

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت
سال پنجم، پاییز ۱۳۹۲، شماره مسلسل ۱۷

ماهیت: حقیقت یا سراب؟

تاریخ دریافت: ۹۲/۳/۲۸

تاریخ تأیید: ۹۲/۵/۱۳

حسن معلمی *

با اثبات اصالت وجود روشن می‌شود که ماهیت اعتباری است و تحقق بالذات ندارد ولی سه احتمال در نحوه وجود آن مطرح است: ۱. به عین وجود موجود بودن، همچون صفات حق ۲. حد و نفاذ وجود بودن، همچون خط برای سطح یا نقطه برای خط ۳. سراب بودن. مرحوم علامه و بعضی از شاگردان ایشان تصریح به سراب بودن ماهیت کرده‌اند، در حالی که دلیلی تام بر این مدعا وجود ندارد. بلکه قراین و شواهد فراوانی بر عینیت ماهیت با وجود، داریم، همچون بحث مطابقت وجود ذهنی و وجود کلی طبیعی در خارج، ادراک چیستی غم و شادی به علم حضوری و بعضی از دلایل اصالت وجود که در آنها حقیقی بودن ماهیت مسلم گرفته شده است.

واژه‌های کلیدی: اصالت وجود، اعتباریت ماهیت، سرابی بودن ماهیت، عینیت

ماهیت و وجود، علامه طباطبایی رحمته الله علیه.

مقدمه

از مباحث بسیار مهم در فلسفه اسلامی رابطه وجود و ماهیت است، که تحت عنوان اصالت وجود یا ماهیت مطرح است. این بحث، به نوبه خود، پیرامون دو مسئله زیر به ترتیب - پی گرفته می شود:

۱. اصالت با وجود است یا ماهیت؟

۲. بعد از پذیرش اصالت وجود، نحوه تحقق ماهیت به چه صورت است؟ و مسئله اصلی مقاله حاضر بحث دوم است، یعنی چگونگی تحقق ماهیت یا نحوه اتصاف وجود به ماهیت و ماهیت به وجود.

در این باب سه نظریه وجود دارد:

۱. ماهیت سراب است و اتصاف وجود به ماهیت و ماهیت به وجود مجازی

است؛

۲. اتصاف وجود به ماهیت حقیقی است ولی اتصاف ماهیت به وجود مجاز است؛

۳. اتصاف وجود به ماهیت حقیقی است و اتصاف ماهیت به وجودی زاید بر

وجود مجازی است ولی اتصاف ماهیت به وجودی که عین وجود اصیل است

حقیقی است. به عبارت دیگر ماهیت به عین وجود موجود است، همچون صفات

حضرت حق که به عین وجود حق موجودند حقیقتاً نه مجازاً.

آنچه دغدغه اصلی این مقاله است نفی قول اول است ولی اثبات قول سوم

مقاله دیگری می طلبد.

مراحلی که باید در این مقاله طی شود عبارت انداز:

۱. تقریر سرابی بودن ماهیت و قراین و شواهد آن

۲. نقد سراب بودن ماهیت و لوازم باطل آن

۳. جمع بندی نهایی.

۱. تقریر سراب بودن ماهیت و قراین و شواهد آن

علامه طباطبایی رحمته الله و به تبع ایشان استاد جوادی آملی معتقدند که با اصالت وجود آنچه برای ماهیت باقی می ماند نیستی و عدم و سراب بودن است، یعنی ماهیت وجود ندارد و اسناد وجود بدان مجازی است، یعنی اتصاف وجود به ماهیت و اتصاف ماهیت به وجود مجازی است. جهت روشن شدن این ادعا توجه به مقدمات زیر ضروری است:

۱. موجود و موجودیت دو اطلاق دارد، یعنی وقتی گفته می شود «ج موجود است» دو کاربرد در آن می تواند مقصود باشد:

- ج دارای تحقق عینی و ما بازاء و تحقق بالذات است؛

- ج بر یک موجود عینی صادق و موجود عینی بدان متصف است.

معنای اول همان معنای اصالت و معنای دوم می تواند معنای اعتباریت باشد.

