوم وجود است متحد شده و این یعنی یک شیء با خود، البته با اعتباری افزوده، متحد است و از آنجا که اتحاد یک شیء با خود بی‌معنی است، صدرالمآلهین به شیخ اشراق این‌گونه پاسخ می‌دهد که: «نمی‌توان گفت "الوجود موجود"؛ زیرا یک شیء را نمی‌توان با خود توصیف کرد؛ همان‌طور که نمی‌توان گفت "البیاض ابیض"» (همان، ج ۱، ص ۴۰). یا در جای دیگری از اسفار نیز درباره بی‌معنایی و نادرست بودن این حمل سخن می‌گوید: «اثبات [یا حمل] وجود برای موضوع این علم، یعنی موجود از آن جهت که موجود است ضرورتی ندارد، بلکه اساساً امکان ندارد؛ زیرا اگر به دنبال اثباتی حقیقی هستیم، اثبات یک چیز برای خود آن چیز ناممکن است» (همان، ج ۱، ص ۲۷) و این یعنی حمل موجود بر وجود، به حمل شایع ناممکن است. بنابراین منشأ انتزاع مفهوم وجود یا همان حقیقت وجود، چیزی جز منشأ انتزاع مفهوم وجود نیست.

حال بایستی به این مسأله پردازیم که اساساً حقیقت وجود کجاست و چگونه در دسترس انسان قرار می‌گیرد تا بتواند مفهوم وجود را از آن انتزاع نماید؟ صدرالمآلهین در پاسخ آغازین به دو موجود به منزله خاستگاه مفهوم وجود و واقعیتی که می‌توان از آن مفهوم وجود را انتزاع نمود اشاره می‌نماید: «یا این وجود به گونه‌ای است که می‌توان از ذات آن و بذاته مفهوم "موجود" را انتزاع نمود (مفهومی که شامل تمام موجودات است و نسبت به آنها عمومیت دارد) و محمول وجود را به آن حمل کرد و یا اینکه آن موجود این‌گونه نیست، بلکه انتزاع این مفهوم نیازمند امری است که ورای ذات و حقیقت آن است. [یعنی به‌عنوان مثال، به منظور این انتزاع بایستی آن ذات و حقیقت را] به شیء دیگری منتسب کنیم یا شیء دیگری را در انضمام با او قرار دهیم و یا چیزی غیر از اینها. در نتیجه موجود نخست واجب‌الوجود است... هرچند دومی ممتنع‌الوجود نیست؛ چراکه اساساً مقسم موجود است. بنابراین عنوان آن ممکن‌الوجود خواهد بود؛ چه ماهیت باشد و چه ائیت. جز اینکه موجودیت ماهیات، با انضمام وجود به آن و به رنگ آن در آمدن، تحقق می‌یابد. ولی موجودیت وجودها [یا همان ائیت‌ها] از طریق صدور از جاعل محقق می‌شود» (همان، ج ۱، ص ۸۶).

با دقت بیشتر در همین بند در می‌یابیم که این پاسخ پاسخی ابتدایی است، نه پاسخ نهایی؛ زیرا هنگام اشاره به ممکنات به منزله موجوداتی برای انتزاع مفهوم وجود، با صراحت اعلام می‌نماید که انتزاع مفهوم وجود از ذات و حقیقت آنها ناممکن است. اگر ماهیت ممکنات را به منزله ذات و

حقیقت آنها بپذیریم، در این صورت روشن است که ماهیت چیزی از وجود را در خود ننگنجانده است. در نتیجه بایستی با وجود همراه شود. بنابراین اساساً این وجود همراه است که می‌توان مفهوم موجود یا وجود را از آن انتزاع نمود و آن نیز چیزی جز وجود واجب‌الوجود نیست و اگر وجود و اثبِتِ ممکنات را به منزله ذات و حقیقتِ آنها بپذیرفتیم، از آنجاکه هویت این وجودها عین تعلق و ربط است (همان، ج ۱، ص ۸۶)، باز هم چیزی جز واجب‌الوجود را آشکار نخواهد کرد؛ زیرا اوست که تمام هویت آنها را به خود اختصاص داده است. بنابراین پاسخ نهایی صدرالمتألهین را می‌توان در این گزاره کوتاه بیان نمود: «منشأ انتزاع مفهوم وجود، ذات واجب‌الوجود است» (همان، ج ۱، ص ۱۱۷) که خود نیز استدلال‌های گوناگونی می‌آورد که واجب‌الوجود، ذاتی جز "وجود" ندارد (ر.ک به: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۰۸-۹۶).

– مشاهده منشأ انتزاع

با توجه به اینکه مطابق با دیدگاه صدرالمتألهین منشأ انتزاع مفهوم وجود و موجود چیزی جز واجب‌الوجود نیست، در این صورت انسان چگونه می‌تواند واجب‌الوجود را به چنگ آورد؟ صدرالمتألهین در برابر این پرسش پاسخی را مطرح می‌نماید که در بردارنده جزئیات و مقدماتی است که به نظر می‌رسد در نظام منسجم خود، به اندازه کافی قانع‌کننده است.

او در ابتدا تحت عنوان لمعه اشراقی، در مقام مقدمه به یادآوری چند نکته می‌پردازد که عبارتند از:

۱. حقیقت وجود به علم حصولی راهی ندارد و از طریق آن معلوم نمی‌شود؛ خواه علم حصولی «عقلی» باشد و خواه «حسی».

۲. هیچ موجود ممکن نمی‌تواند از طریق غیر از علم حصولی نیز به ذات او احاطه یابد و کنه آن را دریابد؛ زیرا ارتباط میان ممکنات و حقیقت وجود - که پیش از این بیان شد همان واجب‌الوجود است - ارتباط میان علت و معلول است. بنابراین هرچند معلول کاملاً نزد علت حاضر است و علت به او احاطه دارد، ولی علت به طور کامل نزد معلول حضور ندارد؛ زیرا معلول شأنی از شئون علت است.

