

نگرشی بر حصر تعلق علم حصولی به ماهیت و علم حضوری به وجود از منظر علامه طباطبایی و استاد فیاضی

هادی ملک‌زاده^۱، روح‌الله صدراللهی^۲

چکیده

علامه طباطبایی با تفسیر خاصی که از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و تحلیل ویژگی‌های که در مسئله وجود ذهنی قائل است، احکام متفاوتی برای ماهیات نسبت به وجودها و اعدام و اوصاف آنها قائل است که منجر به اختصاص علم حصولی به ماهیت و علم حضوری به وجود شده است. بر همین اساس، تعریفی بدیع از علم حضوری و حصولی ارائه کرده است. علامه همچنین علم حصولی به واجب‌الوجود و علم حضوری به ماهیات را ممتنع عقلی می‌شمارد. این پژوهش بر آن است تا با روشی توصیفی-تحلیلی از منظر استاد فیاضی به این مسائل فلسفی نظری افکند و از رهگذر مقایسه، به تفاوت‌های چشمگیر ناشی از تفسیر اصالت وجود توسط دو متفکر تاکید نماید. استاد فیاضی اصالت وجود را به گونه‌ای دیگر تفسیر می‌کند و ادله وجود ذهنی را ناتمام می‌خواند. ایشان انقسام مفاهیم به حقیقی و اعتباری و تفکیک مفهوم ماهیت از وجود و عدم و اختصاص علم حصولی به ماهیت و اختصاص علم حضوری به وجود و امتناع علم حصولی به واجب و امتناع علم حضوری ممکن و واجب، به ماهیات را عاری از حقیقت می‌شمارد. استاد فیاضی، دلیل بر این نتایج فلسفی را مبانی مورد بحث آن می‌داند.

واژگان کلیدی: اصالت، اعتباریت، وجود، ماهیت، وجود ذهنی، علم حصولی، علم حضوری

hmsk1356@gmail.com

۱. دکترای دانشگاه معارف اسلامی (فلسفه و کلام)

sadrollahi.r@gmail.com

۲. استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه علوم پزشکی سمنان، سمنان، ایران

مقدمه

برخی از فیلسوفان اسلامی مثل علامه طباطبایی متعلق علم حصولی را تنها ماهیت دانسته‌اند و علم حصولی به غیر ماهیت را ناممکن دانسته‌اند و مفاهیم غیر ماهوی را مفاهیمی اعتباری دانسته‌اند. گویا علت آن تعریفی باشد که از علم حصولی و حضوری دارند: «اصولاً یا علم به حصول ماهیت نزد عالم محقق می‌شود که این علم حصولی است یا با حضور وجود برای عالم صورت می‌گیرد که این علم حضوری است»؛ (طباطبایی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۷۴) اما علت این تعریف چیست؟ این تعریف ناشی از تلقی ایشان از مبحث وجود ذهنی در فلسفه اسلامی است. در بحث وجود ذهنی بسیاری از فیلسوفان چنین بیان کرده‌اند که وجود ذهنی تنها به ماهیت تعلق می‌گیرد زیرا ماهیت تنها چیزی است که هم می‌تواند به وجود عینی موجود شود و هم به وجود ذهنی؛ اما حقیقت «وجود» و «عدم» و اوصاف آن دو هرگز قابلیت تحقق در ذهن را ندارند لذا وجود ذهنی هم ندارند. پس مفاهیم وجود و عدم، ممنوعیت عقلی ورود به ظرف ذهن و در نتیجه امتناع علم حصولی به خود را دارند؛ زیرا وجود در غایت تشخیص است و قابلیت ابهام ندارد و عدم در نهایت ابهام به سر می‌برد و لیاقت مختصر تعین و اثر ذهنی را هم فاقد است. البته این نحوه نگاه هم از تفسیر آنها از مبحث بسیار اثرگذار اصالت وجود و اعتباریت ماهیت سرچشمه گرفته است.

یکی از پیامدهای دیدگاه علامه عدم امکان علم حصولی به خداوند است زیرا ماهیت ندارد و علم حصولی مختص به ماهیات است؛ اما در میان متفکران معاصر، استاد غلام‌رضا فیاضی به کلی نگاه دیگری به مسئله دارند و مسائل را به گونه‌ای دیگر فهم و تقریر می‌کنند و افکاری بدیع ارائه می‌دهند.^۱ از آنجا که آراء ایشان از اهمیت و امتیاز ویژه‌ای برخوردار است، نگارنده در این نوشتار به بررسی دیدگاه علامه طباطبایی از منظر استاد فیاضی می‌پردازد.

استاد فیاضی معتقدند که نه بحث وجود ذهنی به گونه‌ای که علامه طباطبایی تقریر می‌کنند قابل دفاع منطقی است و نه تعریفی که از علم حصولی و حضوری ارائه می‌دهند و نه دیدگاهی که در اصالت وجود و اعتباریت ماهیت دارند قابل قبول است؛ لذا دستگاه فلسفی ایشان در سطح کلان و کلی تفاوت جوهری با مشرب فلسفی مقبول علامه دارد. هر چند مباحث و مفاهیم مشترک است اما معانی آنها تفاوت چشمگیری دارد و از اساس، فلسفه و منطق دیگری را رقم می‌زند. از منظر استاد فیاضی مقوم علم حصولی، حکایت وجود عالم از متعلق علم است و مقوم علم

۱. استاد افکار بدیعی دارند که تأثیرات ماندگاری را در فلسفه و علوم متأثر از فلسفه به یادگار خواهند گذاشت.

حضوری، اشراف وجودی عالم بر واقعیت معلوم است و وجود و ماهیت و عدم و اعتبار به نحو یکسان در چنبره علم حصولی گرفتار می‌شوند و تمایز آنها از این منظر درست نیست. همچنین علم حضوری هم تنها به اعدام و محالات تعلق نمی‌گیرند اما علاوه بر وجود به ماهیات ذاتی و عرضی موجود به واسطه وجود هم تعلق می‌گیرند. همچنین از منظر ایشان علم حصولی به واجب‌الوجود تعلق می‌گیرد. در ادامه، با تفصیل مناسب به مقایسه دیدگاه دو متفکر پرداخته می‌شود.

۱. تفسیر اصالت وجود از منظر علامه طباطبائی و استاد فیاضی

قبل از پرداختن به این بحث لازم است بدانیم که ماهیت در سه معنا به کار می‌رود و مقصود علامه و استاد فیاضی تفاوت مهمی دارد.

۱-۱. سه معنای ماهیت

یکم؛ «ما يقال فی جواب ما هو»: این معنا را ماهیت بالأخص هم می‌گویند. ماهیت در این معنا همان چستی کنه و حقیقت شیء است. (ابن سینا، ۱۹۸۱م، ص ۲؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۷۹؛ یزدی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۳۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲؛ طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۶۹)

دوم؛ «غیر الوجود»: در اصطلاح دیگری ماهیت شامل تمام معانی صادق بر وجود است که بر آن حمل می‌شوند؛ مانند مشخص، علت، حادث، انسان، واحد، واجب، ممکن. بنابراین ماهیت در این اصطلاح هر امر موجود غیر از خود وجود است که از موجودی انتزاع می‌شود؛ لذا هر معنایی که از موجود انتزاع شود امری ماهوی است. ماهیت در این معنا همان تعیین شیء و نحوه وجود آن است. ماهیت است که آثار خاص یک موجود خاص بدان منتسب می‌شود. در حقیقت اصل الوجود نیست که اثر خاصی دارد بلکه آثار خاص مستند به آن تعیین وجود است. به نظر ما در مبحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت این معنای ماهیت محل بحث است و ملاصدرا نیز این معنا را از ماهیت اراده کرده و قائل به اعتباری بودن آن شده است. قطب‌الدین راضی مراد ابن سینا را در اشارات همین دانسته است: «اعلم ان المراد بالماهية غير الوجود فان الشئ اما ماهية او وجود» (قطب‌الدین رازی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۳۱-۳۰).