۲. اسناد یک محمول به یک موضوع از دو حال خارج نیست:

- اسناد حقیقی بدین معناست که محمول یا عین موضوع است یا متحد با اوست، مثل عینیت صفات حق با ذات حق یا ذاتیات با ذات، و اتحاد اعراض و جواهر؛

- اسناد مجازی، مثل «جری المیزاب» که در آن جریان آب به ناودان نسبت داده شده است، که خود به دو قسم است: مجاز نسبی و مجاز محض.

در مجاز نسبی، واقع در اسناد تأثیر دارد ولی تأثیر نسبی نه مطلق، مثل اینکه با عینک زرد به رنگ سرخ نگاه شود و مثلاً نارنجی دیده شود که واقع رنگ سرخ سبب شده است رنگ دیده شده زرد نباشد بلکه نارنجی یا ترکیب دیگری باشد، یعنی از ترکیب رنگ عینک و واقع رنگ سومی پدید آمده است که نه عین واقع است و نه عین رنگ عینک.

در مجاز محض، واقع هیچ تأثیری در آنچه دیده شده یا به نظر آمده دخالت ندارد، مثل موردی که شخص بدون عینک با چشم بسته گمان کند رنگ چوب قرمز آبی است.

۳. اسناد موجودیت چه به اطلاق اول و چه به اطلاق دوم اسناد حقیقی است و اسناد مجازی خارج از دو اطلاق موجودیت است.

مدعای مرحوم علامه و استاد جوادی آملی این است که با توجه به اصالت وجود و اینکه تحقق بالذات از آن وجود است، برای ماهیت از موجودیت حتی معنای دوم نیز باقی نمی ماند بلکه به معنای اول اسناد مجازی باید ملتزم شد که همان مجاز نسبی است، بدین معنا که از ترکیب واقعیت و ذهن یک انگاره و حکایتی برای ذهن نسبت به خارج پیدا می شود که عین خارج نیست ولی بی ارتباط محض با واقع نیز نمی باشد.

عبارات مرحوم علامه چنین است:

و از اینجا معلوم می شود که تحقق ماهیات تحقق سرابی است، و ظهوری است که در مظاهر مادیّه استقرار یافته، و چنان که صورت آب در سراب و صورت مرئی در مرآت صورتی است که راستی مشهود است، ولی مال سراب و ملک مرآت نیست، و سراب که زمین شوره زار است و هم مرآت که جسم صیقلی است، محل ظهور صورت است. هم چنین، ماهیات عین وجود خود نیستند بلکه صورت غیر آنها هستند که در آنها به ظهور پیوسته اند.

و از اینجا معلوم خواهد شد که ماهیات همان حدود وجودیّه اند، که در مراتب و منازل وجود ساکن بودند، و عقل آنها را از جای خودشان بیرون آورد و در منازل زیرین نشانیده است، و سپس در همه منازل می گرداند و چون تنها حد را که مابه الامتیاز است برداشته و محدود را که ما به الاتساق است ترک گفته و

فراموش کرده [است]. لهذا از حکم وحدت دور و پیوسته با کثرت محشور است و از اینجا معلوم می‌شود که مسئله [این است]: «الماهیات حدود الوجودات لیس علی ما ینبغی إلّا بطریق التجوّز، بل الماهیات اعتبار حدود الوجودات». (علامه طباطبایی، سال ۱۳۷۵: ۱۶۷)

و در جای دیگر، ایشان معتقد است:

- همه ماسوی الله وجودات رابطاند؛

- وجودات رابط ماهیت ندارند؛

- ذهن با توجیه التفات رابط را مستقل می‌نگرد؛

- به لحاظ وجود مستقل، از آنها مفهوم و ماهیت انتزاع می‌کند؛

- پس، ماسوی الله به لحاظ وجود واقعی خود ماهیت ندارند.

عبارت ایشان چنین است:

«الخامس: أنّ الوجودات الرابطة لا ماهية لها، لأن الماهیات هی المقولة فی

جواب ما هو، فهی مستقلة بالمفهومية، و الوجودات الرابطة لا مفهوم لها مستقلاً

بالمفهومية.»

