



هستی و چیستی در مکتب صدرایی

تأملی نو در اصالت وجود و اعتباریت ماهیت
و تفاسیر و ادله و نتایج آن

استاد غلامرضا فیاضی

تحقیق و نگارش: دکتر حسینعلی شیدان شید



پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
بهار ۱۳۹۲

فیاضی، غلامرضا، ۱۳۲۸ -

هستی و چیستی در مکتب صدرایی: تأملی نو در اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و تفاسیر و ادله و نتایج آن / غلامرضا فیاضی؛ تحقیق و نگارش حسینعلی شیدان شید - قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷.

ده، ۳۳۰ ص. (پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ ۱۲۷. فلسفه و کلام؛ ۵)

ISBN: 978-964-7788-82-3

بها: ۲۷۰۰۰ ریال

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.

کتابنامه: ص. ۳۱۷ - ۳۲۳؛ همچنین به صورت زیرنویس.
نمایه.

چاپ دوم: بهار ۱۳۸۸. چاپ سوم: بهار ۱۳۹۰. چاپ چهارم: بهار ۱۳۹۲، بها: ۶۸۰۰ تومان.

۱. فلسفه اسلامی. ۲. هستی‌شناسی (فلسفه اسلامی). الف. شیدان شید، حسینعلی. ب. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. ج. عنوان. د. عنوان: تأملی نو در اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و تفاسیر و ادله و نتایج آن.

۱۸۹/۱

BBR ۱۵ ه ۵ / ف ۹

۱۲۰۱۰۴۲

کتابخانه ملی ایران



هستی و چیستی در مکتب صدرایی

مؤلف: استاد غلامرضا فیاضی

تحقیق و نگارش: دکتر حسینعلی شیدان شید

ناشر: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه (شماره انتشار: ۱۲۷؛ فلسفه و کلام: ۵)

حروفچینی و صفحه‌آرایی: اداره چاپ و انتشارات پژوهشگاه

چاپ چهارم: بهار ۱۳۹۲

تعداد: ۱۰۰۰ نسخه

لیتوگرافی: سعیدی

چاپ: قم - چاپ سبحان

قیمت: ۶۸۰۰ تومان

کلیه حقوق برای پژوهشگاه حوزه و دانشگاه محفوظ و نقل مطالب با ذکر مأخذ بلامانع است.

قسم: ابتدای شهرک پردیسان، بلوار دانشگاه، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه □ تلفن: ۲۱۱۱۱ (۰۲۵۱) انتشارات: ۲۱۱۱۳۰۰

نمابر: ۲۸۰۳۰۹۰، ص.پ. ۲۱۵۱ - ۲۷۱۸۵ □ تهران: خ انقلاب، بین وصال و قدس، نیش کوی اُسکو □ تلفن: ۱ - ۶۶۹۷۸۹۲۰

www.rihu.ac.ir

Email:info@rihu.ac.ir

سخن پژوهشگاه

پژوهش در علوم انسانی [به منظور شناخت، برنامه‌ریزی و ضبط و مهار پدیده‌های انسانی] در راستای سعادت واقعی بشر ضرورتی انکارناپذیر و استفاده از عقل و آموزه‌های وحیانی در کنار داده‌های تجربی و در نظر گرفتن واقعیت‌های عینی و فرهنگ و ارزش‌های اصیل جوامع، شرط اساسی پویایی، واقع‌نمایی و کارایی این‌گونه پژوهش‌ها در هر جامعه است. پژوهش کارآمد در جامعه ایران اسلامی در گرو شناخت واقعیت‌های جامعه از یک سو و اسلام به عنوان متقن‌ترین آموزه‌های وحیانی و اساسی‌ترین مؤلفه فرهنگ ایرانی از سوی دیگر است؛ از این رو، آگاهی دقیق و عمیق از معارف اسلامی و بهره‌گیری از آن در پژوهش، بازنگری و بومی‌سازی مبانی و مسائل علوم انسانی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. توجه به این حقیقت راهبردی از سوی امام خمینی (ره) بنیانگذار جمهوری اسلامی، زمینه شکل‌گیری دفتر همکاری حوزه و دانشگاه را در سال ۱۳۶۱ فراهم ساخت و با راهنمایی و عنایت ایشان و همت اساتید حوزه و دانشگاه، این نهاد علمی شکل گرفت. تجربه موفق این نهاد، زمینه را برای گسترش فعالیت‌های آن فراهم آورد و با تصویب شورای گسترش آموزش عالی در سال ۱۳۷۷ «پژوهشکده حوزه و دانشگاه» تأسیس شد و در سال ۱۳۸۲ به «مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه» و سال ۱۳۸۳ به «پژوهشگاه حوزه و دانشگاه» ارتقا یافت.

پژوهشگاه تاکنون در ایفای رسالت سنگین خود خدمات فراوانی به جوامع علمی ارائه نموده است که از آن جمله می‌توان به تهیه، تألیف، ترجمه و انتشار ده‌ها کتاب و نشریه علمی اشاره کرد.

کتاب حاضر محصول جلسات متعددی است که گروه فلسفه و کلام پژوهشگاه - در راستای یکی از اهداف خود که معرفی فلسفه اسلامی، به ویژه با تحلیلها و برداشتهای جدید است - از اسفند ۱۳۸۰ تا تیرماه ۱۳۸۲، با حضور استاد فیاضی و تنی چند از محققان فلسفه اسلامی برگزار کرد. در آن جلسات استاد فیاضی به طرح بحث اصالت وجود همراه با دیدگاههای خویش می پرداختند، و مطالب مطرح شده مورد بررسی و چند و چون حاضران جلسه قرار می گرفت. سپس آقای دکتر حسینعلی شیدان شید - که خود نیز در آن جلسات حضور داشت - با دقت و حوصله فراوان به تحقیق و نگارش آن مباحث، زیر نظر استاد فیاضی، پرداخت. حاصل کار منبعی درسی برای دانشجویان رشته فلسفه (به ویژه فلسفه اسلامی) در مقاطع کارشناسی ارشد و دکتری و دیگر علاقه مندان آشنا با این مباحث است. در پایان پژوهشگاه لازم می داند از تلاش های استاد گرامی آقای غلامرضا فیاضی و آقای دکتر حسینعلی شیدان شید و نیز از استادان محترم آقای دکتر علی شیروانی که با مطالعه این اثر و تذکر نکات مفید در اتقان آن کوشیده اند، و آقای دکتر محمد فتحعلی خانی که با برپایی جلسات یاد شده و شرکت فعالانه در آن مباحث، در تکوین این نوشتار سهمی به سزا داشته اند و نیز از کارشناس محترم گروه آقای محمدمهدی عاشوری که در مراحل مختلف تهیه کتاب کوشیدند تقدیر و تشکر کند.

فهرست مطالب

مقدمه	۱
-------------	---

فصل اول: تفاسیر اصالت وجود

۱-۱. تفسیر نخست	۹
۱-۱-۱. مقدمات تفسیر نخست	۹
۱-۱-۲. شرح تفسیر نخست	۲۶
۲-۱. تفسیرهای دوم و سوم	۳۴
۱-۲-۱. مقدمات دو تفسیر دوم و سوم	۳۴
۲-۲-۱. شرح تفسیر دوم	۳۷
۳-۲-۱. شرح تفسیر سوم	۳۹
۳-۱. نتیجه	۴۳

فصل دوم: فرقه‌های تفاسیر مختلف اصالت وجود

۱-۲. فرق اول: حقیقی یا مجازی بودن تحقق ماهیت	۴۹
۲-۲. فرق دوم: واسطه در ثبوت یا عروض بودن وجود	۵۱
۳-۲. فرق سوم: معقول اول یا ثانی بودن ماهیت	۵۶
۴-۲. فرق چهارم: عینی بودن یا نبودن ماهیت و وجود	۵۸
۵-۲. فرق پنجم: عینیت یا زیادت خارجی ماهیت و وجود	۵۹

۶۰	۶-۲. فرق ششم: مصداق واحد داشتن یا نداشتن مفاهیم متعدّد
۶۳	۷-۲. فرق هفتم: اعتباری بودن ماهیت موجود یا ماهیت من حیث هی
۶۳	۸-۲. فرق هشتم: اصیل بودن یا نبودن صفات حقیقی وجود
۶۴	۹-۲. فرق نهم: کُنه وجود بودن یا نبودن ماهیت
۶۵	۱۰-۲. فرق دهم: حکایت مفهوم ماهیت از خود وجود یا غیر آن
۶۶	۱۱-۲. فرق یازدهم: حقیقی یا مجازی بودن اتحاد ماهیت و وجود
۶۶	۱۲-۲. فرق دوازدهم: «نحوه وجود» بودن یا نبودن ماهیت
۶۷	۱۳-۲. فرق سیزدهم: «عارض ذاتی وجود» بودن یا نبودن ماهیت
۶۸	۱۴-۲. فرق چهاردهم: «هویت وجود» بودن یا نبودن ماهیت
۶۸	۱۵-۲. فرق پانزدهم: تحقق یا عدم تحقق کلی طبیعی در خارج
۷۴	۱۶-۲. فرق شانزدهم: عارض تحلیلی بودن یا نبودن وجود
۷۵	۱۷-۲. فرق هفدهم: اصیل یا غیر اصیل بودن ماهیت
۷۶	۱۸-۲. فرق هیجدهم: معنای منافات نداشتن اعتباریت ماهیت با تحقق عینی آن
۷۷	۱۹-۲. فرق نوزدهم: نفس الامر عینی داشتن یا نداشتن ماهیات
۷۸	۲۰-۲. فرق بیستم: تعلق یا عدم تعلق جعل به ماهیت
۷۸	۲۱-۲. فرق بیست و یکم: اتّصاف یا عدم اتّصاف ماهیت به علیّت
۷۹	۲۲-۲. فرق بیست و دوم: امکان یا عدم امکان تقسیم ماهیت به ذاتی و عرضی
۸۰	۲۳-۲. فرق بیست و سوم: مسامحه‌ای بودن یا نبودن تعریف جوهر و عرض
۸۰	۲۴-۲. فرق بیست و چهارم: ماهیت داشتن یا نداشتن واجب الوجود
۸۲	۲۵-۲. فرق بیست و پنجم: فلسفی بودن یا نبودن مباحث ماهیت
۸۳	۲۶-۲. فرق بیست و ششم: استقلال ماهیت یا وابستگی آن به ذهن
۸۳	۲۷-۲. نتیجه

فصل سوم: ادله موافقان اصالت وجود

۸۵	۱-۳. بداهت اصالت وجود
۸۹	۲-۳. ادله اصالت وجود
۸۹	۱-۲-۳. دلیل اول: استدلال از طریق تحقق امور غیر وجود
۹۳	۲-۲-۳. دلیل دوم: استدلال از طریق وجود ذهنی

