

زیجر

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال چهارم / شماره اول / پیاپی ۶ / بهار - تابستان ۱۳۹۷

صحت مبانی و مسائل فلسفی بر اساس تفسیر عینیت وجود و ماهیت^۱

الیاس عارفی^۲

چکیده

بعد از آنکه صدرالمتألهین رحمه الله به مسئله «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت» به‌طور ویژه پرداخت، شارحان پس از او بر آن شدند تفسیری صحیح از این اصل ارائه دهند. بر این اساس چهار نظریه و تفسیر بیان شد که تفسیر منتخب، یعنی عینیت وجود و ماهیت، در مقایسه با دیگر تفاسیر أدق و ایقن است. براساس این تفسیر، حقیقی بودن «نفس الامر» برای قضایایی که از ماهیات ساخته می‌شوند و ملاک نیازمندی به واجب‌الوجودند، فقط با امکان ماهوی صحیح است. همچنین مطابقت وجود ذهنی با وجود خارجی، تعریف ماهیت بالمعنی الأخص به «ما یقال فی جواب ما هو»، تعریف جوهر و عرض و نوع و تقسیم ماهیت به ذاتی و عرضی فقط براساس این تفسیر به‌طور صحیح و کامل، معنا می‌پذیرد.

کلیدواژگان

عینیت، وجود، ماهیت، اصالت.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۲/۰۶، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۵/۱۱.

۲. سطح ۳ فلسفه اسلامی، مدرس حوزه (arefie@yahoo.com).

مقدمه

فلسفه اسلامی از دو بخش الهیات بالمعنی الاعم و الهیات بالمعنی الاخص تشکیل می‌شود. بخش نخست این علم به مسائلی اساسی همچون اصالت وجود، علت و معلول، وجود مستقل و رابط می‌پردازد. از میان مباحث وجود، «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت» شاخص‌ترین مسئله فلسفه اسلامی به‌شمار می‌رود؛ در اهمیت باید گفت که مسائل اصولی و بنیادی اعتقادی توحیدی با این مبنا صحیح و تام می‌شوند؛ مثلاً، ادله توحید ذاتی و توحید صفاتی و توحید افعالی فقط با این مبنا کامل می‌شوند.^۱

نخستین کسی که این مبنای مهم را به‌طور مستقل و فصلی متمایز از سایر مسائل بیان کرد، صدرالمتألهین^ع بود؛ پس از او شارحان و بزرگان فلسفه درصدد آشکارکردن مراد او برآمدند. در این باره می‌توان از بزرگانی همچون حاج ملاهادی سبزواری، علامه سیدمحمدحسین طباطبایی^ع، متفکر بزرگ مرتضی مطهری، علامه محمدتقی مصباح یزدی، علامه عبدالله جوادی آملی و استادانی همچون استاد غلامرضا فیاضی و استاد حسن معلمی نام برد. خلاصه تفاسیر مختلف در ذیل بیان گردیده است.

تفسیر نخست: عینیت وجود و ماهیت

ماهیت، در خارج همچون وجود، عینیت دارد^۲ و مراد از اصالت وجود «موجودیت بالذات» است؛ یعنی به نفس خود، تحقق و خارجیت دارد و اعتباری بودن به این معناست که از جهت ذات خود موجودیتی ندارد و به تبع دیگری لباس هستی به تن کرده است. این تفسیر مبنای تفکر استاد فیاضی و استاد معلمی است؛

۱. «بیان الإبتناء أما فی التوحید الذاتی فلأن رفع الشبهة ابن کمونته لا یتیسر إلا ببناءً علی أصله الوجود ووحده التشکیکیة وإنکار المہیة الواجب؛ فإننا إذا سلّمنا کون المہیة أصیلاً، لم یکن لدفع الاحتمال الذی أبداه ابن کمونته وهو فرض واجبین بسیطین متباينین بتمام الذات مجال وتفصیل هذا القول یطلب من الإلهیات.

وَأما فی التوحید الصّفات فلأن الصّفات، مفاهیم متباينة فی أنفسها و قد عرفت أن مناط الوحده و الإتحاد هو الوجود لا غیر؛ فلو لم نقل بأمر أصیل یكون مصداقاً لجميع الصّفات الكمالیة و الجلالیة و للذات الوجوبی لزم الکثرة فی ذات الواجب تعالی شأنه. و أما فی توحید الأفعال فواضح؛ لأن ما سوى الله کلّه فعل الله فإن قلنا بأن الأصیل هو المہیة، کانت أفعاله کثرات لا وحده لها؛ بخلاف ما إذا قلنا بأصله الوجود... قوله: أینما تولّوا فتمّ وجه الله: فهو وجه واحد ولم یقل أینما تولّوا فتمّ لله وجه حتّی یكون له فی کل جهة وجه». مرتضی مطهری، *تقریرات شرح منظومه*، ج ۱، ص ۷۰.

۲. استاد معلمی در مقاله‌ای که در همین زمینه نگاشته‌اند دو تبیین جزئی‌تر از همین قسم ارائه می‌دهند؛ اول، ماهیت به عین وجود موجود است، همچون صفات حق که عین ذات حق‌اند و ماهیت با اتحاد با وجود، به عین وجود موجود می‌شود و ثبوت تحلیلی پیدا می‌کند؛ دوم، ماهیت عین وجود است؛ همچون صفات حق، ولی با این اتحاد همچون وجود موجود نمی‌شود، بلکه فقط موجود حقیقتاً بدان متصف می‌شود... که اولی را حیثیت تقبیدی اندماجی ثبوتی نام می‌گذارد و دومی، حیثیت تقبیدی اندماجی مجرد نام دارد. حسن معلمی، «اعتباریت ماهیت از عرش عینیت تا فرش سرائیت»، در: *معرفت فلسفی*، سال اول، شماره سوم، بهار ۱۳۸۳.

تفسیر دوم: قالب وجود بودن ماهیت

ماهیت، حد و قالب وجود خارجی است؛ حد در اینجا همان معنای لغوی را دارد، یعنی نهایت و انتها و مرز یک شیء. شناخت ماهیات به معنای شناخت قالب‌های موجودات و حدودی است که در ذهن، انعکاس می‌یابند، نه شناخت محتوای عینی آنها.^۱

براساس این تفسیر، معنای اصالت داشتن وجود این است که وجود، منشأ آثار خارجی است و معنای اعتباری بودن ماهیت این است که چون ماهیت، حد و مرز شیء خارجی است به‌ناچار امری عدمی خواهد بود؛^۲ روشن است که وجود عدم و عدمیات فقط اعتباری‌اند.^۳ پس ماهیات به دقت عقلی، وجود ندارند، بلکه فقط به نظر عرف موجودند؛ زیرا درواقع، اسناد وجود به ماهیت (انسان موجود است) اسنادی است با واسطه در عروض. این تفسیر، مبنای علامه طباطبایی قرار دارد: «ولا نغنی بالماهیه الا حد الوجود».^۴ همچنین علامه مصباح یزدی نیز به این مبنا گرایش دارند.^۵

تفسیر سوم: ذهنی بودن ماهیت برای نفس وجود

ماهیت، ظهور ذهنی خود واقع است.^۶ بدین معنا که هریک از موجودات خارجی فقط وجود هستند و دیگر هیچ. اما دستگاه علم حصولی ما (ذهن)، بدین گونه است که وقتی با هریک از این موجودات محدود روبه‌رو می‌شود و درصدد فهم آنها بر می‌آید، متناسب با تعینات و حدود آن موجود،

۱. محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ص ۲۹۹.

۲. البته استاد معلمی تفسیر حدیث یا نفاذیت را به دو تفسیر جزئی‌تر تقسیم می‌کند: اول، ماهیت حد وجود باشد و همچون سطح و حجم، که نحوه وجود جوهرند، نحوه ثبوتی وجود است؛ دوم، ماهیت حد وجود باشد و همچون نقطه، که عدم است، هیچ نحوه ثبوتی ندارد و صرفاً جنبه عدمی دارد؛ حسن معلمی، «اعتباریت ماهیت از عرش عینیت تا فرش سرایت، در: معرفت فلسفی، سال اول، شماره سوم ۱۳۸۳. (در متن فقط قسم دوم بیان شده است).

۳. البته حد یک شیء لزوماً امری عدمی نیست، چنان‌که سطح، حد حجم است و درعین حال امری است وجودی، اما گاهی خصوصیت محدود (چیزی که دارای حد است) سبب می‌شود که حد آن امری عدمی باشد. موضوع مورد بحث ما از همین قبیل است؛ مثلاً حد خط که نقطه است جزئی از خط نیست و دارای امتداد هم نیست. پس حد وجود در درون وجود نیست، بلکه بیرون از قلمرو وجود است.

۴. صدرالدین محمد شیرازی، حکمة المتعالیة، تعلیقه سیدمحمدحسین طباطبایی، ج ۷، ص ۲۲۷.

۵. ر.ک: محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ص ۲۹۹.

۶. استاد معلمی در مقاله‌ای که در این زمینه نگاشته‌اند نام این قسم را سراب نسبی می‌گذارد و می‌فرماید: «ماهیت سراب است، ولی سرابی که ساخته محض ذهن باشد، نیست؛ بلکه از تعامل ذهن و نحوه ثبوت موجودات حاصل می‌آید... سراب نسبی درواقع از تفاعل ذهن و عین پدید می‌آید؛ یعنی همچون عینک زرد رنگ است که اگر آن را بر چشم نهیم و به رنگ آبی نظر کنیم، آن را سبز می‌بینیم و اگر به رنگ قرمز نظر کنیم، آن را نارنجی می‌بینیم. رنگ سبز و نارنجی تنها ساخته عینک نیست، بلکه ساخته عینک و خارج است. به نظر می‌رسد در نظریه مرحوم علامه سراب‌بودن از این قسم است؛ بدین معنا که واقعیات خارجی گونه‌های متفاوتی دارند و ذهن با مستقل دیدن آنها از هر کدام ماهیتی جدا از دیگری می‌گیرد و برای همه ماهیت یکسان نمی‌سازد.» حسن معلمی، «اعتباریت ماهیت از عرش عینیت تا فرش سرایت»، معرفت فلسفی، سال اول، شماره سوم، ۱۳۸۳.