هل الاختلاف بین الوجود المستقل و الرابط إختلاف نوعیّ أو لا؟ بمعنی أنّ

الوجود الرابط و هو ذومعنی تعلقیّ هل يجوز أن ینسلخ عن هذا الشّأن فیعود معنی

مستقلاً بتوجیه الالتفات إلیه مستقلاً بعد ما كان ذامعنی حرفیّ أو لا يجوز؟

الحق هو الثانی، لما سیأتی فی أبحاث العلة و المعلول أنّ حاجة المعلول إلی

العلة مستقرة فی ذاته، و لازم ذلك أن یرکون عین الحاجة و قائم الذات بوجود

العلة لا استقلال له دونها بوجه، و مقتضی ذلك أن یرکون وجود کلّ معلول -

سواء كان جوهرراً أو عرضاً- موجوداً فی نفسه رابطاً بالنظر إلی علتیه، و إن كان

بالنظر إلی نفسه و بمقایسة بعضه إلی بعض جوهرراً أو عرضاً موجوداً فی نفسه.

فتقرّر أنّ اختلاف الوجود الرابط و المستقل ليس اختلافاً نوعياً بأن لا يقبل المفهوم غير المستقل الذي ينتزع من الرابط المتبدّل إلى المفهوم المستقل المنتزع من المستقل». (علامه طباطبایی، بی تا، ۳۹-۴۰)

نقد و بررسی

۱. نقد سراب بودن ماهیت:

در اینکه وجود اصیل است و لازمه اصالت وجود اعتباریت ماهیت است نزاعی نیست، اما اینکه اعتباریت به معنای سراب بودن است دلیلی غیر از دلایل اصالت وجود می‌طلبد، زیرا صرف اصالت وجود و اینکه وجود موجود بالذات است دلیل بر سراب بودن نیست، زیرا ماهیت موجود بالذات نمی‌باشد ولی موجود بالتبع بودن ماهیت محالی به دنبال ندارد.

دلیلی که از عبارات ایشان در نهاییه به دست آمده این است: موجودات ممکن وجود رابطاند و وجود رابط ماهیت ندارد. پس، موجودات ممکن ماهیت ندارند.

به نظر می‌رسد این برهان هم در صغری و هم در کبری ناتمام است:

اما صغری: وجودات ممکن رابطه اشراقی‌اند و آنچه ایشان در نهاییه مطرح کرده است که وجود رابط ماهیت ندارد رابط مقولی است، مثل نسبت بین قضایا. در واقع، هر جا وجود رابط وجودی زاید بر منشأ انتزاع خود نداشته باشد، مثل همه معقولات ثانیة فلسفی، نحوه وجود است ولی وجود رابطی که بر ممکنات اطلاق می‌شود رابطه اشراقی است و دلیل ایشان در مرحله هشتم نهاییه- الحکمه اثبات نمی‌کند که وجود رابط و معلول وجودی زاید بر وجود علت ندارد بلکه وجود او عین تعلق و ربط به علت است و ذاتی که معلولیت عارض او شده باشد نیست بلکه ذاتی است که عین موجودیت است، نه اینکه عین علت است و

ماهیت نداشتن این وجود رابط اول کلام است.

اما کبری که وجود رابط ماهیت ندارد، نیز اول کلام است، زیرا اولاً اگر وجود رابط موجود است و هر موجود ممکن دارای ماهیت و وجود است، پس، وجود رابط ماهیت دارد و ثانیاً اگر معقول ثانی است و وجودی زاید بر منشأ انتزاع ندارد، درست است که ماهیت ندارد ولی دلیل اخص از مدعاست.

ثالثاً، شما همه مقولات نسبی - مثل وضع، جده، متی - را دارای ماهیت می‌دانید و اگر مقولات نسبی که وجودی زاید بر منشأ انتزاع ندارند ماهیت دارند یا عین ماهیت‌اند، چگونه وجود رابط را بی‌ماهیت می‌دانید؛ ظاهراً بین مطالب مرحوم علامه در مقولات عشر و مطالب ایشان در بحث وجود رابط و مستقل هماهنگی وجود ندارد.

رابعاً، در جای خود اثبات شده است که معانی حرفی معنای کلی دارند و وضع در آن عام و موضوع له نیز عام است، بر خلاف مشهور اصولیین، ولی نه به معنای مورد نظر آخوند خراسانی. از این رو، برای معنای حرفی معنای کلی و ماهیت کلی مطرح است.^۱

۱. در علم اصول فقه، در باب وضع و موضوع له در حروف دو دیدگاه وجود دارد:

- وضع عام موضوع له خاص (دیدگاه مشهور)

- وضع عام و موضوع له عام (دیدگاه صاحب کفایه)

در دیدگاه اول، گفته شده است که واضع در باب وضع «من» معنای «ابتدا» را در نظر گرفته

که عام است ولی لفظ «من» را برای مصادیق این مفهوم و معنای عام وضع کرده است.