با یادآوری این نکات سراغ اصل بحث می‌رود مبنی بر اینکه اگرچه این مقدمات پذیرفتنی است، ولی تمامی آنها با اینکه ممکنات بتوانند به صورتی شهودی ذات واجب را دریابند سازگار است. هر ممکنی به اندازه گستره وجود خود ذات او را می‌یابد، لکن به اندازه محدودیت‌ها و ضعف‌هایی که دارد، از احاطه و درک همه‌جانبه ذات او محروم است (همان، ج ۱، ص ۱۱۳).

هرچند این پاسخ کم‌وبیش ادراک ذات واجب را برای ما تبیین نمود. لکن از آنجاکه می‌توان از ذات خود ممکن شناسا مفهوم وجود را انتزاع نمود و در نتیجه بنا بر این تبیین تنها خود شناساست

که می‌تواند مصداق مفهوم وجود و موجود واقع شود، جای این پرسش باقی می‌ماند که چگونه دیگر ممکنات را نیز می‌توانیم با عنوان وجود بخوانیم؟ ممکناتی که پیش از این، اصالت وجود درباره تک‌تک آنها به اثبات رسیده است.

او در ادامه به بسط پاسخ پیشین خود می‌پردازد و پس از تحلیلی گذرا از تمایز میان علم بسیط (شناخت یک چیز) و علم مرکب (آگاهی از این شناخت)، تصریح می‌نماید که همگی ما ذات واجب را از طریق هر موجودی درک می‌کنیم. ولی نه از طریق درکی مرکب، بلکه از طریق درکی بسیط؛ زیرا مطابق با براهین و تحقیقاتی که حکما در اختیار ما قرار داده‌اند، آن جنبه از هر چیزی که بذاته به ادراک درمی‌آید، چیزی جز نحوه وجود آن چیز نیست؛ چه آن ادراک حضوری باشد و چه حصولی. در ادراک حصولی نیز تمام اقسام آن، یعنی ادراک عقلی، خیالی و حسی مشمول همین قاعده‌اند (همان، ج ۱، ص ۱۱۶). بنابراین هنگامی که هر ممکنی را از طریق هر نوع شعوری درک کنیم و نسبت به آن آگاه شویم، در واقع بالذات نحوه وجود آن چیز را درک کرده‌ایم. او سپس می‌افزاید نزد عارفان محقق و حکمای متأله، وجود هر چیز، چیزی جز هویتی مرتبط با وجود حق نیست. در نتیجه همگی بالذات، تجلی حق هستند و او را می‌نمایانند (همان، ج ۱، ص ۱۱۷). پس هنگامی که می‌گویید دست‌کم می‌توان کنه وجود برخی از ممکنات را شناخت (همان، ج ۱، ص ۶۱) این است که کنه وجود آن ممکن (مانند وجود خودمان یا وجود معلوم حصولی یا حضوری خود) را می‌توانیم کاملاً بشناسیم که دست‌کم واجب‌الوجود نباشد. ولی چون به قدر وسع خود نمایان‌گر وجود واجب است، هر چند کم‌وبیش وجود واجب را هم می‌شناسیم، لکن مسلّتم این امر نیست که کنه آن وجود متعالی را دریابیم. پس درک هر موجود به‌نوعی درک واجب نیز هست و همین امر است که صدق مفهوم وجود و موجود را بر هر ممکنی تبیین می‌نماید.

- چگونگی انتزاع مفهوم وجود از مصادیق آن

صدرالمتألهین در بحث اثبات اشتراک معنوی مفهوم وجود، سازوکار عقل را در پی‌بردن به مفهوم وجود تبیین می‌نماید و آن را بر مقایسه استوار می‌سازد:

«عقل میان یک موجود و موجود دیگر مشابهت و مناسبتی را می‌یابد که آن را میان موجود و معدوم نمی‌یابد. بنابراین اگر موجودات در مفهوم مشترک نبودند بلکه از تمامی وجوه با یکدیگر متمایز بودند، وضعیت هر یک نسبت به دیگری مانند وضعیت وجود نسبت به عدم بود. در اینکه هیچ مناسبتی با یکدیگر ندارند... و مصنف این دلیل را به دیگر دلایل و براهین این باب ترجیح می‌دهد» (همان، ج ۱، ص ۳۵).

به تعبیری، معنی و مفهوم وجود همان "مناسبت و مشارکتی" است که عقل میان موجودات می‌یابد و درک این مشابهت و مناسبت در گرو مقایسه هم‌زمان اشیاء شبیه به هم با یکدیگر و مقایسه

آنها با اشیائی است که مشابهتی با آنها ندارد. یعنی اگر ما فقط با یک شیء روبه‌رو می‌شدیم، به چیزی به نام مشابهت پی نمی‌بردیم. یا به تعبیر صدرالمتألهین آن را نمی‌یافتیم (وجدان)؛ زیرا مشابهت امری است که دست‌کم وجود دو چیز برای تحققش ضروری است. علاوه بر این، درمی‌یابیم که برای پی بردن به مفهوم مناسبت چاره‌ای جز پی بردن و یافتن معنای تمایز و عدم مشابهت نیز وجود ندارد؛ چه اینکه درک این دو مفهوم به یکدیگر وابسته‌اند.

صدرالمتألهین در این تبیین برای یافتن معنای وجود، موجودات را با چیزهایی که معدومند نیز می‌سنجد. اما چگونه ممکن است علاوه بر وجود، به معدوم نیز دست یافت؟ پاسخ روشن است. نفس در طی زمان موجوداتی را می‌یابد که در گذر زمان یا نبودند و به‌وجود آمدند یا اینکه از میان می‌روند. این عدم یافتن در زمانی، یعنی "پی بردن به عدم و معدوم".

