

بحث ماهیت و وجود در ابن‌سینا و ابن‌رشد و نقد آن^۱

دکتر احمد احمدی

استاد دانشگاه تهران^۲

چکیده

یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفی - و شاید مهم‌ترین آن‌ها - بحث ماهیت و وجود و رابطه آن‌ها با یکدیگر است. ابن‌سینا پس از فارابی، ماهیت و چگونگی تعلق وجود به آن را در آثار خویش به تفصیل آورده است. بعدها نصیرالدین طوسی در تأیید دیدگاه شیخ، اعتراضات فخر رازی نسبت به نظرات بوعلی را پاسخ می‌دهد. در این میان ابن‌رشد انتقاداتی بر دیدگاه‌های ابن‌سینا و غزالی داشته است. به نظر می‌رسد طرح بحث ماهیت و وجود، مولود خلط معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی است. تبیین چگونگی پیدایش صور ذهنی از راه علیت و تأثیر میان اشیاء خارجی - خواه حسی و خواه فراحسی - و اندام‌های حسی و قوای ادراکی نفس، به خوبی نشان می‌دهد که فقط «خارج» هست و صورتهای ذهنی پدید آمده از آن، در ذهن. به این ترتیب برای طرح بحث ماهیت مصطلح و رابطه آن با وجود و اتصاف آن به وجود و مسائل فراوان برخاسته از این بحث، دیگر جایی باقی نمی‌ماند.

واژگان کلیدی

ماهیت، وجود، عدم، زیادت وجود بر ماهیت، حسی و فراحسی، علیت، قضیه

وجودی

۱- تاریخ دریافت مقاله: ۸۸/۸/۳۰؛ پذیرش نهایی مقاله: ۸۸/۱۱/۱

۲- رئیس سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)

بحث ماهیت و وجود ظاهراً اساسی‌ترین بحث در میان فلاسفه اسلامی است که گویا از فارابی آغاز شده است و ابن‌سینا آن را نیک پرورده و در صدرالمتألهین به اوج رسیده است و هم اکنون نیز ادامه دارد. در این مقاله می‌خواهیم نظر ابن‌سینا (۳۷۰-۴۲۸هـ) را در باب ماهیت و زیادت وجود بر آن مطرح کنیم و نظر ابن‌رشد (۵۲۰-۵۹۵هـ) و خواجه طوسی (۵۹۷-۶۷۲هـ) را بیاوریم و به نظر فخر رازی (۶۰۶-۵۴۳هـ) هم گذرا اشاره کنیم و سرانجام نظر خود را به عنوان داوری بیاوریم.

ماهیت و وجود نزد ابن‌سینا

ابن‌سینا در اشارات و شفا و نجات در بحث اثبات واجب‌الوجود، ممکن و امکان و ماهیت را مطرح ساخته است. وی در اشارات می‌گوید: «چیزی که حق و شایسته وی در ذات، امکان است، خودبخود موجود نمی‌شود؛ زیرا از آن حیث که ممکن است، موجود شدن آن از معدوم ماندنش اولی و سزاوارتر نیست. پس اگر یکی از دو شق وجود و عدم، اولویت و تحقق یافت، به جهت حضور یا غیبت چیزی خواهد بود، بنابراین وجود هر ممکن الوجودی از ناحیه غیر اوست»^۱. (ابن‌سینا، ۱۴۰۳هـ ج ۳، ص ۱۹). البته باید توجه داشت که معدوم ماندن امر ممکن به جهت همان عدم علت برای موجود شدن اوست؛ یعنی وقتی علتی آن را موجود نساخت، هم چنان معدوم می‌ماند و از این وضع تعبیر می‌شود به علت عدم او، با

۱- تعبیر او: «ما حقه فی نفسه الامکان، فلیس یصیر موجوداً من ذاته فلیس وجوده من ذاته اولی من عدمه من حیث هو ممکن، فان صار احدهما اولی فلحضور شیء او غیبت، فوجود کل ممکن الوجود هو من غیره» (ابن‌سینا، ۱۴۰۳هـ ص ۱۹). وی در کتاب شفا نیز به این مطلب اشاره می‌کند: «کل ما هو ممکن الوجود باعتبار ذاته فوجوده و عدمه کلاهما بعله لانه اذا وجد فقد حصل له الوجود متمیزاً من العدم، واذا عدم فقد حصل له العدم متمیزاً من الوجود. فلا یخلو اما أن یکون کل واحد من الامرین یحصل له عن غیره أو لا عن غیره، فان کان عن غیره فالغیر هو العلة، و ان کان لا یحصل عن غیره فهو اذن واجب الوجود، و من البین أن کل ما لم یوجد ثم وجد فقد تخصص بامر جائز عن غیره، و كذلك فی العدم» (همو، ۱۴۰۴هـ ص ۲۸).