- ۳-۲-۳. دلیل سوم: استدلال از طریق صدق حمل شایع..... ۹۹
- ۳-۲-۴. دلیل چهارم: استدلال از طریق موجودیت ماهیات..... ۱۰۶
- ۳-۲-۵. دلیل پنجم: استدلال از طریق تشخیص اشیا..... ۱۱۰
- ۳-۲-۶. دلیل ششم: استدلال از طریق عارض ماهیت بودن وجود..... ۱۱۲
- ۳-۲-۷. دلیل هفتم: استدلال از طریق عینیت وجود فی نفسه و وجود لغیره در اعراض..... ۱۱۶
- ۳-۲-۸. دلیل هشتم: استدلال از طریق حرکت اشتدادی (انواع بی نهایت)..... ۱۲۰
- ۳-۲-۹. دلیل نهم: استدلال از طریق حرکت اشتدادی (اجزای لایتجزأ)..... ۱۲۴
- ۳-۲-۱۰. دلیل دهم: استدلال از طریق اتصاف وجود به لوازم ماهیات مختلف..... ۱۲۵
- ۳-۲-۱۱. دلیل یازدهم: استدلال از طریق سنجیت علت و معلول..... ۱۲۷
- ۳-۲-۱۲. دلیل دوازدهم: استدلال از طریق عینیت صفات و ذات الهی..... ۱۲۸
- ۳-۲-۱۳. دلیل سیزدهم: استدلال از طریق جعل..... ۱۳۰
- ۳-۲-۱۴. دلیل چهاردهم: استدلال از طریق «لازم ماهیت» شدن همه مخلوقات..... ۱۳۱
- ۳-۲-۱۵. دلیل پانزدهم: استدلال از طریق تفاوت مای شارحه و مای حقیقه..... ۱۳۳
- ۳-۲-۱۶. دلیل شانزدهم: استدلال از طریق مصداق حقیقی داشتن اشیا..... ۱۳۵
- ۳-۲-۱۷. دلیل هفدهم: استدلال از طریق تحلیل موجودیت اشیا..... ۱۳۷
- ۳-۲-۱۸. دلیل هیجدهم: استدلال از طریق صدق حکم به موجودیت اشیا در خارج..... ۱۳۹
- ۳-۲-۱۹. دلیل نوزدهم: استدلال از طریق عدم صدق همه قضایای هلیه بسیطه..... ۱۴۱
- ۳-۲-۲۰. دلیل بیستم: استدلال از طریق معدوم بودن ماهیت قبل از جعل..... ۱۴۳
- ۳-۲-۲۱. دلیل بیست و یکم: استدلال از طریق تفاوت معنای موجود بودن شیء و..... ۱۴۵
- ۳-۲-۲۲. دلیل بیست و دوم: استدلال از طریق تفاوت معنای موجود بودن شیء و..... ۱۴۹
- ۳-۲-۲۳. دلیل بیست و سوم: استدلال از طریق لازم آمدن توقف شیء بر نفس یا..... ۱۵۱
- ۳-۲-۲۴. دلیل بیست و چهارم: استدلال از طریق لزوم انضمام وجود به ماهیت برای..... ۱۵۳
- ۳-۲-۲۵. دلیل بیست و پنجم: استدلال از طریق لزوم تحقق منتزع عنه برای انتزاع..... ۱۵۴
- ۳-۲-۲۶. دلیل بیست و ششم: استدلال از طریق نقیض عدم بودن وجود..... ۱۵۶
- ۳-۲-۲۷. دلیل بیست و هفتم: استدلال از طریق رافع عدم بودن وجود..... ۱۵۸
- ۳-۲-۲۸. دلیل بیست و هشتم: استدلال از طریق لازم آمدن انقلاب محال..... ۱۵۹
- ۳-۲-۲۹. دلیل بیست و نهم: استدلال از طریق امتناع تساوی و عدم تساوی ماهیت با..... ۱۶۱
- ۳-۲-۳۰. دلیل سیام: استدلال از طریق امتناع تشکیک بالاقدمیه در ماهیت..... ۱۶۲

۱۶۴	۳-۲-۳۱. دلیل سی و یکم: استدلال از طریق تمامیت برهان ترکب
۱۶۶	۳-۲-۳۲. دلیل سی و دوم: استدلال از طریق توحید فعلی
۱۶۹	۳-۲-۳۳. دلیل سی و سوم: استدلال از طریق خیریت وجود
۱۷۱	۳-۲-۳۴. دلیل سی و چهارم: استدلال از طریق نیاز ماهیت به موجود بالذات
۱۷۴	۳-۲-۳۵. دلیل سی و پنجم: استدلال از طریق حمل مفاهیم ثبوتی عَرَضی بر ماهیت
۱۷۷	۳-۲-۳۶. دلیل سی و ششم: استدلال از طریق تعلّق علم حضوری به وجود
۱۸۰	۳-۳. نتیجه

فصل چهارم: ادله مخالفان اصالت وجود

۱۸۳	۴-۱. دلیل اول: استدلال از طریق لازم آمدن اشتراک لفظی وجود یا عدم اتّصاف اشیا به وجود
۱۸۹	۴-۲. دلیل دوم: استدلال از طریق عین حقیقت وجود نبودن موجودیت وجود
۱۹۲	۴-۳. دلیل سوم: استدلال از طریق لازم آمدن تسلسل در نسب
۱۹۴	۴-۴. دلیل چهارم: استدلال از طریق بطلان جوهر یا عرض بودن وجود
۱۹۸	۴-۵. دلیل پنجم: استدلال از طریق بطلان عَرَض بودن وجود جواهر
۲۰۰	۴-۶. دلیل ششم: استدلال از طریق اعم بودن وجود از همه اشیا
۲۰۲	۴-۷. دلیل هفتم: استدلال از طریق لزوم دور در ثبوت وجود برای ماهیت
۲۰۲	۴-۸. دلیل هشتم: استدلال از طریق پرهیز از انعدام ناپذیر بودن وجود یا دور یا تسلسل
۲۰۴	۴-۹. دلیل نهم: استدلال از طریق امکان شک در موجودیت ماهیت
۲۰۶	۴-۱۰. دلیل دهم: استدلال از طریق لازم آمدن اندراج همه مقولات تحت مقوله کیف
۲۰۷	۴-۱۱. دلیل یازدهم: استدلال از طریق لزوم واجب الوجود بودن همه وجودها
۲۰۸	تقریر اول
۲۰۹	تقریر دوم
۲۱۰	۴-۱۲. دلیل دوازدهم: استدلال از طریق لازم آمدن تسلسل وجودهای بی شمار
۲۱۱	۴-۱۳. دلیل سیزدهم: استدلال از طریق مشترک معنوی بودن مفهوم وجود
۲۱۳	۴-۱۴. دلیل چهاردهم: استدلال از طریق امتناع تقدّم وجود بر خودش
۲۱۶	۴-۱۵. دلیل پانزدهم: استدلال از طریق محال بودن تقدّم و تأخّر و معیت وجود
۲۱۷	۴-۱۶. دلیل شانزدهم: استدلال از طریق امتناع تقدّم ماهیت بر خودش
۲۱۹	۴-۱۷. دلیل هفدهم: استدلال از طریق پرهیز از تقدّم شیء بر نفس یا اجتماع یا...

- ۲۲۱..... ۱۸-۴. دلیل هیجدهم: استدلال از طریق تغایر ذاتی ماهیات با یکدیگر
- ۲۲۴..... ۱۹-۴. دلیل نوزدهم: استدلال از طریق حقایق متباین داشتن اشیای خارجی
- ۲۲۵..... ۲۰-۴. دلیل بیستم: استدلال از طریق لازم آمدن وحدت وجود
- ۲۲۷..... ۲۱-۴. نتیجه

فصل پنجم: فروع اصالت وجود

- ۲۲۹..... ۱-۵. فرع نخست: تبیین واقع‌گرایی
- ۲۳۰..... ۲-۵. فرع دوم: تبیین حقیقی بودن علوم حقیقی
- ۲۳۱..... ۳-۵. فرع سوم: معقول ثانی نبودن وجود
- ۲۳۹..... ۴-۵. فرع چهارم: تقدّم وجود بر ماهیت در مقام واقع
- ۲۴۴..... ۵-۵. فرع پنجم: «عکس‌الحمل» بودن قضایایی که محمولشان وجود است
- ۲۴۵..... ۶-۵. فرع ششم: افراد حقیقی داشتن مفهوم «وجود»
- ۲۵۰..... ۷-۵. فرع هفتم: دو قسم بودن موجود: بالذات و بالعرض
- ۲۵۵..... ۸-۵. فرع هشتم: تساوق وجود با شیئیت
- ۲۵۸..... ۹-۵. فرع نهم: مجعول بالذات بودن وجود و مجعول بالتبع یا بالعرض بودن ماهیت
- ۲۵۹..... ۱۰-۵. فرع دهم: متّصف نشدن ماهیت به هیچ صفت کمالی، مگر به تبع وجود
- ۲۶۰..... ۱۱-۵. فرع یازدهم: امکان نفی ماهیت از واجب الوجود
- ۲۶۲..... ۱۲-۵. فرع دوازدهم: علّت نداشتن حقیقت وجود
- ۲۶۴..... ۱۳-۵. فرع سیزدهم: بالذات موجود نبودن کلی طبیعی
- ۲۶۵..... ۱۴-۵. فرع چهاردهم: ناممکن بودن حکم بر ماهیت - به سلب یا به ایجاب - مگر بعد از وجود
- ۲۶۶..... ۱۵-۵. فرع پانزدهم: ثابت نشدن هیچ چیز برای ماهیت، حتی خود او، مگر به واسطه وجود
- ۲۷۷..... ۱۶-۵. فرع شانزدهم: وجود ذهنی نداشتن وجود
- ۲۸۱..... ۱۷-۵. فرع هفدهم: جابه‌جایی معقول اوّل و معقول ثانی فلسفی
- ۲۸۲..... ۱۸-۵. فرع هیجدهم: معلول وجود بودن ماهیت، در موجودیت و تحقق
- ۲۹۰..... ۱۹-۵. فرع نوزدهم: سازگاری ثبوت وجود برای ماهیت با قاعده فرعیّه
- ۲۹۴..... ۲۰-۵. فرع بیستم: عدم انحصار نوع مجرد در فرد
- ۲۹۶..... ۲۱-۵. فرع بیست و یکم: بی‌اساس بودن تقدّم بالماهیه (تقدّم بالتجوهر)
- ۲۹۹..... ۲۲-۵. فرع بیست و دوم: خارج از وجود نبودن صفات حقیقی وجود

۳۰۳.....	۵- ۲۳. فرع بیست و سوم: وجود داشتن ماهیت، در حال تجرید از هر گونه وجود.
۳۰۶.....	۵- ۲۴. فرع بیست و چهارم: مجهول بودن وجودات
۳۱۱.....	۵- ۲۵. فرع بیست و پنجم: یکی بودن لازم ماهیت و لازم الوجودین
۳۱۵.....	۵- ۲۶. فرع بیست و ششم: از لوازم ماهیت بودن وجود
۳۱۶.....	۵- ۲۷. نتیجه
۳۱۷.....	کتابنامه
۳۲۵.....	نمایه‌ها

مقدمه

صدرالمتألهین مبحث وجود را اساس مسائل حکمت، و مدار علم به مبدأ و معاد، و پایه بسیاری از آرای ابداعی خود دانسته است؛^۱ و این قولی است که بزرگان حکمت متعالیه هم جملگی برآن اند.

