

## اصالت وجود و اصالت ماهیت؛ مواجهه دو مسئله فلسفی یا دو نظام فلسفی؟

رضا اکبری\*

### چکیده

مسئله اصالت وجود و اصالت ماهیت در ابتدا ممکن است به صورت دو مسئله مقابل هم جلوه نمایند ولی در واقع دو نظام با مجموعه‌ای از اصول در تقابل با یکدیگر قرار گرفته‌اند که در صف مقدم آن دو، اصالت وجود و اصالت ماهیت قرار دارند. برای مثال، توجه به دلیل مبتنی بر حرکت اشتدادی نشان می‌دهد که ملاصدرا نظام مبتنی بر اصول اصالت ماهیت، نفی حرکت اشتدادی در ماهیت، و تلقی خاص مشائیان از حرکت در کیف را مورد نقد قرار داده است. از سوی دیگر اصالت وجود به تنهایی در مواجهه با حرکت اشتدادی کارایی ندارد و نیازمند قرارگرفتن در نظامی متشکل از نظریات اصالت وجود، وحدت وجود، و اشتداد وجود است. بنابراین ملاصدرا نوع نگاه خود به عالم و تصویر برآمده از آن را در مقابل نوع نگاه طرفداران اصالت ماهیت و تصویر برآمده از آن نگاه قرار داده و به صحت تصویر خود حکم کرده است هرچند که در مقام انتقال تصویر ذهنی خود از واقعیت به دیگران، مجبور به تقطیع بخش‌های متفاوت این تصویر از یکدیگر و آوردن آن‌ها در یک ترتیب خطی شده است.

**کلیدواژه‌ها:** ملاصدرا، اصالت وجود، اصالت ماهیت، نظام فلسفی، مسئله فلسفی، تصویر از عالم.

### ۱. مقدمه

مسئله اصالت وجود و اصالت ماهیت از مهم‌ترین مسائل حیطه فلسفه اسلامی هستند.

\* دانشیار دانشگاه امام صادق r.akbari@isu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۲/۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱/۳۰

هرچند ممکن است در ابتدا به نظر برسد که ما با دو مسئله مواجهیم، دقت در تاریخچه طرح مسئله اصالت وجود و نیز دلایل طرح شده در این حیطه نشان می‌دهد که در واقع دو نظام فلسفی با اصول متعدد و گاه متفاوت در مواجهه با یک دیگر قرار گرفته‌اند که از نظر ملاصدرا اصالت ماهیت در یک نظام و اصالت وجود در نظام دیگر از محوریت برخوردار است. در این مقاله این مدعا تبیین خواهد شد؛ به این منظور ابتدا به زمینه‌های معرفتی ملاصدرا در طرح نظریه اصالت وجود اشاره خواهد شد. این بحث تا اندازه‌ای تاریخچه مباحث اصالت ماهیت و اصالت وجود را نیز برای ما معلوم می‌کند. سپس ادعای مواجهه دو نظام در مقابل مواجهه دو مسئله توضیح داده می‌شود؛ این ادعا نیازمند دلیل است. به همین منظور در ادامه مقاله با صورت‌بندی دلیل مبتنی بر حرکت اشتدادی که ملاصدرا توضیح کاملی از آن را در کتاب *المشاعر* آورده است نشان داده می‌شود که اولاً این استدلال حاوی مقدمات پنهان است و ثانیاً این مقدمات پنهان آشکارکننده وجود یک نظام معرفتی است که در آن اصول متعددی در کنار اصالت ماهیت واقع شده‌اند. در گام بعدی روشن خواهد شد که ملاصدرا فقط با اصالت وجود نمی‌تواند از حل مسئله حرکت اشتدادی برآید، بلکه نیازمند به‌کارگیری اصولی دیگر هم چون وحدت و اشتداد وجود است. این مطلب به نوبه خود روشن می‌کند که ملاصدرا نیز نظامی را در ذهن خود داشته است که در این نظام اصالت وجود از محوریت برخوردار بوده است. گام نهایی مقاله، جمع‌بندی بخش‌های مقاله است که معلوم می‌کند در حیطه مباحث اصالت وجود و اصالت ماهیت دو نظام فلسفی در مواجهه با یک‌دیگر قرار گرفته‌اند، هرچند ممکن است در ابتدا به صورت مواجهه دو مسئله فلسفی جلوه نماید.

## ۲. زمینه‌های معرفتی ملاصدرا در طرح اصالت وجود

به لحاظ تاریخی مسئله اصالت ماهیت و اصالت وجود استمرار مسئله زیادت وجود بر ماهیت است. فارابی و به تبع او ابن سینا نظریه زیادت وجود بر ماهیت را مطرح کردند.<sup>۱</sup> طرح این نظریه مانند هر نظریه دیگری که در بدو بروز خود است ابهام‌هایی را به دنبال داشت. عبارات ابن سینا به گونه‌ای بود که از آن زیادت ذهنی و خارجی فهمیده می‌شد.<sup>۲</sup> فخر رازی در شرح نقادانه خود بر *الاشارات و التنبيهات* تفسیری را از عبارات ابن سینا ارائه می‌کند که بر اساس آن ابن سینا قائل به زیادت خارجی وجود بر ماهیت است.<sup>۳</sup> در مقابل خواجه نصیر الدین طوسی در پاسخ به اشکالاتی که فخر بر مبنای این تفسیر بر ابن سینا