صدرالمتألهین نیز می‌گوید: «الشئ اما ماهية او وجود؛ اذ المراد بالماهية غير الوجود» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۰۱). روشن است که این معنا اعم از معنای پیشین است چنان‌که اخص از معنای سوم است. (فیاضی، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۲۱۳-۲۱۲)

سوم؛ «ما به الشئ هو هو»: یعنی آنچه حقیقت و شئیت شیء به آن است. شیء در اینجا اعم از وجود و صفات وجود، عدم و صفات عدم و ماهیت به معنای اخص (اول) و صفات آن است. لذا این معنای ماهیت در برابر وجود نیست. به نظر ما ماهیت در این معنا مساوی نفس الامر است.

نفس الامر هر چیزی خودش است. از این معنا، به ماهیت به معنای اعمّ نیز تعبیر می‌شود و اعمّ از دو معنای دیگر است. شیخ اشراق معنای اول و سوم را ذکر می‌کند و می‌گوید وقتی می‌گویند ماهیت واجب همان وجود اوست مراد همین معنای «ما به الشئ هو هو» است. (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۷۵؛ فیاضی، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۲۱۳-۲۱۲)

۱-۲. دیدگاه علامه در اصالت وجود

از کلمات علامه طباطبایی بر می‌آید که به دو تفسیر از اصالت وجود مایل است. اغلب ماهیت-به معنی اخصّ یا «ما يقال فی جواب ماهو»- را حد وجود می‌داند و گاهی هم ماهیت را تجلی وجود محدود می‌شمارد. در هر صورت ماهیت حظّی از حقیقت اصیل یا عینیت و اثر ندارد. از منظر علامه ماهیت یا حد و نفاذ وجود است در عین، یا انعکاس و نمود وجود است در ذهن.

تفسیر اول: ماهیت حد وجود است. آنچه در خارج تحقق دارد و طارد عدم است جز وجود نیست. وجود حقیقتاً در خارج موجود-یعنی اصیل- است اما ماهیت صرفاً عبارت است از حد وجود یعنی نهایت و نفاذ آن؛ (طباطبایی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۰) پیداست که حد وجود، امری است عدمی و حقیقتاً موجود و متحقق نیست زیرا حد هر چیز، جایی است که پایان می‌پذیرد و آنجا که وجود تمام می‌شود، جز عدم وجود چیزی نیست. همان‌طور که «نقطه» پایان «خط» است و جزء آن نیست، ماهیت هم پایان وجود است و موجود نیست. از آنجا که حد وجود در درون وجود نیست پس ماهیات به دقت عقلی وجود ندارند. ماهیت، منشأ حقیقی دارد اما وجود حقیقی ندارد. (فیاضی، ۱۳۸۸، ص ۳۷)

تفسیر دوم: واقع، همان وجود است که ملاً عینی دارد و منشأ اثر است و ماهیت نه عین وجود است و نه حد وجود، بلکه ظهور عقلی و ذهنی وجودهای محدود است؛ (طباطبایی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۱) بدین معنا که هرکدام از موجودات خارجی فقط وجود است و دیگر هیچ، اما دستگاه علم حصولی در اثر مواجهه عقل با موجودات محدود از حد و تعیین آنها مفاهیمی در ذهن نقش می‌بندد که آن را ماهیت می‌نامند. ماهیات همان انعکاس واقعیت در ذهن ماست. منفک از این انعکاس ذهنی در عالم خارج، ماهیت هیچ‌گونه تحقق ندارد. مصحح انتزاع ماهیت، حد است اما نفس آن تعیین، ماهیت نیست بلکه نمود وجود، در ذهن است. ماهیت سرابی است که تنها وجود ناماست اما موجود نیست. (فیاضی، ۱۳۸۸، ص ۳۹)

۱-۳. دیدگاه استاد فیاضی در اصالت وجود

از منظر استاد فیاضی هم وجود در خارج عینیت دارد و هم ماهیت-ماهیت از منظر ایشان یعنی همه معانی غیر وجود، اما منتزاع از وجود- اما ماهیت به نفس همان وجودش موجود است، نه با وجود دیگری. واقعیت واحد، هم وجود است و هم ماهیت. این تفسیر دو رکن دارد:

رکن اول: ماهیت در خارج عین وجود است، درست همان گونه که در موجودات بسیط، فصل عین جنس است و زمان عین حرکت می باشد. مثلاً درباره کوزه ای که پر از آب است، هم می توانیم بگوییم که محتوای کوزه وجود است و هم می توانیم بگوییم محتوای کوزه آب است؛ یعنی آب نیز واقعاً به عین همان وجود در کوزه موجود است، زیرا آب تعین آن وجود است؛ ولی واقعیت داشتن هر دو به معنای دو واقعیت متمایز از هم نیست بلکه بدان معناست که این دو عین هم هستند، ولی همان واقعیت واحد، هم حقیقتاً مصداق وجود است و هم مصداق ماهیت.

رکن دوم: عقل ما واقعیت واحد خارجی را به دو معنا تحلیل می کند. عقل به دنبال فهم این نکته است که وجود «من حیث هو» و ماهیت «من حیث هی» چه حکمی دارد. هرچند این تحلیل ها در عقل صورت می گیرد اما عقل، واقع را تحلیل می کند نه موهومات را. عقل در می یابد که آنچه بالذات موجود است وجود است و آنچه بالعرض موجود است ماهیت است. پس می توان گفت که وجود اصیل است و ماهیت اعتباری زیرا اصالت یعنی همین وجود بالذات داشتن. اصالت در مبحث اصالت وجود به معنای عینیت خارجی نیست؛ چون ماهیت هم عینیت دارد اما نه فی حد نفسها بلکه بالغیر و بالتبع. (فیاضی، ۱۳۸۸، ص ۲۶-۳۴)

□ در توضیح سخن استاد فیاضی می توان چنین گفت: مثلاً انسان خودش نمی تواند از مکانی به مکان دیگر پرواز کند اما به مدد هواپیما می تواند؛ اما معنای این سخن این نیست که انسانی که سرنشین هواپیما است مجازاً از مکان الف به مکان ب پرواز می کند بلکه واقعاً پرواز می کند اما به تبع هواپیما. البته پرواز سرنشین و هواپیما یکسان نیست بلکه هواپیما بالذات پرواز می کند و لازم نیست سوار بر هواپیمای دیگری شود اما سرنشین چون به نحوی با هواپیما متحد شده است حکم آن را پیدا کرده است. تنها تفاوت این مثال با نسبت ماهیت و وجود این است که انسان و هواپیما دو وجود منحاز خارجی دارند اما یکی به دلیل اتحاد انضمامی حکم دیگری را پیدا می کند اما ماهیت و وجود دو واقعیت منحاز خارجی ندارند و نمی توانند داشته باشند و تکرر آن دو تحلیل ذهنی است اما در خارج دو معنا هستند که عین هم هستند اما در عین حال دقیقاً همین حکم هواپیما و سرنشین را دارند و تفاوت آن دو در کثرت تحلیلی و کثرت خارجی است. وقتی واجب می خواهد وجود ممکن را خلق کند کافی است خود وجود را ایجاد کند و ایجاد وجود، وجود دیگری نمی خواهد؛ چنان که پرواز هواپیما سوار بر هواپیمای دیگری نمی خواهد اما ایجاد ماهیت به مدد وجود است و هرگز نمی تواند بدون اینکه سوار بر هواپیمای وجود شود به عرصه هستی قدم بگذارد، اما علامه ماهیت را حد هواپیما می داند که آن هم همراه هواپیماست که از مکان «الف» به مکان «ب» می رود، اما در عین حال، موجودیت حقیقی ندارد و حد عدمی است.