بایستی دقت شود که صدرالمتألهین به تبیین درک مفهوم وجود پس از دریافت مناسبت میان موجودات و عدم این مناسبت، میان موجودات و معدومات پرداخته‌است و این تبیین و تحلیل پیش از این است که به مباحثی چون اصالت وجود یا علم حضوری یا وجود رابط بپردازد. اثبات اشتراک معنوی وجود و به تبع آن دریافت چگونگی مفهوم وجود، از مقدمات آن سه مسأله دیگرند. بنابراین این دریافت به‌نوعی علم بسیط است (یعنی صرفاً شناخت این دریافت)، نه علمی مرکب (آگاهی از حضوری یا حصولی بودن این دریافت). در نتیجه ممکن است تصویری از علم حضوری نداشته باشیم یا اساساً این نوع از علم را نپذیریم. در عین حال می‌توانیم این تحلیل صدرالمتألهین از دریافت را بپذیریم. اساساً درک این مناسبت و مشابهت، امر دیریابی نیست تا به‌ناچار به علم حضوری تمسک جوئیم.

این یعنی به‌خلاف تبیین علامه طباطبایی از چگونگی انتزاع مفهوم وجود که سلوک پرفرازونشیبی را برای دریافت مفهوم وجود به عقل نسبت می‌دهد و این مفهوم را حاصل درک نسبت حکمی میان موضوع و محمول غیر وجودی می‌داند که در نهایت با بسط آن، عقل به مفهوم مستقل وجود می‌رسد (طباطبایی، ۱۳۹۴، ص ۲۷۵)، عقل از همان آغاز و مستقیماً با مشاهده و مقایسه خود موجودات این مشارکت و تناسب را می‌یابد و به مفهوم استقلالی وجود پی می‌برد. در نتیجه نیازمند درک این همانی‌های خارجی یک موجود نیست. ضمن اینکه - همان‌طور که خواهد آمد - مطابق با دیدگاه صدرالمتألهین، درک متقابل عدم نیز برای دریافت وجود بسیار با اهمیت است و مقوم عمومیت این مفهوم است. درحالی‌که بسط عمومیت وجود در اندیشه علامه طباطبایی بی‌چارچوب است. علاوه بر این، اگر می‌توانیم اولاً و بالذات وجود رابط را دریابیم که این امر از لوازم آشکارگی آن حقیقت برای شناساست، چرا ضروری است برای اثبات چنین حقیقتی برهانی را مطرح نماییم (همان، ص ۳۹).

درحالی که مقصود از برهان، چیزی جز آشکار نمودن امر پنهان نیست.

۲-۲. معقول ثانی

تا اینجا صدرالمتألهین در مطالعات خود به این امر وقوف یافته است که چه بسیار به محمول‌های عقلی و مبادی انتزاعی آن (انتزاعی به همان معنایی که پیش از این آمد) معقول ثانی گفته شود. وی با توجه به این اطلاق، مفهوم وجود، شیئیت، امکان، وجوب و محمول‌هایی که از آن مشتق می‌شوند را نیز معقول ثانی می‌داند و در آنجا توضیح می‌دهد که منظور از معقول ثانی به این معنی با معقول ثانی‌ای که برای مفاهیم منطقی به کار می‌رود متفاوت است و از وجه تمایز مفاهیم منطقی سخن می‌گوید. وی تمایز اساسی میان معقول ثانی منطقی و معقول ثانی فلسفی را در این امر می‌داند که در دسته اول، عروض در ذهن است و اتصاف هم در ذهن. ولی در دسته دوم از مفاهیم، هرچند عروض ذهنی است ولی اتصاف در خارج است. یعنی محمول صفت وجود خارجی موضوع است (ر.ک به: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۳۵) که از همین تحلیل می‌توان تعریفی از معقول ثانی فلسفی را به دست داد.

۲-۳. ذهنی بودن

با توجه به آنچه تاکنون آمد، آشکار شد که مفهوم وجود امری ذهنی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۹) و اینکه با کمک آن می‌توانیم تحلیل دقیق‌تری از ذهنی بودن ارائه دهیم. ذهنی بودن به این معنی نیست که در کل یا بخشی از نفس، ظرفی به نام ذهن وجود دارد که هر چه به آن درآید، خصوصیت ذهنی بودن را از آن خود خواهد کرد. بلکه مطابق با آنچه گذشت، هنگامی که نفس در فرایند مقایسه‌ای که پس از مشاهده موجودات رخ می‌دهد به آن تناسب و اشتراک پی می‌برد، این "پی بردن به" یا "دریافت از" - که فرایند آن را به علم حضوری می‌یابیم - به تعبیری متداول "فهم" چیزی جز همان امر "ذهنی" نیست.

۲-۴. مصدری بودن

صدرالمتألهین بارها از دوگانه مفهوم وجود و حقیقت وجود سخن به میان آورده است (همان، ج ۱، ص ۶۶) که مطابق با آن، مفهوم وجود همان امر عام اشتراک‌پذیر اعتباری انتزاعی است که آن را با واژه "مصدری" فرا می‌خواند و در مقابل، فرد آن (یعنی حقیقت وجود) قرار می‌گیرد که اشتراک‌پذیر نیست و به تعبیری، مشخص است و اساساً به ذهن نمی‌آید که در نتیجه بتواند محمول واقع شود (ر.ک به: همان، ج ۱، ص ۶۳ و ۲۵۹). بنابراین صدرالمتألهین با وجود اینکه مفهوم وجود را امری مصدری می‌خواند، حقیقت وجود را فرد و مصداق همان معنای مصدری انتزاعی می‌داند؛

به‌گونه‌ای که وجود حقیقی ملزوم معنای مصدری است (همان، ج ۱، ص ۴۹).