آنکه علیتی در کار نیست. این بیان ابن‌سینا چنان است که گویی ماهیتی، هم‌چون «حال» معتزله، میان وجود و عدم قرار گرفته است، در صورتی که علتی از بیرون آمد و به آن وجود بخشید، موجود می‌شود وگرنه موجود نمی‌شود و معدوم می‌ماند و از همین‌جا بحث زیادت وجود بر ماهیت پیش می‌آید.

این نحوه بیان و تقریرهای دیگر ابن‌سینا از موضوع، مشکلات و پرسش‌های فراوانی را پدید آورده است که از روزگار وی تاکنون معرکه آراء و نظریات گوناگون بوده‌اند از آن جمله:

۱- آنچه با نیامدن علت وجود، معدوم می‌ماند، چیست؟ واقعاً چیزی است یا ضیق تعبیر ما را به این شیوه بیان واداشته است؟

۲- آن چیزی (ماهیتی) که آن وجود را می‌پذیرد تحقیق دارد یا نه؟ اگر ندارد، چگونه می‌پذیرد و اگر دارد، همان تحقق برابر است با وجود، و در واقع امر همان وجود است - زیرا میان وجود و عدم واسطه‌ای نیست - پس اعطای وجود به ماهیت فقط اعتبار ذهن است و بنابراین وجود اعتباری و ماهیت اصیل خواهد بود.

۳- گفته می‌شود که این ماهیت در ذهن و عین یکی است و وجود ذهنی آن، همان وجود خارجی آن است، بدون آثار خارجی، و از این راه سد میان ذهن و عین برداشته می‌شود و ایدئالیسم نفی می‌گردد، اما با این همه ایرادهای فراوان وجود ذهنی به آسانی قابل جواب نیست.

خواجه طوسی در پاسخ به اعتراضات فخر رازی بر دوگانگی وجود و ماهیت و اتصاف ماهیت به وجود، در شرح اشارات می‌گوید: «او تصور کرده که ماهیت بدون وجود در خارج ثبوتی دارد و سپس وجود در آن حلول می‌کند (بر آن عارض می‌شود) و این تصور باطل است؛ زیرا بودن و تحقق ماهیت همان وجود او است و ماهیت جز در عقل، از وجود متمایز نیست، نه به این صورت که در عقل از وجود منفک باشد - زیرا بودن در عقل هم وجودی است عقلی، هم چنان که بودن در خارج وجودی است خارجی - بلکه به این صورت که شأن عقل این است که ماهیت را به تنهایی بدون ملاحظه وجود، لحاظ کند و لحاظ نکردن شیء با

لحاظ کردن عدم آن یکی نیست. بنابراین اتصاف ماهیت به وجود امری است عقلی، نه مانند اتصاف جسم به سفیدی؛ زیرا ماهیت وجودی منفرد ندارد و عارض بر آن به نام وجود هم وجود دیگری ندارد تا مانند اجتماع قابل و مقبول با هم اجتماع کنند، بلکه ماهیت وقتی باشد، بودنش همان وجود آن است. حاصل سخن آن که ماهیت فقط هنگامی پذیرای وجود است که در عقل موجود باشد و وقتی هم تنها در عقل موجود است نمی‌تواند فاعل (و پدیدآورنده) صفت خارجی باشد» (طوسی، ۱۴۰۳ هـ ج ۳، ص ۳۹-۴۰).