۴-۱. مقایسه دو دیدگاه:

۱) علامه ماهیت را به معنای منطقی «اما يقال فی جواب ماهو» می‌گیرد اما استاد فیاضی ماهیت را به معنای فلسفی «معانی غیر وجود منتزع از وجود» می‌داند که شامل «وحدت»، «علیت» و ... می‌شود. لذا علامه نمی‌تواند ماهیت را به خدا نسبت دهد اما استاد فیاضی می‌تواند، زیرا ماهیت حد وجود یا تجلی وجود نیست بلکه محتوای وجود است. لذا اصالت وجود در واجب نسبت به اوصاف کمالی او معنا و مبنا دارد.

۲) علامه اصالت را به معنای عینیت و منشأ اثر می‌داند اما استاد فیاضی اصالت را به معنای عینیت بالذات داشتن می‌داند، نه مطلق عینیت. لذا عینیت داشتن ماهیت از منظر استاد هیچ تعارضی با عینیت وجود ندارد، اما در نگاه علامه تعارض دارد. به تعبیر دیگر فرق وجود و ماهیت در عینیت داشتن نیست بلکه در عینیت بالذات و بالتبع بودن است.

۳) از منظر علامه وقتی به اعماق هستی می‌رویم جز هستی چیزی نیست، اما عقل انسان از واقعیت محدود، دو مفهوم دیگر می‌فهمد: یا «حد بود» یا «تجلی بود محدود در ذهن»؛ اما از نظرگاه استاد فیاضی علاوه بر وجود، ماهیت هم عینیت دارد و ماهیت حد وجود در عین یا ظهور وجود در ذهن نیست؛ بلکه ماهیت متن و محتوا و چیستی وجود است (فیاضی، ۱۳۸۸ ص ۶۵). در نگاه استاد، ماهیت یعنی «چه هستی»، در نظر علامه ماهیت یعنی «چه نیستی» یا ماهیت یعنی «نمایش متن هستی در ذهن» به تعبیری علامه، ماهیت را «نبود یا نمود وجود» می‌داند و استاد، ماهیت را «متن بود» می‌شمارد. (همان)

۴) علامه حتی ماهیت موجود را هم اعتباری می‌نامد اما استاد ماهیت «من حیث هی» را اعتباری می‌خواند و ماهیت موجود را عینی می‌داند. (همان ص ۶۳)

۵) علامه وجود را عین حیثیت ترتب آثار می‌داند، از این رو قائل است که حقیقت وجود هرگز به ذهن نمی‌آید زیرا حیثیت ذهن نسبت به خارج عین بی‌اثری است و تنها حکایت یک حقیقت است و اگر وجود به ذهن بیاید انقلاب محال رخ می‌دهد. عدم هم که لاواقعی است و نمی‌تواند در ذهن وارد شود زیرا هر چیز در ذهن وارد شود بالأخره یک نحوه موجودیت و اثر دارد. این مبنایی است که سبب می‌شود علامه در بحث وجود ذهنی قائل شود که وجود و عدم مفهوم حقیقی در ذهن ندارند و تنها ماهیت مفهوم حقیقی دارد که خودش به ذهن می‌آید.^۱ (طباطبایی، ۱۴۲۴ق، ص ۵۲-۴۶) اما استاد قائل است که ماهیت هم عینیت و منشأیت آثار دارد، لذا مثل وجود تنها مفهوم

۱. اختلاف تفسیر علامه و استاد فیاضی بسیار فراوان است اما ما به قدر ضرورت اکتفا می‌کنیم.

آن به ذهن می‌آید نه حقیقت آن و فرقی میان وجود و ماهیت در اصل عینیت داشتن خارجی و مفهوم داشتن ذهنی، نیست. (فیاضی، ۱۳۸۸، ص ۲۴۷-۲۴۵)

۲. تحلیل دیدگاه علامه در باب وجود ذهنی از منظر استاد فیاضی

علامه می‌نویسد: «المعروف من مذهب الحكماء ان لهذه الماهیات الموجودة فی الخارج المترتبة علیها آثارها وجوداً آخر لا تترتب علیها فیہ آثارها الخارجیة بعینها و ترتبت آثار اخر غیر آثارها الخارجیة. و هذا النحو من الوجود هو الذی نسمیه «الوجود الذهنی» و هو علمنا بماهیات الاشیاء». (طباطبائی، ۱۴۲۴ق، ص ۴۵)

در بحث وجود ذهنی بسیاری از فیلسوفان چونان علامه چنین تصویری را بیان کرده‌اند که وجود ذهنی تنها به ماهیت تعلق می‌گیرد زیرا ماهیت تنها چیزی است که به دلیل ابهام و عدم تعیین، هم می‌تواند به وجود عینی موجود شود و هم می‌شود به وجود ذهنی محقق گردد؛ اما حقیقت «وجود» و اوصاف آن و «عدم» و خصوصیات آن هرگز قابلیت تحقق در ذهن را ندارند، لذا وجود ذهنی هم ندارند. پس مفاهیم «وجود» و «عدم» و اوصاف آن دو، به لحاظ عقلی ورودشان به ظرف ذهن عقلاً ممنوع است و لذا قابلیت علم حصولی ندارند، زیرا وجود در غایت تعیین و تشخیص است و قابلیت کلیت و ابهام ندارد و عدم در نهایت ناتوانی و ابهام و بی‌تعیینی به سر می‌برد و ظرفیت مختصر تعیین و اثر ذهنی را هم فاقد است. (طباطبائی، ۱۴۲۴ق، ص ۴۵-۵۲) اما فیلسوفانی همچون استاد فیاضی بر این باورند که «ماهیت» با «وجود» و «عدم» در این زمینه هیچ تفاوتی ندارند و حقیقت هیچ‌کدام به ذهن نمی‌آید اما مفهوم هر سه به ذهن وارد می‌شود؛ یعنی اگر بحث عینیت و حقیقت باشد، نه عین وجود به ذهن می‌آید نه عین عدم و نه عین ماهیت، و اگر بحث ذهنیت و حکایت در میان باشد هم حکایت ماهیت به ذهن می‌آید و هم حکایت وجود و عدم. (فیاضی و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۱۴۶-۱۴۴)

در ادامه به اختصار به تحلیل و بررسی نتایج و لوازم دیدگاه وجود ذهنی علامه از منظر استاد فیاضی می‌پردازیم.