در دیدگاه دوم، صاحب کفایه معتقد است که موضوع له لفظ «من» و «ابتدا» یکی است

فرق این دو در نحوه استعمال است که یکی با لحاظ آلی و دیگری با لحاظ استقلالی وضع

شده است.

به نظر می‌رسد هر دو نظریه باطل است، چون تفاوت معنای «من» و «ابتدا» بسیار روشن است و نیازی به بحث ندارد. آنچه مهم است ابطال قول اول است. مرحوم آخوند یک نقض بر قول مشهور وارد کرده است که احدی به آن جواب نداده است و آن این است که در جمله «سر من البصرة الی الکوفه» مخاطب از هر کجای بصره حرکت کند امتثال امر کرده است. این نشانگر این است که «من» کلی صادق بر مصادیق فراوان است، بدین بیان که بر فرض در جملات خبری مثل «سرت من البصرة الی الکوفه» «من» دلالت بر مصداق معین کند ولی در جملات انشائی چنین نیست.

عمده استدلال مشهور بر وضع عام و موضوع له خاص بودن در باب حروف چنین است:

- برای انتزاع یک مفهوم کلی باید قیود و خصوصیات را حذف کرد؛

- حذف قیود و خصوصیات در حروف حذف طرفین است؛

- با حذف طرفین معنای حرفی نابود می‌شود و دیگر چیزی باقی نمی‌ماند تا کلی شود، به-

خلاف «حسن» که با حذف خصوصیات معنای کلی انسان باقی می‌ماند.

پاسخ: اصل مبنای حذف خصوصیات برای انتزاع کلی باطل است، زیرا اولاً ذهن انسان با دیدن یک مصداق جزئی مثل کاغذ برای هر یک از خصوصیات یک معنای کلی انتزاع می‌کند، مثل کاغذ که ذهن برای هر یک از خصوصیات یک معنای کلی انتزاع می‌کند، مثل سفیدی، مکعب مستطیل بودن.

ثانیاً، برای کلی کردن معنای «من» حذف طرفین لازم نیست بلکه حذف خصوصیات کافی است. برای مثال، «سیر از نقطه مشخص کوفه به بصره» را در نظر بگیرید. آیا باید کل طرفین حذف شود یا نقطه مشخص کنار برود و کلی کوفه یا مکان به جای آن قرار گیرد و گفته شود «سیر از کوفه به بصره» یا «سیر از مکانی به مکانی»؟ در این صورت، چون طرفین کلی هستند «من» نیز کلی است و اتفاقاً در استعمال عرفی شایع است که «پیاده‌روی از مکانی به مکانی هر روز مفید است». در اینجا، «از» کلی است، چون طرفین کلی است و بر مصادیق فراوان قابل صدق است.

ثالثاً، در ارتکاز ذهنی هر کسی این است که از «من» و «از» با قطع نظر از طرفین چیزی

خامساً، در کلام مرحوم علامه بین رابط مقولی و رابط اشراقی خلط شده است؛ رابط مقولی، مثل نسبت بین قضایا، وجودی مستقل و جدا از طرفین ندارد، در حالی که رابطه اشراقی وجودی غیر از طرف نسبت دارد الا این که عین معلولیت و وابستگی است و دلایل ملاصدرا بر نفی وجود زاید معلول بر علت ناتمام است.^۱

ممکن است کسی بگوید اگر ماهیت اعتباری است محال است موجود شود، زیرا یا به وجودی غیر از وجود موجود می شود یا به عین وجود اصیل موجود می شود؛ اگر به غیر وجود اصیل موجود شود، پس، یک شیء دارای دو وجود خواهد شد و اگر به عین وجود اصیل موجود شود، پس، وجود واقعی از آن وجود است و ماهیت بی وجود است.

در پاسخ به این پرسش چند نکته می توان گفت:

می فهمد که از «إلی» یا «فی» نمی فهمد و می گوید معنای «فی» غیر از معنای «إلی» و «من» است.