در نتیجه به نظر می‌رسد محقق معاصر، آن‌چنان که ضروری است به اندیشه صدرایی درباره این دوگانه راه نیافته است؛ چراکه برای تفسیر سخنان صدر المتألهین، دو عنوان تازه را مطرح می‌نماید که مطابق با آن، «وجود به معنای اسم مصدری» را همان حقیقت وجود در کلام صدرایی می‌داند و «وجود به معنای مصدری» را همان وجود مصدری در سخنان صدر المتألهین (ر.ک به: نبویان، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۱۸۱-۱۸۰). مطابق با این دوگانه نو، از سویی «معنای اسم مصدری وجود به معنای خاص (یعنی تحقق، واقعیت و موجودیت) است» (همان، ج ۱، ص ۲۰۲) که اصیل است و تحقق بالذات دارد و از سوی دیگر، "معنی" قابل صدق و قابل حمل است (ر.ک به: همان، ج ۱، ص ۳۸). در حالی که پیش از این بیان شد که مطابق با برهان صدرایی، چیزی که اصیل است (حقیقت وجود) اساساً به ذهن نمی‌آید تا بتواند محمول واقع شود.

علاوه بر این، به نظر می‌رسد تعریف محقق ارجمند از معنای مصدری وجود با اندیشه صدر المتألهین درباره وجود مصدری چندان سازگار نیست. همان‌طور که پیش از این گفته شد، صدر المتألهین افراد معنای مصدری (نه اسم مصدری) را اصیل می‌داند. در حالی که مطابق با این دوگانه نو، «معنای مصدری آن (یعنی وجود) با "بودن یا موجودیت" هم‌معناست» (همان، ج ۱، ص ۱۸۰) و این یعنی «وجود به معنای مصدری مشتمل بر نسبت است» (همان، ج ۱، ص ۱۸۱). در نتیجه این امر را دلیلی بر این می‌دانند که معنای مصدری نتواند در خارج محقق شود و مصداقی داشته باشد.

با مطالعه آثار صدرایی، ناسازگاری دیگری را نیز میان تعریف صدرایی و تعریف این دوگانه نو می‌یابیم. صدر المتألهین درباره ارتباط میان مفهوم وجود و حقیقت وجود و چگونگی انتزاع مفهوم از حقیقت تصریح می‌نماید که «بی‌شک با انضمام وجود انتزاعی - که خود از [مصادیق] معدوم است - به ماهیت، معدوم بودن [ماهیت] منتفی نمی‌گردد. بلکه تحقق و از میان رفتن عدم از طریق ملزوم آن (یعنی چیزی که آن [مفهوم] بذاته از آن انتزاع می‌شود)، یعنی وجود حقیقی رخ می‌دهد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۶۵). این سخن بر این امر دلالت دارد که مفهوم وجود یا همان وجود مصدری، از ذات حقیقت وجود انتزاع شده است. در این صورت ممکن نیست از حقیقت وجودی که امری بسیط است و مشتمل بر امر دیگری غیر خود نیست، مفهومی مصدری را انتزاع نمود که مطابق با این دوگانه نو، در برگیرنده "نسبت" است (فیاضی، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۱۸۱).

به هر حال، به نظر می‌رسد مصدری بودن وجود مصدری‌ای که آن را تحت عنوان وجود اثباتی نیز می‌شناسند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۶۵)، ناشی از خصوصیت مفهومی بودن آن است؛ زیرا مفهوم قابل حمل است و می‌توان آن را به منزله محمول برای موضوعات دیگر اثبات کرد

و به موضوعات دیگر نسبت داد. بنابراین چنین وجودی شامل هر دو معنای "مصدری" و "اسم مصدری" مد نظر محقق ارجمند خواهد شد.

۲-۵. حکایت‌گری

بنا بر تصریح صدرالمتألهین در بند آغازین، میان مفهوم وجود و آن حقیقت خارجی این همانی تمام‌عیاری برقرار نیست. به این دلیل که وجود حقیقی یا همان حقیقت وجود، اساساً اجازه حضور در ساحت ذهن را ندارد. با این وجود، گونه‌ای از این همانی نیز میان نشان برقرار است؛ زیرا همان‌طور که صدرالمتألهین در این بند و بندهای دیگر (همان، ج ۱، ص ۵۰) تصریح نموده، به همان صورت که "اشیاء" خارجی افراد "مفهوم شیئی" هستند که در ذهن است، وجودهای خارجی نیز افراد مفهوم وجودند و این مفهوم، آن وجودها را می‌نمایاند و از آنها حکایت دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۱، ج ۴، ص ۳۳۸). همین ویژگی حکایت‌گری، مفهوم وجود را قادر ساخته که به منزله عرضی لازم (ر.ک به: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۶۴) در مقایسه با مفهوم نوارنیت که آن را امری عرضی می‌خواند. (همان، ج ۱، ص ۱۱۳) در گزاره‌هایی با موضوع وجود، ایفای نقش نماید. علاوه بر این، صدالمتألهین معتقد است که این مفهوم از حیثیتی مشترک میان تمام موجودات انتزاع شده است (همان، ج ۱، ص ۲۵۵).