گرفته است این زیادت را زیادت ذهنی می‌داند.<sup>۴</sup> سهروردی نیز در آثار خود مشائیان را طرفدار زیادت خارجی وجود بر ماهیت قلمداد می‌کند و البته این نظریه را نظریه‌ای نادرست می‌داند. شاید بتوان گفت که سهروردی در مجموع نه استدلال در نفی زیادت خارجی وجود بر ماهیت و نشان دادن زیادت ذهنی مفهوم وجود بر ماهیت اقامه می‌کند (برای آشنایی با این نه استدلال و تقریر هر یک ← اکبری، ۱۳۹۰: ۳۳-۴۸). روح حاکم بر تمام این استدلال‌ها پذیرش تحقق ماهیت در عالم عین است. به عبارت دیگر با پیش فرض اصالت ماهیت، مصداق داشتن وجود انکار شده است. از نظر سهروردی آنچه عالم عین را تشکیل می‌دهد ماهیت است. موجودات فقیر به اعتبار ارتباط با خداوند متصف به وجود می‌شوند و خداوند به اعتبار ذات خود متصف به وجود است. وجود چه در مورد خداوند و چه در مورد دیگر موجودات صرفاً یک مفهوم است که نه مصداق عینی دارد و نه مصداق ذهنی. بر این اساس در نگاه سهروردی وجود صرفاً مفهومی انتزاعی است که از ماهیات متحقق در عالم خارج انتزاع می‌شود و به تعبیری که بعدها در منازعه بر سر فهم دقیق عبارات خواجه نصیر الدین طوسی در کتاب *تجربید الاعتقاد* زاده شد، معقول ثانی فلسفی است.<sup>۵</sup>

ملاصدرا که اصالت وجود را به مثابه نظریه ای فلسفی ارائه کرده است، ویژگی‌های خاصی دارد؛

۱. او با اندیشه‌های سهروردی آشناست و این آشنایی با توجه به حاشیه‌ای که بر شرح قطب الدین شیرازی بر *حکمة الاشراق* نوشته و نیز ارجاعات متعددی که در آثار خود به اندیشه‌های سهروردی می‌دهد معلوم است. او دیدگاه سهروردی در نفی مصداق داشتن وجود و نیز ادله او را به خوبی می‌شناسد؛<sup>۶</sup>

۲. او با آثار شارحان *تجربید* و حاشیه‌نویسان آن خصوصاً دشتکی و دوانی آشناست. عبارت خواجه در کتاب *تجربید* در خصوص معقول ثانی دانستن وجود و نیز تلقی خاصی که از وجود ارائه می‌کند،<sup>۷</sup> محل شرح و نقد فراوان شارحان و حاشیه‌نویسان شرح جدید قرار گرفته و زمینه نوآوری‌های جدید را در خصوص وجود فراهم آورد. این نوآوری در اندیشه‌های دوانی<sup>۸</sup> بروز یافته است. او در مورد خداوند قائل به اصالت وجود و در مورد مخلوقات قائل به تحقق ماهیت و اعتباری بودن وجود شد؛

۳. ملاصدرا با دیدگاه استاد خود یعنی میرداماد در مورد وجود آشناست؛ میرداماد هم چون دوانی قائل به اصالت وجود در خداوند و اصالت ماهیت در ممکن الوجودهاست؛<sup>۹</sup>

۴. ملاصدرا با دیدگاه‌های ابن عربی و شارحان او آشناست. در اندیشه ابن عربی وجود محوریت دارد. کافی است تا نگاهی به مقدمه شرح قیصری به کتاب *فصوص الحکم* بیندازیم تا دریابیم که او تا چه اندازه با اعتباری بودن وجود مخالف است به حدی که طرفداران اعتباری بودن وجود را ظالم نامیده است.<sup>۱۰</sup> درست است که وجود در عرفان به خداوند منحصر می‌شود ولی نباید از یاد ببریم که ملاصدرا نیز در ادامه به وحدت شخصی وجود قائل می‌شود.

### ۳. نظام اصالت وجود در مقابل نظام اصالت ماهیت

با چنین زمینه معرفتی‌ای است که ملاصدرا به تصویری جدید از عالم می‌رسد؛ او تصویر را در نزاع وجود و ماهیت وارونه می‌کند و به تصویری وجودمحور می‌رسد مشابه آنچه کپرنیک در مواجهه با نجوم بطلمیوسی کرد و زمین محوری را به خورشیدمحوری بدل ساخت. سؤال اصلی که ذهن او را به خود مشغول داشته آن بود که چرا باید استدلال‌های مربوط به عدم تحقق وجود توسط سهروردی با پیش فرض تحقق ماهیت سامان‌دهی شوند. کافی بود که این پیش فرض کنار نهاده شود و پیش فرض اصالت وجود جانشین آن شود؛ این همان کاری است که ملاصدرا می‌کند. توجه به ادله ملاصدرا، نشان می‌دهد که این ادله بیش از آن که اصالت وجود را اثبات کنند اصالت ماهیت را ابطال می‌کنند. الگوی ملاصدرا در ادله‌ای که اقامه کرده، آن است که پذیرش اصالت ماهیت قادر به حل برخی از مسائل فلسفی هم چون تحقق خیر در عالم، حرکت اشتدادی، و نظایر آن نیست.<sup>۱۱</sup> به عبارت دیگر او تلاش می‌کند تا نشان دهد که پذیرش اصالت ماهیت، فیلسوف را در خصوص برخی از مسائل فلسفی گرفتار تعارض می‌کند. این که ملاصدرا مستقیماً اصالت وجود را ثابت نکرده است سبب شده است که تفسیرهای گوناگونی از اصالت وجود ارائه شود (برخی از این تفاسیر در اثر ارزش‌مند آقای فیاضی گردآوری و تحلیل شده است؛ ← فیاضی، ۱۳۹۰). این تکرر در تفاسیر اصالت وجود نشانه‌ای است بر این که عبارات ایجابی ملاصدرا در مقام اثبات اصالت وجود اندک، و زمینه‌ساز برداشت‌های گوناگون است.

توضیحات پیش‌گفته روشن می‌کند که نظریه اصالت وجود در مقابل اصالت ماهیت بیش از آن که یک نظریه منفرد باشد یک نظام فلسفی با محوریت اصالت وجود است. به عبارت دیگر، ما با دو نوع نگاه با عالم مواجهیم که دو نظام را شکل می‌دهد؛ نگاه ماهیت‌محور و نگاه وجودمحور که هریک اصولی پیرامونی دارند.