۱-۱. عینیت سنخی ماهیت ذهنی و خارجی، نه عینیت شخصی در بحث وجود ذهنی

استاد فیاضی: مدعای اصلی در بحث وجود ذهنی این است که عین ماهیات در ذهن محقق می‌گردد، اما اولین نکته‌ای که بیان می‌کنند این است که مراد فلاسفه از «تحقق عین ماهیت» عینیت و همسانی ماهوی سنخی است، نه عینیت شخصی؛

«مراد خود باحثان از عین ماهیت آن نیست که شخص ماهیت خارجی به ذهن می‌آید. مثلاً از اینکه ماهیت زید بعینه به ذهن می‌آید، مقصود آن نیست که زید در خارج بی‌ماهیت می‌شود بلکه

مرادشان از بعینه نوع یا جنس ماهیت و طبیعت آن است. مقصود آن است که همان ماهیت نوعی یا جنسی که در خارج وجود خارجی یافته و دارای فرد شده است وجود دیگری در ذهن دارد که گرچه فرد دیگری از آن نیست باری از همان طبیعت است. پس وحدت ماهیت خارجی و ذهنی وحدت طبیعت است». (فیاضی، ۱۳۸۸، ص ۹۵)

۲-۲. نارسایی ادله وجود ذهنی در اثبات تحقق عینی ماهیات در ذهن

در ادامه استاد فیاضی به نارسایی و ناتوانی ادله اثبات وجود ذهنی اشاره می‌کند و بیان می‌کند همه ادله وجود ذهنی سقیم هستند. ادله وجود ذهنی تنها مفهوم و حکایت اشیاء را اثبات می‌کنند، نه اثبات مدعای فلاسفه را. این ادله تنها قول اضافه و شبح را ابطال می‌کنند. ایشان می‌فرماید:

«ادله‌ای که در اثبات وجود ذهنی آورده‌اند این ادعا را که خود طبیعت به ذهن می‌آید به اثبات نمی‌رساند. استدلال به اینکه چون اموری مانند معدومات و کلیات در خارج وجود ندارند پس در ذهن موجودند اثبات نمی‌کند که طبیعت موجود در ذهن خود همان طبیعت است بلکه اعم است از اینکه آنچه در ذهن وجود دارد فقط مفهوم طبیعت باشد یا خود طبیعت. آنچه یقیناً با این‌گونه ادله اثبات می‌شود این قول است که مفهوم اشیایی که به آنها علم داریم و در باب آنها حکم می‌کنیم در ذهن وجود دارد و این مفهوم ذاتاً حاکی از واقع و خارج خود است، در برابر دو قول دیگر در این مسئله: الف) قول به اضافه که بر طبق آن در هنگام علم ما به شیء چیزی در ذهن پدید نمی‌آید. ب) قول به شبح که بر طبق آن آنچه در ذهن ایجاد می‌شود صرفاً تمثالی است که خود حاکی از خارج نیست بلکه سبب می‌شوند که ذهن ما از آن تمثال‌ها به اشیای خارجی انتقال یابد». (همان)

۲-۳. وجدانی و برهانی بودن عدم تحقق عین ماهیت در ذهن

نظر استاد فیاضی این است هر چند ادله فراوانی اقامه شود که عین ماهیت در ذهن می‌آید، اما انسان به بدهت عقلی درمی‌یابد که حقیقتاً عین ماهیت به ذهن نمی‌آید و این خلاف علم بدیهی وجدانی ماست. (فیاضی، ۱۳۸۸، ص ۹۶)

در توضیح نظر استاد می‌توان گفت اثبات وجود ذهنی به گونه‌ای شبهه مقابل بدیهی است؛ یعنی انسان نمی‌تواند با مفهوم هواپیما پرواز کند یا با مفهوم «آب» خود را سیراب کند، یا با مفهوم «راه حل»، همه مشکلات زندگی را حل کند؛ زیرا انسان همیشه راه حل و ایمان قوی دارد، اما به حمل اولی.

استاد فیاضی می‌گوید:

«به نظر می‌آید این نکته امری وجدانی است که آنچه در ذهن پدید می‌آید مفهوم ماهیات است، نه خود آنها. مثلاً طبیعت انسان فقط به وجود خارجی موجود است. این طبیعت خودش به ذهن ما وارد نمی‌شود بلکه تنها مفهوم آن در ذهن موجود می‌شود و البته این مفهوم ذاتاً حاکی از خارج است.

اگر نسبت میان دو فرد انسان مثلاً نسبت میان زید و عمرو را در نظر بگیریم و آن را به نسبت میان زید و وجود ذهنی او - یعنی نسبت زید عینی و زید ذهنی - بسنجیم در می‌یابیم که نسبت زید و عمرو با نسبت زید و وجود ذهنی او واقعاً متفاوت است. زید و عمرو دو طبیعت انسانی‌اند که هرکدام به وجودی جدا موجودند اما زید و وجود ذهنی او دو طبیعت انسانی نیستند؛ یکی طبیعت انسان است و دیگری مفهوم آن.» (همان)

البته استاد علاوه بر تنبیه به بدهاقت عدم حضور طبیعت ماهوی در ذهن، به اقامه برهان از طریق اعدام هم می‌پردازند.

«شاهد این مطلب اموری چون عدم و اجتماع نقیضین است که در اثبات وجود ذهنی بدان‌ها استدلال کرده‌اند. واقع عدم در خارج همان نیستی محض است اما وقتی عدم به ذهن می‌آید دیگر نیستی صرف نیست بلکه هستی است. پس معلوم می‌شود خود عدم در ذهن پدید نیامده است والا باید هیچ چیز در ذهن نباشد؛ به همین دلیل است که می‌گویند طبیعت گاه به حمل شایع موضوع قضیه قرار می‌گیرد و گاه به حمل اولی. در قضیه نخست موضوع عبارت است از خود طبیعت اما موضوع قضیه دوم خود طبیعت نیست مفهوم آن است.» (همان)

از منظر استاد فیاضی ادعای تحقق عینی ماهیت در ذهن به بدهاقت و برهان عقلی نادرست است.

۲-۴. دست شستن از ادعای نخستین و بی‌ثمری تفکیک حمل اولی و شایع

استاد فیاضی در ادامه به نحوی به تغییر موضع قائلین به عینیت ماهیت ذهنی و خارجی اشاره می‌کند؛ یعنی هنگامی که اشکال می‌شود نمی‌توان تحقق عین ماهیت در ذهن را به دلیل تناقض (اجتماع اجناس عالیّه متباین به تمام ذات) پذیرفت، در مقام پاسخ به این اشکال می‌گویند ماهیت به حمل اولی به ذهن می‌آید نه حمل شایع، یعنی مفهوم ماهیت به ذهن می‌آید، نه معنای ماهیت.^۱

«در بحث وجود ذهنی، پژوهشگران پس از بیان ادعای اصلی و ادله خود وقتی به اشکالات وجود ذهنی می‌پردازند عملاً دست از آن ادعاها برمی‌دارند؛ یعنی در ابتدا می‌گویند ماهیات عیناً به ذهن می‌آید اما سپس وقتی در مقام پاسخ‌گویی به اشکالات وجود ذهنی برمی‌آیند در واقع می‌پذیرند که ماهیات عیناً به ذهن وارد نمی‌شوند بلکه مفهوم آنهاست که به ذهن می‌آید؛ توضیح آنکه وقتی در مسئله وجود ذهنی ربط و نسبت ذهن و عین را به کمک مشترک بودن ماهیت تبیین می‌کنند و می‌گویند ماهیت ذهنی عین ماهیت خارجی است، اشکال مهمی رخ می‌نماید و آن اینکه اگر چنین باشد لازم می‌آید که شیء واحدی در عین حال هم جوهر باشد و هم عرض یا همه مقولات در تحت مقوله کیف قرار گیرند؛ زیرا از یک سو بنا بر محفوظ بودن ذات در وجود ذهنی هر ماهیت خارجی

۱. برای توضیح بیشتر در مورد تفاوت «مفهوم» با «معنا» ر.ک: فیاضی و دیگران (۱۳۹۲)، ص ۱۳۹-۱۳۸.