۲-۶. عمومیت

نکته بسیار مهمی که در این بخش می‌توان مطرح ساخت، گستره شمول و عمومیت این مفهوم است. انتزاع مفهوم وجود از موجودات، به این معنی نیست که تمام موجودات به شماره درآمدند تا بتوانیم این مفهوم را از آنها انتزاع نماییم. در این صورت، این مفهوم چگونه ممکن است شامل هر موجودی شود که تاکنون حتی به شیوه‌ای حصولی آن را درک نکرده‌ایم؟ پاسخ این است که این مفهوم، همان‌طور که پیش‌ازاین گذشت، تنها با مقایسه موجودات گوناگون انتزاع نشده است. بلکه علاوه بر آن، برای انتزاع آن مفهوم نیازمندیم تا به نوعی به مشاهده عدم نیز نائل آییم و از آنجا که روشن‌تر می‌یابیم که عدم به معنای پوچی و بطلان محض است، هر چیزی که این خصوصیت را نداشت وجود دارد و مفهوم وجود شامل آن نیز می‌شود. در نتیجه این مفهوم شامل خصوصیات هر یک از این وجودهایی که منشأ انتزاع بودند، یعنی قوت و ضعف یا کمال و نقص یا مستقل و ربطی بودن نمی‌شود؛ زیرا هیچ‌یک از این خصوصیات در عدمی که مقابل وجود است وجود ندارد.

۲-۷. اعتباری بودن

صدرالمتألهین معتقد است که عقل می‌تواند به یاری منشأ انتزاع مفهوم وجود را اعتبار کند. یعنی آن

را تولید کند؛ به طوری که حتی آن را به عنوان موجودی مستقل از منشأ انتزاع لحاظ کند تا نمایانگر آن وجود اصیل نیز نباشد. در این صورت به این پرسش بپردازد که آیا آن وجود اصیل می تواند وجود داشته باشد یا خیر؟ این ملاحظه استقلال‌لی عقل است که مطابق با دیدگاه وی، شیخ اشراق را با چالشی مواجه ساخت تا سرانجام به اعتباریت وجود برسد و هیچ وجود اصیلی را نپذیرد. صدر المتألهین این اعتبار یا تولید ذهنی مفهوم وجود را ناشی از اراده خود ما می داند و با توجه به این واقعیت، تسلسل اشراقی را زیر سؤال می برد (ر.ک به: همان، ج ۱، ۱۷۵-۱۷۴).

۳. ذهنی نبودن حقیقت وجود و تأثیر آن در خصوصیات حقیقت وجود

به منظور اینکه بتوانیم به درک عمیقی از حقیقت وجود دست یابیم و خصوصیات یادشده از مفهوم وجود را در ارتباط با آن حقیقت به اندیشه درآوریم، به نظر می رسد خوانش محقق زنوزی از استدلال نخست صدر المتألهین درباره اصالت وجود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۹) بسیار راه‌گشا خواهد بود:

[صدر المتألهین] گفته است: «الوجود احق الاشياء بالتحقق لان غیره یکون به متحققا». من [در توضیح این استدلال] می گویم بی شک هر چیزی که بالعرض، بالغیر و [بنازمنه] جهتی تقییدی باشد، بایستی به بالذات، بی واسطه و جهتی تعلیلی بازگردد؛ زیرا در غیر این صورت دور یا تسلسلی رخ خواهد داد. بنابراین هنگامی که وجود، یا همان منشأ اثر که از آن به حقیقت تعبیر می کنند بر ماهیتی از ماهیات حمل می شود (مثلاً گفته می شود انسان موجود است)، در این صورت یا ماهیت انسان از آن جهت که انسان است اقتضای وجود را دارد و جهت انسان بودن همان جهت موجود بودن است. در حالی که پیش فرض ما این است که ماهیت از آن جهت که ماهیت است چیزی جز ماهیت نیست. پس ماهیت نمی تواند مقتضی وجود باشد. یا ماهیت دیگری برخوردار از این اقتضا است و این نیز همانند ماهیت پیشین چیزی جز خود نیست. یا عدم که این هم بدیهی است که مقتضی نیست. یا مفهوم وجود که معنایی مصدری است که از آن با عنوان حصه‌ها و اضافات یاد می کنند که فقط اعتبار عقلی است. بدیهی است که نمی تواند اقتضائی داشته باشد. بنابراین به ناچار پای چیز دیگری در میان است که جهت ذاتش عین جهت موجود بودن آن است که از آن به حقیقت وجود تعبیر می شود (زنوزی، ۱۳۹۷، ج ۵، ص ۳۰۹).

به هر حال با تلفیق این استدلال و هر آنچه پیش از این یادآور شدیم، بیشتر می توانیم به معنای راه‌نیافتگی حقیقت وجود به ذهن تقرب جویم:

۱. در این استدلال منظور از اینکه مفهوم وجود اقتضای وجود را ندارد چیست؟ هنگامی که تصدیق می کنیم "سیمرغ موجود است"، آیا خود نسبت دادن مفهوم وجود در ساختار گزاره و محمول قرار دادن آن است که سیمرغ را در خارج محقق ساخته است؟ آشکار است که نسبت دادن وجود داشتن و حکم به آن، علت هیچ دگرگونی‌ای در واقعیت امر نیست.

۲. همان طور که در ماجرای «انتزاع» تشریح شد، در مقایسه با عدم به مفهوم وجود پی بردیم و در این صورت هنگامی که می‌گوییم چیزی به حمل شایع "موجود است" معنای متفاوتی با "لامعدوم است" ندارد و این بدین معنی است که درک هر یک از دو معنای وجود و عدم، وابستگی بی‌شائبه‌ای به یکدیگر دارند؛ و در ادامه بر این امر پای فشرديم که چیزی را که ما از وجود می‌شناسیم (یعنی همان مشابهتی که با جزئیات فراوان به شرح آن پرداختیم)، چیزی جز دریافت ما یا صرف یک مفهوم نیست و اگرچه مرتبط با موجودات است، ولی ذات آنها را نمی‌نمایاند. درحالی‌که آنچه با عنوان "حقیقت وجود" از آن سخن می‌گوییم، نه تنها هیچ وابستگی‌ای به عدم و بطلان ندارد، بلکه با آمدنش او را به چالش می‌کشد و جای آن را تنگ خواهد کرد. بنابراین این مفهوم نه ذات حقیقت وجود، بلکه جهت مقایسه‌ای آن با عدم را می‌نمایاند درحالی‌که خود آن حقیقت است که دارای اصالت است و نه جنبه مقایسه‌ای آن. به تعبیری، ابتدا بایستی آن حقیقت را دریابیم و سپس به مشاهده و مقایسه آن پردازیم و این یعنی اعتبارات آن حقیقت مبتنی بر اصالت آن است. پس مفهوم وجود یا هر اعتبار دیگری از آن، امکان حکایت‌گری از ذات آن را ندارد؛ اگرچه می‌تواند به جنبه‌های مقایسه‌ای آن دلالت داشته باشد.