ملاصدرا در طرح مسئله اصالت وجود ابتدا ساختار یک نظام را در ذهن خود ترسیم کرده و سپس تلاش کرده یک به یک اصول را برای خواننده و مخاطب خود مستدل سازد؛ به عبارت دیگر ملاصدرا ابتدا نگاه خود را به عالم تغییر داده و تصویر جدیدی از عالم به دست آورده است و آن‌گاه تصویر جدید را تکه‌تکه کرده و هریک را به عنوان مسئله‌ای جدا ارائه و مستدل ساخته است. در این طرح او، اصالت وجود محوری‌ترین بخش تصویر است و لذا تلاش مضاعفی توسط ملاصدرا به کار گرفته شده تا این اصل مستدل شود. راه مناسب برای اثبات این مدعا توجه به ادله‌ای است که ملاصدرا بر صحت اصالت وجود اقامه کرده است.

#### ۴. دلیل بر صحت نظریه «مواجهه دو نظام» در مقابل «مواجهه دو مسئله»

شاید بهترین راه برای نشان دادن صحت این ادعا که در بحث اصالت وجود و اصالت ماهیت، در فلسفه ملاصدرا شاهد مواجهه دو نظام هستیم و نه دو مسئله، توجه به ادله‌ای باشد که ملاصدرا بر اثبات اصالت وجود اقامه کرده است. تقریر کامل ادله ملاصدرا روشن می‌کند که اعتبار و درستی آن‌ها در گرو توجه به مقدمات پنهان است. استخراج مقدمات پنهان به ما نشان خواهد داد که برخی از اصول مبتنی بر اصالت وجود هم‌چون وحدت وجود و اشتداد وجود به صورت مقدمه‌های پنهان در ادله وجود دارند این در حالی است که طرح چنین اصولی نیازمند اثبات اصالت وجود است. بنابراین ملاصدرا از اصولی که در رتبه بعد از اصالت وجود قرار می‌گیرند برای اثبات اصالت وجود مدد گرفته است. روشن شدن این حقیقت دلیلی است بر صحت این مدعا که ملاصدرا تصویری کلی از حقیقت بر مبنای اصالت وجود را در ذهن داشته و سپس درصدد مستدل کردن تک تک بخش‌های آن برآمده است. این نکته به نوبه خود نشان‌گر آن است که مواجهه اصالت وجود با اصالت ماهیت مواجهه دو نظام است و نه دو مسئله. ما در این مختصر به تقریر کامل یکی از ادله ملاصدرا بر اصالت وجود می‌پردازیم؛ دلیلی که در کتاب المشاعر بر مبنای حرکت اشتدادی در سنت مشائیان اقامه شده است. عبارت او چنین است:

مراتب الشدید و الضعیف، فی ما یقبل الأشد و الأضعف، أنواع متخالفة بالفصول المنطقية  
عندهم. ففي الاشتداد کیفی، مثلا فی السواد، و هو حركة کیفیة، یلزم علیهم، لو كان الوجود  
اعتباریا عقلیا، أن یتحقق أنواع بلا نهایة محصورة بین حاصرین. و ثبوت الملازمة كبطلان  
اللازم معلوم لمن تدبر و استبصر أن یزاء كل حد من حدود الأشد و الأضعف، إذا كان ماهیة

نوعیه، کانت هناك ماهیات متباینه بحسب المعنی و الحقیقة حسب انفراض الحدود الغير المتناهية (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۷-۱۸).

این استدلال را می‌توان در قالب زیر صورت‌بندی کرد (برای آشنایی با صورت‌بندی برخی دیگر از دلایل اصالت وجود ← اکبری و منافیان، ۱۳۹۰: فصل اصالت وجود):

۱. حرکت، امری تدریجی و متصل است.
۲. در هر حرکتی، متحرک از نقطه الف به نقطه ب می‌رسد.
۳. در هر امر متصل، می‌توان اجزای نامتناهی فرض کرد.
۴. اشتداد، نوعی حرکت است.
۵. هریک از اجزای نامتناهی مفروض در حرکت اشتدادی، نوع جداگانه‌ای (علی‌حده) است.
۶. نوع همان ماهیت است.
۷. یا ماهیت اصیل است یا وجود.
۸. ماهیت اصیل است و تحقق خارجی دارد. (فرض)
۹. اشتداد، امری تدریجی و متصل است. (۱ و ۳، قیاس اقترانی)
۱۰. در حرکت اشتدادی، می‌توان اجزای نامتناهی فرض کرد. (۳ و ۹، قیاس اقترانی)
۱۱. در هر حرکت اشتدادی، متحرک از نقطه الف به نقطه ب می‌رسد. (۴ و ۲، قیاس اقترانی)
۱۲. حرکت اشتدادی، در میان دو نقطه الف و ب محصور است. (۱۱)
۱۳. در حرکت اشتدادی، اجزای نامتناهی مفروض، در میان دو نقطه ب و ج محصورند. (۱۰ و ۱۲)
۱۴. هریک از اجزای نامتناهی مفروض در حرکت اشتدادی، ماهیت است. (۵ و ۶، قیاس این‌همانی)
۱۵. هریک از اجزای نامتناهی مفروض در حرکت اشتدادی، دارای تحقق خارجی است. (۸ و ۱۴، قیاس اقترانی)
۱۶. در حرکت اشتدادی، اجزای نامتناهی خارجی و بالفعل در میان دو نقطه ب و ج محصورند. (۱۳ و ۱۵)
۱۷. اگر ماهیت اصیل باشد، آن‌گاه در حرکت اشتدادی، بی‌نهایت امر بالفعل در میان دو حاصر محصور است. (۸-۱۶، دلیل شرطی)

۱۸. محصورشدن بی‌نهایت امر بالفعل در میان دو حاصر محال است.