مفهومی در او نقش می‌بندد که آن را ماهیت می‌نامد. ابتدای علامه جوادی آملی در بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت بر این باور استوار است که ماهیت سایه وجود است؛ بدین معنا که ماهیت نه حقیقتی اصیل در متن خارج است و نه به تبع وجود دارای حقیقت قلمداد می‌گردد و نه به واقع به عرض چیزی دیگر راه می‌یابد؛ معنای اعتباری بودن ماهیت این است که ماهیت فقط ظهور ذهنی واقع و حکایت آن است که در ظرف ذهن برای آدمی آشکار می‌گردد.^۱ همچنین برخی عبارت‌های علامه طباطبایی از این تفسیر حکایت می‌کند؛ ایشان در *نهایة الحکمة* می‌فرمایند: «الماهیات ظهورات الوجودات للأذهان».^۲

تفسیر چهارم: ذهنی بودن ماهیت برای قالب وجود

ماهیت، ظهور ذهنی حد واقع است^۳ و اصالت داشتن وجود به معنای منشأ آثار خارجی بودن وجود است و معنای اعتباریت ماهیت این است که یک نحوه اعتبار ذهنی است و هیچ واقعیتی در خارج از ذهن ندارد. در واقع، قائل این تفسیر بر آن است که مقصود از اعتباریت ماهیت حد وجود قلمداد شدن آن است، اما نه به صورت حدی حقیقی؛ بلکه به صورت حدی مجازی معتبر و مورد لحاظ واقع می‌شود؛ یعنی ماهیت‌ها فقط اعتبار حدود موجودات اند.^۴ اکنون بر فرض صحت تفسیر نخست (بنابر ادله‌ای که صاحبان آن تفسیر در کتاب یا مقالات خود آورده‌اند) در صدد هستیم تا آثار تفسیر نخست را در فلسفه روشن کنیم در آغاز می‌توان دو گونه آثار برای این تفسیر مطرح کرد: نخست، آثاری که در فلسفه بر طبق تفاسیر دیگر نیز ارائه شده است، اما فقط بنابر فرض تفسیر نخست صحت دارد که این مطلب محل بحث ماست؛ و دوم، آثاری که این تفسیر برخلاف آثار تفاسیر دیگر در فلسفه ایجاد می‌کند و در مقاله‌ای دیگر با عنوان «آثار عینیت وجود و ماهیت در فلسفه» بیان کرده‌ایم.

صحت به کارگیری لفظ «اصالت» در معنای لغوی آن

همان‌طور که در کتاب‌های مختلف نقل شده است، اصالت در لغت به معنای ثبات، ریشه،

۱. عبدالله جوادی آملی، *رحیق مختوم*، ج ۲، بخش یکم، ص ۴۱.

۲. سیدمحمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، ج ۱، ص ۷۴.

۳. استاد معلمی نام این قسم را سراب محض می‌گذارد و می‌گوید: «ماهیت سراب محض و ساخته صدرصد ذهن است و هیچ اثر و جای پای در خارج ندارد... به این معنا که میان آنچه در ذهن ساخته می‌شود و آنچه در خارج است، نسبت و رابطه و ترکیبی صورت نمی‌گیرد»؛ حسن معلمی، «اعتباریت ماهیت از عرش عینیت تا فرش سرابیت»، در: *معرفت فلسفی*، سال اول، شماره سوم، ۱۳۸۳.

۴. علامه در تذییل اول بیان می‌دارند که «مسئله الماهیات حدود الوجودات، لیس علی ما ینبغی الا بطریق التجوز بل الماهیات اعتبار حدود الوجودات»؛ سیدمحمدحسین حسینی طهرانی، *توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی*، تذییل سیدمحمدحسین طباطبائی، ص ۱۶۷.

ریشه‌داری و اصل است.^۱ بنابر تفسیر منتخب، وجود و ماهیت تحقق حقیقی دارند، اما تحقق حقیقی وجود بالذات است و تحقق حقیقی ماهیت بالتبع می‌باشد. درحقیقت در مبحث «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت» اصل و اساس در تحقق و موجودیت وجود است؛ زیرا تحقق وجود به ذات خود است و به علت آنکه ماهیت مستند به وجود است، فرع بر وجود شمرده می‌شود. همچنین ملاصدرا در کتاب *اسفار و شواهد الربوبیه* در چندین موضع از «اصالت» به «اصل» تعبیر می‌کند.^۲

حقیقی بودن نفس الامر برای قضایای ماهوی

بنابر تفسیر نخست قضایایی که مشتمل بر ماهیات اند نفس الامر عینی دارند، ولی بنابر تفاسیر دیگر نفس الامر عینی ندارند؛ زیرا براساس تفسیر برگزیده، ماهیت نیز عینیت و تحقق خارجی دارد و به این دلیل که مطابق حقیقی، ماهیات عبارت است از همان موجودات خارجی، و برای اینکه وجودهای خارجی را دارای نفس الامر بدانیم، نیازی به توجیه و تجوز نخواهیم داشت؛ بنابراین قضیه «انسان موجود است» نفس الامر عینی دارد.

۱. «الأصلُ أَسْفَلُ الشَّيْءِ يُقَالُ: قَعَدَ فِي أَصْلِ الْجَبَلِ، وَأَصْلُ الْحَائِطِ، وَقَلَعَ أَصْلَ الشَّجَرِ، ثُمَّ كَثُرَ حَتَّى قِيلَ أَصْلُ كُلِّ شَيْءٍ مَا يَسْتَنْدُ وَجُودَ ذَلِكَ الشَّيْءِ إِلَيْهِ. فَالْأَبُّ أَصْلٌ لِلْوَلَدِ، وَالنَّهْرُ أَصْلٌ لِلْجَدُولِ قَالَهُ الْفَيْوُمِيُّ. وَقَالَ الرَّاعِبِيُّ: أَصْلُ كُلِّ شَيْءٍ قَاعِدَتُهُ الَّتِي لَوْ تَوَهَّمَتْ مُرْتَفَعَةً ارْتَفَعَ بِارْتِفَاعِهَا سَائِرُهُ. وَقَالَ غَيْرُهُ: الْأَصْلُ مَا يُبْنَى عَلَيْهِ غَيْرُهُ كَالْيَأْصُولِ؛ مَرْتَضَى زَيْدِي، تَلَاجُ الْعَرُوسِ، ج ۱۴، ص ۱۸؛ «قعد في أصل الجبل وأصل الحائط. وفلان لا أصل له ولا فضل أي لا نسب له ولا لسان. وأصلت الشيء تأصيلًا. وإنه لأصيل الرأي وأصيل العقل، وقد أصل أصالة. وإن النخل بأرضنا لأصيل أي هو بها لا يزال باقياً لا يفنى. وسمعت أهل الطائف يقولون: لفلان أصيلة أي أرض تليده بعيش بها. وجاءوا بأصيلتهم أي بأجمعهم. وقد استأصلت هذه الشجرة؛ نبتت وثبت أصلها. واستأصل الله شأفتهم: قطع دابهم»؛ محمود زمخشري، *أساس البلاغة*، ص ۱۷.

۲. «فقد ثبت وتحقق أن الوجود أمر متحقق في الخارج غير الماهية بمعنى أن الأصل في المتحققية هو الوجود والماهية معنى كلي معقول من كل وجود منتزعة عنه محمولة عليه متحدة معه ضرباً من الاتحاد»؛ صدرالدین محمد شیرازی، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة*، ج ۳، ص ۸۳-۸۴ و ۸۷.

«الوجود الخاص لكل شيء هو الأصل وهو متعين بذاته وقد يكون ذا مقامات ودرجات بهويته ووحدته وله بحسب كل مقام ودرجة صفات ذاتية كلية وانفتحت له مع وحدته معان مختلفة، منتزعة عنه متحدة معه ضرباً من الاتحاد»، همان، ج ۳، ص ۹۷؛ «فإن الوجود هو الأصل عندنا في الموجودية والتحقق والماهية موجودة به»، همان، ج ۳، ص ۲۵۷، ۲۷۷، ۳۳۴ و ۳۷۳؛ «أيضا قد علمت أن الموجود عندنا في ذوات الوجود ليس إلا وجودها وهو الأصل في الموجودية دون الماهية سواء كان الوجود مجعولاً لغيره أو واجباً فكما أن وجود الشيء إذا كان مجعولاً، كانت ماهيته مجعولة بالعرض تابعة لمجعولية الوجود فكذلك إذا كان الوجود لا مجعولاً كانت الماهية لا مجعولة بلا مجعولية ذلك الوجود»، همان، ج ۶، ص ۵۰ و ۱۴۸؛ «الأصل الأول أن الوجود في كل شيء هو الأصل في الموجودية والماهية تبع له وأن حقيقة كل شيء هو نحو وجوده الخاص به دون ماهيته»، همان، ج ۹، ص ۱۸۵.

«الوجود هو الأصل في التحقق والماهية تبع له لا كما يتبع الموجود للموجود بل كما يتبع الظل للشخص والشيح لذي الشبح من غير تأثير وتأثر فيكون الوجود موجوداً في نفسه بالذات والماهية موجودة بالوجود بالعرض فهما متحدان بهذا الاتحاد»، همو، *الشواهد الربوبية*، ص ۷؛ «ماهياتها كذلك يكون مع الاتحاد في النوع بنفس هوياتها بل الأصل في جميع الامتيازات والتعينات هو الوجود لأنها تابعة له كما علمت»، همان، ص ۱۱۷.

عجیب آن است که صاحبان تفاسیر دیگر، با آنکه عینیت ماهیت را نمی‌پذیرند، اما اذعان کرده‌اند که ماهیات دارای نفس‌الامر عینی‌اند و اینکه قضایایی که از ماهیات ساخته می‌شوند، قضایای خارجی هستند. ملاهادی سبزواری بیان می‌کند که: «قضیه گاهی خارجی است و آن قضیه‌ای است که در آن بر افراد موضوع که در خارج محققاً موجوداند حکم می‌شود؛ مثل «قتل من فی الدار». امثال اینها از قضایایی که در آنها حکم بر افراد محقق‌الوجود شده است... نفس‌الامر شامل مرتبه ماهیت و وجود خارجی و وجود ذهنی می‌شود. پس، انسان در مرتبه ذات، حیوان است و در خارج موجود می‌باشد»^۱.