۳. همان طور که گذشت پس از مقایسه، "پی بردن" و "دریافت" روی می‌دهد و این پی بردن از آن جهت که غیر از آن حقیقت است، ذهنی است و از آن جهت که مبتنی بر فعالیت نفس است، امری اعتباری و تولیدی به‌شمار می‌رود.

۴. این دریافت ما هنگامی رخ داد که جهت ماهوی شیء در ذهن از این جهت وجود جدا شد. در نتیجه این دو جهت در ذهن متمایزند و چون از خارج دریافت شده، می‌تواند بر همان امر خارجی حمل گردد و این یعنی مفهوم وجود، معقولی ثانوی است.

۵. این مفهوم در مقام معقول ثانی و امری مقایسه‌ای نه حاکی از ذات، بلکه حاکی از تقابل آن با عدم در ذهن شناساست و بیش از این از چیز دیگری حکایت نمی‌کند. به دلیل اهمیت بسیار بایستی دوباره و به تعبیر دیگر، این گزاره را بازگو نمایم که مفهوم وجود بدون قید و شرط اساساً بی‌معناست. یعنی اگر چنین تصویری از وجود نداشته باشیم که خصوصیتی از اشیاء میان موجودات مشترک است و در مقابل عدم قرار می‌گیرد، مفهوم وجود بی‌معنی خواهد شد؛ زیرا:

۱. اگر ندانیم این مفهوم همان معنای صادق بر تمامی موجودات است درحالی‌که معنایی را نیز می‌یابیم که بر تمام موجودات صادق است، در این صورت معنای مشکوک‌الصدق همان معنای قطعی‌الصدق نخواهد بود.

۲. اینکه اگر تقابل آن با عدم را نیز مقوم معنای آن ندانیم، تصور ما صرفاً این‌گونه خواهد

بود که مفهوم وجود "معنای مشترکی میان تمام موجودات است". در این صورت تمایز آن با وحدت، تشخیص یا حتی مفهوم "تصورپذیری" و "جوهر" را نیز نخواهیم یافت که از این خصوصیت برخوردارند. بنابراین نتوانسته‌ایم ذات این مفهوم را دریابیم. این در صورتی است که وقتی از رابطه موجودات و این مفهوم سخن می‌گوییم، تصویری از موجودات داشته باشیم. خلاصه اینکه دریافت ما از عدم نیز به نحوی که ذکر شد، مقوم معنای وجود است و مفهوم وجود مفهومی بسیط نخواهد بود.

اگرچه ممکن است چنین مفهومی را دوری بیابیم. ولی نه تنها این دوری بودگی مانع فهم نیست، بلکه مقوم آن نیز هست و با توجه به برهانی که ارائه شده، دریافت این مفهوم بدون این دور ناممکن است. دلیل نیازمندی ما به این دور آن است که اساساً مفاهیم و دریافت مفاهیم، هم وابسته به سلب و هم وابسته به ایجابند. به عنوان مثال، اگر بتوانیم نطق را برای انسان اثبات کنیم ولی نتوانیم زردبودگی یا مقدار را از آن نفی کنیم، روشن است که به مفهوم انسان پی نبرده‌ایم. علاوه بر این، در دوری که در جان این مفاهیم نهفته است، سلبی جهت دار را می‌یابیم. به عنوان مثال، در مفهوم وجود علاوه بر اینکه قطعی الصدق بودن بر موجودات را جنبه ایجابی این مفهوم می‌یابیم، بلکه این مفهوم اگرچه به معنای تشخیص، وحدت و ... نیست - که همگی سلبند و همه این سلب‌ها به نوعی مقوم مفهوم وجود -، لکن مهم‌ترین سلب و تقابل، تقابل آن با عدم است. به تعبیری، اگرچه از مفهوم وجود "مفهوم عدم" را سلب می‌کنیم، لکن سلب عدم با دیگر سلب‌ها از این جهت متمایز است که در عین سلب، رو به سوی عدم دارد.

۶. پس چون معقول ثانی است و می‌تواند بر آن حقیقت حمل شود، مصدری و اثباتی است.

۷. انتزاعی است. دقیقاً به همان معنایی که صدر المتألهین در مقابل انضمامی قرار می‌دهد؛ زیرا حقیقت وجود به گونه‌ای است که از مشابهت و مناسبتی با دیگر حقایق برخوردار است و به گونه‌ای است که می‌توان آن را در مقابل عدم قرار داد. پس آن حقیقت صورت خود این مفهوم نیست، بلکه صرفاً منشأ انتزاع این مفهوم است؛ زیرا حقیقت وجود به خودی خود و به تنهایی (یعنی هنگامی که آن را با چیز دیگری مقایسه نمی‌کنیم)، در تقابل با چیزی قرار نمی‌گیرد. حال اینکه با جزئیات فراوان روشن ساختیم که مفهوم وجود و یا دقیق‌تر، هر مفهومی به سلب و تقابل قوام یافته است. یعنی مقوم به رفتار عقلانی شناسا هستند و آن شیء مقوم به این رفتار نیست.