و با این حساب، باید گفت حتی در جمله «سرت من البصرة الى الكوفة» که به ظاهر معنای «من» جزئی است - که به جای معین منطبق است - معنای «من» کلی است و مثل این است که کسی می گوید «رأیت رجلاً» و مثلاً «حسن» را دیده باشد، این استعمال معنای رجل را جزئی نمی کند بلکه باز هم «رجل» معنای کلی خود را دارد که بر مصداق تطبیق شده است. پس، وضع در حروف نیز عام و موضوع له عام است و معانی حرفیه معنای کلی دارند و مشکلی برای کلیت آنها وجود ندارد.

مرحوم آقا ضیاء نیز در *نهایة الافکار* با کلی کردن طرفین حروف قایل به کلیت معانی

حرفیه شده است. (عراقی، ۱۴۰۵: ۴۷۷)

۱. ر. ک: حسن معلمی، *حکمت متعالیه*؛ بخش وجود رابط.

اولاً، لازمه این سخن این است که سه چیز که مورد قبول حکما و عرفاست محال باشد؛ آن سه عبارت‌انداز:

- اسماء و صفات حق در فلسفه و عرفان
- صفات وجود مثل وحدت، وجوب، امکان، حدوث و قدم
- تجلیات حضرت حق بنابر وحدت شخصی وجود.

توضیح آنکه: حکما و عرفا حضرت حق را متّصف به صفات و اسماء کمالی می‌دانند و صفات حق را عین ذات حق می‌دانند و حتی عرفا که ذات غیب-الغیوب را بدون اسم و وصف قلمداد می‌کنند، بدون اسم و وصف با تعیین مورد نظر است و الا ذات غیب‌الغیوب را مجمع همه کمالات به نحو اندماج بدون تعیین می‌دانند، یعنی ذات غیب‌الغیوب کمال علم و قدرت و حیات را داراست (جامی، ۱۳۶۰: ۳۶) و در نزد فیلسوفان نیز صفات حق عین ذات حق است و ملاصدرا در جلد ششم *اسفار* به طور مبسوط بدین بحث پرداخته است. (ر.ک. صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۳۳/۶-۱۴۹)

همه فیلسوفان صفات وجود همچون وحدت، وجوب، امکان، حدوث، قدم، تجرد، مادیت، سیلان و ثبات را موجودیت به عین وجود می‌دانند و مرحوم علامه بدین امر تصریح کرده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۴)

و نیز عرفا که قایل به وحدت شخصی وجودند کثرت را منکر نمی‌باشند بلکه کثرات را به عین وجود حق موجود می‌دانند. (ابن عربی، ۱۳۶۱: ۴۸۸-۴۸۹؛ ابن عربی، ۱۳۶۱: ۳۲۹-۳۳۰؛ جامی، ۱۳۶۰: ۲۹؛ مطهری، ۱۳۵۹: ۱۴۲-۱۴۸)

پس، در دو مورد از این موارد (مورد یکم و سوم) وجودی واحد مصداق صفات فراوان است، یعنی یک وجود هم مصداق ذات است و هم مصداق

صفات و هم مصداق ماسوای خود و در مورد دوم نیز هر وجودی [طبق کثرت وجود] و یک وجود [طبق وحدت وجود] مصداق همه صفات است. حال، اگر اشکال مذکور را بپذیریم، همه این موارد محال می‌گردد، یعنی محال است که خداوند صفات داشته باشد و محال است صفات وجود عین وجود باشد و محال است به غیر خداوند متعال کثرتی در کار باشد و همه کثرات کذب محض می‌شود، یعنی انبیا و اولیا و بهشت و جهنم و کتب و صحف الهی و ... [نعوذ بالله] کذب خواهد شد و همه تقسیمات وجود (به واجب و ممکن و به غیر آن) باطل خواهد شد.