از میان مباحث وجود، «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت» را شاخص ترین مسأله در حکمت متعالیه به شمار آورده اند؛ و در این نیز حرفی نیست.

اما مراد از اصالت وجود دقیقاً چیست؟ اگر وجود اصیل است و ماهیت اعتباری، ابر و باد و آب و خاک و سبزه و گل (ماهیات) در کجای عالم اند؟ یعنی اگر واقعیات مصداق حقیقی «وجود» ند و بس، و «ماهیات» گوناگون صرفاً نقش هایی است که ذهن آدمی بر در و دیوار واقعیت می زند، این ماهیات از چه امری حکایت می کنند؟ مصداق «وجود» را در امور خارجی باید جست. از مصداق «ماهیات» در کجا سراغ باید گرفت؟

در حکمت متعالیه، از یک سو، در بحث وجود ذهنی، گفته اند که آنچه میان وجود ذهنی و وجود خارجی مشترک است ماهیت است؛ و از این رهگذر برای واقع نمایی این دسته از ادراکات حصولی، تدبیری اندیشیده اند، ولی از سوی دیگر، گاه ماهیت را حد وجود،^۲ و امری عدمی خوانده اند. اگر ماهیت جز در عدمستان جایی ندارد و واقعیتهای خارجی فقط مابایزای وجودند، چگونه یکی بودن ماهیت خارجی و ماهیت ذهنی، واقع نمایی ادراکات را تضمین می کند و راه را بر سفسطه می بندد؟ با پی بردن به ماهیت، که سرابی بیش نیست،^۳ چگونه علم مطابق با واقع می توان به دست آورد؟

۱. مشاعر، ص ۴.

۲. حاشیه علامه طباطبایی بر اسفار، ج ۷، ص ۲۲۷.

۳. حاشیه حکیم سبزواری بر اسفار، ج ۶، ص ۷۷.

وانگهی، در این حال، آیا ماهیت واقعاً «ما یُقَالُ فی جواب ما هُوَ» است یا «ما یُقَالُ فی جواب ما لیس هُوَ»^۱ به بیان دیگر، «چیستی شیء» است یا «آنچه شیء نیست»؟ و اساساً آن «ماهیت» که در این نظریه، میان او با «وجود» تقابل درافکنده‌اند چه تعریفی دارد، یا سازگارتر آن است که چه تعریفی داشته باشد؟

سؤال دیگر: آیا نمی‌شود که مصداقی واحد مصداق حقیقی بیش از یک مفهوم باشد؟ اگر می‌شود، آیا نمی‌توان گفت که هر شیئی در واقع، هم مصداق حقیقی وجود است و هم مصداق حقیقی ماهیت؟ اگر می‌توان، آنگاه اعتباری بودن ماهیت به چه معنا خواهد بود؟ دیگر آنکه در حکمت متعالیه، وجود را معمولاً از مفاهیم ثانیه فلسفی خوانده‌اند، و در تعریف مفاهیم فلسفی گفته‌اند که این مفاهیم مابایزای عینی ندارند. اصالت وجود چگونه با این گفته سازگار می‌افتد؟ به علاوه، «معقول اول» بودن ماهیت چه ربط و نسبتی با اصالت وجود و اعتباری ماهیت خواهد داشت؟

دیگر آنکه فلسفه عهده‌دار بحث از واقعیتهای، یعنی بحث از وجود و صفات وجود، است.^۲ پس چرا هنوز در فلسفه، از ذاتی و عرضی و جوهر و عرض و کلیات پنج‌گانه و مقولات ده‌گانه بحث می‌کنیم؟ مگر نه این است که این امور از فروع ماهیات‌اند، و ماهیات خود به نظر دقیق فلسفی واقعیّت ندارند؟ بنابراین، آیا مباحث مربوط به ماهیات به نحو طفیلی و استطرادی در فلسفه جای گرفته‌اند یا از مباحث اصلی فلسفه‌اند؟

در باب جعل چه بگوییم؟ خدای متعال چه را آفریده است: آسمانها و زمین را یا وجود آسمانها و زمین را؟ مخلوقات خدای متعال عبارتند از زمین و آسمان و انسان و صحرا و کوه و دریا، یا وجود اینها؟ به دیگر سخن، آیا جعل به وجود تعلّق می‌گیرد یا به ماهیات؟ پیداست که به تناسب رأی که در مسأله اصالت وجود یا ماهیت برمی‌گزینیم، پاسخمان بدین پرسش متفاوت خواهد بود. آیا معقول است که بگوییم: به یک معنا، خداوند هر دو را جعل کرده است؟

از این گذشته، خود واجب الوجود دارای ماهیت هست یا نه؟ اگر بتوان در مبحث اصالت وجود، موضعی اتخاذ کرد که بنابر آن ماهیات نیز دارای تحقق به شمار آیند، آیا می‌شود برای خدای متعال هم به ماهیتی - گرچه مجهولة الکنه - قائل شد؟

۲. اسفار، ج ۱، ص ۲۳ به بعد.

۱. قس. نهاية الحکمة، م ۱، ف ۲، ص ۶۹.

همچنین، بر طبق اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، علّیت از آن چیست: از آن وجود یا از آن ماهیت؟ آیا می‌توان بی‌دغدغه و بی‌مجازگویی علّیت را به ماهیات نیز نسبت داد؟ اگر نه، اینکه اختلاف آثار در اجسام را نشانه‌ی صورِ نوعیه‌ی گوناگون در آنها می‌شمارند، بر چه مبنایی است؟

کلی‌تر بپرسیم: آیا اساساً از اصالت وجود، تنها یک تفسیر در دست است یا تفسیرهای مختلف می‌توان به دست داد - و داده‌اند؟ و بر فرض وجود چنین تفاسیری، ادله‌ی اصالت وجود - آنها که معتبرند - کدام یک از آن تفاسیر را اثبات می‌کنند؟ از سوی دیگر، ثمره‌ی اختلاف این تفاسیر در چه مسائلی ظاهر می‌شود؟

مخالفان اصالت وجود چه می‌گویند؟ در پی ردّ و اثبات چه چیزند؟ و آن ادله‌ی که آورده‌اند از چه مایه قوّت و اعتبار برخوردار است؟

و سرانجام، نظریه‌ی اصالت وجود - اگر صرفاً نوعی زورآزمایی فکری، و بحثی بی‌ثمر نیست - چه نتایج و فروعی در فلسفه داشته یا می‌تواند داشته باشد؟

آنچه پرسیدیم و پرسشهایی نظیر آن، تقریباً از نخستین وهله‌های آشنایی با «اصالت وجود و اعتباریّت ماهیت» - به‌ویژه بر طبق آن تلقّی از اصالت وجود که کمابیش مشهور و رایج است - به ذهن خطور می‌کند. این پرسشها آدمی را به بازاندیشی در این بحث فرا می‌خواند و او را وادار می‌دارد تا ببیند که آیا راهی برای پاسخ‌گفتن به این‌گونه سؤالات می‌توان یافت یا نه. در این نوشته، درصددِ چنین کاری برآمده‌ایم و با اعتراف به اینکه نباید مسأله‌ی اصالت وجود را، که در آن «نکته‌ها چون تیغِ پولاد است تیز»، بیش از حد ساده بینگاریم، کوشیده‌ایم تا، به قدرِ توان خویش، در این باب مدّافه کنیم و حاصلِ آن را فروتنانه به منظرِ اهل فکر و نظر درآوریم، مگر در روشن‌تر شدنِ این مسأله بنیادین و فکرت‌انگیزی درباره‌ی آن سهمی داشته باشیم.



در این نوشتار، در ابتدا به تفسیرهای مختلف اصالت وجود پرداخته‌ایم. مدّعی ما آن است که از تأمل در سخنان بزرگان حکمت متعالیه در باب این مسأله، دست کم، سه‌گونه تفسیر از «اصالت وجود و اعتباریّت ماهیت» به دست می‌آید، که از آن میان تفسیر نخست درست‌تر و

قابل دفاع‌تر به نظر می‌آید، و بر اساس آن، برای پاره‌ای از پرسشهایی که بدانها اشاره کردیم پاسخهایی سراسر است‌تر می‌توان یافت. به گمان ما، این تفسیر با سخنان صدر المتألهین شیرازی، مبتکر نظریه اصالت وجود فلسفی، نیز سازگارتر است.

این تفاسیر سه‌گانه را البته از آثار تنی چند از حکیمان این نحله فلسفی، با در نظر گرفتن مبانی آن حکیمان و برگرداندن متشابهات کلام و مجملات آن به سخنان محکم و روشن آنان، فراچنگ آورده‌ایم. اما چنان نیست که صاحبان این تفسیرها همواره به یک شیوه سخن گفته باشند و گفتارشان، در همه حال، تنها بر یک تفسیر منطبق باشد (از همین رو، بر نسبت دادن تفسیرهای دوم و سوم به حکیم یا حکمای خاصی تأکید نمی‌ورزیم).^۱ حتی در سخنان ملاصدرا، که وی را قائل به تفسیر نخست می‌دانیم، نیز فراز و فرودهایی هست. لیکن به نظر می‌آید که آنچه بهتر با کل گفته‌های ملاصدرا و مواضع مؤکد فلسفی او سازگار می‌افتد همان رأی است که با عنوان «تفسیر نخست» از آن یاد کرده‌ایم. به هر حال، این قدر هست که اگر این تفسیرها اقوالی نباشند که کسانی به آنها قائل شده‌اند، باری وجوهی هستند که محتمل دانستن آنها و تأمل در قوت و ضعفشان و کاویدن تفاوت‌های آنها با یکدیگر بی‌وجه نیست.

به هر روی، نخست مقدمات این تفاسیر را به شرح باز گفته؛ و پس از توضیح خود تفاسیر، فرقهایی را که از آنها زاییده می‌شود پیش کشیده‌ایم، تا در ضمن این کار هم آن تفسیرها بهتر آشکار و مفهوم گردد و هم پاسخ برخی از پرسشهایی که گفتیم به دست آید. افزون بر این، در ضمن بازگویی فرقه‌ها، در واقع، پاره‌ای از ثمرات اصالت وجود نیز آفتابی می‌شود.^۲

آنگاه بررسی ادله اصالت وجود را، یکان یکان، آغاز کرده‌ایم. در این مورد چند نکته گفتنی است:

۱. گرچه کمابیش می‌توان وجه غالب در سخنان هر کسی را بازشناخت و تفسیری را که بیشتر با آن مطابق باشد دریافت.