که معلوم ذهن می‌شود از هر مقوله که باشد بعینه به ذهن وارد می‌شود و اگر خود ماهیت به ذهن می‌آید باید کمالات یعنی مقومات و آثار آن از قبیل جوهریت، جسمیت، نمو و نطق نیز در ذهن محقق گردد و از سوی دیگر علم کیف نفسانی و از اعراض است. پس «انسان ذهنی» باید هم جوهر باشد و هم عرض در حالی که چنین امری محال است؛ زیرا مقولات بالذات با یکدیگر متباین‌اند. افزون بر این بالوجدان می‌بینیم که آثار شیء بر وجود ذهنی او مترتب نیست و مثلاً آتش ذهنی نه سوزنده است و نه فرزنده. به اشکال فوق پاسخ‌های مختلفی داده‌اند اما آنچه گره از کار فروبسته وجود ذهنی گشوده پاسخی است که ملاصدرا ارائه داده است. حاصل پاسخ ملاصدرا این است که آنچه به ذهن می‌آید ماهیت به حمل اولی است، ماهیت به حمل شایع فقط در خارج است. این پاسخ مشکل وجود ذهنی را می‌گشاید اما در عین حال آن ادعای نخستین-تحقق عین ماهیات در ذهن- را از میان برمی‌دارد زیرا با اصرار بر آن ادعا مشکل وجود ذهنی هم حل نمی‌گردد. (همان، ص ۹۸-۹۷)

نتیجه مباحث استاد این است که مزیت ماهیت که محور تفاوت اساسی آن با وجود و عدم بود از بین رفت. در ادامه استاد به نتایج تحلیل خود از بحث وجود ذهنی می‌پردازند.

۳. نتایج تحلیل استاد فیاضی از دیدگاه وجود ذهنی علامه طباطبایی

۳-۱. اعم بودن وجود ذهنی از ماهیت و شمول آن نسبت به وجود و عدم

«نکته مهم اینکه از آنچه گفتیم برمی‌آید که بحث وجود ذهنی اختصاص به ماهیات ندارد؛ زیرا تنها امری که سبب شده است این بحث را خاص ماهیت بدانند این اعتقاد بوده است که از میان امور پنج‌گانه «ماهیت، وجود، صفات وجود، عدم و صفات عدم» تنها ماهیت است که خودش به ذهن می‌آید امور چهارگانه دیگر هیچ‌کدام نمی‌تواند خودش به ذهن وارد شود. فقط ماهیت می‌تواند بر همان ذات و حقیقتش باقی بماند و پا در عالم ذهن بگذارد اما غیر ماهیت نمی‌تواند. آمدن او به ذهن به معنای از دست دادن حقیقت آن خواهد بود. از این روست که گفته‌اند: ماهیات وجود ذهنی دارند اما وجود، وجود ذهنی ندارد؛ لیکن آنچه در باب اشکالات وجود ذهنی و پاسخ قائلان وجود ذهنی گفته شد، نشان می‌دهد که ماهیات نیز خودشان به ذهن نمی‌آیند بلکه مفهومشان در ذهن پدیدار می‌شود. بنابراین هیچ فرقی از این نظر میان ماهیات با غیر ماهیات وجود نخواهد داشت؛ همان‌گونه که خود عدم و خود وجود به ذهن نمی‌آیند، خود ماهیات نیز به ذهن نمی‌آیند و همان‌گونه که مفهوم ماهیات گوناگون -البته مفهومی حاکی از واقع- به ذهن راه می‌یابد، مفهوم عدم و مفهوم وجود هم به ذهن راه می‌یابد. بدین ترتیب بحث وجود ذهنی همه‌چیز را دربرمی‌گیرد». (همان)

سپس استاد نتیجه بعدی را می‌گیرد که انقسام مفاهیم به «حقیقی» و «اعتباری» هیچ اساسی ندارد.

۳-۲. نادرست بودن انقسام مفاهیم به حقیقی و اعتباری

استاد فیاضی می‌فرماید:

«از اینجا نتیجه دیگری نیز به دست می‌آید و آن اینکه تقسیمی که در آن علم حصولی را به «علم حقیقی» و «علم اعتباری» منقسم ساخته‌اند بی‌مبنا می‌شود. در این تقسیم علم به ماهیات را «علم حقیقی» نامیده‌اند زیرا اعتقاد بر این بوده که حقیقت ماهیت به ذهن می‌آید و علم ما به حقیقت آن تعلق می‌گیرد، اما علم به غیر ماهیات را چون خود آنها به ذهن نمی‌آیند را «علم اعتباری» خوانده‌اند. این تقسیم بر مبنای همان اعتقاد صورت گرفته است که ماهیات خودشان به ذهن می‌آیند اما وجود و عدم و صفات آنها، تنها عنوان مُشیر و رمز آنها توسط ذهن اختراع می‌گردد.» (همان، ص ۹۹-۹۸)

از این تحلیل‌ها نتیجه روشن دیگری به دست می‌آید که علم حصولی علاوه بر ماهیت به وجود و عدم هم تعلق می‌گیرد و همه مفاهیم حقیقی‌اند؛ زیرا ثابت شد که ماهیت، مزیت و فضیلتی نسبت به وجود و عدم ندارد. اما از تفسیر استاد فیاضی از اصالت وجود هم استفاده شد که ماهیت در خارج عین وجود است و تنها فرقی که دارند این است که موجودیت ماهیت، بالتبع است و موجودیت وجود، بالذات است اما در اصل عینیت و خارجیت هیچ فرقی ندارند. از این رو همان‌طور که علم حضوری به وجود تعلق می‌گیرد، می‌تواند به ماهیت هم تعلق بگیرد البته با توضیحی که خواهد آمد.

۳-۳. تعلق علم حصولی و حضوری به «ماهیت» و «وجود»

استاد فیاضی به توضیح و تبیین نتیجه دیگری می‌پردازد که تأکید این نوشتار است و آن اینکه انحصار علم حصولی به «ماهیات» و علم حضوری به «وجود»، انحصار نادرستی است:

«علم حصولی و حضوری، هم به وجود و هم به غیر وجود (ماهیت) تعلق می‌گیرد. وقتی می‌گوییم علم حصولی و حضوری، هم به وجود و هم به ماهیت تعلق می‌گیرند، مقصودمان از ماهیت، معنای دوم یعنی غیر وجود است. پس علم حصولی و علم حضوری هم به وجود و هم به تمام معانی صادق بر وجود، می‌توانند تعلق گیرند. اینکه علم حصولی و علم حضوری به وجود تعلق می‌گیرند مطلب روشنی است و می‌توان بالوجدان آن را دریافت؛ مثلاً ما به علم حضوری، موجودیت خود را وجدان می‌کنیم و به علم حصولی هم آن را درک می‌کنیم و می‌توانیم با گزاره «من هستم» از آن خبر دهیم. آشکار است که علم حصولی به ماهیت نیز تعلق می‌گیرد؛ مانند علم حصولی به ماهیت انسان و علم حصولی به وحدت و تشخص و علم حصولی خداوند به ماهیات پیش از خلق آنها؛ اما آنچه ممکن است بعید به نظر آید تعلق علم حضوری به ماهیت (= غیر وجود) است. علم حضوری به ماهیت به معنای اخص و معنای اول تعلق می‌گیرد؛ مانند علم ما به شادی و غم خود. شادی و غم، هر یک ماهیتی هستند که به علم حضوری معلوم ما هستند. اصل الوجود نیست که آثار شادی و غم را دارد بلکه وجودی که ماهیت شادی را دارد، باعث شادی است. بنابراین وقتی به شادی خود علم حضوری داریم، در حقیقت به ماهیت شادی علم حضوری یافته‌ایم. ماهیت، مابه‌الامتیاز وجودها است و وجود، مابه‌الاشتراک آنها و یک موجود خاص، وجود به همراه ماهیتی خاص است. اگر علم