علامه طباطبایی نیز می‌فرماید: «قضایای خارجی‌های وجود دارد که موضوع و محمولشان منطبق با خارج است، مانند «زید قائم است» و «انسان ضاحک است»^۲. همچنین او در تفسیر نفس‌الامر می‌فرماید:

ثبوت هر چیز به هر نحو که فرض شود، به لحاظ وجود خارجی آن است؛ وجودی که عدم را از حریم ذات آن طرد می‌کند. پس برای تصدیقات نفس‌الامری که مطابقی در خارج ذهن ندارند، مطابق ثابتی وجود دارد که ثبوت آن به تبع ثبوت موجودات حقیقی است. روشن است که برای پاره‌ای از تصدیقات صادق ما مصداق‌های خارجی وجود دارد مانند «انسان موجود است»، «انسان کاتب است»^۳.

استاد فیاضی در توضیح این جمله که «ثبوت آن به تبع ثبوت موجودات حقیقی است» می‌نویسند: اتصاف بالتبع غیر از اتصاف بالعرض است... همان‌طور که حرکت جوهری بالتبع سبب حرکت اعراض می‌شود، ولی اتصاف بالعرض، اتصافی مجازی می‌باشد...؛ به عبارت دیگر، اتصاف بالتبع و اتصاف بالعرض هرچند در اینکه در هر دو اتصاف با واسطه است مشترک هستند جز اینکه واسطه در اتصاف بالتبع واسطه در ثبوت است و در اتصاف بالعرض واسطه در عروض می‌باشد.^۴

۱. ر.ک: هادی سبزواری، شرح المنظومه، ج ۲، ص ۲۱۲-۲۱۵.
۲. «هناک قضایا خارجیة تنطبق بموضوعاتها ومحمولاتها علی الخارج، کقولنا زید قائم والانسان ضاحک» سیدمحمدحسین طباطبایی، نهیة الحکمة، ج ۱، ص ۱۲۱. استاد فیاضی در حاشیه این مطلب می‌آورد: «فی قوله: «تنطبق...» دلالة علی أمرین الأول: أن هذه القضايا تتألف من الماهیات. وذلك لأن الماهیات هی التي توجد فی الخارج بوجود خارجی وتوجد بعینها فی الذهن بوجود ذهنی. فهی مفاهیم تنتزع من الخارج وتنطبق علیه... وقد مر فی الفرع الثانی من فرع أصالة الوجود: أن الإنطباق والصدق والحمل وكذا الاندراج تحت شیء من أحكام الماهیة وصفاتها».
۳. «أن ثبوت كل شیء أی نحو من الثبوت فرض، إنما هو لوجود هناك خارجی یطرد عدم لذاته. فللتصدیقات النفس الأمریة، التي لا مطابق لها فی الخارج ولا فی الذهن، مطابق ثابت نحواً من الثبوت التبعی بتبع الموجودات الحقیقیة. توضیح ذلك: أن من التصدیقات الحقیقة ما له مطابق فی الخارج، نحو الانسان موجود والانسان کاتب»، همان، ج ۱، ص ۶۹-۷۰.
۴. علامه طباطبایی نیز چنین می‌گوید: «وأما الإضافة والجدة، فإنهما مقولتان نسبیتان، كالوضع؛ وكونهما تابعین لأطرافهما فی الحركة لا ینافی وقوعها فیهما حقیقة، والاتصاف بالتبع غیر الاتصاف بالعرض»، همان، ج ۱، ص ۸۰۲.



صحت مبانی و مسائل فلسفی براساس تفسیر عینیت وجود و ماهیت

با دقت در تفاسیر دیگر روشن می‌شود که این گونه قضایا، نفس الامر عینی ندارند؛ زیرا نفس الامر ماهیات، بالعرض یا اعتباری است، چنان‌که نفس الامر اعدام و امور عدمی از قبیل عمی و جهل اعتباری است.^۱ بنابر تفسیر دوم، ماهیت حد عدمی برای وجود است و بنابر دو تفسیر دیگر، به این دلیل که ماهیت فقط در ذهن موجود است، به هیچ وجه، واقع عینی و نفس الامر ندارد. علامه طباطبایی می‌فرماید:

شیء اصیل همان موجود حقیقی است که وجود باشد و هر حکم حقیقی از آن است. در مرتبه بعد چون ماهیات در ذهن‌های ما نمودهای وجودند، عقل ناگزیر توسعی در معنای وجود داده، وجود را برای ماهیات اعتبار می‌نماید و بر آنها حمل می‌کند. لذا مفهوم وجود و ثبوت، هم بر خود وجود حمل می‌شود (الوجود موجود) و هم بر ماهیت (مانند انسان موجود) همان‌طور که وجود بر احکام این دو حمل می‌شود. برای دفعه دوم؛ عقل ناگزیر می‌شود که در حمل مفهوم وجود و ثبوت بر هر مفهومی که آن را به تبع وجود یا ماهیت اعتبار می‌کند، توسعه دهد مانند مفهوم عدم، ماهیت، قوه و فعل.^۲

صحت حکایت مفهوم ماهیت از نفس وجود حقیقتاً

بحث درباره ارزش معرفت از مباحث مهم در معرفت‌شناسی قلمداد می‌شود. اگرچه در تاریخ معرفت بشری سابقه‌ای دیرینه دارد، ولی در عصر جدید اهمیت ویژه‌ای یافته است. مسئله ارزش معرفت بدین صورت مطرح می‌شود که چه رابطه‌ای میان ذهن و خارج وجود دارد و چگونه می‌توان مطمئن شد که عالم ذهن با عالم خارج مطابقت دارد و حکایتگر آن است؟ به یقین، ادراک را نمی‌توان مانند درد و لذت احساسی درونی دانست؛ زیرا در این صورت ارتباطی با جهان خارج نخواهد داشت.

پرسش مهم در اینجا این است که ملاک ارتباط ذهن با عالم خارج چیست؟ از دیدگاه فلاسفه اسلامی وحدت ماهوی صورت ذهنی با معلوم خارجی ملاک ارتباط ذهن با خارج است. تفاوت صورت ذهنی با معلوم خارجی در وجود و آثار وجودی است نه در ماهیت. بر این اساس، تعریف صورت ذهنی و معلوم خارجی یکسان می‌شود. تعریف انسان، خواه صورت ذهنی آن و خواه انسان موجود در خارج، این است که حیوان ناطق است. جوهر، جسم، نامی، حساس و متحرک بالأراده، اجناس و فصول حیوان را تشکیل می‌دهند. اما این اجناس و فصول در وجود خارجی با آثاری همراه‌اند که در وجود ذهنی با آنها همراه نیستند. ماهیت، بنابر تفسیر منتخب، حکایت از نفس وجود دارد؛ اما بنابر تفسیر دوم، حکایت از حد وجود دارد و براساس تفسیر سوم و چهارم حکایت توهمی.

۱. غلامرضا فیاضی، هستی و چیستی، ص ۷۷.

۲. سیدمحمدحسین طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ج ۱، ص ۷۴.

نتیجه منطقی عینیت وجود و ماهیت در خارج آن است که اگر ماهیت شیئی را فهم کنیم، واقعاً آن شیء را فهمیده‌ایم؛ زیرا مفهوم ماهیت از چیزی حکایت می‌کند که محتوای شیء و متن و حاق وجود است؛ بنابراین، حقیقتاً و به‌طور دقیق ماهیت حاکی از وجود و بیانگر وجود است و می‌توان آن را «حکایه الوجود»^۱ خواند. در واقع ماهیت، هویت و کنه وجود است؛^۲ زیرا عین وجود و امتیاز حقیقی آن از وجودات دیگر است. ماهیت، چستی شیء است و از متن واقعیت شیء حکایت می‌کند.

اما اگر ماهیت را حدّ وجود بدانیم، یعنی بیرون از وجود باشد، نه در درون وجود (تفسیر دوم)، مفهوم ماهیت نیز چگونگی آن حد و قالب را بیان می‌کند؛ یعنی حاکی از نوع محدودیت آن شیء است، نه بیانگر محتوا و درون وجود شیء؛ به‌دیگر سخن، از نظر قائلان این تفسیر، با مفهوم وجود فقط اصل موجودیت یک شیء را در می‌یابیم، اما اینکه آن واقع چیست؟ با علم حصولی برای ما معلوم نمی‌شود؛ زیرا با فهم ماهیات اشیا، صرفاً چگونگی و نوع حد را در وجودهای محدود تشخیص می‌دهیم و ذاتیات و محتوای وجود را در نمی‌یابیم و برای فهم وجود به علم حضوری نیاز داریم.^۳

اما بنابر تفسیر سوم و چهارم، ماهیت از هیچ‌چیز حکایتی ندارد؛ از این رو، در اینجا نیز به علم حضوری برای فهم خارج نیازمندیم. در حقیقت، صاحبان تفاسیر دیگر، دایره علم حصولی را بسیار محدود کرده‌اند، حتی در حدّ نشناختن اشیای خارجی.

۱. «أن تلك الصور موجودات لا بالذات بل بالعرض بتبعية وجود الأشخاص المقترنة بجسم مشف و سطح صقيل على شرائط مخصوصة فوجودها في الخارج وجود الحكاية بما هي حكاية وهكذا يكون وجود الماهيات والطابع الكلية عندنا في الخارج فالكلية الطبيعية اي الماهية من حيث هي موجود بالعرض لأنه حكاية الوجود»، صدرالدين محمد شيرازي، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، ص ۴۰.

۲. «أن الماهية متحدة مع الوجود في الواقع نوعا من الاتحاد والعقل إذا حللها إلى شيتين حكم بتقدم أحدهما بحسب الواقع وهو الوجود لأنه الأصل في أن يكون حقيقة صادرة عن المبدأ والماهية متحدة محمولة عليه لكن في مرتبة هوية ذاته لا كالعرض اللاحق»، صدرالدين محمد شيرازي، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، ج ۱، ص ۵۶؛

«أن كل هوية وجودية هي مصداق بعض المعاني الكلية في مرتبة وجودها وهويتها وهي المسماة في غير الواجب بالماهية عند الحكماء وبالعين الثابت عند الصوفية وذلك البعض قد يكون متعددا وقد يكون واحدا ويقال له الماهية البسيطة»، همان، ج ۶، ص ۲۶۴؛

«أن الأصل في الصدور والتحقق هو الوجود، وهو بذاته مصداق لصدق بعض المعاني الكلية المسماة بالماهية والذاتيات عليه، فوجود كل شيء هو في ذاته مصداق لحمل ماهية ذلك الشيء عليه. فلا تقدم ولا تأخر لأحدهما على الآخر. وما قال بعض المحققين من أن الوجود متقدم على الماهية، أراد به أن الأصل في الصدور والتحقق هو الوجود، وهو بذاته مصداق لصدق بعض المعاني الكلية المسماة بالماهية والذاتيات عليه، كما أنه بواسطة وجود آخر عارض عليه مصداق لمعان آخر تسمى بالعرضيات»، صدرالدين محمد شيرازي، *المشاعر*، ص ۲۴.