ثانیاً، چه دلیلی اقامه شده است که نشان دهد محال است یک وجود مصداق معانی متفاوتی گردد، یعنی مصداق بالذات وجود و مصداق بالتبع دیگر معانی باشد. ملاصدرا نیز بر این حقیقت در موارد متعددی تصریح کرده است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۷۴-۱۷۵ و ۲۱۸/۳ و ۳۲۵ و ۳۳۷ و ۳۵۰ و ۱۲۴/۶ و ۲۷۵)

به تعبیر دیگر، یک وجود واحد ممکن است حقایق فراوانی را به نحو اندماج در خود واجد باشد و مفهوم وجود تنها از حیث تحقق و هستی آن گزارش می‌دهد و مفاهیم دیگر از حیثیت‌ها و حقایق دیگر آن گزارش می‌دهند. و محال است که مفهوم وجود به تنهایی بتواند همه حقایق مندمج در یک وجود را گزارش دهد و هیچ مفهومی بیش از معنای خود را گزارش نمی‌دهد. ثالثاً، در اشکال گفته شده است که اگر ماهیت به وجودی غیر از وجود موجود شود، یک وجود دارای دو وجود می‌گردد و اگر به عین وجود موجود شود، پس، ماهیت بدون وجود می‌گردد.

پاسخ آن است که در این صورت آیا ماهیت بدون وجود می‌گردد مطلقاً یا بدون وجود و مصداق بالذات می‌گردد؟ باید گفت لازمهٔ نفی وجود بالذات نفی وجود بالتبع نیست، بدین بیان که معنایی هست که به عین وجود موجود است و، در حقیقت، گزارشی از چیستی همان وجود می‌دهد.

ممکن است گفته شود که سراب بودن ماهیت از عرفان وارد فلسفه شده است و چون ملاصدرا وحدت شخصی وجود و سخن عرفا را حق می‌دانسته به این مطلب رسیده است.

در جواب باید گفت:

اولاً، ملاصدرا قایل به عینیت وجود و ماهیت است و نمی‌توان سراب بودن ماهیت را به ملاصدرا نسبت داد. توضیح این سخن خود مقاله‌ای جدا می‌طلبد.^۱ ثانیاً، اگر عرفا ماهیت را سراب بدانند، باید همهٔ کثرت غیر حق را کذب بدانند، یعنی ماسوی‌الله را به عنوان کثرت حقیقی منکر گردند. این در حالی است که عرفا شدیداً منکر این مطلب هستند، بدین معنا که هیچ عارفی کثرت ماسوی-الله را منکر نیست بلکه تفسیر او از کثرت با فیلسوف متفاوت است و عرفا کثرات را به عین وجود حق موجود می‌دانند و مباحث فراوانی در باب تجلیات و تعینات و حضرات خمس و مقامات و مراتب ارائه داده‌اند که بررسی آن مقاله‌ای جدا می‌طلبد.

در واقع، در عرفان وجود یک مصداق بیشتر ندارد. حال، اگر وجود از ما سوای حق نفی شود، ماهیت (ظهور وجود حق در ماسوی‌الله و اعیان ثابته) نیز

۱. مرحوم سبزواری تصریح دارد که تحقق ماهیت به واسطه وجود منافات با اصالت وجود و اعتباریت ماهیت ندارد. (ر.ک. ۱۴۱۶: ۲۲)

نفی می‌شود، پس، کثرت کذب محض خواهد شد. از این‌روست که حضرت امام علیه السلام در فلسفه قایل به اصالت وجود است و مجعول را وجود می‌داند ولی در عرفان مجعول را ماهیت می‌داند، زیرا در عرفان وجود یک مصداق بیشتر ندارد و اگر تجلی ظهور به ماهیت نباشد، ماسوی الله نفی می‌گردد.

و حاصل آنکه طبق مبانی عرفانی جعل [به معنای ظهور] در عرفان به ماهیات تعلق می‌گیرد، که اگر چنین نباشد، همه کثرات نفی می‌گردند و اگر جعل به ماهیات تعلق می‌گیرد، سراب قلمداد کردن ماهیات خلاف ظهور و تجلی مورد قبول عرفا است.

ثالثاً، به فرض که در کلمات بعضی از عرفا تعابیری مشعر به سراب بودن ماهیات باشد، دلیل درستی سخن و اسناد آن به همه عرفا نخواهد بود.

۲. ادله نافی سراب بودن ماهیت

قراین و شواهدی که دلالت بر نفی سراب بودن ماهیات عبارتند از:

اول. بعضی از دلایل اصالت وجود:

أ. دلیل اتصاف اشیاء به واقعیت:

الوجود ماینال الاشیاء الواقعية به:

کل ماینال الاشیاء الواقعية به فهو موجود بذاته؛

فالوجود موجود بذاته (موجود بالذات = اصیل)؛

چنان‌که مشاهده می‌شود فرض این برهان این است که هر چه غیر از وجود است - مثل ماهیات و معقولات ثانیة فلسفی (به غیر از وجود) و مفاهیم منطقی حتی صفات حق - همه به برکت وجود موجودند و به طور حقیقی هم

موجودند، زیرا اگر مجازاً یا به نحو سرابی موجود باشند موجود بودن وجود نیز
مخدوش می‌شود.