۱۹. ماهیت اصیل نیست. (۱۷ و ۱۸، قیاس استثنایی رفع تالی)

۰۰. وجود اصیل است. (۷ و ۱۸، قیاس انفصالی)

بنا بر نظر فیلسوفان مشائی، وقوع حرکت در جوهر شیء ممکن نیست (برای نمونه ← ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱ / ۹۹-۹۸ و ۱۰۱)، اما آنان وقوع حرکت را در چهار مقوله کمیت، کیفیت، این، و وضع پذیرفته بودند (برای نمونه ← ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱ / ۱۰۷). وقوع حرکت در مقوله کیفیت، همان چیزی است که با عنوان «حرکت اشتدادی» از آن یاد می‌کنند؛<sup>۱۲</sup> مقصود از آن، تغییر تدریجی کیفیت و چگونگی شیء است. مثلاً رنگ یک سیب از سبزی به قرمزی تبدیل می‌شود. هریک از این دو حالت، یک کیفیت خاص است که در لحظه‌ای خاص از زمان، بر سیب عارض شده است. حرکت از سبزیبودن به سوی قرمزبودن، حرکتی اشتدادی است.

این سیر در کیفیت، به علت حرکت بودن، امری متصل و برخوردار از اجزای نامتناهی بالقوه است. مشائیان پذیرفته بودند که هریک از اجزای بالقوه در حرکت اشتدادی نوع علی حده است،<sup>۱۳</sup> ولی چون نامی برای آن نداریم مقطعی را برای آن فرض می‌کنیم و برای آن‌ها نام می‌گذاریم. مثلاً در روند قرمزشدن یک سیب، بی‌نهایت جزء قابل فرض است ولی به علت این که برای تمام آن‌ها نام نداریم از دو مقطع سبز و قرمز استفاده می‌کنیم و این دو نام را به کار می‌بریم و صحبت از اشتداد در کیفیت کرده و از تعبیری نظیر سبزتر یا قرمزتر بهره می‌بریم. لذا اگر گفته می‌شود که این سیب قرمزتر شده است صرفاً تعبیری زبانی را به کار گرفته‌ایم که مابازای خارجی آن تغییر مداوم انواع رنگ‌هاست. کلمه قرمز و قرمزتر در این جا صرفاً یک نام مشترک است و این اشتراک در اسم به معنای اشتراک در ماهیت نیست.<sup>۱۴</sup> در واقع، آنچه در حال رخ دادن است تغییر دائمی از یک ماهیت به ماهیت دیگر است و اشتداد در این جا یک تعبیر زبانی است که مابازای خارجی آن تبدل لحظه به لحظه ماهیت در حیطه رنگ‌هاست. اگر اشتداد را در این جا به معنای وجودشناختی تفسیر کنیم اشتداد ماهوی لازم می‌آید که به شدت مورد انکار مشائیان است (در خصوص دلایل ابن سینا در نفی حرکت در ماهیت و صورت ← ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱ / ۹۸).

از سوی دیگر، حرکت مذکور امری محدود است که در میان دو نقطه زمانی الف و ب صورت می‌گیرد و اجزای نامتناهی بالقوه‌ای دارد. هریک از اجزای مفروض این

حرکت، یک نوع جداگانه و تام است که در سراسر حرکت، یکی از آن‌ها جانشین دیگری می‌شود. با فرض اصالت ماهیت، نتیجه این است که در حرکت سیب از سبزی به قرمزی، هریک از انواع جداگانه رنگ، در خارج مصداق دارند. نوع، بیان‌کننده ماهیت است و اصالت ماهیت نیز به معنای تحقق خارجی ماهیت است. بنابراین با فرض اصالت ماهیت باید گفت که هریک از آن انواع بی‌نهایت جداگانه در ضمن مصداق خاص خود در خارج تحقق می‌یابند که به معنای محصورشدن انواع نامتناهی بالفعل در میان امر متناهی است. چون چنین لازمه‌ای محال است، و این لازمه محال از پذیرش اصالت ماهیت حاصل شده است معلوم می‌شود که اصالت ماهیت خطاست.

همان‌گونه که مشهود است این استدلال مقدمات متعددی را به صورت پیش‌فرض یا آشکار در خود جای داده است. در این استدلال، اصالت ماهیت به صورت منعزل مورد نقد قرار نگرفته بلکه در منظومه‌ای از نظریات دیگر مشائیان واقع شده است. به عبارت دیگر، ملاصدرا نظام فکری طرف‌داران اصالت ماهیت و تصویری را که آنان از عالم دارند مورد نقد قرار داده است، اما از آن‌جا که ملاصدرا در خوانش خود از تصویر طرف‌داران اصالت ماهیت، اصالت ماهیت را محوری‌ترین اصل تلقی کرده است این اصل در صف نخستین این نظام به چالش کشیده شده است. منظومه اصولی که ملاصدرا در این استدلال آشکارا یا پنهان به طرف‌داران اصالت ماهیت نسبت داده در ساده‌ترین حالت شامل این نظریات می‌شود:

۱. مصداق‌داشتن ماهیت در عالم خارج؛
۲. پذیرش حرکت در برخی اعراض؛
۳. انکار حرکت جوهری؛
۴. اقتضار اشتداد، در حرکت اشتدادی کیفیات، به مقام اسم و عدم تسری آن به مقام واقع؛
۵. متصل بودن حرکت؛
۶. امکان فرض اجزای بی‌نهایت در حرکت.

ملاصدرا نظام متشکل از این اصول را به چالش کشیده است و نه صرفاً یک مسئله را با عنوان اصالت ماهیت. به باور ملاصدرا، اصالت ماهیت به علت محوریت خود در این نظام مورد نقد قرار گرفته است و محوریت آن را نباید به معنای منعزل‌دانستن آن از دیگر اصول پنداشت. باید توجه داشت که نقد ملاصدرا از این نظام به معنای مخالفت با تمام اجزای آن نیست و خود او در تصویر جانشینی که ارائه می‌کند از برخی از این اصول استفاده می‌کند.