بنابراین مفهوم وجود به هیچ‌وجه نمی‌تواند عناصر مقوم حقیقت وجود را به ما نشان دهد؛ زیرا همان‌طور که بیان شد، این سلب و ایجاب است که به مفهوم قوام می‌بخشد. حال با سلوک این راه برای درک مفهوم وجود و ناب‌بودگی حقیقت وجود از هر امری ذهنی، می‌یابیم که دیگر مفاهیم فلسفی نیز دقیقاً همین راه را برای رسیدن به عقل پیموده‌اند. وحدت نیز مانند مفهوم وجود نه

نمایانگر ذات آن حقیقت، بلکه دریافتی از آن حقیقت و در مقایسه با دیگری‌های متحقق (کثرات) است. به تعبیری، اگر دیگری‌های متکثر نبودند نمی‌توانستیم به وحدت یک حقیقت پی ببریم و این یعنی وحدتی که امری نسبی است، در مقابل آن ذات مستقل قرار گرفته است. تشخیص نیز در مقایسه با کلیتی قرار می‌گیرد که مفهوم از آن برخوردار است و باز اگر با کلیت مفهوم مواجه نمی‌شدیم، نمی‌توانستیم تشخیص آن حقیقت را به مثابه یک ویژگی مقایسه‌ای دریابیم و این خصوصیت نیز امری نسبی است و نمی‌تواند نمایانگر آن ذات باشد.

مهم‌ترین مزیت خوانش این محقق عظیم‌الشان از استدلال صدرایی این است که با سلب‌های پی‌درپی ما را به آن حقیقتی می‌رساند که همواره ناب‌بودگی خود را در مقابل امور ذهنی حفظ می‌کند تا ما بهتر به دوری و انسلاخ این مفاهیم از آن حقیقت پی ببریم؛ زیرا برای دریافت آن حقیقت بایستی از عرصه پر پیچ‌وخم ذهن به درآیم و به خارج از ذهن پرتاپ شویم تا دقیق‌تر به مشاهده آن بنشینیم. یعنی برای مشاهده آن حقیقت چاره‌ای جز این نیست که هر چه قوامش مبتنی بر دوگانه سلب و ایجاب است، بایستی از آن سلب گردد. بنابراین این امر با ایجاب‌هایی ذهنی و پوشاندن آن با ذهن، اگر نگوییم ناممکن، دست‌کم با دشواری‌های فراوانی مواجه خواهد شد. دلیل دیگر عدم امکان دست‌یابی به این حقیقت از طریق ایجاب‌های ذهنی آن است که هر آنچه در محمول بگنجد (ماهیت، وجود، موجود، وحدت، قلم و...) همگی مفاهیمی هستند که از آن‌جهت که خودشانند (بما هی هی، یا بما هو هو. یعنی به دلیل تعیین خود که باعث نفی یک مفهوم از دیگری می‌شود) تاب گنجایش مفهوم دیگری را ندارند. این خصوصیت نتیجه همان خصوصیتی است که پیش از این بیان شد که "رو به سوی مسلوب دارند". به تعبیری، هرچند در این حمل‌ها با انصاف مواجهیم، با عروض نیز روبه‌رویم. هنگامی که با سلب‌هایی مانند آنچه در این استدلال رخ داد مواجه می‌شویم، به امری نامتعیین دست می‌یابیم که توان و تحمل مفاهیم وجودی و ماهوی را در خود دارد. به‌عنوان مثال، با پذیرش مفهوم سبب، مفهوم وجود یا وحدت را پس نمی‌زند و نسبت به آنها (البته صرفاً در مقایسه با مفهوم بودن این مفاهیم) امری نامتعیین است.

در نتیجه حتی مفهوم وجود نیز پرده از ذات و حقیقت آن بر نمی‌دارد و با توجه به اینکه صدرالمتألهین هم آن را عام و اعتباری و هم حکایت‌گر از آن می‌داند، می‌توانیم به‌درستی به این نتیجه دست یابیم که مفهوم وجود در واقع صرفاً حکایت‌گر مواجهه آن حقیقت با دیگر حقایق (به معنایی موسّع که عدم را در بر می‌گیرد) است. بنابراین از آنجاکه الفاظ برای مفاهیم یا معانی (که همگی ذهنی‌اند) وضع می‌شوند، برای سخن گفتن از آن نیز هیچ لفظ مشخصی وجود نخواهد داشت و تنها می‌توانیم الفاظ مبهمی چون آن یا آن حقیقت (به معنای موسّع آن) و یا آنچه ماهیت نیست و... به کار بگیریم.

با توجه به این توضیحات، می‌توانیم استدلال صدر المتألهین عظیم الشان را در ذهنی نشدن آن واقعیت ناقص‌تر بدانیم و استدلال تازه‌ای که خوانش محقق زنوزی برای ما آشکار ساخته، به منزله استدلالی کامل‌تر ارزیابی نماییم؛ زیرا خارجیت و فی‌العیان بودن نیز خود چیزی جز یک مفهوم مقایسه‌ای نیست که در مقابل امور بی‌اثر قد برافراشته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۱، ج ۴، ۳۴۵). هر صفت متعینی را که بخواهیم به او نسبت دهیم، به کلی از دیگر صفات منسلخ می‌سازیم؛ تا آنجا که این صفت اعتباری تازه، دیگر توان حمل اوصاف دیگر را نخواهد داشت.