حضورى به مابه‌الامتياز تعلق نگیرد، علم حضورى به شادى يا علم حضورى به غم چه تفاوتى خواهد داشت؟ ماهيت، كنه و حقيقت يك شىء است. ما معمولاً فقط هستى خود را مى‌شناسيم و از ماهيت و كنه خود چندان باخبر نيستيم اما خداوند متعال افزون بر اينكه به علم حضورى، عالم به وجود ماست، ماهيات ما را نيز به علم حضورى مى‌داند. بنابراین نمونه ديگرى از تعلق علم حضورى به ماهيت، علم حضورى خدا به ماهيات پس از خلق اشياست. علم حضورى به ديگر معانى صادق بر وجود، كه غير ماهيت به معنای اخص و اول هستند نيز تعلق مى‌گیرد؛ مانند علم حضورى ما به وحدت، تشخص، حيات و حرکت خودمان.» (فياضى، ۱۳۹۷، ص ۲۱۶-۲۰۹)

در ادامه استاد تذکر مى‌دهند كه تعلق هر دو قسم علم به وجود و ماهيت، به معنای تساوى متعلقات آن دو نيست و مبنای اين بحث هم تفسير خاص ايشان از اصالت وجود است. ايشان مى‌فرمايد:

«دو نکته؛ نکته اول: در اين وجه اشتراك، مقصود اين نيست كه هر آنچه علم حصولى مى‌تواند بدان تعلق گیرد، مى‌تواند متعلق علم حضورى نيز باشد و به عكس. برخى از امور متعلق علم حصولى هستند اما علم حضورى نمى‌تواند بدان‌ها تعلق گیرد؛ مانند «اجتماع نقيضين» و «أعدام ممكن» و «محال». نکته دوم: چنانكه پيش‌تر اشاره شد اين وجه اشتراك مبتنى است بر تفسير صدرالمتهلين از اصالت وجود و اعتباريت ماهيت كه ما نيز همان را درست مى‌دانيم؛ اما بنا بر تفاسير ديگر از اصالت وجود و اعتباريت ماهيت نمى‌توان از تعلق علم حضورى به ماهيت سخن گفت.» (همان، ص ۲۱۶)

۳-۴. نقد تعريف علامه از علم حصولى و حضورى

يكى ديگر از نتايج تحليل‌هاى گذشته استاد فياضى، ناتمام بودن تعريف علامه از علم حصولى و حضورى است زيرا علامه تعريفى از علم حصولى و حضورى دارند كه محصول اختصاص علم حصولى به ماهيت و علم حضورى به وجود است.

علامه مى‌فرمايد: «حضور معلوم براى عالم، يا به ماهيت آن است و اين «علم حصولى» است يا به وجود آن، و اين «علم حضورى» است.» (طباطبايى، ۱۴۲۴ق، ص ۲۹۴)

«هذان قسمان ينقسم اليهما العلم قسمة حاصره فان حصول المعلوم للعالم اما بماهية او بوجوده و الاول هو العلم الحاصولى و الثانى هو العلم الحضورى» (همان، ص ۱۷۴). «انقسام العلم الى القسمين قسمة حاصره فحضور المعلوم للعالم اما بماهية او بوجوده و هو العلم الحضورى.» (همان، ص ۲۹۴)

نقد ۱

استاد فياضى در نقد اين تعريف از علم حضورى و حصولى مى‌فرمايد كه اين تعريف مبتنى بر

وجود ذهنی است که گفتیم نظریه ناتمامی است. (فیاضی، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۱۵۴-۱۵۳)

نقد ۲

هر علمی، صفت عالم است و حصول معلوم، صفت عالم نیست.

از یک طرف «علم» هر چند حاصل مصدر است اما دست کم در مصداق، همان «عالم بودن» است؛ بنابراین هر علمی صفت عالم است. همچنین هر صفت حقیقی، قائم به موصوف خود و عین موضوع خویش است؛ زیرا بر آن حمل می‌گردد و مفاد اصیل حمل، هویت و اتحاد است. علم من، بالضرورة وصف من است. درک این مطلب با حرکت جوهری حکمت متعالیه آسان است که قائل است أعراض شئون جواهرند و موجود به وجود واحدند. این گونه نیست که فقط اوصاف خدا، عین وجود خدا باشد بلکه همه اوصاف حقیقی اشیاء، عین اشیاء هستند. (همان، ص ۲۶۲) از طرفی در فلسفه اسلامی، علم حضوری، مختص علم موجود مجرد، به ذات و صفات و افعال خود نیست؛ بلکه افزون بر این شامل علم حضوری علت هستی بخش به معلول و علم معلول به علت مفیض نیز می‌شود. (طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۰۱۴)

حال علم حضوری واجب به ممکنات موجود را در نظر می‌گیریم. طبق تعریف مزبور، علم خدا به مخلوقات عین وجود مخلوقات است؛ از طرفی علم خدا، وصف خدا و عین خداست. پس وجود عینی مخلوقات، وصف وجود خداوند است چون علم خداست؛ اما این مطلب صحیح نیست. به طور کلی هیچ‌گاه وجود عینی معلول خارجی، صفت برای وجود علت خارجی نیست. وجود عینی علت خارجی نیز وصف وجود معلول خارجی نیست. بنابراین طبق تعریف فوق در بخشی از علوم حضوری، علم صفت عالم نیست در حالی که همه علم‌ها، صفت عالم‌اند و موجود به وجود واحدند. با این تبیین، تعریف مذکور برای علم حضوری پذیرفتنی نیست.^۱

مقدمه ۱: اگر در علم حضوری، وجود علمی معلوم، عین وجود عینی آن باشد در برخی موارد نمی‌توان علم را صفت و عین عالم دانست.

مقدمه ۲: اما علم، همواره صفت عالم و عین اوست و به وجود واحد موجودند.

۱. ممکن است کسانی که قائل به وحدت شخصی وجود هستند بگویند «غیرتش غیر در جهان نگذاشت زمین سبب عین جمله اشیا شد» اما بسیاری از کسانی که قائل به این تعریف از علم حضوری هستند وحدت وجودی نیستند. از طرفی فرض کنیم یک عارف، علم حضوری به آهو و عقاب و کبوتر پیدا کند آیا این تعریف مستلزم آن نیست که عارف عین عقاب و ... شود و از طرفی آهو و عقاب و کبوتر عین هم گردند زیرا وجود عینی همه اینها عین علم عارف است. از طرفی اگر عارفانی دیگر هم به این حیوانات خاص علم حضوری داشته باشد لازم می‌آید که آن عارفان هم عین هم باشند! این دیدگاه نتایج مخدوشی را در پی دارد. در دین هم آمده که خدا صفاتی مشابه مخلوق ندارد چه رسد به اینکه ذات و عنیت مخلوق عین وصف خدا باشد.