۳. غلامرضا فياضی، هستی و چستی در مکتب صدرایی، ص ۶۵.

صحت دیدگاه مطابقت وجود ذهنی^۱ با وجود خارجی

بحث واقع‌گرایی یا علم یا مطابقت صورت ذهنی با شیء خارجی از دیرباز کانون توجه و بررسی فلاسفه اسلامی و غربی بوده است و امروزه نیز از بحث‌های مهم در حوزه فلسفه و معرفت‌شناسی قلمداد می‌شود.

بنابر تفسیر نخست، از آنجاکه ماهیت، به عین وجود خارجی موجود است، در نهایت آنچه در ذهن است با همه ذات و ذاتیات و أعراضی که دارد، دقیقاً همان شیئی است که در خارج همراه با ذات و ذاتیات و أعراض می‌باشد.

اما واضح است که بنابر تفاسیر دیگر، به هیچ وجه با علم حصولی، به ذات و ذاتیات شیء خارجی نمی‌رسیم؛ زیرا ماهیت در خارج یا حد شیء خارجی است نه ذاتش، یا صرف امری ذهنی و سایه‌ای از خارج که ذات و ذاتیات شیء خارجی را «بالمطابقه» نشان نخواهد داد. براساس تفاسیر دیگر که ماهیت را امری به دور از واقعیت می‌دانند، برای علوم حقیقی (چه علم کلی و چه علم جزئی) موضوعی واقعی و حقیقی باقی نخواهد ماند؛ یعنی اگر در دانش‌هایی همچون فلسفه، فیزیک و شیمی، از احکام وجود یا از ویژگی‌های ماده بحث می‌کنیم یا به تجربه روی می‌آوریم یا چیزی را علت یا معلول، یا واجب یا ممکن می‌خوانیم یا نقطه جوش مایعی را تعیین می‌کنیم یا حاصل ترکیب دو ماده را باز می‌گوییم، همه اینها سلسله‌ای از قضایاست که ربطی به واقع ندارد، بلکه بر پایه فرض و اعتبار نهاده شده‌اند؛ و روشن است که چنین علمی را علوم حقیقی نمی‌توان خواند، بلکه همه علوم، اعتباری خواهند بود.^۲ علامه طباطبایی در توضیح وجود ذهنی می‌فرماید: دیدگاه معروف حکما این است که ماهیاتی که در خارج موجود هستند و آثار خارجی بر آنها مترتب می‌شود، وجود دیگری هم دارند که در آن وجود، آثار خارجی بر آنها مترتب نمی‌شود، بلکه آثار دیگری بر آنها مترتب می‌گردد. و این وجود، همان است که ما آن را وجود ذهنی می‌نامیم و همان علم ما به ماهیات اشیا است.^۳

این گفتار علامه، فقط براساس این مبنا صحیح است که ماهیات، در خارج موجودند و حقیقتاً تفسیر ماهیت به حد ذهنی و ظهور ذهنی را نفی می‌کند، همچنین تفسیر ماهیت به حد وجود را نیز نفی می‌کند؛ زیرا تفسیر به حد وجود، حقیقت ذاتی شیء را بیان نمی‌کند و می‌دانیم که قالب شیء غیر از ذاتیات شیء است.

۱. «الوجود الذهنی غیر وجود الذهن فإن الذهن فی نفسه من الأمور الخارجیة. وما یوجد فیہ بوجود مطابق لما فی الخارج ومحاک له یقال له الوجود الذهنی لذلك الشیء»، صدرالدین محمد شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۳، ص ۵۱۵.

۲. غلامرضا فیاضی، هستی و چیستی در مکتب صدرایی، ص ۲۳۱.

۳. «المعروف من مذهب حکماء ان هذه الماهیة الموجودة فی الخارج المترتبة علیها آثارها وجوداً آخر لاترتب علیها فیہ آثارها الخارجیة بعینها وإن ترتبت آثار أخر غیر آثارها الخارجیة وهذا النحو من الوجود هو الذی نسبیه الوجود الذهنی وهو علمنا بماهیات الاشیاء»، سیدمحمدحسین طباطبایی، نهاییة الحکمة، ج ۱، ص ۱۴۳.

درواقع، این گونه کلمات بر محور عینیت ماهیت با وجود، صحیح است؛ زیرا اولاً، اعتبار شده است که ماهیت‌ها در خارج موجود اثر گذارند؛ ثانیاً، اعتبار شده است که ماهیت‌های اشیا در ذهن حاصل می‌شوند و وجود ذهنی را در حصول ماهیت‌های اشیا در ذهن منحصر ساخته و وجود ذهنی از خود وجود را منتفی دانسته است؛ به بیان دیگر، بنابر عینیت وجود بدون عینیت ماهیت، اولاً، ماهیتی در خارج موجود نیست تا اثر داشته باشد و ثانیاً، علم‌شمردن حصول ماهیت‌ها در ذهن جزو سفسطه محسوب می‌شود؛ زیرا بنابر تفاسیر دیگر ماهیت‌ها اموری اعتباری‌اند که ذهن آنها را ساخته است و در خارج وجودی ندارند و واقعیت خارجی نیز امری غیر از وجود نیست، پس آنچه در ذهن است، در خارج نیست و آنچه در خارج است در ذهن نیست^۱ و این همان سفسطه است.

عجیب آن است که علامه جوادی آملی از سویی ماهیت را مجازاً ظل وجود می‌داند،^۲ یعنی ذات و ذاتیات شیء فقط به حقیقت وجود خارجی موجود است نه ماهیت، پس درحقیقت از ادراک ذات و ذاتیات ناتوان هستیم؛ از سویی دیگر، برای صحت مطابقت بین وجود ذهنی و وجود خارجی قائل به وجود خارجی برای ماهیت با ذات و ذاتیاتش می‌شود. ایشان در اشارات فصل سوم از رحیق مختوم می‌نویسند: آنچه خارجیت عین ذات آن باشد به ذهن نمی‌آید و آنچه ذهنیت، عین ذات آن باشد به خارج نمی‌رود، ولیکن آنچه خارجیت و ذهنیت در ذات آن لحاظ نشده باشد، توان انتقال و تبدل هر دو وجود را داراست... ولیکن ماهیت چون هم در خارج و هم در ذهن موجود می‌شود به هر دو قسم از احکام می‌تواند متصف گردد...^۳ اتصاف ماهیت به موجودیت و تحقق خارجی از جمله احکامی است که به تبع ترکیب اتحادی ماهیت و وجود، به ماهیت نسبت داده می‌شود؛ زیرا تحقق و موجودیت بالأصله از احکام مختصه به وجود است.^۴ سه ویژگی‌ای که قبلاً از کلام حکیم سبزواری^۵ برای ماهیت ذکر شد شاهدهی گویا بر صحت این مدعا است. ویژگی اول این بود که ماهیت همان‌گونه که در خارج موجود است، در ذهن نیز موجود می‌شود.

ویژگی دوم، حفظ همیشگی ذات و ذاتیات ماهیت بود. ویژگی سوم که دلیل بر اصالت وجود شمرده می‌شد، استناد اختلاف آثار ماهیات خارجی و ذهنی به وجودات آنها می‌باشد.^۶

۱. سیدمحمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، ج ۱، ص ۱۴۳.

۲. «لکن اعتباری بودن ماهیت به معنای این است که... در ظل وجود، مجازاً محقق می‌باشد»، عبدالله جوادی آملی، رحیق مختوم، ج ۱، ص ۳۲۱. در ادامه مباحث بیان می‌کنند که منظور از ظل وجود چیست: «سایه همان عدم نور و لاشیء است... در این تحلیل، ماهیت هرگز از تحقق و واقعیت که مختص به هستی و وجود است، برخوردار نمی‌شود، بلکه همانند دیگر مفاهیم، تنها در حکم سایه و ظل بوده و به بیان دیگر، تنها حاکی از وجود است و در نتیجه رابطه نمود با بود است»، همان، ص ۳۳۶.

۳. عبدالله جوادی آملی، رحیق مختوم، ج ۱، ص ۲۸۴.

۴. همان، ص ۲۸۵.

۵. همان، ص ۲۸۶.



صحت طرح و پاسخ اشکالات مهم وجود ذهنی

کسانی که به وجود ذهنی اشکال دارند، بر آن اند که حکما علم را کیف نفسانی می دانند و علم عین معلوم بالذات است و معلوم بالذات گاهی جوهر است و گاهی کم و گاهی مقوله دیگر؛ در نتیجه، اندراج تمام مقولات در مقوله کیف لازم می آید.^۱ لازمه اینکه چیزی مندرج در دو مقوله باشد این است که در ذات آن شیء تباین راه یابد؛ روشن است که دو امر متباین از یکدیگر سلب کلی می شوند.

دلیل این مدعا این است که براساس نظریه حکما، ذات ماهیت و ذاتیات ماهیت در هر دو موطن عین و ذهن محفوظ می ماند^۲ و این اشکال نشان می دهد که مستشکل این مطلب را پیش فرض گرفته است که ماهیت جوهر در خارج وجود دارد و همان به ذهن می آید.

در نتیجه، این پیش فرض تفسیرهای سوم (ماهیت عبارت از ظهور ذهنی وجود باشد) و چهارم (ماهیت عبارت از ظهور ذهنی حد وجود باشد) را نفی می کند.

البته می توان گفت تفسیر دوم نیز پایدار نمی ماند؛ زیرا بنابر تفسیر دوم، ماهیت همان حد وجود است و حد وجود غیر از اصل و ذات وجود، و بیشتر به عرض شباهت دارد نه جوهر و از آن نظر که اشکال بر اجتماع جوهر با کیف نفسانی استوار است، پس تفسیر دوم را شامل نمی شود.