ب. دلیل حمل شایع:

لو لم یکن الوجود اصیلاً و متحققاً فی الخارج او کان امرأ انتزاعیاً لم یتحقق
الحمل الشایع؛
و التالی باطل؛
فالمقدم مثله.

فرض این برهان این است که ماهیات به برکت وجود تحقق عینی پیدا
می‌کنند و وجود محل تحقق ماهیات متکثر و متغایر است و سراب بودن غیر
وجود همه حمل‌های شایع را مجاز و سراب می‌کند.

ج. دلیل اتصاف خداوند به صفات و توحید صفاتی:

اگر وجود اصیل نباشد، توحید صفاتی محقق نمی‌شود (ما وُحِّد الحق ولا
کلمته)؛

لکن توحید صفاتی حق است (صفات حق عین ذات حق‌اند)؛

پس، وجود اصیل است.

فرض این برهان این است که همه معانی متغایر [به حسب مفهوم] به وجود
واحد موجودند و با اصالت وجود این مدعا قابل تبیین است و با اصالت ماهیت
توحید محقق نمی‌شود و سراب بودن ماهیت و هر چه غیر از وجود است، همه
صفات حق را سراب می‌کند.

دوم. وجود کلی طبیعی در خارج به وجود افراد: دومین قرینه و شاهد بر نفی

سراب بودن ماهیت پذیرش وجود کلی طبیعی به وجود افراد است که حتی

بعضی از اساتید آنرا از رسوبات اصالت ماهیت می‌دانند، در حالی که قبول این مدعا با قول به اصالت وجود بزرگ‌ترین شاهد برای مدعیان به عینیت است؛ وگرنه، با اصالت ماهیت و نیز سراب بودن آن سازگاری ندارد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۶: ۱۶۳؛ همو، ۱۳۷۸، ۲۹۷؛ سبزواری، ۱۴۱۶: ۱/۱۳۴ [تعلیقه])

سوم. مطابقت در بحث وجود ذهنی:^۱

در بحث وجود ذهنی، ابن‌سینا، ملاصدرا، شیخ اشراق، علامه طباطبایی، شهید مطهری، علامه جوادی آملی و علامه حسن‌زاده آملی همه بر مطابقت ذهن و عین به لحاظ مفاهیم ماهوی اتحاد نظر دارند، در حالی که با سراب بودن ماهیت بحث حکایت منتفی می‌شود و سالبه به انتفاء موضوع می‌گردد و از آنجایی که سراب بودن دلیلی به نفع خود ندارد، دست برداشتن از آن آسان‌تر از دست برداشتن از مطابقت است.

چهارم. اصالت ماهوی بودن همه انسان‌ها و مسئله حکمت الهی: همه انسان‌ها به لحاظ نحوه پیدایش علم در ابتدای تولد تا سنین بالا- که از طریق حواس است و حواس نیز با اعراض ماهوی سروکار دارد- ماهیت را اصیل می‌پندارند، حتی ملاصدرا نیز تا مدت‌ها به اصالت ماهیت باور داشت؛ این نشانگر این است که حکمت بالغه الهی در همه یا بیشتر انسان‌ها بر پذیرش واقعی بودن ماهیات است. با این وجود، چرا باید بدون دلیل یا با دلایل ناتمام ماهیت را سراب قلمداد کنیم و با حکمت الهی مخالفت کنیم. البته، اگر دلیل عقلی یا دلیل نقلی قطعی بر

۱. اسفار ج ۱، ص ۲۶۳-۳۲۶، شهید مطهری، پاورقی اصول فلسفه ج ۲، ص ۴۱ و شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۲۵۵ به بعد، حسن معلمی، پیشینه و پیرنگ معرفت‌شناسی، ص ۳۴۹ به بعد.

امری وجود داشته باشد، صرف تصور غلط اکثر انسان‌ها سبب پذیرش امر مقابل نمی‌شود. اما واقعیت این است که عینیت ماهیت با وجود تصویری غلط نیست بلکه شواهد فراوان بر درستی خود دارد. افزون بر اینکه دلیلی بر غلط بودن آن وجود ندارد.