۲. در این باب نیز باید بگوئیم که فرقه‌های مذکور اموری است که به نظر می‌آید منطقاً بر تفسیرهای سه‌گانه بار می‌شود، نه آنکه لزوماً مورد تصریح یا مورد قبول صاحبان آن تفاسیر باشد، بلکه چه بسا پاره‌ای از آنها را نیز انکار کنند.

۱. بر آن بوده‌ایم که هر دلیلی را که بر این نظریه اقامه شده و ما بدان دست یافته‌ایم،^۱ بیاوریم تا مجموعه نسبتاً جامعی از این ادله در اختیار پژوهندگان این مسأله قرار گیرد. البته گاه دو یا چند دلیل با یکدیگر شباهت فراوان دارند و در بیشتر مقدمات با همدیگر مشترک‌اند؛ ولی فرقی - گاه ظریف - که در پاره‌ای از مبادی و مقدمات آنها وجود داشته سبب آوردن آنها در قالب دلیل‌های جداگانه شده است.

۲. ادله اصالت وجود در کتب فلسفی معمولاً به ایجاز و گاه تنها در قالب یک یا دو عبارت بیان گردیده است. در شرح آنها در این کتاب کوشش رفته است تا مقدمات هر دلیل را جداگانه و به صورت منطقی عرضه کنیم، تا هم تعلیم و تعلم آن آسان‌تر گردد و هم امکان ارزیابی آن بهتر فراهم آید.^۲

۳. تا آنجا که دست داده است، خواسته‌ایم اشکالات وارد و ناواردِ دلیل‌ها را ذکر کنیم و نظر خویش را در باب تمام بودن یا نبودنِ هر دلیل در اثبات اصالت وجود بگوییم.

۴. در ارزیابی هر دلیل کوشیده‌ایم تا ربط و نسبت آن را با هر یک از تفاسیرِ محتملِ اصالت وجود بررسییم؛ زیرا طبیعی و منطقی آن است که بنگریم دلیل‌های اصالت وجود خود چه مطلبی را ثابت می‌کنند و، به یک تعبیر، قلمرو آنها تا کجاست؛ و اساساً می‌توان گفت که یکی از بهترین راه‌ها برای داوری دربارهٔ اینکه کدام یک از تفاسیر صحیح است، توجه به نتیجه‌ای است که ادله اصالت وجود به بار می‌آورند. این نتیجه خود معلوم می‌دارد که ادله اصالت وجود کدام تفسیر را به اثبات می‌رسانند.

حاصلی که از بررسی مجموع این ادله به دست می‌آید - اگر تنها به قاضی نرفته باشیم - آن است که ادله معتبرِ اصالت وجود یا فقط اصالت وجود به تفسیر نخست را اثبات می‌کنند، یا قدر مشترکِ میان سه تفسیر را؛ و در هر حال، هیچ‌یک خصوصِ تفسیر دوم یا سوم را به اثبات نمی‌رسانند.

۱. شش دلیل از ادله سی و شش‌گانه‌ای که در این نوشتار آمده (دلیل اول و دلیل‌های هشتم تا دوازدهم) از سفار قابل استخراج است، که البته ملاحظه را آنها را به‌طور پراکنده و در مواضع مختلف آن کتاب آورده است. در مشاعر هشت دلیل از این ادله (دلیل‌های اول تا هشتم) به نحو مرتب و مضبوط آمده. دلیل‌های دیگر پاره‌ای در نوشته‌های دیگر او، و پاره‌ای در آثار طرفداران حکمت متعالیه یا حتی آثار مخالفان اصالت وجود یاد شده است.

۲. در پایان هر دلیل، متن دلیل را از اولین منبع - یا یکی از اولین منابع - آن، در پاورقی، نقل کرده‌ایم. این کار نیز، چنان‌که پیداست، هم بر فوائد آموزشی کتاب می‌افزاید و هم کار مراجعه به اصل دلیل و داوری دربارهٔ آن را آسان‌تر می‌کند. این کار را در مورد ادله مخالفان اصالت وجود نیز انجام داده‌ایم.

سپس نوبت به ادله مخالفان اصالت وجود می‌رسد. در این مورد نیز سعی در استقصای ادله و تنظیم منطقی و ارزیابی آنها بوده است. این ادله از مهمترین موانع اعتقاد به اصالت وجود - به هرگونه تفسیر - است، و قائلان اصالت وجود چاره‌ای جز پاسخگویی مستدل به این ادله ندارند.

«فروع اصالت وجود» بحث مهم دیگری است که در آن تا حدی به ثمرات این نظریه در مسائل فلسفی پرداخته‌ایم. اصالت وجود از قبیل آن مباحث فلسفی است که از منظر برخی از افراد، بسی فخیم و تأثیر گذارند، ولی از دیدگاه برخی دیگر، بحثهایی صرفاً لفظی یا نزاعهایی بی‌ثمر می‌نمایند. اگر در نشان دادن فروع اصالت وجود توفیق یافته باشیم، در این نکته، جانب گروه نخست را تقویت کرده‌ایم.

در مجموع، این نحوه تبویب و تنظیم مطالب را در نوشتار حاضر، از آن رو برگزیده‌ایم که از مقاصد اصلی این کتاب - گذشته از ارائه تصویر و تقریری نسبتاً جامع از مسأله اصالت وجود، که از مسائل ابداعی فلسفه اسلامی است - یاری در تسهیل تصور این مسأله است؛ زیرا چنان‌که بزرگان گفته‌اند، در مسائل فلسفی آنچه مشکل است تصور مسأله است؛ وگرنه، تصدیق این مسائل چندان دشوار نیست. چنین به نظر رسید که با معرفی مقدمات نظریه اصالت وجود، و پرداختن به تفاسیر مختلفی که از آن می‌توان به دست داد، و سنجیدن تفاوت‌هایی که آن تفاسیر با یکدیگر دارند، و تدقیق در ادله‌ای که در اثبات یا رد اصالت وجود اقامه شده، و سرانجام تأمل در ثمرات آن، رفته‌رفته تصور بهتر این نظریه حاصل می‌شود. به علاوه، چون یکی دیگر از مقاصد این نوشتار، تبیین تفسیر نخست است، با این ترتیب و تنظیم، تفسیر یادشده نیز به تدریج و در طی مباحث مختلف روشن می‌گردد و دلیل دفاع ما از آن دانسته می‌شود. البته حصول این دو مقصود نیازمند مراجعه مکرر و نوعی آمد و رفت میان فصلهای مختلف کتاب است.

می‌ماند تذکر چند نکته:

۱. درباره پیشینه تحقیق در این نوشتار باید بگوییم: مبحث «وجود» از اقدم مباحث در فلسفه بوده است، اما مبحث «اصالت وجود» تا پیش از روزگار ملاصدرا، به شکل کنونی آن وجود

نداشته است. از آن‌روزگار، در باب این امر، تحقیقات فراوان انجام گرفته و آثار پُر شماری قلمی گشته است، ولی ظاهراً نوشتاری که در آن به نحو جامع، به بررسی جوانب این مسأله و تفاسیر آن پرداخته شود تاکنون جامهٔ تحقّق نیوشیده است. از این رو، یکی از تفاوت‌های مهم این نوشتار با تحقیقات پیشین در نوعی همه‌نگری است. چنان‌که یکی دیگر از ویژگی‌های مهم کتاب حاضر، در رأی و ادّعایی است که در باب معنای دقیق این نظریه، از دیدگاه صدرالمتألهین، ابراز شده، و براساس آن، تفسیرهای رایج این نظریه مورد چند و چون قرار گرفته است.

۲. حاصل تفسیری که آن را تفسیر درست‌تر اصالت وجود می‌دانیم این است که ماهیّت وجود در خارج عین هم‌اند، و ماهیّت هم به عین موجودیّت وجود حقیقتاً موجود است. اما این دو، با اینکه در خارج یکی بیش نیستند، وقتی در تحلیل عقل از یکدیگر جدا می‌شوند و عقل جداگانه به هر یک از آنها می‌پردازد، درمی‌یابد که وجود، بذاته موجود است، یعنی موجودیّت وجود به خود اوست، ولی ماهیّت، بذاتها موجود نیست، بلکه به وجود موجود است.

بنابراین، ماهیّت موجوده حقیقتاً موجود است، اما بالذات موجود نیست؛ یعنی اسناد موجودیّت به این ماهیّت، اسنادی حقیقی است، ولی ماهیّت با قید «وجود»، حقیقتاً موجود است، نه بدون این قید (فی حدّ نفسها): ماهیّت فی حدّ نفسها امری است اعتباری. از این رو، می‌توانیم این تفسیر را «عینیّت وجود و ماهیّت» یا «اصالت وجود و اعتباریّت ماهیّت» بنامیم؛ زیرا «اصل» چیزی است که هم موجود است و هم بذاته موجود است؛ و وجود همین‌گونه است. اما ماهیّت را، گرچه حقیقتاً موجود و متحقّق است، نمی‌توان «اصل» نامید، زیرا بذاته موجود نیست، بالغیر موجود است. مگر آنکه - آن‌گونه که در تفسیرهای دیگر خواهیم دید - «اصالت»، تنها به معنای «وجود داشتن و متحقّق بودن» باشد، نه به معنای «وجود داشتن بالذات».^۱

۱. با این فرض، و تنها با این فرض، است که می‌توان سخن از «اصالت ماهیّت در عین اصالت وجود» گفت؛ و اینکه پیشتر در برخی از مجامع از این تفسیر با همین عنوان یاد می‌شد به همین لحاظ می‌بود. لیکن از آنجا که در «اصالت»، این معنای «بالذات بودن» - ولذا نوعی تقدّم: تقدّم بالحقیقة والمجاز - نهفته است و اساساً «اصالت»، چنان‌که خواهد آمد، در تفسیر نخست به معنای «تحقّق بالذات» است نه صرف «تحقّق»، پرهیز از این عنوان، به ویژه با توجّه به غلط‌انداز بودن آن در پاره‌ای از موارد، سزاوارتر است.

۳. داستان راه بردن ملاًصدرا به نظریه اصالت وجود و سابقه تاریخی این مسأله در مباحث فلسفی و عرفانی و کلامی نیز از اموری است که پرداختن به آنها در روشن تر شدن جوانب این مسأله بسیار کارساز است. لیکن چون این کار خود در حدّ تحقیقی مستقل و مفصل است، در این نوشتار بدان پرداخته‌ایم، اما معتقدیم که انجام یافتن آن مفید بلکه ضروری است.^۱

۱. برای آشنایی با تاریخچه مختصر این مسأله، ر.ک: مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۶، ص ۵۲۲-۵۲۹، ج ۹، ص ۵۹-۶۳، ج ۱۳، ص ۲۵۵-۲۵۷؛ شرح نه‌ایة الحکمه، ج ۱، ص ۵۸؛ درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، ج ۱، ص ۷۷ به بعد.