در پاسخ معروفی که از زمان ملاصدرا به این اشکال داده شده است نیز، پیش فرض عینیت وجود و ماهیت، موجود است. وقتی چنین رایج گشته که صورت علمیه هر ممکنی به حمل اولی یکی از مقولات عشر مثل جوهر، کم، کیف و... است، اما به حمل شایع فقط کیف نفسانی،^۳ در این پاسخ، صورت علمیه نظر به ماهیتی دارد که در خارج موجود است و این سخن زمانی صحیح می باشد که جوهر خارجی صادق و موجود باشد و همان طور که بارها بیان شد هیچ یک از تفاسیر دیگر برای ماهیت، واقعیتی خارجی قائل نیستند.

در این میان از کلامی دیگر که فیلسوفان تحریر کرده اند نیز می توان استنباط کرد که عینیت ماهیت با وجود را به عنوان پیش فرض پذیرفته اند؛ مثلاً علامه طباطبایی در بحث وجود ذهنی می گوید:

از آنچه گذشت مطالبی آشکار می شود؛ مطلب اول، اینکه ماهیت ذهنی، داخل تحت هیچ مقوله ای از سلسله مقولاتی که در خارج تحت آن مندرج بوده اند، نمی شوند؛ زیرا بهره این ماهیات ذهنی از مقوله در حد برخورداری از مفهوم مقوله است (نه حقیقت آن)... معنا ندارد که ماهیتی داخل تحت مقوله ای باشد، مگر آنکه آثار خارجی بر آن ماهیت مترتب باشد.^۴

۱. محمدحسین غروی اصفهانی، هستی شناسی فلسفی، ص ۶۷.

۲. همان، ص ۶۷.

۳. همان، ص ۶۹.

۴. «قد تبين بما مرّ امور: الأمر الأول: أن الماهية الذهنية غير داخله ولا مندرجة تحت مقولة التي كانت داخله تحتها وهي في الخارج تترتب عليه آثارها؛ وأما هل من المقولة مفهومها فقط.... ولا معنى للدخول والاندراج تحت مقولة آلا ترتب آثارها الخارجية» سيد محمدحسین طباطبایی، نهایة الحکمة، ج ۱، ص ۱۵۲.

توضیح آنکه ماهیت انسان در ذهن، حقیقتاً یک فرد از افراد جوهر نیست؛ زیرا جوهر آن است که وقتی در خارج از ذهن یافت شود «لا فی موضوع» یافت شود؛ ماهیت ذهنی که بیرون از ذهن نباشد، چیزی نیست تا مصداق و فرد جوهر باشد.

یقیناً روشن است که جوهر و أعراض نه گانه از اقسام ماهیت‌اند و مقولات نام دارند، حال ایشان از یکسوی برای ماهیت، عینیتی در خارج قائل نیستند و از سوی دیگر قائل‌اند که ماهیتی، نام مقوله می‌گیرد که اثر خارجی داشته باشد و از آنجاکه مقولات مختلف وجود دارد، نتیجه گرفته می‌شود که ماهیت خارجی با آثار خارجی به عین وجود نیز لامحاله موجود است.

صحت ملاک نیازمندی ممکنات به واجب‌الوجود با واسطه امکان ماهوی

یکی دیگر از مسائل امکان، مناط و ملاک آن به علت است؛ بدین معنا که مناط و ملاک حاجت و افتقار ممکن به واجب‌الوجود چیست؟

مجموعاً پنج قول از حکما و متکلمان در وجه و علت نیازمندی ممکن به علت وجود دارد:

۱. حدوث تنها، ۲. امکان به شرط حدوث، ۳. امکان به شرط حدوث، ۴. امکان ماهوی، ۵. امکان وجودی (فقری)؛^۱ قول به امکان فقری مختار قائلین به اصالت وجود می‌باشد.

البته کسانی که ماهیت را امری عدمی می‌دانند، برای امکان ماهوی هم ارزش وجودی قائل نیستند و می‌گویند امکان ماهوی نمی‌تواند سبب نیازمندی معلول به علت باشد، چون امری پوچ و عدمی است.

اما پس از آنکه دانستیم ماهیت عین وجود است و با توجه به این مطلب که چون ماهیت به عین وجود موجود است، در نتیجه مجعول به جعل عینی خارجی نیز هست؛ یعنی مجعول و معلول واجب‌الوجود است، پس در نیازمندی‌اش به واجب‌شکی نیست؛ بنابراین، اگر هم علت نیازمندی به واجب‌الوجود، امکان ماهوی دانسته شود، صحیح است. ملاصدرا بعد از بیان اینکه حدوث نمی‌تواند علت نیازمندی معلول به واجب باشد قائل می‌شود که علت نیازمندی، امکان ماهوی است.^۲

۱. شرح تجرید العقائد، ص ۳۸.

۲. «بسیل آخر الحدوث کیفیة نسبة الوجود المتأخرة عنها المتأخرة عن الوجود المتأخر عن الإيجاد المتأخر عن الحاجة المتأخرة عن الإمكان فإذا كان الحدوث هو علة الحاجة بأحد الوجهين كان سابقاً على نفسه بدرجات وليس لأحد أن يعارض بمنزلة على نفی علیة الإمكان من جهة أنه کیفیة نسبة الوجود لأن الإمكان حالة تعرض لنسبة مفهوم الوجود إلى الماهیة بحسب الذات فی لحاظ العقل وليس مما يعرض فی الواقع لنسبة خارجية فإنما يلزم تأخره عن مفهومی الوجود والماهیة، بحسب أخذها من حیث هی لا عن فعلیة النسبة فی ظرف الوجود وأما الحدوث فهو وصف الشيء بحسب حال الخارج بالفعل ولا یوصف به الماهیة ولا الوجود إلا حین الموجدیة لا فی نفسها ولا ریب فی تأخره عن الجعل والإيجاد»، صدرالدین محمدشیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۱، ص ۲۰۷ و ج ۳، ص ۱۹.

اما بنابر تفاسیر دیگر، امکان ماهوی نمی‌تواند علت نیازمندی ممکن به واجب باشد؛ زیرا بنابر تفسیر دوم ماهیت حدّ عدمی است و امور عدمی در خارج، علیتی ندارند و بنابر دو تفسیر دیگر، ماهیت مجرد ظهور ذهنی برای حدّ وجود یا برای وجود محدود است؛ پس خارجیتی ندارد تا تصور شود که معلولی خارجی است و زمانی که معلول و مجعول نباشد، صحیح نیست که ملاک نیازمندی به علت قرار گیرد.

برای کسی که آثار ملاصدرا را مطالعه می‌کند، پنهان نیست که او بعد از تأکید بر اینکه امکان ماهوی علت نیازمندی ممکن به واجب‌الوجود است، در مواضع دیگری این دیدگاه را رد می‌کند^۱ و قائل می‌شود که علت نیاز به مؤثر، مستقل نبودن وجود و وابستگی وجود به غیر خود و ارتباط با دیگری است؛^۲ از همین روی، مشهور شده است که صدرالمتألهین امکان وجودی (امکان فقری) را مبنای نیازمندی معلول به علت می‌داند؛ ایشان بیان می‌فرمایند:

حق آن است که منشأ نیاز به سبب نه حدوث است و نه امکان؛ بلکه منشأ آن تعلیقی بودن وجود شیء است که متقوم به غیر خودش و مرتبط بدان است. اینکه گفته‌اند: امکان ماهیت، از مراتبی است که بر وجود آن (ماهیت) مقدم است؛ این اگرچه درست است، ولی وجود، بر ماهیت تقدم دارد؛ همچون تقدم فعل بر قوه و صورت بر ماده، چون اگر وجود نباشد اصلاً ماهیتی تحقق نمی‌پذیرد.^۳

سپس در ادامه می‌نویسد:

آنچه گفته‌اند: امکان داشت، پس نیازمند بود؛ لذا پدید آمد، درست است، البته اگر مراد از آن، حال ماهیت شیء هنگام تجردش از وجود با گونه‌ای از فعالیت عقل باشد و ما انکار نمی‌کنیم که امکان ماهیت، علت نیاز ممکن به مؤثر باشد.^۴

۱. «وقولهم إن إمكان الماهية من المراتب السابقة على وجودها وإن كان صحيحا إلا أن الوجود متقدم على الماهية تقدم الفعل على القوة والصورة على المادة إذ ما لم يكن وجود لم يتحقق ماهية أصلا والوجود أيضا كما مر عين التشخص والشيء ما لم يتشخص لم يوجد والإمكان متأخر عن الماهية لكونه صفتها فكيف يكون علة الشيء وهي الإمكان فرضا بعد ذلك الشيء أعنى الوجود نفسه»، صدرالدین محمد شیرازی، *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الاربعه*، ج ۳، ص ۲۵۳.

۲. «الحق عند المحققين أن وجود المعلوم وجود تعلقی لا قوام له إلا بوجود جاعله الفياض عليه وليس تعلق المعلول الحادث بغيره من جهة ماهيته لأنها غير مجعولة ولا لأجل عدمه السابق عليه إذ لا صنع للفاعل فيه ولا لكونه بعد العدم إذ هذا الوجود من ضرورياته أنه بعد العدم والضروري غير معلل فإذا تعلق الحادث بعلمته إنما هو من حيث له وجود غير مستقل القوام بذاته لضعف تجوهره وقصور هويته عن التمام، إلا بوجود غيره حتى يتم بوجوده» همان، ج ۳، ص ۱۹.

۳. «أقول الحق أن منشأ الحاجة إلى السبب لا هذا ولا ذاك بل منشؤها كون وجود الشيء تعلقيا متقوما بغيره مرتبطا إليه... وقولهم إن إمكان الماهية من المراتب السابقة على وجودها وإن كان صحيحا إلا أن الوجود متقدم على الماهية تقدم الفعل على القوة والصورة على المادة إذ ما لم يكن وجود لم يتحقق ماهية أصلا»، صدرالدین محمد شیرازی، *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الاربعه*، ج ۳، ص ۲۵۳.

۴. «الذی ذکره من قولهم أمکن فاحتاج فوجد صحیح إذا کان المنظور إليه- هو حال ماهية الشيء عند تجردها عن الوجود بضرب من تعمل العقل ونحن لا ننکر أن يكون إمكان الماهية علة لحاجته إلى المؤثر لما مر أن إمكانها قبل وجودها، ای انصافها بالوجود لأن هذا الانصاف أيضا فی الذهن وإن کان بحسب الوجود الخارجی كما سبق»، همان، ج ۳، ص ۲۵۳.