## ۵. مواجهه اصالت وجود با مسئله حرکت اشتدادی

اگر بار دیگر به عبارت ملاصدرا در این استدلال توجه کنیم درمی یابیم که مستقیماً اصالت وجود را اثبات نکرده است، بلکه مصداق داشتن ماهیت را در عالم خارج نفی کرده است. عبارت ملاصدرا این گونه بود که اگر ماهیت در عالم خارج تحقق داشته باشد و وجود صرفاً مفهومی انتزاعی باشد فلان و بهمان مشکل حاصل می شود. او در دل استدلال خود امر را مردد میان اصالت وجود و اصالت ماهیت قرار داده و آن گاه پس از نفی مصداق داشتن ماهیت در عالم خارج، با یک قیاس انفصالی، مصداق داشتن وجود در عالم خارج یا همان اصالت وجود را نتیجه گرفت. اما اکنون نوبت آن است که مسئله حرکت اشتدادی را بر ملاصدرا عرضه کنیم و ببینیم که آیا او می تواند از پس از این مسئله برآید.

مطمئناً اصالت وجود به تنهایی نمی تواند مسئله حرکت اشتدادی را تبیین کند. فرض کنید ما نظریه اصالت وجود را بپذیریم، ولی نظریه وحدت وجود و اشتداد وجود را قبول نداشته باشیم. در این صورت همین استدلال، استدلالی علیه اصالت وجود هم خواهد بود. کافی است در بخش های گوناگون استدلال به جای «ماهیت»، «وجود» را قرار دهیم. طرفدار اصالت ماهیت می تواند بگوید که شما نیز در صورتی می توانید از پس این مشکل برآید که در کنار اصالت وجود مثلاً اشتداد وجود را نیز پذیرفته باشید.

نظریه اصالت وجود در صورتی می تواند از پس مسئله حرکت اشتدادی برآید که توأمان دو نظریه وحدت و اشتداد وجود را نیز پذیرفته باشد. با پذیرش این دو نظریه، ملاصدرا می تواند بگوید که در حرکت سیب از سبز به سرخ وجود واحدی در حال اشتداد از مراحل نازل وجود به مراحل بالاتر وجود است که در این حرکت به تبع تغییر در وجود، آثار وجود نیز تغییر می کند و به صورت حرکت از سبز بودن به سرخ بودن جلوه می کند.

اما مشکل این است که دو مسئله وحدت وجود و اشتداد وجود، مبتنی بر اصالت وجود هستند و به کارگیری آنها قبل از اثبات اصالت وجود، ما را دچار نوعی استدلال دوری می کند که استدلالی مغالطی است.

واقعیت آن است که ملاصدرا نظام فکری خود را با محوریت اصالت وجود به مبارزه نظام فکری افرادی هم چون میرداماد، دشتکی، و دوانی با محوریت اصالت ماهیت فرستاده است و در این نظام، اصولی هم چون وحدت وجود و اشتداد وجود به مثابه اصول پیرامونی به صورت پنهان وجود دارند.

تفسیر و تبیین حرکت اشتدادی در نظام اصالت وجود این گونه خواهد بود: اصالت وجود، لازم می‌آورد که وجود دارای مصداق در عالم عین باشد. از سوی دیگر بر اساس نظریه وحدت تشکیکی وجود، وجود حقیقتی یگانه است که مراتب گوناگون دارد. از هریک از این مراتب گوناگون، ماهیت ویژه‌ای انتزاع می‌شود که با دیگری متفاوت است. بر اساس اصالت وجود، حرکت اشتدادی سیب، یک وجود متصل است که از مراتب گوناگون آن، ماهیت‌های متفاوتی انتزاع می‌شوند. بنابراین اگرچه می‌توان برای حرکت اشتدادی، اجزای نامتناهی در نظر گرفت، باید توجه داشت که حرکت اشتدادی، در ذات خود امری یگانه است و وحدت اتصالی دارد. در این صورت، اجزای نامتناهی به صورت بالقوه خواهند بود و می‌دانیم که محصورشدن امور نامتناهی بالقوه در میان متناهی محال نیست. در نظامی که ملاصدرا به تصویر می‌کشد با محوریت اصالت وجود اصول پیرامونی دیگری نیز وجود دارند که در مجموع در مختصرترین دستگاه اصول زیر را به صورت توأم خواهیم داشت:

۱. مصداق‌داشتن وجود در عالم خارج؛
  ۲. واحدبودن وجود؛
  ۳. تشکیک وجود؛
  ۴. پذیرش حرکت اشتدادی در وجودهای متغیر، و به عبارت ماهیت‌محور، پذیرش حرکت جوهری؛
  ۵. متصل‌بودن حرکت؛
  ۶. امکان فرض اجزای بی‌نهایت بالقوه در حرکت.
- اگر از اصول مورد توافق چشم‌پوشی کنیم، چند اصل محوری در هر دو نظام باقی می‌ماند که در تقابل با هم قرار می‌گیرد. لذا مجدداً تحلیلی خواهیم داشت که به ما نشان می‌دهد ملاصدرا نظامی فکری را در مقابله با نظام فکری دیگر قرار داده است، هرچند ممکن است در ظاهر خود را به صورت مقابله دو مسئله نمایان کند.

## ۶. نتیجه‌گیری

هرچند ممکن است به نظر برسد در حیطه بحث اصالت وجود و اصالت ماهیت با دو مسئله مقابل هم مواجهیم، تدقیق در مباحث روشن می‌کند که ملاصدرا اصالت وجود را به مثابه

اصل محوری یک نظام فلسفی متشکل از اصول متعدد به مقابله اصالت ماهیت به مثابه اصل محوری یک نظام فلسفی دیگر فرستاده است. بنابراین ما شاهد مقابله دو نظام فلسفی هستیم؛ در نظام فلسفی اول اصالت ماهیت، عدم اشتداد ماهیت، و در نظام فلسفی دوم، اصالت وجود، وحدت وجود و اشتداد وجود اصول اساسی هستند. ملاصدرا نه اصالت ماهیت، بلکه نظام متشکل از دو اصل محوری فوق را ابطال می‌کند و در مقابل نه اصالت وجود بلکه نظامی متشکل از اصول ذکر شده را جانشین می‌کند. در واقع آنچه در مبحث اصالت وجود روی داده است جانشین کردن یک دید جدید است؛ دید جدید تصویری متفاوت از تصویر حاصل از دید سابق در اختیار ما قرار داده است.