فصل اول

تفاسیر اصالت وجود

اصالت وجود و اعتباریت ماهیت بیت الغزل حکمت صدرایی است. اما اگر نیک تأمل کنیم، درمی‌یابیم که تفاسیرها و «برداشتها»یی که اصحاب این حکمت از آن کرده‌اند، همواره یکسان نبوده است. از جمله، هم در معنای اینکه وجود «اصیل» است، تفاوت نظر - گرچه تفاوتی ظریف - پدید آمده و هم، به ویژه، در مقصود از اینکه ماهیت «اعتباری» است، اختلاف رأی بالا گرفته است؛ و به هر حال، تفاسیر مختلفی پدید آمده که به نظر می‌رسد عمده آنها در قالب سه تفسیر می‌گنجد.^۱ اختلاف این تفاسیر، قهراً هم به اختلاف در مقدمات تفسیرها سرایت می‌کند^۲ و هم به اختلاف در شیوه و میزان استفاده از ادله اصالت وجود مربوط می‌شود و هم به نتایج و ثمرات مختلف می‌انجامد.

در این فصل، باید جداگانه به شرح هر کدام از این تفاسیرها و ذکر مقدمات آنها بپردازیم، ولی، برای پرهیز از تکرار، مقدمات دو تفسیر دوم و سوم را یکجا می‌آوریم.

۱-۱. تفسیر نخست

۱-۱-۱. مقدمات تفسیر نخست

اصالت وجود، همچون همه اقوال فلسفی دیگر، دارای مقدمات بسیاری است که پیشتر می‌باید پذیرفته باشد. اما شاید بتوان گفت که مقدمات قریب اصالت وجود از این قرار است: مقدمه اول: در عالم چیزی، بلکه چیزهایی، هست: عالم یکسره خیالی و پنداری نیست.

۱. در پایان فصل به دو تفسیر دیگر نیز اشاره خواهد شد.

۲. و به تعبیر بهتر، اختلاف تفاسیر برخاسته از اختلاف مقدمات آنهاست.

پیداست که تا به این مقدمه اعتقاد نورزیم، یعنی از مرحله انکار واقعیت یا تردید در آن نگذریم،^۱ نزاعی بر سر اینکه چه چیزی اصیل است در نمی‌گیرد.

این مقدمه را می‌توان به دو قضیه تحلیل کرد: الف) من هستم؛ ب) چیزهایی غیر از من نیز هست. قضیه نخست از بدیهیات وجدانی است. هر کس، پیش از یافتن هر چیز دیگر، خود را می‌یابد. البته گاه آگاهانه و گاه غیر آگاهانه، که قابل آگاهانه شدن هست. آنگاه این قضیه را می‌سازد.^۲ قضیه دوم نیز از بدیهیات فطری است؛ یعنی پی بردن به آن بر اساس استدلالی صورت می‌پذیرد که در ذهن هر کس حاضر است و نیازی به کسب آن نیست. تأثیری که شیئی بیرونی بر ما می‌گذارد، به واسطه این استدلال ارتکازی، ما را به این نتیجه می‌رساند که این اثر، مؤثری متناسب و همزمان با خود دارد.^۳ در هر حال، واقع‌گرایی (رنالیسم) نخستین مبنای اصالت وجود است.

مقدمه دوم: از هر واقعیتی دو گونه مفهوم انتزاع می‌شود: یکی مفهوم «وجود»؛ و دیگری مفاهیم متعددی غیر از وجود، که نام آنها را ماهیت می‌گذاریم. بنابراین، مقصود از ماهیت در

۱. برای توضیح این مقدمه، ر.ک: مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۶، ص ۴۸۱ به بعد.

۲. تبیین فلسفی این نکته آن است که نفس آدمی مجرّد است. لذا خود را و اموری را که در حیطه اوست - از قبیل لذت و درد و ترس و شادی - به علم حضوری می‌یابد. سپس این معلومات حضوری را به علم حصولی تبدیل می‌کند و قضیه می‌سازد. پس خاستگاه این قضایا علم حضوری است.

۳. شاید بتوان سیر این استدلال را این‌گونه تبیین کرد: تأثیری در من هست؛ که قضیه‌ای است وجدانی. این تأثیر حادث است: به وجدان می‌یابم که قبلاً نبوده و اکنون موجود شده است. پس موجودی است ممکن، و این نیز بدیهی است، زیرا نه وجود برایش ضرورت دارد نه عدم؛ وگرنه یا از ازل وجود می‌داشت یا هرگز موجود نمی‌شد. حال گوییم: هر ممکنی محتاج علت است؛ که از بدیهیات اولی است (ر.ک: نه‌ایة الحکمة، م ۴، ف ۶، ص ۲۳۷)، یعنی برای تصدیق آن تصوّر صحیح آن کافی است: ممکن آن است که خود به خود (فی حدّ ذاته) موجودیت ندارد. اگر بنا باشد بدون علت موجود شود، معنایش آن است که خود به خود موجود شود، یعنی فی حدّ ذاته موجودیت داشته باشد؛ و این مستلزم تناقض است. پس برای موجودیت آن غیری لازم است. نتیجه آنکه تأثیری که من می‌یابم علت می‌خواهد. اکنون به این مطلب می‌رسیم که علتش یا در درون من است یا در درون من نیست، یعنی یا من خود علت آنم یا امری بیرونی. این مطلب از مصادیق اصل امتناع تناقض و قضیه‌ای بدیهی است. مطلب دیگر آنکه علت این تأثیر نمی‌تواند درونی باشد، بلکه بیرونی است؛ زیرا علت درونی از دو حال بیرون نیست: یا مختار است یا غیر مختار؛ در حالی که من نه علت مختار این تأثیرم و نه علت غیر مختار آن. علت مختار نیستم، زیرا قوام اختیار به آگاهی است و پیداست که در بسیاری از اوقات که این تأثیر حاصل می‌شود، من آگاهانه حصول آن را نخواسته‌ام. علت غیر مختار نیز نیستم، زیرا فعلی فاعل غیر مختار قابل تخلف از فاعل خود نیست، و اگر من فاعل بی‌اختیار این تأثیر می‌بودم، می‌بایست از وقتی من موجود بوده‌ام این تأثیر هم موجود می‌بود. پس علت تأثیر یادشده امری بیرونی است. یعنی بیرون از من نیز چیزی هست.

اینجا عبارت است از «هر مفهومی غیر مفهوم وجود» که از واقعیتی انتزاع شود. بر این اساس، وقتی با شیء موجودی مانند یک کتاب مواجه می‌شویم، هم مفهوم وجود یا هستی آن در ذهن ما پدید می‌آید و هم مفاهیمی چون کتاب، مکعب، سفید، سنگین، ممکن‌الوجود، معلول، و مانند آن. این مفاهیم غیر مفهوم وجود را ماهیت می‌نامیم. مفهوم وجود مفهومی اختصاصی نیست، یعنی بین همه موجودات مشترک است، ولی مفاهیم غیر مفهوم وجود - به هر حال - نوعی اختصاص را در شیء نشان می‌دهند: گاه آن را از یک موجود جدا می‌کنند، گاه مثلاً از ده موجود، گاه از کلّ اشیای دیگر. پس می‌توان گفت که ماهیت تعین وجود - هرگونه تعین - است نه فقط «ما یقال فی جواب ما هو».

معنایی که در اینجا برای ماهیت به دست دادیم، شاید قدری نامأنوس به نظر آید؛ زیرا در این‌گونه مباحث معمولاً ماهیت را به «ما یقال فی جواب ما هو» تعریف می‌کنند. از این رو، باید این نکته را قدری توضیح دهیم:

«ماهیت» مشترکی لفظی است؛ و دست‌کم سه معنا دارد:

الف) ما یقال فی جواب ما هو؛ یا ما به یُجاب عن السؤال بما هو؛ یعنی آنچه در پاسخ به سؤال از چیستی شیء گفته می‌شود. «ما هو» سؤال از ذات شیء - ذات به معنای منطقی آن - و به تعبیری، سؤال از نهاد و درون شیء است، و آنچه در جواب آن می‌آید ماهیت نام دارد، از قبیل انسان و آب و خاک. ماهیت به این معنا را «ماهیت بالمعنی الاخص» می‌نامند. این ماهیت البته در مقابل «وجود» است، اما همه مفاهیم غیر «وجود» را در بر نمی‌گیرد. به تعبیر دیگر، غیر از «وجود» و مفاهیم ماهوی، مفاهیم دیگری نیز - مانند مفاهیم فلسفی - در ذهن وجود دارند.

ب) ما به الشیء هو هو؛ یعنی آنچه شیئیّت شیء و حقیقت شیء به آن است. ماهیت به این معنا «ماهیت بالمعنی الاعم» است و شامل ماهیت به معنای نخست نیز می‌شود؛^۱ به علاوه، در مقابل وجود هم نیست، زیرا «شیء» در این تعریف هم وجود و صفات وجود را در بر می‌گیرد، هم ماهیات - بالمعنی الاخص - و صفات آنها را، و هم حتی عدم و صفات آن را.^۲ بر طبق این معنا، آنچه وجود بودن وجود به آن است، که عبارت است از همان

۱. برخی نسبت بین این دو معنا را «عموم و خصوص من وجه» دانسته‌اند (موسوعة کتّاف اصطلاحات الفنون، ج ۲، ص ۱۴۲۴).
۲. البته اطلاق لفظ «شیء» بر اعدام، از باب مجاز است.

موجودیّت آن، و آنچه - فی المثل - انسان بودنِ انسان به آن است، که همان انسانیّت اوست، و آنچه عدم بودنِ عدم به اوست، که همان معدومیّت آن است، همه تحت نام «ماهیت» می‌گنجند.

(ج) هر امر موجود غیر از خود وجود. بر طبق این معنا، مفهوم ماهوی عبارت است از هر مفهومی، جز مفهوم «وجود»، که از موجودی انتزاع گردد.

در بسیاری از کتب فلسفی به دو معنای نخست اشاره کرده‌اند، ولی معنای سوم را کسی صریحاً در زمره معانی «ماهیت» نیاورده است. این معنا اعمّ از معنای نخست است، زیرا علاوه بر ماهیات بالمعنی الاخص، شامل اموری چون امکان و وجوب و علّت و معلول و مانند آن نیز می‌شود، امّا اخصّ از معنای دوم است، زیرا اولاً وجود را در بر نمی‌گیرد، بلکه در مقابل وجود است، و ثانیاً شامل اعدام نمی‌شود.