با این بیان مفصل خواجه، باز هم معلوم نیست که جایگاه ماهیت در حوزه معرفت‌شناسی است یا در حوزه هستی‌شناسی؟ آیا فقط صورت ذهنی است و با وجود ذهنی موجود است یا واقعی عینی و خارجی است؟ اگر ماهیت تنها صورت ذهنی باشد، صورتی است در ذهن و همین که در ذهن موجود است - نه معدوم - دیگر وجودی بر آن عارض نمی‌شود. به این ترتیب دیگر جای آن نیست که گفته شود اگر علتی آمد «آن» را موجود می‌کند و حتی آفرینش و ایجاد را هم بر این ماهیت مرتبط و مبتنی سازند.

بعلاوه، این همه مباحثات بزرگانی چون سهروردی و میرداماد و دیگران بر سر اصالت ماهیت و منشأ تأثیر بودن آن و اعتباری بودن وجود، به هیچ روی با این توجیه خواجه والا مقام، سازگار نیست، چرا که بحث بر سر اصالت یعنی تأثیر امر ذهنی نابجا است.

افزون بر این، خود خواجه در نقد *المحصل* می‌فرماید: «ماهیت در خارج، از وجود یا عدم خالی نیست اما در عقل (ذهن) از لحاظ و اعتبار هر دو خالی است (و ذهن می‌تواند هیچ کدام را لحاظ نکند) و امکان، صفت (و لازم) ماهیت است از آن حیث که ماهیت است، خواه به وجود نسبت داده شود و خواه به عدم» (همو، ۱۴۰۵ هـ ص ۱۱۰).

۱- تعبیر او: الماهية لا يخلو عن الوجود او العدم في الخارج، اما عند العقل فتخلو عن اعتبارهما، و الامكان صفة لها من حيث هي كذلك مسندة الى الوجود او الى العدم.

فخر رازی هم در جواب از سه ایراد مفصلی که در آن‌ها امکان ممتنع شمرده شده می‌گوید: «این که ماهیات متغیر، ممکنند امری است بدیهی و ضروری، و تشکیک در امور بدیهی و ضروری، همانند شبهات سوفسطائیان است که ارزش پاسخ دادن ندارد»^۱ (طوسی، ۱۴۰۵هـ ص ۱۱۱). و خواجه می‌گوید: «قد أنصف هیئنا فی تشبیه هذه الشبهة بتلك الشبهة» (همو).

خواجه در تجرید می‌فرماید: «و مؤثر و علت در ماهیت تأثیر می‌گذارد و آن را ایجاد می‌کند (و پس از تأثیر و ایجاد) ضرورت می‌یابد»^۲ (همو، ۱۴۰۷هـ ص ۱۷۹). پس ماهیت به گونه‌ای است که تأثیر در آن صورت می‌گیرد و این با ذهنی صرف بودن آن سازگار نیست.

ماهیت و وجود در نظر ابن‌رشد

ابن‌رشد در کتاب *تهافت التهافت* که در رد غزالی، نوشته می‌گوید:

تعدد ماهیت و آنیه^۳ حقیقت در موجودات، در حقیقت معنایی ذهنی است و آن عبارت است از بودن شیء در بیرون از ذهن به همان گونه که در ذهن است و ذهن از آن حکایت می‌کند و این وجود با صادق (ماباهزاء قضیه) مرادف است که رابطه وجودی در قضایای حملی به آن دلالت می‌نماید؛ زیرا لفظ وجود دو معنا دارد:

۱- به معنای صادق (ماباهزاء): چنان که گوییم: آیا آن شیء موجود است یا موجود نیست؟ (کان تامه) یا فلان شیء چنان هست یا چنان نیست؟ (کان ناقصه).

۱- تعبیر فخر رازی: ان کون الماهیات المتغیرة ممکنة، امر ضروری، والتشکیک فی الضروریات لا یتحق الجواب کما فی شبه السوفسطائیة.

۲- تعبیر نصیرالدین طوسی: و تأثیر المؤثر فی المهیة و بلحقه وجوب لاحق.

۳- یعنی وجود و این لفظی است یونانی که به گفته بدوی در کتاب *الزمان/الوجودی* به اشتباه در آثار فیلسوفان به اینیه تبدیل شده است.