این نکته درس معرفتی و روش‌شناختی مهمی برای ما دارد: در خوانش یک مسئله فلسفی توجه نکردن به زمینه‌های تاریخی طرح مسئله، اطلاعات فلسفی یک فیلسوف در خصوص آن مسئله، و ساختار اندیشه یک فیلسوف رهن خواهد بود و فهمی سطحی از مسئله در اختیار ما قرار خواهد داد. مهم آن است که بدانیم چالش برانگیزترین مسئله برای یک فیلسوف زمینه‌ای برای تغییر دید او به عالم و حصول تصویری جدید است که در آن علاوه بر یک مسئله آشکار، مسائل پنهان متعددی وجود دارد که همگی در کنار هم تصویر جدید فیلسوف را می‌سازند. فیلسوف تصویر را در مقام انتقال به دیگران قطعه‌قطعه کرده و هر یک را به نوبت مورد تحلیل و اثبات قرار می‌دهد، اما این انفصال و انعزال صرفاً در مقام انتقال تصویر به دیگران بوده و در نگاه خود فیلسوف وجود ندارد. فیلسوف تصویر منسجم خود را در ذهن دارد و شاید مشکل‌ترین کار او این باشد که دیگران را از طریق قطعه‌های منعزل اثبات‌شده به تصویر منسجم و به هم پیوسته‌ای که در ذهن خود از واقعیت دارد رهنمون شود. خلاصه کلام این که تصویر ملاصدرا از واقعیت با محوریت اصالت وجود تصویری است که اجزای آن دارای ارتباط شبکه‌ای با یکدیگر هستند هر چند در مقام انتقال آن مجبور شده است تا اجزای تصویر را در یک ترتیب خطی به دیگران منتقل کند. روشن است که ترتیب خطی، مباحث را به صورت منعزل طرح کرده و ارتباط شبکه‌ای مطالب را برای مخاطب روشن نمی‌سازد.

### پی‌نوشت

۱. برای آگاهی از دیدگاه فارابی ← (فارابی، ۱۴۱۳: ۳۷۷): «الوجود من لوازم الماهیات لا من مقوماتها». همچنین برای توضیحات بیش‌تر درباره دیدگاه فارابی ← (کمالی‌زاده، ۱۳۸۷:

- ۹۴-۱۱۱). عبارت ارجاع داده شده به فارابی را ابتدا در این مقاله مشاهده کرده و سپس به منبع اصلی مراجعه کرده ام. نکته جالب آن است که این عبارت و عبارات مرتبط بعد از آن در کتاب *تعلیقات ابن سینا* نیز تکرار شده است البته با توضیحات اضافه (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۳۶)؛ همچنین برای دیگر عبارات ابن سینا در این مورد ← (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۳/۳؛ ابن سینا ۱۴۰۴ ج: ۳۱).
۲. مثلاً می توان به عبارات ابن سینا در *الاشارات و التنبيهات* توجه کرد که در آن میان علل وجود و علل قوام تمایز نهاده شده است: «الشیء قد یکون معلولاً، باعتبار ماهیته و حقیقته، و قد یکون معلولاً فی وجوده» (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۱/۳). با توجه به این که علیت امری خارجی و واقعی است زمینه برای فهم مغایرت خارجی وجود و ماهیت از این عبارت فراهم است. سهروردی در کتاب های خود با استناد به مثال مثلث در آثار ابن سینا و استفاده از روش به کار رفته در این مثال برای نشان دادن تمایز میان وجود و ماهیت دلیلی را در نفی تحقق خارجی وجود اقامه می کند. این دلیل و دیگر دلایل سهروردی نشان گر آن است که او دیدگاه ابن سینا را به صورت مغایرت خارجی وجود و ماهیت فهم کرده است. در خصوص این استدلال ← (سهروردی، ۱۳۷۵ ج: ۲/۶۵): «وجه آخر: هو ان مخالفی ... فیکون له وجود زائد و یتسلسل»؛ (سهروردی، ۱۳۷۵ ب: ۲/۲۲-۲۳): «فان الوجود ایضاً کوجود العنقاء ... و عرفت استحاله»؛ (سهروردی، ۱۳۷۵ الف: ۱/۱۶۴): «ان الوجود عقلناه ... و هو محال لما برهن».
۳. تفصیل دیدگاه فخر رازی در بخش منطق شرح او بر *الاشارات و التنبيهات* آمده است (الرازی، ۱۳۸۴: ۱/۵۳).
۴. روشن است که خواجه نصیر الدین طوسی در این نظریه متأثر از سهروردی است و گرنه عبارات ابن سینا به تنهایی بیش تر به تمایز خارجی اشاره دارد تا تمایز ذهنی. در هر صورت عبارت خواجه در پاسخ به اشکال فخر رازی که در مسئله الحق ماهیته انیته آمده چنین است: «اتصاف الماهیة بالوجود امر عقلی، لیس کاتصاف الجسم بالیباض، فإن الماهیة لیس لها وجود منفرد، و لعارضها المسمی بالوجود وجود آخر، حتی یجتمعان اجتماع القابل و المقبول» (الطوسی، ۱۳۷۵: ۱۳/۳۹).
- در عین حال در بخش هایی از عبارات خواجه نصیر الدین طوسی به تمایز خارجی وجود و ماهیت نیز اشاره شده است. برای مثال، او در ذیل مثال مثلث در شرح خود بر *الاشارات و التنبيهات* این گونه آورده است: «یرید [ابن سینا] الفرق بین ذات الشیء و وجوده فی الأعیان» (الطوسی، ۱۳۷۵: ۱۴/۳). عبارت فی الأعیان، تمایز خارجی را به ذهن متبادر می کند.
۵. خواجه نصیر الدین طوسی در *تجربید الاعتقاد* وجود را معقول ثانی می داند. با توجه به این که تبادل این کلمه نزد فیلسوفان و متکلمان یک تلقی منطقی بود این اشکال بر خواجه گرفته شد که او وجود را مفهومی منطقی در ردیف مفاهیمی هم چون نوعیت و جنسیت می داند در حالی که

وضعیت وجود متفاوت با مفاهیمی هم‌چون نوعیت و جنسیت است. اشکالاتی که افرادی هم‌چون قوشچی گرفته‌اند و افرادی هم‌چون دشتکی و فیاض لاهیجی پاسخ داده‌اند و نیز شرح علامه حلی، زمینه‌ساز ایجاد اصطلاح «معقول ثانی فلسفی» شد (فیاض لاهیجی، بی تا: ۷۰-۷۱).