نتیجه: تعریف مزبور مردود است. کذب تالی مستلزم کذب مقدم می‌شود. (فیاضی، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۱۲۵-۱۲۴)

استاد فیاضی دو قسم علم را این‌گونه تعریف می‌کنند؛ علم حصولی «علم به شیء است به واسطه حاکی» و علم حضوری «علم به شیء است بدون واسطه حاکی»، (همان، ص ۱۵۵) یا علم حصولی «حکایت وجود عالم از معلوم است» و علم حضوری «اشراف وجودی عالم بر معلوم است بدون وساطت حاکی». (همان، ص ۱۶۹)

۴. تحلیل نگارنده

یکی از شایع‌ترین مغالطه‌ها، مغالطه منطقی «کنه و وجه» است. (خندان، ۱۳۸۴، ص ۶۸) از خطاهای رایج مکاتب همین است که وجهی را کنه شیء می‌پندارند. مثلاً وجود را همه واقعیت می‌انگارند و حقایق دیگر همچون ماهیات و اعدام را به وجود تحویل می‌برند. در فلسفه غرب، نیچه «فطرت» و «طبیعت» را به «قدرت» تحویل می‌برد. (کاپلستون، ۱۳۸۲، ج ۷، ص ۳۹۸-۳۹۷) پوزیتیویست‌های منطقی همه روش‌ها را به «روش تجربی» فروکاهیدند. (همان، ج ۸، ص ۱۳۱) دکارت و اسپینوزا می‌خواستند روش فلسفه و اخلاق را هم به «روش ریاضی» فروبکاهند (همو، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۸۳ و ۲۵۹) و حتی راسل و وایتهد سعی کردند منطق را به ریاضیات تحویل ببرند و البته شکست خوردند. (همو، ۱۳۸۲، ج ۸، ص ۴۶۳) فروید همه غرایز را سایه غریزه جنسی می‌داند و بدان فرو می‌کاهد. (جونز و یز، ۱۳۵۰، ص ۲۴۱-۲۳۷) هیوم تجربه‌گرایی محض بود (کاپلستون، ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۲۷۶-۳۷۰) و هگل عقل‌گرا. (همان، ج ۷، ص ۱۶۳) در فلسفه یونان هم عده‌ای همه چیز را به آب یا هوا یا آپایرون^۱ تحویل می‌بردند (همو، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۹-۳۱) و گروهی مثل هراکلیتوس ثبات را توهم می‌دانستند و همه چیز را به حرکت تحلیل می‌کردند (همان، ص ۵۰) و دسته‌ای مثل پارمنیدس و زنون الثانی حرکت را توهم و آن را محال شمرده و به ثبات فرومی‌کاستند. (همان، ص ۶۸) در فلسفه غرب کسانانی مثل بارکلی همه چیز را به ذهنی تحویل می‌بردند (همو، ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۲۱۹) و کسانانی مثل مارکس و فویر باخ و انگلس همه چیز را مادی می‌انگاشتند (ر.ک: همان، ج ۷، ص ۲۸۸-۳۲۶) و همه بر طبل تحویلی‌نگری و یک‌چیز انگاشتن همه چیز می‌کوبیدند؛ اما نگارنده بر این است که همه، حدی و حقی دارند. هیچ حقیقتی جای حقیقت دیگر و هیچ غریزه‌ای جای غریزه دیگر را پر نمی‌کند و تقلیل‌گرایی، ندیدن همه حقیقت است. طبیعت خلل فطرت را پر نمی‌سازد، نه عقل کار حس را می‌کند و نه تجربه کار تعقل را و نه قیاس کار استقرا را و نه بالعکس. نه همه چیز مادی است، نه همه چیز ذهنی، نه ایدئالیسم حق است، نه ماتریالیسم. برای رسیدن به حقیقت، منطق

1. Apeiron

صوری، جزء منطق کل است، نه همه آن؛ چون ذهن استدلالی، تمام ابعاد انسان نیست. (ملک زاده و میرباقری، ۱۳۹۸، ص ۱۶۶-۱۶۳)

بنابراین باید فهمید که وجود، وجود است و عدم، عدم و ماهیت، ماهیت و اعتبار، اعتبار است و حکایت، حکایت است نه حقیقت؛ و هیچ کدام نه جای دیگری را می‌گیرند و نه حکم اختصاصی آن را می‌پذیرند و نه به دیگری تحویل و تقلیل می‌یابند. هرگز نمی‌توان «ماهیت»، «عدم» و «اعتبار» را به نفع «وجود» مصادره کرد. تنها با معنای وجود نمی‌توان واقعیت را تحلیل و تبیین کرد. لذا ماهیت و عدم هم باید مورد توجه قرار گیرند. ماهیت، ماهیت است، هیچ ربطی به وجود ندارد مگر بعد از تحقق و اتحاد حقیقی یا مجازی با وجود.

ما وضعیت‌های صحیحی داریم که گاهی با وضعیت غیر قابل قیاسی مقایسه می‌شود و نتایج غلطی به بار می‌آورد. مثل حالت ضرب‌البیتیم که اگر مصداق تعدی و ظلم باشد باطل است و اگر مصداق تأدیب و عدل باشد حق است و نفس ضرب، ذاتاً نه حق است و نه باطل. یا مثل ماهیت ممکن، که ذاتاً نه عین عدم است و نه عین وجود؛ لذا گاهی موجود است و گاهی معدوم اما ماهیت واجب هرگز معدوم نمی‌گردد و ماهیت ممتنع هرگز موجود نمی‌گردد. به نظر می‌رسد مبحث وجود ذهنی از قیاسی مع الفارق با وضعیت ماهیت ممکن نسبت به وجود و عدم به دست آمده باشد زیرا علم حصولی یا همان حکایت مفهوم از ممکن با حکایت مفهوم از واجب و ممتنع فرقی ندارد و یک مسئله معرفت‌شناختی است که با هستی‌شناسی خلط شده است؛ یعنی احکام حقیقت وجود و عدم و ماهیت با احکام مفهوم اینها نسبت به یکدیگر خلط شده است. علت این خلط هم عدم تفکیک مفهوم از معنا است.^۱

در مبحث وجود ذهنی به نظر می‌رسد که حکما در دام خلط احکام «معنا» با «مفهوم» افتاده‌اند؛ اما استاد فیاضی با تفکیک معنا از مفهوم، مصداق و واقع - و نتایج منطقی و فلسفی آن مثل تفکیک علیت تحلیلی از علیت خارجی - تبیین بهتری از علم حصولی و حضوری ارائه می‌دهند. حتی پاسخ ملاصدرا هم به کمک تفکیک حمل اولی و شایع چیزی جز تفکیک حکم مفهوم از معنا نیست؛ لکن بدان التفات جدی نداشته‌اند و بیشتر ناخودآگاهانه به این پاسخ نائل شده‌اند. این مسئله در مقاله «چیستی معنا» آشکارا بیان شده است.

نگارنده بر این است که اصولاً در مبحث اصالت وجود و وجود ذهنی و در کل فلسفه و عرفان اسلامی، مسئله پلورالیسم معنایی یا کشف نشده یا احکام آن به درستی شناخته نشده است. آنچه در بالا نسبت به نیچه، مارکس، فروید، کانت، هیوم، هراکلیتوس، پارمنیدس و فلسفه قدیم و جدید

۱. برای توضیح بیشتر در تفاوت «مفهوم» با «معنا»، ر.ک: فیاضی و دیگران (۱۳۹۲)، ص ۱۳۹-۱۳۸.