۲- به منزله جنس برای موجودات، مانند تقسیم موجود به مقولات دهگانه و جوهر و عرض.^۱

معنای نخست وجود، در بیرون از ذهن تعدد و کثرتی ندارد (و همان بودن شیء است در بیرون ذهن که چیزی بر آن نمی‌افزاید) و در معنای دوم لفظ وجود بر واجب الوجود و غیر او با تقدیم و تأخیر اطلاق می‌شود، مانند لفظ گرما که (نخست) بر آتش و (سپس) بر اشیاء گرم اطلاق می‌گردد. نظر فیلسوفان همین است (ابن‌رشد، ۱۴۲۲هـ ص ۲۰۷).

ابن‌رشد در ادامه می‌گوید:

«اما این مرد (غزالی) بر اساس نظر ابن‌سینا سخن گفته است و آن نظری نادرست است، زیرا او معتقد است آنیه (وجود) یعنی موجود بودن، چیزی است در بیرون ذهن، زائد بر ماهیت و گویی عرضی است در ماهیت و وقتی فرض این باشد که وجود شرطی است در موجود بودن ماهیت، اگر واجب الوجود، وجودی داشته باشد که شرط (لازم) ماهیت او است، مرکب از شرط (وجود) و مشروط (ماهیت) خواهد بود و در این صورت ممکن‌الوجود خواهد شد و به نظر ابن‌سینا هر چیزی که وجودش زائد بر ذات و ماهیتش باشد، باید علت داشته باشد»^۲ (همو).
از دیدگاه ابن‌رشد این سخن که «وجود امری است زائد بر ماهیت و وجود در ذات و گوهرش به آن قوام ندارد، سخنی است سخت غلط‌انداز (و خطاآفرین)؛ زیرا لازمه این سخن این است که لفظ موجود^۳ بر عرضی دلالت می‌کند که در بیرون از

۱- ابن‌رشد گرچه درست گفته، اما باز هم به ژرفای مطلب نرفته است و تفاوت کان تامه و ناقصه را نگفته است. در پایان مقاله به این تفاوت اشاره می‌شود. برای تفصیل ر.ک. به: حمیدی، ۱۳۸۱، ص ۱۷۹.

۲- تعبیر او: و اما هذا الرجل (یعنی اباحامد) فانما بنی القول فیها علی مذهب ابن‌سینا و هو مذهب خطأ، و ذلك انه يعتقد ان الانية و هو كون الشيء موجوداً شیء زائد علی الماهية خارج النفس و كانه عرض فیها و اذا وضع انها شرط فی وجود الماهية فلو كان واجب الوجود له انية هی شرط فی ماهيته لكان واجب الوجود مرکباً من شرط و مشروط فكان یكون ممکن الوجود، و ایضاً فان عند ابن‌سینا ان ما وجوده زائد علی ذاته فله علتة.

۳- ظاهراً «وجود» درست است.

ذهن بر همه مقولات ده‌گانه عارض می‌گردد و این نظر ابن‌سینا است. حال وقتی گفته شود این عرض (وجود) موجود است، سؤال می‌شود که آیا مراد از آن، معنی صادق (همان حالت تحقق در خارج) است یا مراد عرضی (وجودی) است که در آن عرض (وجود) موجود است؟ در این صورت باید اعراض نامتناهی موجود شود (هر وجودی معروض وجودی و آن هم معروض وجودی دیگر تا بی‌نهایت) و این محال است و ما این را در موارد فراوان بیان کرده‌ایم و گمانم این معنا از وجود همان چیزی است که ابوحامد غزالی خواسته است آن را از خداوند نفی کند، با آن که از همه موجودات نفی می‌شود، چه رسد به مبدأ نخستین؛ زیرا وجود را عرض دانستن، اعتقاد باطلی است» (ابن‌رشد، ۱۴۲۲هـ ص ۲۰۸-۲۰۹).

همان طور که می‌بینیم ابن‌رشد با نظر ابن‌سینا مبنی بر زیادت وجود بر ماهیت به شدت مخالف است و آن را خطا و خطاساز می‌داند و معتقد است ایراد غزالی بر فلاسفه هم در این زمینه، مولود مبنا قرار دادن نظر ناصواب ابن‌سینا است، پس در واقع حق با غزالی است و چنان که می‌دانیم شیخ اشراق (۵۴۹-۵۸۷هـ) معاصر ابن‌رشد هم در شرق عالم اسلام همین ایرادها را به تفصیل بر زیادت وجود بر ماهیت وارد ساخته و وجود را اعتبار ذهن یا اعتباری دانسته است^۲ و میرداماد هم همین مسیر را پیموده است^۳ و صدرالمتهلین درست به عکس، ماهیت را اعتباری و وجود را اصیل و منشأ تأثیر می‌داند.