هنگامی که نتوانستیم مفهومی را به‌زاد ذات او بیابیم، لفظی را نیز نمی‌توانیم برای آن وضع کنیم؛ زیرا لفظ برای به‌میان‌آوردن مفهوم برای آن مفهوم وضع می‌شود. همین بی‌لفظی، حکیمی چون صدر المتألهین و پیروان وی را ناگزیر ساخته تا برای دلالت بر آن، لفظ وجود را به‌کار گیرند که خود کم‌وبیش اذهان را به گمراهی کشانده است. البته همین ناسازگاری است که وی را وامی‌دارد تا این سخن را بازگو نماید که وجود وجهی از وجوه آن و عنوانی از عناوین آن است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۶۱؛ همان، ج ۱، ص ۴۳) و نه ذات آن؛ چراکه آن دارای وجوه و عناوین دیگری همچون وحدت و تشخیص نیز هست. در نتیجه هیچ لفظی که به مفهومی دلالت داشته باشد نمی‌تواند بر آن دلالت داشته باشد و به‌ناچار الفاظی را برای اشاره به آن به‌کار می‌بریم که برای مفاهیم نامتعینی وضع شده‌اند. به‌عبارتی بی‌مفهوم هستند؛ همچون آن یا آن حقیقت (به معنای اعم).

پس وجود که به آن اشاره می‌کند امری نامتعین است و در مقابل وجودی که در حمل‌ها به‌کار می‌رود امری متعین. در نتیجه این دو وجود تنها در لفظ مشترکند، نه در معنی و مفهوم. هنگامی که آقاعلی مدرس بیان می‌کند، اصیل آن چیزی که به حقیقت وجود از آن تعبیر می‌شود مقصود او این نیست که باز با مفهومی به نام حقیقت و مفهومی به نام وجود مواجه می‌شویم؛ زیرا او پیش از این، این مفاهیم را از آن سلب کرد. بلکه منظور آن است که صرفاً لفظ حقیقت وجود را نه اینکه برای مفهوم وضع کرده باشیم، بلکه در هر بار مواجهه، آن چیزی که به ذهن نمی‌آید اما تحقق دارد، مشخص است، واحد است و ... و هر تلاشی برای دستیابی به آن عقیم است، آن را حقیقت وجود می‌نامیم بدون اینکه دلالت بر امری متعین داشته باشد.

بنابراین هر مفهوم فلسفی چون حاصل واپس‌زنی گونه حقیقت دیگری است و نوعی از تعیین شیء در مقابل دیگری را نشان می‌دهد، نمی‌تواند نمایان‌گر آن ذات نامتعینی باشد که این مفاهیم و تعینات جنبه‌های مقایسه‌ای او را نشان می‌دهند. خلاصه اینکه دلیل اصلی مفهوم نشدن حقیقت وجود، همین امر است و نه عین خارجیت بودن که خود امری انتزاعی است.

۴. نتیجه‌گیری

با این استدلال، بهتر مشخص شد که منظور از موجود بما هو موجودی که موضوع فلسفه است

چیست؟ منظور چیزی نیست که حقیقتش موجود بما هو موجود باشد. بلکه حقیقت آن حقیقت، در قالب علم حصولی ناآشناست و موجود بما هو موجود تنها یکی از محمولات آن به‌شمار می‌رود. تشخیص و وحدت و... نیز همگی محمولات دیگری بر آن و از سنخ مفاهیم انتزاعی‌اند که به حمل اولی بر وجود یا جنبه وجود آن حقیقت حمل نمی‌شوند. هر خصوصیتی از خصوصیات آن را که مطرح کنیم، انتزاعی و مقایسه‌ای خواهد بود، نه اینکه دلالتی بر ذات آن داشته باشد. پس بهتر است بگوییم ذاتی ندارد که حمل اینها بر آن تناقضی را پیش بیاورد. تمام براهینی که محقق معاصر برای نفی حکم‌پذیری وجود آورده است، مبتنی بر این است که ذات موضوع فلسفه موجود بما هو موجود باشد. درحالی‌که اصالت وجود به خوانش آقا علی مدرس زنوزی، فهم ما از موضوع فلسفه را ارتقا می‌بخشد.

آن‌طور که از پژوهش وی بر می‌آید، پذیرش این اعتقاد عارفان که ذات وجود هرگز به ذهن نخواهد آمد (ر.ک: عشاقی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۴-۸۹)، زمینه‌ساز طرح پرسش از امکان فلسفه بوده است. حال آنکه مشخص شد، فلسفه با وجود اینکه موضوعش آن حقیقت (که با لفظ وجود از آن یاد می‌شود) است، اساساً از ذات آن حقیقت سخن نمی‌گوید. بلکه صرفاً معقولات ثانی‌ای را به بحث می‌گذارد که بر آن حمل می‌شود.

کتابنامه

۱. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة (ج ۱). چاپ دوم. قم: مکتبة المصطفوی.
۲. _____ (۱۳۹۱). مجموع رسائل فلسفی (ج ۴). تهران: بنیاد حکمت اسلامی.
۳. _____ (۱۳۸۲). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. تهران: بنیاد حکمت اسلامی.
۴. زنوزی، آقاعلی (۱۳۹۷). مجموعه آثار (ج ۵). قم: انتشارات حکمت اسلامی.
۵. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۴). نهاية الحکمة. به تصحیح غلامرضا فیاضی. چاپ چهارم. قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی □.
۶. عشاقی، حسین (۱۳۸۹). «حکم ناپذیری وجود»، معرفت فلسفی، ش ۲۷، ص ۸۹-۱۰۴.
۷. _____ (۱۳۹۳). «موانع حکم‌پذیری حقیقت هستی»، معرفت فلسفی، ش ۴۳، ص ۹۷-۸۵.
۸. نیکزاد، عباس (۱۳۹۶). «حکم‌پذیری وجود»، معرفت فلسفی، ش ۵۵، ص ۴۶-۲۹.
۹. نبویان، سید محمد مهدی (۱۳۹۹). جستارهایی در فلسفه اسلامی، مشتمل بر آراء اختصاصی آیت الله فیاضی (ج ۱). ویرایش دوم. قم: انتشارات حکمت اسلامی.