چند نکته در این میان مهم است: اولاً، آنچه را ملاصدرا در پایان ذکر می‌کند، بازگشت به قول مشهور است که علت نیازمندی ممکن را امکان ماهوی می‌دانند؛ و ثانیاً، این مطلب که امکان ماهوی مناط نیازمندی ممکن به واجب باشد، منافاتی با قصور وجود و محدودیت و وابستگی وجود ندارد؛ و ثالثاً، ملاصدرا در سرفصل سیزدهم از منهج دوم در مرحله اول از مسلک اول این‌گونه عنوان بحث را ذکر کرده است: «در اینکه علت نیاز به علت، امکان در ماهیات و نارسایی و قصور در وجودات می‌باشد»^۱.

صحت تعریف ماهیت بالمعنی الأخص به «ما یقال فی جواب ماهو»

بنابر تفسیر نخست، ماهیت به عین وجود، موجود، و هویت کنه و ذات شیء است؛ اما بنابر تفاسیر دیگر، ماهیت، با ذات و ذاتیات شیء مساوی نیست، پس نتیجه‌ای صحیح می‌توان گرفت آن امری که حقیقتاً در پاسخ از چیستی شیء می‌آید، همان ذات و ذاتیات شیء است، که با تفسیر برگزیده سازگاری دارد.

به بیان دیگر، بنابر تفسیرهای دوم و سوم و چهارم؛ در پاسخ از چیستی یک شیء، تعریف به ذات شیء و ذاتیات شیء را نمی‌توان ارائه کرد؛ درحقیقت بنابر تفسیر دوم، ماهیت به معنای «ما یقال فی جواب ما کیفیت حده» می‌آید. همچنین، بنابر تفسیر سوم، ماهیت به معنای «ما یقال فی جواب ما هو الأثر الذهنی لهذا الوجود المحدود بما هو محدود» می‌آید و بنابر تفسیر آخر، ماهیت به معنای «ما یقال فی جواب ما هو الأثر الذهنی لحده» خواهد آمد و روشن است که این تعاریف موجب برچیده شدن مباحث ذات و ذاتی (کلیات خمس) خواهد شد که دلیلی بر فساد آن تفاسیر نیز می‌تواند باشد.

گواه صحت این مطلب، مباحث فراوانی است که هم در منطق و هم در فلسفه، حول محور کلیات خمس مطرح می‌شود و درواقع نشان از این دارد که همگان معتقدند در جواب از چیستی شیء، همان ذات یا ذاتی یا عرضی شیء را می‌توان آورد؛ درنتیجه، به‌طور ضمنی پذیرفته‌اند که ذات ماهیت یا ذاتیات ماهیت در خارج به عین وجود تحقق دارد.

صحت معقول اولی بودن ماهیت

برای توضیح بیشتر نخست به تعریف معقول اولی و معقول ثانی می‌پردازیم: معقول اول مفهوم کلی‌ای است که «مایازاء» عینی داشته باشد و معقول ثانی مفهوم کلی‌ای است که «مایازاء» عینی ندارد. معقول ثانی، دوگونه است: گاه مصداق آن، امری ذهنی است که به آن معقول ثانی منطقی می‌گویند مانند «نوع» و «کلی» و «قیاس»؛ و گاه گرچه «مایازاء» عینی ندارد، در خارج منشأ انتزاع دارد؛

۱. «علة الحاجة إلى العلة هي الإمكان في الماهیات والقصور في الوجودات»، همان، ج ۱، ص ۲۰۷.

یعنی خارج به آن متصف می‌شود، که معقول ثانی فلسفی نامیده می‌شود؛ همچون علت و معلول.^۱ البته باید دانست که این تعاریف، هستی شناسانه است نه معرفت شناسانه؛ زیرا در «معرفت شناسی» معقول اول و معقول دوم وصف مفاهیم اند نه وصف واقعیت خارجی.

براساس این تعاریف، در همه تفاسیر، وجود- البته به معنای اسم مصدری آن- معقول اول^۲ خواهد بود؛ زیرا همگان وجود را معقولی می‌دانند که «مایزای» عینی دارد؛ اما درباره ماهیت اختلاف وجود دارد، بنابر تفسیر نخست، به این سبب که ماهیت به عین وجود موجود است و هرچه مصداق و «مایزای» وجود است، مصداق و «مایزای» ماهیت نیز هست، در نتیجه ماهیت، معقول اول می‌شود.^۳

حاج ملاهادی سبزواری در تعلیقاتشان بر اسفار بیاناتی درباره این مبحث بیان می‌کنند که خلاصه آن سخنان بدین شرح است:

اینکه وجود معقول ثانی به شمار بیاید امری عجیب است، مخصوصاً بنابر اصالت وجود؛ به درستی همان‌طور که مفهوم انسان و اسب و آب و آتش و سفید و سیاه و مانند اینها معقول‌های اولی هستند و - به خاطر اینکه این مفاهیم عنوان‌هایی برای معنویات خارجی می‌باشند - مفهوم وجود نیز چنین است و برایش مُعَنَوَنی

۱. «العارض ثلاثة أقسام: عارض يكون عروضة للمعروض وأتصاف المعروض به، في الخارج، كالسواد. وظاهر أنه معقول أول. وعارض فيه كلاهما في العقل، كالكليّة. وعارض عروضة في العقل ولكن الاتّصاف به في الخارج، كالأبوة فإنّها وإن لم يحاذيها شيء في الخارج، كالكليّة لكن اتّصاف الأب به في الخارج وكلاهما معقول ثان»، مجمع البحوث الإسلامية، شرح المصطلحات الفلسفيّة، ص ۳۷۶؛ ر.ک: هادی سبزواری، شرح منظومه، ص ۳۵.

۲. «الأصل الأول أن الوجود في كل شيء هو الأصل في الموجودية والماهية تبع له... وليس الوجود كما زعمه أكثر المتأخرين أنه من المعقولات الثانية والأمر الانتزاعية التي لا يحاذي بها أمر في الخارج بل حق القول فيه أن يقال إنه من الهويات العينية التي لا يحاذيها أمر ذهني»، صدرالدين محمد شيرازي، الحكمة المتعاليّة في الاسفار العقلية الاربعّة، ج ۹، ص ۱۸۵.

۳. «الماهيات معقولات أولي؛ المعقولات الأولى التي هي ماهيات الأشياء الموجودة مثل كونها جواهر وكميات وكميات وغير ذلك، مما هي أجناس الأمور الموجودة اعلم إن المعقولات الأولى هي طبائع المفهومات المتصورة من حيث هي هي... (المعقولات الاولى) ما يكون بازائه موجود في الخارج كطبيعة الحيوان والانسان فانهما يحملان على الموجود الخارجي كقولنا زيد انسان والفرس حيوان»، فريد جبر و ديگران، موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، ص ۹۳۳؛

«المعقول الأول ما يكون مصداقه وما يحاذيه موجودا في الخارج كالانسان والحيوان فإنه يتصور أولا ويحاذيه أمر في الخارج»، عبدالنبي احمد نكري، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، ج ۳، ص ۲۹۰؛

«اعلم أن لجميع المقولات اقتداء بالموجود الواحد إذ قد يراد بالموجود مثلا الموجود البحث وقد يراد به المنعوت به وقد يراد به الشيء الموجود كالإنسان مع صفة الوجود. فالأول كالكلّي المنطقي. والثاني كالكلّي الطبيعي. والثالث كالكلّي العقلي وهو المجموع المركب من المعقول الأول كالإنسان والمعقول الثاني كالنوع المنطقي»، صدرالدين محمد شيرازي، الحكمة المتعاليّة في الاسفار العقلية الاربعّة، ج ۴، ص ۱۸۹.

در خارج است و با اثبات اینکه کلی طبیعی در خارج موجود است، پس ماهیت، معقول اولی می‌باشد.^۱

با روشن شدن این اثر همچنین باید دانست که بر مبنای نظریه‌های دیگر، به‌خاطر آنکه ماهیت، مصداق خارجی ندارد، معقول ثانی به‌شمار می‌آید.

صحت تقسیم ماهیت به ذاتی و عرضی

از جمله مباحث موجود در فلسفه و منطق که اهمیت ویژه‌ای در این علم دارد، موضوع ذاتی و عرضی است. این موضوع هم در بحث کلیات خمس به‌عنوان پیش‌درآمد مبحث تعریف و هم در صنعت برهان و هم در باب مقولات اهمیت خاص و ممتازی دارد.

مفهوم ذاتی را این‌گونه تعریف کرده‌اند؛ ذاتی، کلی‌ای است که داخل درحقیقت افراد است^۲ و به‌تعبیر دقیق‌تر، کلی‌ای که ماهیت افراد بدان قائم و وابسته است؛ یا امری که شیء در ذات و ماهیتش به آن محتاج است. علامه مظفر می‌فرماید: «ذاتی محمولی است که ذات موضوع متقوم بر آن است و مقوم موضوع است»^۳؛ مثلاً ناطق برای انسان، سه ضلعی برای مثلث، حساس برای حیوان، حیوان برای انسان، جوهر و جسم و جسم نامی برای انسان، کم متصل برای مثلث و مواردی از این قبیل همه مثال‌هایی برای ذاتی‌اند. ذاتی در کلیات خمس شامل جنس و نوع و فصل می‌شود.

عرضی: کلی‌ای است که خارج از حقیقت افراد است، مانند خندان و گریان و سفیدپوست^۴ و حقیقت موضوع و ذات به آن بستگی ندارد؛ نظیر جوانی، قامت، رنگ و شغل برای انسان؛ مثلاً سفیدی پوست درحقیقت آدمی نیست و ماهیت آدمی محتاج به آن نیست. علامه مظفر می‌فرماید: «عرضی محمولی است که از ذات موضوع خارج می‌باشد و بعد از آنکه موضوع به تمام ذاتیاتش تقوم یافت بدان ملحق می‌شود»^۵.