اینکه در نزاع اصالت وجود یا ماهیت، مقصود از ماهیت معنای دوم آن - ما به الشیء هو - نیست روشن است، زیرا اصالت ماهیت - به این معنا - با اصالت وجود منافات نخواهد داشت، بلکه اصالت وجود را نیز دربر خواهد گرفت. به علاوه، کسی که به این اصالت ماهیت قائل است، به تحقّق داشتنِ عدم نیز قائل باشد، زیرا «اصالت» در اینجا به معنای «اصیل بودن در تحقّق و واقعیت» است، و پیداست که عدم تحقّقی ندارد.

امّا از دو معنای دیگر، یعنی معنای اوّل و سوم، کدام یک مقصود است؟ چنان‌که اشاره شد، حکمای صدرایی، هرگاه خواسته‌اند معنای ماهیت را در این بحث تعیین کنند، ماهیت را به «ما یقال فی جواب ما هو» معنا کرده‌اند. امّا به نظر می‌آید که مراد ملاًصدرا از ماهیت در مباحثی که در باب اصالت وجود آورده، معنای سوم - هر موجودی غیر وجود - بوده است، یا اگر هم وی در همه جا ماهیت را به این معنا نگرفته باشد، دست کم احکامی که بر اصالت وجود مبتنی می‌سازد و نتایجی که از آن می‌گیرد، با این معنا سازگارتر است.^۱ اگر ماهیت را

۱. پاره‌ای از سخنان ملاًصدرا که می‌توان این معنا را از آنها استنباط کرد چنین است:

(الف) در جلد نخست اسفار (ص ۶۵)، ماهیت داشتن را به واجب الوجود نسبت می‌دهد، با اینکه به عقیده وی واجب الوجود دارای ماهیت بالمعنی الاخص نیست. از اینجا معلوم می‌شود که مقصود او از ماهیت، معنای گسترده‌تر آن - غیر وجود - است. عبارت مذکور چنین است: «ولا شبهة فی أنّه بملاحظة انضمام الوجود الانتزاعی الذی هو من المعدومات الی الماهية لا یمنع المعدومية بل انما یمنع باعتبار ملزومه و ماینزع هو عنه بذاته، و هو الوجود الحقیقی، سواء أکان وجوداً صمدیاً واجبیاً أو وجوداً ممکنیاً تعلّقياً ارتباطیاً».

به این معنا بدانیم، آنگاه دلیل این نکته نیز آشکارتر خواهد شد که چرا در این بحث، تنها از انتزاع دو مفهوم سخن می‌گوییم نه بیشتر؛ زیرا بر طبق این معنا، مفاهیمی که از هر موجودی انتزاع می‌کنیم، به حصر عقلی، یا مفهوم وجود است یا مفهومی غیر از مفهوم وجود، که به آن ماهیت می‌گوییم؛ و پیداست که بحث در باب این دو مفهوم، در واقع همه مفاهیم را در بر می‌گیرد؛ وگرنه، اگر این معنا از ماهیت منظور نباشد، از هر موجود، می‌توان انبوهی از مفاهیم را انتزاع کرد: وجود، ماهیت بالمعنی الاخص، و بسیاری مفاهیم دیگر؛ آنگاه با این پرسش روبه‌رو می‌شویم که چرا در بحث اصالت وجود، از میان این همه مفهوم، فقط به دو مفهوم وجود و ماهیت - بالمعنی الاخص - پرداخته‌اند.^۱

⇒ ب) قطب‌الدین رازی در تعلیقات (محاکمات) خود بر شرح اشارات خواجه طوسی (ج ۳، ص ۳۱۰-۳۱۱)، مراد ابن سینا از «ماهیت» را غیر وجود دانسته: «اعلم أن المراد بالماهية غير الوجود، فإن الشيء إما ماهية أو وجود». صدر المتألهين همین سخن را به این صورت نقل کرده و به نظر می‌آید که آن را پذیرفته است: «الشيء إما ماهية أو وجود، إذ المراد بالماهية غير الوجود» (اسفار، ج ۱، ص ۱۰۱).

ج) ملاًصدرا همان‌گونه که ماهیات بالمعنی الاخص را غیر اصیل می‌داند و می‌گوید: بوی وجود به مشام آنها نرسیده است (مشاعر، ص ۳۵) و همان‌گونه که درباره ماهیت بالمعنی الاخص معتقد است که «الماهية من حيث هي ليست الا هي»، در باب اموری چون علم و قدرت و حیات نیز، که آنها را آنحای وجود می‌نامد، به همین نحو سخن می‌راند: «... اوصافه و نعوته كلها موجودة بوجود واحد، هو وجود الذات... و هي غير مجعولة، بل متحققة بنفس تحقق الذات الواجبة الالامجعولة... مع ذلك يصدق عليها أنها، بحسب أعيانها، ما شئت راحة الوجود؛ لما ثبت و تبين أن الموجود بالذات هو الوجود. فهي ليست، بما هي هي، موجودة و لامعدومة. و هذا من العجائب التي يحتاج نيلها إلى تلطف شديد للسريرة» (اسفار، ج ۶، ص ۱۴۲-۱۴۴). از این برمی‌آید که در بحث اصالت وجود، مراد وی از ماهیت عبارت است از «هر چه غیر وجود».

د) در الرسائل (ص ۱۸۷) نیز پس از آنکه اصالت را به وجود منحصر کرده، غیر وجود را، اعم از ماهیت بالمعنی الاخص و غیر آن، اعتباری خوانده است: «فالموجود بالذات... منحصر في الوجود؛ والمعاني الكلية والماهيات العقلية والأوصاف الاعتبارية جميعها إنما تكون موجوديتها باعتبار اتحادها مع نحو من أنحاء حقيقة الوجود».

ه) در مشاعر، وقتی از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت سخن می‌گوید، در موارد متعددی میان وجود و غیر وجود - یا ماعدای وجود - تقابل می‌افکند: «أنه [= الوجود] الأصل الثابت في كل موجود، وهو الحقيقة؛ و ماعداه كعكس و ظل و شبح» (مشاعر، فقره ۴، ص ۴). در جای دیگر، که سخن از وجود ذهنی نداشتن وجود می‌گوید، ماعدای وجود را این‌گونه معنا می‌کند: «و هذا [= امكان تصوّر الشيء] يجرى في ما عدا الوجود من المعاني والماهيات الكلية التي توجد تارة بوجود عيني أصيل و تارة بوجود ذهني ظلي مع انحفاظ ذاتها في كلا الوجودين» (مشاعر، ص ۷)؛ و روشن است که این ویژگی فقط از آن ماهیات بالمعنی الاخص نیست. نیز در اسفار (ج ۱، ص ۳۹) می‌آورد: «فالوجود بذاته موجود، و سائر الاشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودة بل بالوجودات العارضة لها».

۱. البته کسانی، مانند علامه طباطبائی، که در این بحث، ماهیت را به «ما يقال في جواب ما هو» معنا کرده‌اند نیز به این سؤال پاسخ داده‌اند و آن اینکه چون بقیه مفاهیمی که ذهن از واقعیتهای خارجی اخذ می‌کند، یا از اوصاف وجودند یا از اوصاف ماهیت، طبعاً با روشن شدن حکم این دو مفهوم، حال آن مفاهیم دیگر نیز روشن خواهد گشت (اما البته پاسخی که بر اساس موضع ملاًصدرا می‌توان داد سر راست‌تر و منسجم‌تر به نظر می‌آید). از

و اما اینکه مدار تقسیم بر وجود قرار گرفته و مفاهیم به وجود و غیر وجود منقسم شده‌اند از آن روست که اساساً نزاع دو طرف بحث در مورد وجود است: یکی - چون شیخ اشراق - تحقق و عینیت آن را نفی و دیگری - چون ملاصدرا - آن را اثبات می‌کند.

افزون بر این، اگر ماهیت به معنای سوم مراد باشد، بحث جامع‌تر خواهد بود و هر چیز غیر از وجود را، خواه ماهیت بالمعنی الاخص باشد خواه جز آن، در برخواهد گرفت؛ یعنی به ممکنات ماهیت دار اختصاص نخواهد داشت، بلکه شامل هر موجودی، خواه واجب خواه ممکن، و خواه دارای ماهیت خواه عاری از ماهیت، خواهد شد.

بر اساس این معنا، قائلان به اصالت ماهیت - علی القاعده - معتقدند که در خدای متعال، واجب بودن اصیل است، در آب آب، و در خاک خاک. یعنی، برخلاف قائلان به اصالت وجود که به اصالت یک چیز - وجود - باور دارند، اینان امور متعدّد را اصیل می‌دانند؛ و اگرچه معروف شده است که طرفداران اصالت ماهیت، در مورد خدا قائل به اصالت ماهیت نیستند، باید گفت که این سخن بر آن اساس است که «ماهیت» به معنای نخست - بالمعنی الاخص - مراد باشد؛ و الا، اگر ماهیت را به معنای هر مفهومی غیر از مفهوم وجود - که از موجود حکایت می‌کند - بدانیم، اینان خواهند گفت که در خدا هم واجب بودن اصیل است نه وجود، زیرا دلایلی که برای اعتباری بودن وجود آورده‌اند، به وجود ممکن اختصاص ندارد.

مقدمه سوم: این دو مفهوم - وجود و ماهیت - غیر هم‌اند. این مقدمه نیز قضیه‌ای است وجدانی: جایگاه مفهوم درون ماست، و همان‌گونه که همه حالات درون، وجدانی است، مفهوم نیز چنین است. بالوجدان درمی‌یابیم که مفاهیمی چون انسان و واجب و سبزه و ممکن و ستاره، غیر از مفهوم وجودند. اساساً حکایت هر مفهومی - برخلاف دلالت الفاظ که وضعی و قراردادی است - حکایتی ذاتی است، و هر مفهومی از چیزی حکایت می‌کند، غیر از آنچه محکمی مفهوم دیگری است.^۱

⇒ همین‌رو، علامه طباطبایی صفات وجود را هم اصیل می‌داند. اما از نظر ملاصدرا، هیچ چیز غیر از وجود - حتی صفات آن - اصیل نیست.