غرب گفتیم به نظر می‌رسد که در باب فلسفه و عرفان دوره اسلامی هم مصداق داشته باشد. گویا ملاصدرا یا دست‌کم برخی از مفسران مکتب او اصرار دارند که در تحلیل فلسفی و هستی‌شناسی همه چیز را در یک اصل خلاصه کنند و بدان اصل فرو بکاهند؛ اما «نفس الامر»، بزرگتر از آن است که صرفاً با حقیقت وجود بتوان همه چیز را تفسیر و تبیین کرد. آنها ماهیت، عدم، اعتبار و احکام آنها را به گونه‌ای با وجود تحلیل می‌کنند و به وجود تحویل می‌برند. در عرفان مخلوق را به خالق تحویل می‌برند و نهایتاً آن دو را یکی می‌کنند. این درست است که وجود، مهمترین قسمت نفس الامر است اما مدلول آن این نیست که هیچ چیز جز وجود واقعیت و نفس الامر ندارد.

از این رو استاد فیاضی با تفصیل تمام به تفکیک احکام اختصاصی ماهیت، وجود، عدم و معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی پرداخته‌اند. دیدگاه‌های فلسفی استاد بهتر می‌تواند بسیاری از مشکلات فکری-فلسفی را حل و فصل نماید.

۵. نتیجه‌گیری

علامه طباطبایی در وجود ذهنی، علم به ماهیات را حقیقی می‌داند و مفهوم آن را حقیقی می‌شمارد و معتقد است ذات ماهیت، بدون ترتب آثار به ذهن می‌آید؛ اما مفهوم «وجود» و «عدم» و اوصاف آنها را اعتباری و رمزی می‌انگارد، یعنی مفهوم وجود و عدم نه علم حصولی است نه علم حضوری و اصلاً علم نیست، بلکه اعتبار رمزگونه عقل است برای آنچه که نمی‌فهمد. این نگاه از جهتی محصول تفسیر ایشان از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است که «وجود» را عین عینیت و منشأ آثار تلقی می‌کند و «عدم» را محض هلاک و بطلان می‌داند و «ماهیت» را حالتی سرگردان میان عینیت اصیل و بطلان مطلق می‌انگارد. سپس ایشان از وجود ذهنی نتیجه می‌گیرد که اصولاً علم حصولی یعنی علم به ماهیت. از بحث اصالت وجود هم استنتاج می‌نماید که حقیقت وجود هرگز با علم حصولی قابل کشف نیست و تنها با شهود قابل اکتشاف است. بنابراین علم حصولی مختص به ماهیت است و علم حضوری مختص به وجود است. بر همین اساس به این نتیجه می‌رسد که می‌گوید علم، یا به ماهیت است که این علم حصولی است یا به وجود است که این علم حضوری است. از ثمرات این بحث، این است که علم حصولی به واجب تعلق نمی‌گیرد زیرا واجب، ماهیت ندارد.

اما استاد فیاضی معتقد است که اصالت وجود، تفسیر صحیح دیگری دارد و ماهیت به تبع وجود، عینیت خارجی دارد و ادله وجود ذهنی - به ویژه پاسخ با تفکیک حمل اولی و شایع - برای اثبات تحقق ذات ماهیت در ذهن ناتوان است و صرفاً مفهوم ماهیت را اثبات می‌کند. همچنین نیامدن حقیقت ماهیت به ذهن، امری وجدانی است و مدعیان هم در نهایت دست از ادعای

حضور ذات ماهیت در ذهن برمی دارند و در این صورت فرقی میان «ماهیت» با «وجود» و «عدم» نیست و علم حصولی شامل همه چیز می شود. انقسام مفاهیم به «حقیقی» و «اعتباری» نادرست است و علم حصولی به «وجود» و هم «عدم» تعلق می گیرد؛ لذا علم حصولی به خدا هم تعلق می گیرد هر چند خدا وجود محض بوده و ماهیت نداشته باشد. از آنجا که ماهیت در خارج، عین وجود است علم حضوری هم به ماهیت تعلق می گیرد؛ مثل علم وجدانی ما به شادی، غم، عشق، نفرت و مثل علم حضوری خالق به ماهیات مخلوقات. در آخر اینکه مغالطه «کنه و وجه» از مغالطاتی است که لازم است در اتخاذ دیدگاه فلسفی، از آن احتراز کرد.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۸۱م). عیون الحکمة. تحقیق عبدالرحمن بدوی. چاپ دوم. بیروت: دارالقلم.
۲. جونز ارنست، یزدالبی (۱۳۵۰). اصول روان کاوی فروید. ترجمه هاشم رضی. چاپ سوم. تهران: انتشارات آسیا.
۳. خندان، علی اصغر (۱۳۸۴). مغالطات. چاپ دوم. قم: بوستان کتاب.
۴. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۸۰). مجموع مصنفات شیخ اشراق (ج ۱). تصحیح هانری کربن. چاپ سوم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۵. شهرزوری، شمس الدین محمد (۱۳۸۳). رسائل الشجرة الالهيه فی علوم الحقایق الربانية. تهران: موسسه حکمت و فلسفه ایران.
۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیه (ج ۱ و ۲). چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث.
۷. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۵). نهاية الحکمة (ج ۱ و ۴). تعلیقه غلامرضا فیاضی. چاپ سوم. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۸. _____ (۱۴۲۲ق). بداية الحکمة. تحقیق عباس علی زارعی سبزواری. چاپ هجدهم. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۹. _____ (۱۴۲۴ق). نهاية الحکمة. تعلیقه عباس علی زارعی سبزواری. چاپ هجدهم. قم: موسسه نشر اسلامی.
۱۰. فیاضی، غلامرضا و دیگران (۱۳۹۲). «چیستی معنا». آیین حکمت، ۵ (۱۶)، ص ۱۶۰-۱۲۵.
۱۱. فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۷). معرفت شناسی اسلامی (ج ۱). تحقیق و نگارش رضا درگاهی فر. قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۲. _____ (۱۳۸۸). هستی و چیستی در مکتب صدرایی. تحقیق و نگارش حسین علی شیدان شید. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۳. قطب الدین رازی، محمد بن محمد (۱۴۰۳ق). شرح الإشارات و التنبیهاة للطوسی (مع المحاکمات) (ج ۳). قم: دفتر نشر کتاب.
۱۴. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۵). تاریخ فلسفه یونان و روم (ج ۱). ترجمه سید جلال الدین مجتوبی. چاپ پنجم. تهران: انتشارات سروش.
۱۵. _____ (۱۳۸۵). تاریخ فلسفه از دکارت تا لایبنیتس (ج ۴). ترجمه غلامرضا اعوانی.

- چاپ دوم. تهران: انتشارات سروش.
۱۶. _____ (۱۳۸۲). تاریخ فلسفه از هابز تا هیوم (ج ۵). ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم. چاپ چهارم. تهران: انتشارات سروش.
۱۷. _____ (۱۳۸۲). تاریخ فلسفه از هابز تا هیوم (ج ۷). ترجمه داریوش آشوری. چاپ سوم. تهران: انتشارات سروش.
۱۸. _____ (۱۳۸۲). تاریخ فلسفه از بنتام تا راسل (ج ۸). ترجمه بهاء‌الدین خرم‌شاهی. تهران: انتشارات سروش.
۱۹. ملک‌زاده، هادی؛ میرباقری، محمدمهدی (۱۳۹۸). «قرآن، منطق، انسان و اکتشاف نفس الامر جهان». قبسات. ۲۴ (۹۴)، ص ۱۹۳-۱۶۳.
۲۰. یزدی مولی عبدالله، شهاب‌الدین (۱۴۱۲ق). حاشیة علی تهذیب المنطق. چاپ دوم. قم: موسسة النشر الاسلامی.