۱. «ثم اعلم أن كون الوجود بالمعنى المصدرى، أى: العنوان، معقولاً ثانياً شئ غريب فى بادئ النظر على القول بأصالة الوجود؛ فإنه كما أن مفهوم الإنسان والفرس والماء والنار والبياض والسواد ونحوها معقولات أولى لكونها عنوانات لمعنونات الخارجية، كذلك مفهوم الوجود له معنون، كالوجودات الخاصة، من وجود الواجب تعالى ووجودات الممكنات؛ بل المعنونات أولاً وبالذات له؛ لإعتبارية الماهيات، وإن كانت متحققة بالعرض. وقد بينا سابقاً وجود الكلى الطبيعى ولذلك كانت الماهيات أيضاً معقولات أولى فتذكر»، صدرالدين محمد شيرازى، *الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة*، تعليقه السبزوارى، ج ۱، ص ۳۳۲.

۲. محمد خوانسارى، *منطق صوري*، ص ۱۰۷.

۳. «الذاتى: هو المحمول الذى تتقوم ذات الموضوع به غير خارج عنها»، محمدرضا مظفر، *المنطق المظفر*، ص ۹۳.

۴. محمد خوانسارى، *منطق صوري*، ص ۱۰۸.

۵. «العرضى: هو المحمول الخارج عن ذات الموضوع، لاحقاً له بعد تقومه بجمیع ذاتياته، كالمصاحك اللاحق للإنسان»، محمدرضا مظفر، *المنطق المظفر*، ص ۹۳.

صحت مبانی و مسائل فلسفی براساس تفسیر عینیت وجود و ماهیت ۵۳

بنابر تفسیر برگزیده، ذاتی حقیقتاً ذاتی، و عرضی حقیقتاً عرضی است؛ زیرا بحث از کلیات خمس و ذاتی و عرضی، آن‌گاه معنا می‌یابد که ماهیت واقعاً دارای تحقق باشد؛ به بیان دیگر، چون ماهیت کنه وجود است، مقومات ماهیت، ذاتیات افراد ماهیت می‌شود و بقیه محمولات، عرضی ماهیت قرار می‌گیرند.

اما بر مبنای تفاسیر دیگر، به علت آنکه ماهیت عینیت واقعی ندارد و امری عدمی است و درین عدم‌ها نیز تمایزی نیست، مگر به اعتبار اضافه شدنشان به امور وجودی، پس ذاتی و عرضی مطرح نمی‌شود. ملاصدرا در اسفار بیان می‌کند:

موجود در خارج، همان وجود است، ولی در عقل به وسیله حس و یا مشاهده حضوری از نفس ذاتش، مفهومات کلی عام و یا خاص حاصل می‌شود، و از عوارض آن نیز همین‌طور، و بر آن به وسیله این احکام - به لحاظ خارج - حکم می‌کند؛ پس، آنچه در عقل از ذاتش حاصل می‌شود به نام ذاتیات نامیده می‌شود و آنچه در آن نه از ذاتش، بلکه از جهت دیگری حصول می‌یابد به نام عرضیات نامیده می‌شود، پس ذاتی بالذات موجود است؛ یعنی با آنچه که موجود است متحد می‌باشد.^۱

صحت تعریف نوع

مبحث کلیات خمس، مبحثی فلسفی است و نخستین بار فلاسفه درباره مباحث ماهیت به تفصیل بحث کردند؛ اما با توجه به اینکه بحث درباره حدود و تعریفات، وابسته به آشنایی با کلیات خمس است، منطق نیز این بحث را مطرح می‌کند.

گاهی مفهوم کلی «عین» ذات و تمام ماهیت افراد خود است^۲ و در نظر آوردن آن، با در نظر آوردن تمام افراد ذاتش مساوی است؛ به این مفهوم کلی، نوع می‌گویند. مانند مفهوم کلی

۱. «فقد انكشف أن الصوادر بالذات هي الوجودات، لا غير؛ ثم العقل يجد لكل منها نوعاً ذاتية كلية مأخوذة عن نفس تلك الوجودات، محمولة عليها من دون ملاحظة أشياء خارجة عنها وعن مرتبة قوامها وتلك النوعات المسماة بالذاتيات»، صدرالدين محمد شيرازي، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۱، ص ۴۹۲؛ «فالموجود في الخارج هو الوجود لكن يحصل في العقل بوسيلة الحس أو المشاهدة الحضورية من نفس ذاته مفهومات كلية عامة أو خاصة ومن عوارضه أيضاً كذلك ويحكم عليها بهذه الأحكام بحسب الخارج، فما يحصل في العقل من نفس ذاته يسمى بالذاتيات وما يحصل فيه لا من ذاته بل لأجل جهة أخرى يسمى بالعرضيات فالذاتيات موجودة بالذاتيات متحد مع ما هو الموجود اتحاداً ذاتياً والعرضيات موجودة بالعرضيات متحد مع اتحاداً عرضياً وليس هذا نقياً للكلي الطبيعي كما يظن بل الوجود منسوب إليه بالذات إذا كان ذاتياً بمعنى أن ما هو الموجود الحقيقي متحد مع في الخارج لا أن ذلك شيء وهو شيء آخر متميز عنه في الواقع»؛ صدرالدين محمد شيرازي، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۲، ص ۳۶.

۲. محمد خوانساری می‌گوید: «باید دانست که نوع تمام حقیقت افراد است، یعنی همه ذاتیات افراد را بیان می‌کند»، محمد خوانساری، منطق صوری، ص ۱۱۳.

انسان که بیان‌کننده تمام ذات و ماهیت افراد خود یعنی انسان‌هاست؛ به‌بیانی دیگر، چیزی در ذات و ماهیت افراد انسان نیست که مفهوم انسان شامل آن نباشد. علامه جوادی آملی درباره اهمیت «نوع» نسبت به جنس، فصل، عرض خاصه و عرض عامه می‌فرماید:

اقسام پنج‌گانه کلی پس از تحلیل به سه قسم و درنهایت به یک قسم بازگشت می‌نمایند؛ زیرا کلی هرچند در قیاس با افراد خود یا ذاتی یا عرضی است، لیکن ماهیات عرضی، اعم از آنکه عرض عام یا عرض خاص باشند، تنها در قیاس با مصادیق بیگانه عرضی خوانده می‌شوند و در قیاس با مصادیق خود، ذاتی می‌باشند؛ به عنوان مثال، خنده در قیاس با انسان با عنوان وصف، عارض شخص می‌شود ولی نسبت به مصادیق خودش به‌عنوان ذاتی شناخته می‌شود. در تحلیل بعدی مشخص می‌شود که جنس و فصل نیز به‌گونه‌ای به نوع بازگشت می‌نمایند.^۱ بعد از آگاهی یافتن از اهمیت این مبحث در فلسفه و منطق، باید دانست که این تعاریف فقط بنابر تفسیر نخست صحیح‌اند. پیش از این گذشت که یکی از آثار عینی بودن ماهیت این است که هویت شیء، همان ذات ماهیت است و زمانی که ماهیت، ذات افرادش را نشان دهد، در نتیجه، مقومات ماهیت نیز ذاتیات افرادش را نشان می‌دهد؛ بنابراین تعریفی که از نوع ارائه شد، مبنی بر اینکه نوع، تمام حقیقت مشترک بین اموری است که در یک حقیقت، متفق است،^۲ فقط بنابر تفسیر نخست صحیح و تام است؛ زیرا در تفاسیر دیگر، «ماهیت بالمعنی الاخص» ذات و حقیقت شیء را حکایت نمی‌کرد؛ به‌بیان دیگر، ماهیت امری عدمی یا سرابی است و ذات و حقیقت شیء را نشان نمی‌دهد تا نوع، تمام حقیقت مشترک بین امور متفق‌الحقیقه باشد.

صحت تعریف جوهر و عرض

جوهر و عرض را به این صورت تعریف کرده‌اند: جوهر، ماهیتی است که چون در خارج موجود شود، چنین نیست که در موضوعی موجود شود؛ ولی عرض ماهیتی است که چون در خارج موجود شود در موضوعی موجود می‌شود که آن موضوع (جوهر) بی‌نیاز از آن می‌باشد.^۳

۱. عبدالله جوادی آملی، ریحی مختوم، ج ۱، ص ۲۸۳ و ۲۸۴.

۲. «النوع فی اصطلاح المناطقة هو الکلی المقول علی کثیرین مختلفین بالعدد فی جواب ما هو، کالانسان لزید، وعمرو، وبکر. وقیل انه المعنی المشترك بین کثیرین متفقین بالحقیقة، ویندرج تحت کلی اعم منه»، جمیل صلیبا، المعجم الفلسفی، ج ۲، ص ۵۱۱؛ «الکلی المقول علی غیر مختلفین بالحقائق الذاتیه فی جواب ما هو» ابوالبرکات بغدادی، المعترف فی الحکمة، ج ۲، ص ۳۸؛ مجمع البحوث الاسلامیه، شرح المصطلحات الفلسفیه، ص ۴۱۷؛ «أما النوع فإنه الطبیعة المحصلة فی الوجود النوع طبیعة یقال علی کثیرین متفقین فی الماهیه»، صدرالدین محمد شیرازی، الحاشیه علی الهیات الشفاء، ص ۲۰۴؛ «النوع ما ی کلی علی کثیر متعلق بصدق اتفاق متفق الحقیقة عند سؤال ما الحقیقة ای ما الحقیقة»، ملاهادی سبزواری، شرح المنظومة، ج ۱، ص ۱۵۶.

۳. سیدمحمدحسین طباطبائی، نهایة الحکمة، ج ۲، ص ۳۴۶-۳۴۵.

از ظاهر این تعریف بر می آید که ماهیت - چه جوهر باشد یا عرض - واقعاً در خارج موجود می شود؛ و این تعریف برطبق تفسیر منتخب، تعریفی بدون مجاز و مسامحه است؛ زیرا ماهیت خارجاً عین وجود است و با ایجادشدن وجود، موجود می شود؛ به بیان دیگر، وجود جوهر، جوهر است به نفس جوهریت آن شیء، و وجود عرض، عرض است به خود عرضیت آن شیء؛ زیرا ماهیت عین وجود است؛ در نتیجه، وجود حقیقتاً به صفات ماهیت متصف می شود و بر وجود جوهر، حقیقتاً جوهر بودن حمل می شود؛ زیرا وجود جوهر در کنه ذاتش جوهر است و همچنین عرض مثل جوهر است. ملاصدرا نیز با این مبنا موافق است و در کتاب *اسفار* می فرماید: «وجود جوهر، به جوهریت خودش جوهر است و همچنین وجود عرض، به عرضیت خودش، عرض است»^۱.