پنجم. علم حضوری به ماهیت شادی و غم و درد و رنج: ما در علم حضوری درد و غم و شادی را - آن‌هم متفاوت از یکدیگر - می‌یابیم. علت تفاوت آنها اصل وجود آنها نیست، چون هر دو وجود دارند و در اصل وجود مشترک‌اند، بلکه چیستی و ماهیت آنهاست و این چیستی متفاوت را نیز به علم حضوری می‌یابیم. پس، ماهیت به علم حضوری خطاناپذیر ادراک می‌شود.

ششم. نداشتن حتی یک دلیل تام بر سراب بودن ماهیت: هیچ دلیل تامی سراب بودن ماهیت اقامه نشده است و هیچ‌یک از دلایل اثبات اصالت وجود توان اثبات سراب بودن ماهیت را ندارد. افزون بر این، در بعضی از دلایل اصالت وجود حقیقی بودن ماهیت مسلم گرفته شده است و بر اساس آن استدلال شده است.

نتیجه‌گیری

سراب بودن، ماهیت نه تنها هیچ دلیل تمامی به نفع خود ندارد، بلکه دارای لوازم نادرست فراوان است، از جمله:

- این باور با مواردی از مدعیات حکما مثل مطابقت وجود ذهنی و بحث کلی طبیعی معارض است.

- عقیده به سراب بودن ماهیت موجب کذب همه ماسوی‌الله در عرفان و همه حقایق عالم مورد قبول آیات و روایات می‌گردد.

- ملاک‌های گفته شده در سراب بودن ماهیت سبب سراب شدن هر چیز غیر از وجود است. بدین ترتیب، همه صفات وجود سراب می‌گردد و فلسفه سفسطه می‌شود، زیرا فلسفه بحث در باب معقولات ثانیه فلسفی است. پس، این قول قابل موافقت نیست. بلکه ماهیت عین وجود است، همان‌گونه که صفات حق عین ذات حق‌اند و ملاصدرا در مواردی بر یگانگی نسبت وجود و ماهیت و ذات و صفات حق تصریح کرده است.

منابع

- ابن عربی، محیی الدین (۱۳۶۱) *فصوص الحکم*، شرح موید الدین جندی، با کوشش سیدجلال الدین آشتیانی و همکاری دکتر دینانی، مشهد: چاپخانه دانشگاه مشهد.
- حامی، *نقد النصوص*، مقدمه و تصحیح و تعلیقات ویلیام جیتیک، مقدمه سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- سبزواری، ملاهادی (۱۴۱۶) *شرح منظومه*، با تعلیقات علامه حسن زاده آملی، قم: نشر ناب.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۴۶) *الشواهد الربوبیة*، مقدمه و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد: چاپخانه دانشگاه مشهد.
- _____ (۱۳۷۸) *مجموعه رسائل*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، ج ۲، تهران: انتشارات حکمت.
- _____ (۱۹۸۱) *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- ضیاء الدین عراقی (۱۴۰۵ - ۱۳۶۴) *نهایة الافکار*، مؤسسه النشر الاسلامی.
- طباطبایی (۱۳۷۵) سیدمحمدحسین، *توحید علمی و عینی*، مشهد: انتشارات علامه طباطبایی.
- علامه طباطبایی (بی تا) *نهایة الحکمة*، ج ۱۴، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۵۹) *تماشگه راز*، تهران: انتشارات حکمت.
- _____ (۱۳۶۲) *آشنایی با علوم اسلامی*، قم: دفتر انتشارات وابسته به جامعه مدرسین.
- _____ (۱۴۰۴) *شرح مسبوط منظومه*، تهران: انتشارات حکمت.
- _____ (بی تا) *پاورقی بر اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۲، ج ۳، قم: مؤسسه مطبوعاتی دارالعلم.
- معلمی، حسن (۱۳۸۶) *پیشینه و معرفت شناسی اسلامی*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- _____ (۱۳۸۷) *حکمت متعالیه*، قم: حوزه علمیه خاوران، انتشارات هاجر.
- _____ (۱۳۸۸) *عرفان نظری*، قم: حوزه علمیه خاوران، انتشارات هاجر.