۱. از مسأله غیریت وجود و ماهیت، در کتابهای فلسفی ما، معمولاً با عنوان «زیادت وجود بر ماهیت در ذهن» (زیادة الوجود علی الماهية فی الذهن) یاد می‌شود. مسأله «زیادت وجود بر ماهیت» در برابر نظری است که به برخی از متکلمان، از جمله ابوالحسن اشعری، نسبت داده‌اند (ر.ک: اسفار، ج ۱، ص ۲۴۹؛ قس: المواقف فی

مقدمه چهارم: معانی این دو مفهوم هم غیر هم‌اند. این نکته از آنچه در مقدمه پیشین گفتیم نیز به دست می‌آید: مقتضای حکایت مفهوم از محکی و معنای خود - که حکایتی طبیعی و ذاتی است نه قراردادی - این است که مفهومیهای متعدّد معانی متعدّد داشته باشند؛ مثلاً از علی، که هم موجود است و هم انسان، دو مفهوم متغایر «وجود» و «انسان» در ذهن پدید می‌آید. پیداست که معنای این دو نیز دوتاست: از آنجا که حکایت مفهوم از معنای خود - حتی در موارد اشتباه - ذاتی است، اگر معنای موجودیت و انسانیت یکی می‌بود، تنها یک مفهوم در ذهن ما ایجاد می‌توانست شد نه دو مفهوم. پس در صورت تعدّد مفهوم، تعدّد معنا نیز در کار خواهد بود. اما البته لازم نیست که تعدّد مصداق نیز در کار باشد: می‌شود مصداقی واحد مصداقی معانی متعدّد باشد، که قهراً از آن مصداق، چون معانی متعدّد در آن تحقق یافته‌اند، مفاهیم متعدّد نیز انتزاع می‌شود.

در توضیح دو مقدمه اخیر، باید گفت که در مورد هر چیزی، چهار مقام را می‌توان از هم تشخیص داد: لفظ و مفهوم و معنا (محکی) و مصداق.

الف) لفظ امری اعتباری و وضعی است؛ یعنی دلالت آن قراردادی و تابع توافق اهل یک زبان است.

ب) مفهوم حاکی ذهنی است؛ یعنی عبارت است از آنچه در ذهن ماست و از محکی یا معنایی در خارج حکایت می‌کند. این حکایت یا کاشفیت مفهوم از معنای خود - چنان‌که گفته شد - تابع وضع و قرارداد نیست، طبیعی و ذاتی است. مراد از «مفهوم» در اینجا، مطلق علم حصولی (ما یفهمه الذهن) و به تعبیر دیگر، هر گونه محتوای ذهنی است، خواه صورت حسی باشد خواه مفهوم عقلی یا وهمی، و خواه مفهوم ماهوی باشد خواه غیر ماهوی.^۱

⇒ علم الکلام، ص ۴۸ به بعد) و آن نظر این است که وجود هر چیز عین ذات آن چیز است، و مفهوم «وجود» که بر موضوعی حمل می‌شود، در هر قضیه، به معنای موضوع همان قضیه است. مثلاً در قضیه «انسان موجود است»، معنای وجود با معنای انسان یکی است.

۱. «مفهوم» در مباحث فلسفی چند معنا دارد:

الف) گاه، چنان‌که گذشت، به مطلق علم حصولی، یعنی هر آنچه به فهم ذهن درمی‌آید، مفهوم می‌گویند.
ب) گاه «مفهوم» را تنها بر مفهوم عقلی و وهمی اطلاق می‌کنند و صورت حسی را مفهوم نمی‌شمارند. توضیح آنکه می‌توان علم حصولی را به دو قسم (صورت حسی و مفاهیم عقلی یا وهمی) تقسیم کرد: در برخی موارد، چیزی را با حواس، مثلاً با چشم، ادراک می‌کنیم و از آن صورتی در ذهن ما پدید می‌آید، ولی گاهی چیزی را ادراک می‌کنیم، بی‌آنکه این ادراک با تصویر یا صورتی همراه باشد؛ مثلاً می‌فهمیم که شیئی عَرَض است. پیداست که عرض تصویر ندارد، بلکه به معنای چیزی است که وجود خارجی اش نیازمند موضوع است؛ و این مطلب صرفاً

(ج) معنا (محکی یا حقیقت^۱) حقیقتی است که مفهوم از آن حکایت می‌کند؛ یعنی آن را نشان می‌دهد. به سخن دیگر، مابایزای مفهوم است.^۲

(د) مصداق امری است - در خارج - که محکی مفهوم مورد نظر به او موجود است، ولی مخصوص آن محکی نیست، بلکه محکیها و معانی متعدّد دیگری نیز به همین مصداق موجودند. به عبارت دیگر، مصداق عبارت است از آن امر خارجی که مجمع معانی مختلف است.

مثالی بیاوریم: شیئی که در دست داریم و با آن می‌نویسیم، لفظی دارد (قلم) و مفهومی (مفهوم قلم در ذهن) و محکی یا معنایی (ویژگی قلم بودن آن در خارج یعنی اینکه وسیله نوشتن است) و مصداقی (آنچه در دست ماست). اما آنچه در دست ماست فقط قلم نیست، بلکه غیر از قلم بودن، چوب هم هست؛ موجود هم هست؛ جسم هم هست، و به همین ترتیب. به بیان روشن‌تر، مفاهیم کثیری داریم (قلم، چوب، موجود، جسم، و مانند آن) که از واقعیهایی کثیر (معانی متعدّد) حکایت می‌کنند که همه آن واقعیات به وجود خارجی واحدی (مصداقی واحد) موجود است. معنا یا محکی قلم فقط یکی از آن واقعیهاست نه همه آنها: یعنی فقط همان حیثیتی است که مفهوم «قلم» از آن حکایت می‌کند. بنابراین، «معنا» عبارت است از محکی یک «مفهوم» در خارج، ولی «مصداق» عبارت است از محکی آن مفهوم که با دهها - و چه بسا هزاران - محکی دیگر به یک وجود موجود شده است و به آن محکی اختصاص ندارد. قلم خارجی بتمامه محکی و معنای مفهوم «قلم» نیست، بلکه فقط قلم بودن آن معنای این مفهوم است. قلم خارجی مصداق مفهوم «قلم» هست، اما

⇒ «فهمیدنی» است. قسم اول علم حصولی را «صورت حسی» و قسم دوم را «مفهوم» (و گاه «معنا») می‌نامند.
(ج) گاه «مفهوم» در برابر «ماهیت» - بالمعنی الاخص - به کار می‌رود؛ یعنی تنها بر مفاهیم غیرماهوی اطلاق می‌شود. در بحث ما، که مفهوم در برابر لفظ و معنا و مصداق قرار دارد، مراد از آن همان معنای نخست است.
۱. «حقیقت» واژه‌ای است که ملاصدرا برای اشاره به محکی و معنا - به معنای مذکور - به کار برده است.
۲. گفتنی است که گاه «معنا» و «مفهوم» را به جای یکدیگر و به یک معنا به کار می‌برند؛ ولی در این بحث این دو با یکدیگر متفاوتند و به دو مقام اشاره دارند. جایگاه «مفهوم» فقط ذهن است، اما موطن «معنا» در خارج؛ البته خارج بالمعنی الاعم، که همان نفس الامر بالمعنی الاعم و شامل وجود و عدم و عالم اعتبار، هر سه، است. بنابراین، می‌توان گفت: معنا مابایزای مفهوم است، خواه موجود باشد یا معدوم، و خواه واجب باشد یا ممکن یا ممتنع. مثلاً در قضیه «انسان موجود و ممکن است» یا «دایناسور معدوم و ممکن است»، موضوع نه مفهوم است نه مصداق، بلکه طبیعت انسان و دایناسور است که همان محکی مفهوم است. در «اجتماع نقیضین محال است» یا «واجب موجود است» نیز همین‌طور است. بنابراین، می‌توان قید «در خارج» را در تعریف معنا آورد، ولی البته با توجه به اینکه مراد از «خارج»، معنای اعم آن است.

اختصاص به آن مفهوم ندارد، یعنی مصداق بسیاری از مفاهیم دیگر نیز هست، در حالی که محکی و معنای هر مفهوم، به همان مفهوم اختصاص دارد. به تعبیر دیگر، معنا همان مصداق است، ولی از یک حیث خاص: معنا خود مصداق بتمامه نیست، بلکه عبارت است از مصداق از آن حیث که محکی این مفهوم است. معنا^۱ واقعیتی است در مصداق که مفهوم آن را نشان می‌دهد.

در اینجا اشاره به نکته‌ای که از این بحث به دست می‌آید بی‌لطف نیست و آن اینکه هر مفهومی، دریچه‌ای است تنگ به عالم خارج؛ یعنی کاشفیت مفاهیم ما محدود است و هر مفهوم، تنها از یکی از جنبه‌های امور خارجی حکایت می‌کند. هیچ مفهومی نمی‌تواند همه وجوه و جنبه‌های خارج را به ما نشان دهد؛ یعنی از محدودیت‌های قوه فهم و ذهن آدمی یکی هم این است که نمی‌تواند یکجا تمام یک شیء را فهم کند.^۲ درست است که واقع خارجی واحد است، اما ذهن از آن واقع خارجی واحد، مفاهیم مختلفی انتزاع می‌کند؛ بدین معنا که ما، در مقام فهم، آن واقع واحد را در ذهن خویش به امور مختلف (مفاهیم) تحلیل می‌کنیم. علت این تحلیل ذهنی، کثرت خارجی نیست، بلکه چون علم حصولی جز از طریق مفهوم صورت نمی‌پذیرد، و مفهوم نیز، گرچه دریچه‌ای است به خارج، دریچه‌ای تنگ است، آدمی با یک مفهوم همه واقعیت یک شیء را در نمی‌یابد. از این رو، چاره‌ای ندارد جز آنکه از دریچه‌های متعدد (مفاهیم گوناگون) بدان شیء بنگرد تا هر چه بیشتر وجوه آن را کشف کند،^۳ و این یعنی آنکه عقل ما شیء را به امور متعدد تحلیل می‌کند.

مثلاً شیء خارجی، هم موجود است، هم واحد است، هم معلول، هم واجب بالغیر، هم بالفعل؛ و همه اینها واقعاً درباره آن شیء راست است و به عین یک وجود در خارج واقعیت دارد؛ یعنی همه این امور، بی‌آنکه کثرتی در کار باشد، در خارج وجود دارند. اما ذهن انسان نمی‌تواند با یک مفهوم، شیء خارجی را بتمامه بفهمد، بلکه با هر مفهوم، خارج را به اندازه

۱. باز به سخن دیگر، معنا (محکی) عبارت است از مصداق بالذات مفهوم، یا فرد بالذات آن.

۲. پیداست که سخن ما بر سر علم حصولی و درک مفهومی است، نه علم حضوری که چه بسا کسی بتواند با یک حضور همه وجوه و جنبه‌های یک موجود را دریابد.

۳. اساساً اینکه عالمان هر علم در صدد تکامل بخشیدن به آن علمند یک معنای آن نیز این است که می‌کوشند شیئی را که پاره‌ای از ویژگیها و جنبه‌های آن را فهمیده‌اند، از طریق کشف جنبه‌های دیگری از آن، بیشتر بشناسند، و روشن است که این فهم جنبه‌های تازه به واسطه مفاهیم تازه میسر می‌شود نه مفاهیمی که قبلاً از آن شیء انتزاع شده بود. مثلاً فهم خاصیت چکش‌خواری یک ماده از طریق مفهوم «چکش‌خواری» ممکن می‌گردد.