لکن برپایه تفسیرهای دیگر، به سبب آنکه ماهیت به عین وجود تحقق ندارد و حقیقتاً موجود نیست، حقیقتاً وجود به صفات ماهیت، متصف نمی شود، پس نمی توان بر وجود جوهر، جوهریت را و بر وجود عرض، عرضیت را حمل کرد. علامه طباطبایی در متفرعات بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، معتقد بیان می کند که وجود به هیچ کدام از احکام ماهیت، همچون کلی بودن و جزئی بودن و جنس و نوع و فصل و عرضی خاصه و عرضی عامه متصف نمی شود.^۲

۱. «المختار عندنا أن وجود الجوهر جوهر بجوهرية ذلك الجوهر لا بجوهرية أخرى وكذا وجود العرض عرض بعرضية ذلك العرض لا بعرضية أخرى، لما مر أن الوجود لا عروض له للماهية في نفس الأمر بل في الاعتبار الذهني بحسب تحليل العقل»، صدرالدين محمد شيرازي، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، ج ۱، ص ۶۳.

«الحق عندی كما مر أن وجود الجوهر جوهر بنفس جوهرية ذلك الشيء ووجود العرض عرض كذلك لاتحاده معها في الواقع وإذا اعتبر حقيقته في نفسها فهو ليس بهذا الاعتبار مندرجا تحت شيء من المقولات إذ لا جنس له ولا فصل له لكونه بسيط الحقيقة ولا له ماهية كلية ليحتاج في وجودها إلى عوارض مشخصة فليس كليا ولا جزئيا بل الوجودات هي حقائق مشخصة بذواتها متفاوتة بنفس حقيقتها، مشتركة في مفهوم الموجودية العامة التي هي من الأمور الاعتبارية كما سبق القول إليه»، همان، ج ۱، ص ۲۵۸ و ج ۳، ص ۱۰۴؛

«لا شك أن العلم بمعنى الصورة الحاصلة حقيقة واحدة وهي قد تكون عرضا كعلم النفس بغيرها وقد تكون جوهرنا نفسانيا كعلم النفس بذاتها وقد تكون جوهرنا عقليا كعلم العقل بذاته وقد لا تكون جوهرنا ولا عرضا بل أمرا خارجا عنهما وهو واجب الوجود كما في علم الله بذاته وبالاشياء وكذلك القدرة قد تكون عرضا من الكيفيات النفسانية كما في الحيوانات وقد تكون جوهرنا كما في العقول فإن القدرة فيها هي عين وجودها وإن لم تكن عين ماهياتها إذ ليست ماهية شيء منها عين معنى القدرة ووجود الجوهر كما علمت جوهر فيكون القدرة فيها جوهرنا وقد تكون واجبة كقدرة الله تعالى على كل شيء»، همان، ج ۶، ص ۲۸۶.

۲. «أن الوجود لا يتصف بشيء من أحكام الماهية الكالكية والجزئية والجنسية والتنوعية والفصلية والعرضية الخاصة والعامة والجوهرية والكمية والكيفية وسائر المقولات العرضية»، سيدمحمدحسين طباطبائي، *نهاية الحكمة*، ج ۱، ص ۵۹.

به بیان دیگر، بنابر کلام علامه، موجود شدن ماهیت که در تعریف جوهر و عرض مفروض است، وصفی به حال خود ماهیت نیست، بلکه وصفی به حال متعلق آن (یعنی وجود) است، پس تعریف یادشده مسامحه‌آمیز و متضمن مجازگویی است.^۱

علامه طباطبایی معتقد است که داخل بودن یک ماهیت در یک مقوله، مشروط به وجود خارجی آن ماهیت است و سپس ترتب آثار آن ماهیت در خارج.^۲ حاصل آنکه علامه معنایی را جوهر می‌داند که در خارج باشد؛ یعنی جوهر در خارج موجود است و این با تفسیر خودشان نمی‌سازد، بلکه با تفسیر نخست سازگار است. همچنین عبدالرسول عبودیت در کتاب *فلسفه مقدماتی* می‌نویسد: «هستی دارای تقسیماتی است از قبیل تقسیم به عینی و ذهنی و... تقسیم به قوه و فعل و تقسیم به جوهر و عرض البته مقصود تقسیمات اولیه هستی است».^۳

این سخن با این مطلب که مقسم جوهر و عرض را، ماهیت قرار می‌دهند، سازگار نیست. اما آنچه بیان داشتیم از اینکه وجود جوهر، جوهر است و وجود عرض، عرض؛ منافات ندارد با آن مطلبی که بیان شده از اینکه وجود، از جهت وجودش نه جوهر است و نه عرض؛ به این دلیل که عقل پس از تحلیل و تجزیه شیء موجود به وجود و ماهیت، به ذات وجود می‌نگرد که نه جوهر است و نه عرض؛ همان‌گونه که به ماهیت «من حیث هی» می‌نگرد که نه موجود است و نه معدوم.

نتیجه‌گیری

براساس تفسیر عینیت وجود و ماهیت تبیین نمودیم که نفس الامر برای قضایای که از ماهیات ساخته می‌شوند، قضایای حقیقی و بدون مسامحه است؛ همچنین مطابقتی که بین وجود ذهنی و وجود خارجی برای رفع شک‌گرایی و سفسطه و لادری‌گری لازم است، بنابر عینی بودن ماهیت همراه وجود تبیین و تصحیح می‌گردد و بنابر تفاسیر دیگر جایی برای مطابقت ذهن با خارج نمی‌ماند.

در بحث امکان که ملاک نیازمندی به واجب‌الوجود را امکان وجودی و فقری می‌دانند، اشکالی به وجود نمی‌آید که امکان ماهوی را نیز وجه حاجت ممکنات قرار دهیم؛ زیرا فرض این است که ماهیت نیز عینیت دارد. همچنین تعریفی که همگان از ماهیت «بالمعنی الاخص» ذکر کرده‌اند به اینکه عبارت است از «ما یقال فی جواب ماهو»، براساس تفسیر منتخب صحت می‌یابد؛ چراکه درحقیقت پاسخ به چستی یک شیء باید بیان امور ذاتی شیء باشد

۱. غلامرضا فیاضی، هستی و چستی در مکتب صدرایی، ص ۸۰.

۲. «ولا معنی للدخول والاندراج تحت مقوله الا ترتب الآثار خارجیة»، سیدمحمدحسین طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ج ۱، ص ۱۵۲.

۳. عبدالرسول عبودیت، *فلسفه مقدماتی*، ص ۳۴.

نه اموری متباین یا مبهم و نارسا و این امر در صورتی است که ماهیت را عین وجود بگیریم، نه حدی عدمی یا امری سراب.

با دقت بر عینی بودن ماهیت با وجود روشن می‌گردد که معقول اولی بودن مفهوم ماهیت صحیح است؛ ولی بنابر دیگر تفاسیر معقول ثانوی تلقی می‌شود. علاوه بر این، تعریفات و تقسیماتی نیز در فلسفه صحت خودشان را از این مبنا وام می‌گیرند؛ همچون تعریف نوع، جوهر و عرض و تقسیم ماهیت به ذاتی و عرضی.

منابع

۱. الأحمَد نكري، عبد النبي بن عبد الرسول، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون الملقب بدستور العلماء، ج ۲، انتشارات المؤسسة الأعلى المطبوعات، بيروت، ۱۳۹۵ ق.
۲. المظفر، محمدرضا، المنطق، تعليق: سماحة الاستاذ الشيخ غلامرضا الفياضی، چ سوم، انتشارات مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ۱۴۲۴ ق.
۳. تعليقه سبزواری بر شواهد یا التعليقات على الشواهد الربوبية الشواهد الربوبية.
۴. جبر، فرید و دیگران، موسوعة المصطلحات علم المنطق عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، [بی تا].
۵. جوادی آملی، عبدالله، رحيق مختوم، تنظیم: حمید پارسانیا، چ ۳، اسراء، قم، ۱۳۸۶ ش.
۶. زبیدی، مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، دارالفکر، بيروت، ۱۲۰۵ ق.
۷. زمخشری، محمود، أساس البلاغة، دارالصادر، بيروت، ۵۳۸ ق.
۸. سبزواری، هادی، شرح المنظومة، مصحح: حسن حسن زاده آملی، نشر ناب، تهران، ۱۳۶۹ ش.
۹. شیرازی، صدرالدین محمد، الحاشية على الهيات شفاء، انتشارات بیدار، قم، [بی تا].
۱۰. _____، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، چ ۲، مكتبة المصطفوي، قم، ۱۳۶۸ ش.
۱۱. _____، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، با حواشی حاج ملاهادی سبزواری، مصحح: سيدجلال الدين آشتياني، چ دوم، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ ش.
۱۲. _____، المشاعر، چ دوم، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳ ش.
۱۳. صلیبا، جمیل، المعجم الفلسفی، شركة العالمية للكتاب، [بی تا].

۱۴. طباطبایی، محمدحسین، *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیق: غلامرضا فیاضی، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم، ۱۳۸۵ ش.
۱۵. طهرانی، سیدمحمدحسین، *توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی میان آیتین علمین حاج سیداحمد کربلایی و حاج شیخ محمدحسین اصفهانی (کمپانی)*، مؤسسه ترجمه و نشر، مشهد، ۱۴۲۷ ق.
۱۶. عبودیت، عبدالرسول، *فلسفه مقدماتی*، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم، ۱۳۸۷ ش.
۱۷. فیاضی، غلامرضا، *هستی و چیستی در مکتب صدرایی*، تحقیق و نگارش: حسینعلی شیدان شید، چ دوم، سبحان، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۸۸ ش.
۱۸. مجمع البحوث الإسلامية، *شرح المصطلحات الفلسفية*، مجمع البحوث الإسلامية، [بی تا].
۱۹. مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، چ دوم، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، ۱۳۶۶ ش.
۲۰. مطهری، مرتضی، *تقریرات شرح المنظومة*، تعلیقه: محمدتقی شریعتمداری، سپهر، ۱۳۸۳ ش.
۲۱. معلمی، حسن، «اعتباریت ماهیت از عرش عینیت تا فرش سرایت»، فصلنامه معرفت فلسفی، سال اول، شماره سوم، بهار ۱۳۸۳ ش.