۶. ملاصدرا از ادله سهروردی در کتاب‌های حکمه‌الاشراق و التلویحات در خصوص نفی مصداق داشتن وجود با تعابیری هم‌چون «مبتنی بر راه دقیق» و «دارای پاسخ دشوار» یاد کرده است. این مطلب نشان می‌دهد که او با ادله سهروردی که در این دو کتاب آمده کاملاً آشنا بوده است: إن للقاتلین باعتباریة الوجود و کونه من المعقولات الثانیة و الاعتبار الذهنیة حججاً قویة سیمما ما ذکره الشیخ الإشراقی فی حکمة الإشراق و التلویحات و المطارحات فإنها عسیر الدفع دقیق المسلك (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۳).

ملاصدرا در مباحث دیگر نیز به نظریات سهروردی اشاره کرده است که از جمله می‌توان به مباحث قاعده امکان اشرف، نحوه علم خداوند به مخلوقات، و مثل افلاطونی اشاره کرد. ۷. مقصود این عبارت خواجه در تجرید است که می‌گوید: «و لیس الوجود معنی به تحصل الماهیة فی العین، بل الحصول» (الطوسی، ۱۴۰۷: ۱۰۷).

۸. برای آشنایی با دیدگاه دوانی، می‌توان به حاشیه او بر شرح تجرید قوشچی مراجعه کرد (دوانی، نسخه خطی شماره ۱۰۶۵۶: ۴۶). گزارشی از دیدگاه دوانی را در این مقاله بخوانید: اکبری، ۱۳۸۴: ۹۱. البته دوانی در شرح سوره توحید، مختصر دیدگاهش را آورده است:

المعنی المسمی بالوجود المعبر عنه فی الفارسیة ب «هست» و مرادفاته .... أمر اعتباری من المعقولات الثانیة بدیهی، و لما ثبت بالبرهان أن ما ماهیته مغایرة للوجود، ممکن، و لا بد من انتهائه إلی ما یکون ماهیته عین الوجود فلا جرم یکون ذلك أمراً قائماً بذاته غیر عارض لغيره و یکون هو حقیقة الوجود و یکون وصف غیره بالوجود .... بواسطة انتسابه إلیه. .... فإن صدق الحداد إنما هو بسبب کون الحدید موضوع صناعته .... و صدق الشمس علی الماء مستند إلی نسبة الماء إلی الشمس. فبعد إمعان النظر یظهر أن الوجود الذي هو مبدء اشتقاق الموجود هو أمر قائم بذاته و هو الواجب تعالی و موجودیة غیره عبارة عن انتسابه إلیه (الدوانی، بی تا: ۵۲).

۹. برای نمونه ← (میرداماد، ۱۳۷۶: ۲۳۴-۲۳۷؛ میرداماد، ۱۳۶۷: ۳۷-۳۸، ۴۹-۵۰، ۵۱، ۵۶ و ۵۷). مختصرترین عبارات میرداماد که نگرش او را به مثابه نگرشی مشابه نگرش دوانی برای ما معلوم می‌دارد عبارت او در *التقدمات* است. او در آن جا می‌گوید: «الإنسان إنما ینتزع منه الوجود بما هو منتسب إلی الموجود الحق، انتساب المجعولیة و الصدور» (میرداماد، ۱۳۸۱: ۱/ ۱۳۲).

۱۰. عبارت قیصری چنین است: «و لیس [الوجود] امرأ اعتباریاً، كما یقول الظالمون» (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۴)؛ مقصود قیصری از ظالم در این جا کسی است که در پس پرده‌ها پنهان شده و این مسئله سبب تاریکی گشته است. این مطلب با توجه به توضیحی که قیصری در شرح فصوص آورده

معلوم می شود (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۳۸). مقصود قیصری از پرده‌ها، پرده‌های ناشی از تعلق به عالم ماده است (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۱۶، ۵۸۵، ۷۱۱، و ۱۰۵۵). بنابراین ظالم در نگاه او کسی است که در بند دنیا گرفتار است و هنوز به مقام تجرد نرسیده است.

۱۱. شاید بتوان منظم‌ترین متنی که ادله ملاصدرا را دربر گرفته کتاب *المشاعر دانست* (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۹-۱۶). البته با توجه به این که اصالت وجود در مقام جعل اصالت وجود در مقام تحقق را به دنبال خواهد داشت نمی توان از رساله ملاصدرا در خصوص اصالت جعل در مقام تحقق غافل بود؛ رساله‌ای که در مجموع رسائل فلسفی ملاصدرا با عنوان *اصالة جعل الوجود منتشر شده است*. در این رساله ملاصدرا پانزده استدلال بر مجعولیت وجود اقامه کرده است (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۱۸۲-۱۹۱).

۱۲. حرکت در کیف «استحاله» نامیده می شود. به این عبارت ابن سینا در «طبیعیات» شفا توجه کنید: «لِکَیْفِ قَارٌّ وَ مِنْهُ سِبَالٌ هُوَ الْحَرَكَةُ فِی الْکَیْفِ أَى الْاِسْتِحَالَةِ» (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱/۹۳). هر نوع حرکت یعنی تغییر تدریجی در کیف، در ادبیات ابن سینا «اشتداد» است و لذا از تعبیر حرکت اشتدادی استفاده شده است.