خود آن مفهوم ادراک می‌کند. مثلاً با مفهوم وجود فقط درمی‌یابد که آن شیء هست، ولی این مفهوم گنجایش دیگر وجوه مربوط به آن شیء را ندارد. مثلاً با مفهوم وجود، دیگر وحدت شیء فهمیده نمی‌شود؛ چنان‌که عقل آدمی از طریق مفهوم وحدت فقط درمی‌یابد که آن شیء واحد است، و این مفهوم نمی‌تواند موجودیت شیء را نشان دهد. از یک مفهوم، کار مفاهیم دیگر بر نمی‌آید؛ و این امری است وجدانی. حتی مفهومی چون مفهوم «بی‌نهایت» نیز تنها از یک جنبه خداوند - بی‌نهایت بودن او - حکایت می‌کند و خود عالم یا قادر بودن او یا مانند آن را نشان نمی‌دهد؛ وگرنه، در شناخت حصولی خدای متعال به آن مفاهیم دیگر حاجت نمی‌افتاد.

البته مقصود از این سخنان، آن نیست که نمی‌توان مفهومی در اختیار داشت که مصداقاً همه چیز را در برگیرد؛ زیرا از قضا چنین مفاهیم عامی که هر چیز مصداق آنها باشد، از قبیل «شیء» و «وجود» و «واقعیت»، در اختیار داریم، بلکه مراد آن است که حتی این مفاهیم نیز - گرچه چیزی از دایره مصادیق آنها بیرون نیست - تنها از یک جنبه از امور واقع حکایت می‌کنند، و آن شیئیت یا موجودیت یا واقعیت داشتن آنهاست، و فی‌المثل چیستی و کم و کیف آنها را نشان نمی‌دهند.

همچنین اینکه هر مفهومی فقط یکی از وجوه و جنبه‌های شیء را نشان می‌دهد بدین معنا نیست که هر شیئی در خارج، دارای چند جزء (ذو اجزا) است و ما با هر مفهومی، جزئی از آن را فهم می‌کنیم، بلکه بدان معناست که امری بسیط و واقعیتی واحد، مصداق است برای مفاهیم مختلف.^۱ این مطلب را با اصطلاحاتی که شرح داده شد، می‌توان چنین بازگفت: ما از هر شیء، مفاهیم متعددی در اختیار داریم که هر کدام یکی از جنبه‌های شیء

۱. نیز آنچه درباره «دریچه تنگ بودن مفهوم» گفته شد، با سخن کانت، فیلسوف آلمانی، درباره صور ادراک یا شهود حسّی (زمان و مکان) و مقولات فاهمه یکسان نیست. به اعتقاد کانت، صور شهود حسّی و مقولات فاهمه، اموری پیشین (مقدم بر تجربه) اند که خود پیش شرط شناسایی عالم خارج اند نه آنکه آنها را به واسطه تجربه از عالم خارج به دست آورده باشیم. به علاوه، این امور، به یک معنا، مستقل از شخص مُدرک و تجربه او وجود ندارند؛ یعنی از خصوصیات نفس‌الامری نیستند. در حالی که مفاهیمی که در اینجا از آنها سخن می‌گوییم چنین نیستند: اولاً آنها را از خود عالم خارج - البته با ساز و کاری خاص - به دست می‌آوریم؛ ثانیاً این مفاهیم - هر کدام در حد خود - عالم خارج را واقعاً نشان می‌دهند، نه آنکه قالب‌های ذهنی برای شناخت عالم پدیدار باشند. منظور ما در اینجا صرفاً تأکید بر این نکته است که دایره کاشفیت مفاهیم، که روزهایی - واقع‌نما - به عالم خارج اند، محدود است.

خارجی را نشان می‌دهد؛ یعنی هر مفهومی معنا و محکمی خاصی دارد و این معانی و محکیها و حقایق متعدّد به وجود واحدی موجودند، یعنی همه آنها مصداق واحدی دارند. در هر حال، حاصلِ مقدّمه چهارم این است که معانی این دو مفهوم (وجود و ماهیت) غیر هم‌اند.

مقدّمه پنجم: هیچ‌یک از این دو مفهوم، در حکایتگری، جانشین دیگری نمی‌تواند شد. این نکته‌ای است روشن که لازمه مقدّمات قبلی است: چون حکایت مفهوم از معنای خود حکایتی ذاتی است، هیچ مفهومی نمی‌تواند از معنای مفهومی دیگر حکایت کند.^۱ مفهوم وجود فقط حاکی از واقعیت و موجودیت شیء - یعنی حیثیت طارّد عدم بودن آن - است، و هرگز از نحوه وجود آن شیء حکایت نمی‌کند، مثلاً نشان نمی‌دهد که آن شیء واجب است یا ممکن، مجزّد است یا مادی، انسان است یا سنگ. از سوی دیگر، مفاهیم غیر وجود (ماهیات) تنها نحوه وجود شیء را نشان می‌دهند و از اصل وجود داشتن حکایت نمی‌کنند. مفاهیمی چون انسان و علّت و واحد و حجم و جسم بر هستی و بودن شیء دلالت ندارند، بلکه هم با موجودیّت سازگارند هم با معدومیت؛ یعنی هم وجود را بر آنها می‌توان حمل کرد هم عدم را.

این مقدّمه را از آن‌رو آوردیم تا بگوییم که مسأله اصالت وجود و اعتباریّت ماهیت مسأله‌ای شناخت‌شناسانه نیست تا در آن درباره مفاهیم و چگونگی دلالت و حکایتگری آنها بحث کنیم، و از اینکه چه مفهومی حاکی از عینیت و واقعیت خارجی هست و چه مفهومی حاکی از آن نیست، سخن بگوییم؛ زیرا این نکته مورد وفاق همگان است که فقط مفهوم وجود است که از واقعیت و موجودیت حکایت می‌کند، و همه مفاهیم دیگر، خواه مفاهیم ماهوی - بالمعنی الاخص - و خواه مفاهیم غیر ماهوی،^۲ دلالتی بر موجودیّت ندارند.^۳

۱. برخلاف حکایت الفاظ، که چون قراردادی است، می‌توان در آن تغییراتی پدید آورد و مثلاً لفظی را که دالّ بر معنایی است حاکی از معنایی دیگر - حتی معنایی متضادّ با معنای نخست - نیز قرار داد.

۲. حتی صفات وجود از قبیل وحدت و تشخّص و مانند آن.

۳. قائلان اصالت ماهیت نیز معترف‌اند که اگر بخواهیم از واقعیت داشتن مایات حکایت کنیم، باید از مفهوم وجود مدد بگیریم. به باور آنان، مفهوم وجود، اگرچه خود در خارج دارای واقعیتی نیست و مفهومی است ساخته ذهن، کار حکایت از عینیت و واقعیت داشتن مایات را همو انجام می‌دهد. خود مفهوم ماهیت از واقعیت داشتن ماهیت حکایت نمی‌کند.

مقدمه ششم: در بحث اصالت وجود یا ماهیت، مراد از ماهیات مفهوم آنها نیست، یعنی بحث بر سر این نیست که آیا مفاهیمی مانند «انسان» یا «واجب» یا «علت» یا «چوب» و مانند آن اصیل‌اند یا نه، بلکه بحث بر سر واقعیتی است که هر کدام از این مفاهیم از آن حکایت می‌کند. به سخن دیگر، مراد از ماهیت محکی یا معنای ماهیت است، نه مفهوم آن. مفهوم، ابزار بحث است. خودش محل بحث نیست.

مقدمه هفتم: مقصود از وجود نیز معنا و محکی وجود - و به تعبیر ملاًصدرا، حقیقت وجود - است نه مفهوم آن؛ منتها چون «وجود» دو گونه مفهوم، و طبعاً دو گونه معنا و محکی، دارد - یکی مفهوم و معنای مصدری (بودن) و دیگری مفهوم و معنای اسم مصدری (هستی) - به این نکته نیز باید اشاره کنیم که در بحث اصالت وجود، مراد از وجود، معنای اسم مصدری یا حاصل مصدری آن است.^۱ مقصود از اسم مصدر، در اینجا، اسمی است که بر حاصل یک فعل یا عمل دلالت دارد، بی آنکه در آن توجه به فاعل یا معنای حدوث و تجدد ملحوظ باشد.^۲ به تعبیر رایج در اصول فقه، اسم مصدر تنها بر «مبدأ» - یعنی بر معنای مشترک میان همه مشتقات یک مصدر - دلالت می‌کند و بر نسبت آن مبدأ با فاعل، و نیز بر ارتباط آن با زمان، دلالتی ندارد، در حالی که در مصدر، علاوه بر اینکه بر خود فعل دلالت دارد، توجه به فاعل هم هست، یعنی علاوه بر «حدّث»، نسبت حدث با فاعل در آن ملحوظ است.^۳

اینکه در این بحث، مقصود از وجود، معنای مصدری آن نیست کما بیش روشن است؛ اما شاید بتوان دلیل آن را این گونه نیز بیان کرد که اگر کسی به اصیل بودن وجود به معنای مصدری آن قائل باشد، باید اصالت سه چیز را بپذیرد؛ زیرا اصالت وجود، بدین معنا،

۱. صدرالمتألهین حقیقت وجود را «فعلیت و حصول و وقوع» می‌خواند، اما می‌گوید «نه به معنای مصدری، آن گونه که همه متأخران پنداشته‌اند، بلکه به این معنا که خود حقیقت وقوع و ما به الوقوع است» (لسفار، ج ۱، ص ۳۴۰).

۲. ر.ک: حاشیه آقا جمال خوانساری بر شرح اللمعة الثمینیة، اوایل کتاب الطهارة؛ نیز اسم مصدر - حاصل مصدر، ص ۵ به بعد. البته برخی میان اسم مصدر و حاصل مصدر فرق نهاده‌اند، ولی در اینجا آن دو را به یک معنا گرفته‌ایم.

۳. به بیان دیگر، هم مصدر دارای «ماده» و «هیأت» است و هم اسم مصدر، لیکن در حالی که در اسم مصدر، ماده و هیأت هر دو تنها بر یک چیز، یعنی فقط بر «مبدأ» بدون ارتباط آن با فاعل، دلالت می‌کنند، ماده و هیأت مصدر، هر کدام جداگانه بر چیزی دلالت دارد: ماده بر مبدأ دلالت می‌کند و هیأت بر نسبت مبدأ با فاعل. از این رو، مثلاً در «دانستن»، ارتباط با داننده نیز ملحوظ است (= دانستن...) یعنی دانستن از آن حیث منظور است که نسبت با کسی دارد که دانستن، حالت و وصف اوست، ولی در «دانش»، این اضافه و ارتباط مورد نظر نیست، به این معنا که خود این وصف مستقلاً لحاظ شده و ارتباط آن با کسی - گرچه فی الواقع چنین ارتباطی نیز در کار هست - مقصود نیست.