۱- تعبیر او: اما قول القائل: ان الوجود زائد علی الماهیة و لیس یتقوم به الموجود فی جوهره، فقول مغلط جداً، لان هذا يلزمه أن يكون اسم الموجود يدل علی عرض مشترك للمقولات العشر خارج النفس و هو مذهب ابن‌سینا و یسأل عن ذلك العرض، اذا قيل فيه انه موجود هل يدل علی معنی الصادق و علی عرض موجود فی ذلك العرض فتوجد اعراض لانهاية لها و ذلك مستحيل و قد بينا هذا فی غیر ما موضع و اظن أن هذا المعنی هو الذي رام ابوحامد(الغزالی) أن ینفیه عن المبدأ الاول و هو منفی عن جميع الموجودات فضلاً عن الاول، اذ هو اعتقاد باطل.

۲- ر. ک. به: سهروردی، ۱۲۸۰، ج ۲، ص ۶۴-۶۷.

۳- ر. ک. به: میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۶۷ و ۷۳.

نقد و بررسی

اکنون ببینیم این بحثی که از اوائل سده پنجم آغاز شد و تاکنون که سال ۱۴۳۰هـ است یعنی به مدت بیش از هزار سال ادامه داشته است، از کجا نشأت گرفته، ریشه در کجا دارد و در این میان حق با کیست؟ نکند که در آغاز و در طول مسیر خطایی رخ داده باشد و هستی‌شناسی با معرفت‌شناسی خلط شده باشد که در این صورت نزاع از بیخ و بن نابجا بوده است.

در بررسی موضوع به اینجا می‌رسیم که سرآغاز و خاستگاه اصلی بحث، قضیه وجودی یا کان تامه است و آن حمل موجود یا «هست» بر موضوعی مثلاً به نام خورشید، کتاب، مسعود و است، به این صورت که می‌گوییم:

خورشید هست. کتاب هست. مسعود هست.

در واقع ما از هر کدام این‌ها در ذهن دو مفهوم داریم: یکی مفهوم (یا تصور) خورشید، کتاب و مسعود، و دیگری مفهوم «هست» یا «موجود» یا «هستی»، که بی‌گمان با هر یک از آن مفاهیم متفاوت است و در عین حال، محمولی است که به عنوان محمول در همه آن‌ها یکی است و در واقع با آن که این مفاهیم سه‌گانه بکلی از یکدیگر متمایزند، مفهوم «هست» یا «هستی» در همه به یک معنا است و آن همانا مفهوم واقعیت و وجود داشتن در بیرون ذهن است و این مغایرت مفاهیم خورشید، کتاب و مسعود با مفهوم هستی یا وجود کاملاً بدیهی است؛ زیرا اگر مفهوم خورشید با مفهوم «هست» یکی می‌بود وقتی می‌گفتیم «خورشید هست»، چنان بود که گفته باشیم «خورشید، خورشید است» و پیداست که این دو گزاره کاملاً با یکدیگر متفاوتند، اولی مفید فائده و دومی تکرار موضوع و بی‌فائده است.

از اینجا با وضوح دو مطلب به دست می‌آید: یکی زیادت مفهوم وجود بر مفهوم یا ماهیت هر کدام از خورشید، کتاب و مسعود، و دیگری وحدت و اشتراک هستی یا واقعیت در همه آن‌ها.

این تقریر مختصری است از ریشه و خاستگاه بحث وجود و ماهیت و تمایز آن‌ها از یکدیگر و زیادت وجود بر ماهیت و اصالت یکی از آن دو و نیز اشتراک

وجود^۱. طبعاً مسائل دیگری هم به دنبال آن می‌آید که در این تقریر نیامده است، مانند رابطه وجود ذهنی با وجود خارجی از طریق ماهیت، عروض وجود بر ماهیت، بساطت وجود، وجود محض بودن ذات پاک خداوند و مبرا بودن او از ماهیت و مسائل فراوان دیگری که در آثار ملاصدرا و عارفان آمده است. چنان که می‌بینیم ریشه و خاستگاه و سرچشمه بحث یک گزاره یا قضیه وجودی یا کان تامه است که در آن موضوع، مفهوم یا تصور- و به تعبیر رایج ماهیت - خورشید، کتاب و مسعود است و محمول، مفهوم هستی یا وجود است. معنای سه مفهوم یادشده روشن است، اما معنای هستی - با آنکه مرحوم سبزواری می‌گوید:

«مفهومه من أعرِف الأشياء» (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۶۱)

واقعاً مانند کنهش در غایت خفا و پوشیدگی است، چرا که اگر مفهوم وجود روشن باشد، پژوهشگر و حکیم راه به جایی می‌برد، با آن که «در این دایره صاحب‌نظران حیرانند».

راستی وقتی می‌گوییم: «خورشید هست» چه کاری در ذهن صورت می‌گیرد؟ مراد از خورشید، خورشید ذهنی یعنی مفهوم خورشید است یا خورشید عینی خارجی؟ خورشید ذهنی همان مفهوم خورشید است که فقط در ذهن است و حمل «هست» و «هستی» بر آن در اینجا مورد نظر نیست؛ زیرا که آن، مفهوم یا ماهیت است و مفهوم یا ماهیت، از آن حیث و مفهوم یا ماهیت است از وجود و از هر ویژگی دیگری تهی است و در واقع چنین عملی چیزی را در خارج نشان نمی‌دهد.

خورشید عینی خارجی هم که به ذهن نمی‌آید، و اگر به فرض محال هم به ذهن بیاید خودش عین واقعیت و هستی است و دیگر حمل هستی بر هستی بی‌معنی است و به همین جهت است که هیوم و کانت قضیه وجودی را بی‌معنی می‌دانند^۲؛

۱- برای بحث تفصیلی ر.ک. به: مطهری، ۱۳۷۹، ج ۶، ص ۴۸۱-۵۴۰.

۲- در کتاب بن‌لایه‌های شناخت نظر این دو نقد شده است. ر.ک. به: احمدی، ۱۳۸۸، ص ۱۷۹-۱۸۸.

زیرا آنچه در خارج هست همان است که هست و دیگر حمل هستی بر آن نوعی بازی با الفاظ است. باری، اولاً باید پرسید که آیا اساساً می‌توان از هستی مفهوم گرفت تا بر ماهیت حمل شود؟ ثانیاً آنچه از خورشید خارجی به ذهن می‌آید تنها مفهوم یا ماهیت خورشید است نه وجود خورشید؛ زیرا اگر وجود خورشید به ذهن می‌آمد، می‌بایست آثار خارجی آن را داشته باشد - و مثلاً بسوزاند - که ندارد و همین است که آن همه معضل در بحث وجود ذهنی پدید آورده است.

مشکل بسیار پیچیده دیگر در اینجا، در قضایای سالبه است؛ زیرا وقتی بگوییم: «خورشید نیست» چه چیزی را از چه چیزی سلب می‌کنیم؟ ناگزیر باید گفت: وجود را از ماهیت خورشید، اما مگر به گفته صدرا خورشید پیکری است که وجود را همچون لباسی بر آن پوشانده باشند و بتوان آن لباس را از آن پیکر به در آورد؟ وقتی می‌گوییم «شریک خدا نیست» یا «شریک خدا وجود ندارد» چگونه؟ اینجا که دیگر ماهیتی در کار نیست تا به فرض بتوان وجود را از آن سلب کرد. اساساً گزاره «شریک خدا نیست» یا «عدم نیست» به چه معنی است؟

ملاحظه می‌کنیم که این قضیه ساده وجودی یا به اصطلاح کان تامه ما را در چه راه سنگلاخ و پر پیچ و خمی انداخته است، تا آنجا که برخی چون کانت و هیوم آن را یکسره بیهوده و بی‌معنی دانسته‌اند، برخی مانند ابن‌رشد و سهروردی و میرداماد و فیاض لاهیجی زیادت واقعی وجود را بر ماهیت انکار کرده و وجود آن را فقط اعتبار ذهن شمرده‌اند، بعضی هم مانند صدرا و پیروان وی وجود را اصل و ماهیت را اعتبار ذهن دانسته‌اند.