۱۳. عبارت ابن سینا در *التعلیقات* چنین است:

معنی اشتداد السواد هو أن یشتد الموضوع فی سواديته لأن یشتد سواد فی سواديته علی أنه بقی منه أصل و انضاف إليه فرع، بل یكون الأول قد بطل و حدث نوع آخر و علی هذا یجب أن یكون کل سواد موجود عنه الاسوداد غیر الأول بالنوع و هو فی حد ذاته لا یقبل الاشتداد و التنقص (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۴۴).

۱۴. ابن سینا در «طبیعیات» شفا در ضمن توضیح درباره حرکت این حقیقت را این گونه آورده است: «أن اشتداد السواد یخرجه عن نوعه الأول، إذ یستحيل أن یشیر إلى موجود منه و زیادة علیه مضافة إليه؛ بل کل ما یبلغه من الحدود فکیفیه بسیطة واحدة لکن الناس یسمون جمیع الحدود المشابهة لحد واحد سوادا، و جمیع المشابهة للبیاض أی المقاربة له بیاضا. و السواد المطلق هو واحد، و هو طرف خفی، و البیاض كذلك. و ما سوی ذلك کالممتزج. و الممتزج لیس أحد الطرفين، و لا یشارکه فی حقیقة المعنی، بل فی الاسم و إنما تتكون الأنواع المختلفة فی الوسط (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱/۹۵).

بخش اصلی این عبارت، که آن را سیاه‌تر کرده‌ایم، بیان می کند که حرکت از سفیدی به سیاهی دو طرف دارد که در یک سو سفیدی و در طرف دیگر سیاهی قرار دارد و میان این دو حالتی است که ترکیبی از این دو رنگ است. این حالات میانه نه سفید هستند و نه سیاه ولی عرف به اعتبار مشابهت بیش تری که با یک طرف دارند در خصوص آن‌ها از تعبیر سفیدتر یا سیاه‌تر استفاده می کند. مشارکت این حالات ترکیبی با طرفین حرکت، صرفاً مشابهت در اسم

است و نه حقیقت. در مقام واقع، این حالات ترکیبی که در وسط دو طرف قرار دارند انواع مختلف و متمایز هستند که هر یک به نوبه خود یک کیفیت بسیط واحد است.

## منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبيهات*، در *شرح الاشارات و التنبيهات*، قم: البلاغة.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ الف). «السماع الطبيعي»، فی *الشفاء الطبيعيات*، ج ۱، قم: مکتبه آية الله المرعشی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ب). *التعليقات*، بیروت: مکتبه آية الله المرعشی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ج). *الشفاء الالهيات*، قم: مکتبه آية الله المرعشی.
- اکبری، رضا (۱۳۸۴). «ارتباط وجودشناسی و زیباشناسی در فلسفه ملاصدرا»، *پژوهش‌های فلسفی و کلامی*، سال هفتم، ش ۱، پیاپی ۲۵.
- اکبری، رضا (۱۳۹۰). «وجود مصداق ندارد؛ دیدگاه سهروردی در نفی تحقق عینی وجود و کاربست آن در قاعده الحق ماهیته انیته»، *متافیزیک*، سال سوم، ش ۱۱ و ۱۲.
- اکبری، رضا، سید محمد منافیان (۱۳۹۰)، *شرح منظومه حکمت*، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- الدوانی، جلال الدین محمد (بی تا). «تفسیر سوره الإخلاص»، در *الرسائل المختارة*، اصفهان: مکتبه الامام امیر المومنین.
- الدوانی، جلال الدین محمد (بی تا). *حاشیه قدیم بر شرح جدید تجرید*، نسخه‌های خطی کتابخانه آستان قدس رضوی، نسخه خطی شماره ۱۰۶۵۶.
- الرازی، فخر الدین محمد بن عمر (۱۳۸۴). *شرح الاشارات و التنبيهات*، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- الطوسی، الخواجه نصیر الدین (۱۴۰۷). *تجرید الاعتقاد*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- الطوسی، الخواجه نصیر الدین (۱۳۷۵). *شرح الاشارات و التنبيهات*، قم: البلاغة.
- الفارابی، ابو نصر محمد بن محمد بن طرخان (۱۴۱۳). *التعليقات، فی الاعمال الفلسفیه*، بیروت: دار المناهل.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی بن حبش (۱۳۷۵ الف). «المقاومات»، در *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۱، به تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی بن حبش (۱۳۷۵ ب). «التلویحات اللوحیه و العرشیه»، در *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۱، به تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی بن حبش (۱۳۷۵ ج). *حکمة الاشراق*، در *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۲، به تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- فیاض لاهیجی، ملا عبدالرزاق (بی تا). *شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام*، اصفهان: مهدوی.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۰). *هستی و چیستی در مکتب صدرایی: تأملی نو در اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و تفاسیر و ادله و نتایج آن*، تحقیق و نگارش دکتر حسینعلی شیدان شید، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۳۶ اصالت وجود و اصالت ماهیت؛ مواجهه دو مسئله فلسفی یا ...

- قیصری، داود بن محمود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- کمالی‌زاده، طاهره (۱۳۸۷). «وجود و ماهیت در دو نظام فلسفی ارسطو و فارابی»، حکمت سینیوی، سال دوازدهم، شماره پیاپی ۳۹.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۳۶۳)، المشاعر، تهران: کتابخانه طهوری.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۳۷۵). «اصاله جعل الوجود»، در مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تهران: حکمت.
- میرداماد، محمد بن محمد (۱۳۶۷). القیسات، به اهتمام دکتر مهدی محقق، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
- میرداماد، محمد بن محمد (۱۳۷۶). تعویب الایمان، حقیقه و قدم له علی اوجبی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
- میرداماد، محمد بن محمد (۱۳۸۱). «التقدیسات»، در مصنفات میرداماد، ج ۱، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.