بحث وجود و ماهیت مسئله‌ای فلسفی است که بزرگان زیادی در خصوص آن در برابر هم ایستاده‌اند. از نظر اینجانب - که بیش از بیست سال، است در این اندیشه بوده‌ام - طرح این بحث از خطایی ناشی شده است. برای آشکار شدن این خطای احتمالی^۱ و حل مسئله وجود ماهیت می‌توان بیان داشت:

۱- اینجانب یقین دارم در تبیین و نتیجه‌گیری از آن قضیه آغازین اشتباهی رخ داده است.

سراسر هستی حقیقت واحدی است با مراتب شدید و ضعیف که بخش محدودی از آن در حوزه حواس ما قرار می‌گیرد و بخش اعظم آن بیرون از حوزه حواس ما است. می‌توان بخش نخست را حسی و بخش دوم را فراحسی نامید که سراسر این دو حوزه به ذات پاک خداوند منتهی می‌شود. ما با اندام‌های حسی خویش با علم حضوری با بخش محدودی از این کل رابطه علی و معلولی برقرار می‌کنیم و از آن اثر می‌پذیریم، همچنین ما (به ویژه اولیاء الله و فراتر از همه، پیامبران بزرگ) با قوای روحی خود با حقایق فراحسی مرتبط می‌شویم و آن‌ها هم در ما تأثیر می‌گذارند و آن اثر حاصل از حوزه حواس و این اثر برخاسته از حوزه فراحسی در قالب صورت ذهنی است. تصور یا مفهوم در ذهن ما باقی می‌ماند که به گونه‌ای طبیعی با پیوند سنخیت علی - معلولی، منشأ و مؤثر و علت پدیدآورنده خود را نشان می‌دهد (=علم تصور است).

حال اگر بخواهیم قضیه‌ای بسازیم و مثلاً بگوییم «خورشید گرم است» یا «خورشید نورانی است»، تصویری را که از خورشید برگرفته‌ایم تحلیل می‌کنیم و صفت گرمی یا نورانیت را از آن به دست می‌آوریم و به صورت محمول بر مفهوم خورشید حمل می‌کنیم و می‌گوییم «خورشید گرم یا نورانی است» (قضایا سراسر تحلیلی و همان‌گویی یا متکرر المعلوم یا توتولوژی است؛ زیرا مفهوم محمول فقط از خود مفهوم موضوع به دست آمده و بر آن حمل شده است). بنابراین حمل یکسره در میان مفاهیم ذهنی است. این در مورد قضایای ثلاثی است، ولی در قضایای وجودی یا ثنائی مانند «خورشید هست» که محمول قضیه، وجود است آنچه ما در ذهن داریم فقط مفهومی است از خورشید که به هیچ روی وجود در آن مندرج نیست، تا بر آن حمل شود، خورشید خارجی نیز - اگر بنا به فرض هم موجود باشد - به ذهن نمی‌آید و اگر به فرض محال هم به ذهن بیاید چون از سنخ مفهوم نیست قابل حمل بر مفهوم خورشید نخواهد بود. بنابراین راه دیگری باید جستجو کرد. گفتیم که ما مفهوم یا تصویری از خورشید داریم که در نتیجه تأثیر علی خورشید خارجی در اندام‌های حسی ما پدید آمده است و ما این تأثیر و علت

را بی‌واسطه و با علم حضوری یافته‌ایم و پس از قطع ارتباط اندام‌ها با خورشید بیرونی، صورت یا مفهومی از آن در ذهن ما باقی مانده است. اکنون به این مفهوم می‌پردازیم و می‌اندیشیم که از کجا آمده می‌بینیم خوب به یاد داریم که آن را با علم حضوری همراه با ارتباط مستحکم علی - معلولی از خورشید خارجی گرفتیم و این، از آن حکایت می‌کند و بنابراین می‌گوییم این مفهوم خورشید (موضوع) دارای مابازائی در بیرون ذهن (محمول) است (رابطه)، و این را عموماً در قالب گزاره «خورشید هست» بیان می‌کنیم.

بنابراین، می‌گوییم: گزاره «خورشید هست» به این معنی است که: «مفهوم خورشید(موضوع) دارای مابازاء خارجی(محمول) است(رابطه)». در این حال می‌بینیم که قضیه به ظاهر ثنائی هم در واقع ثلاثی است. چرا که ما در این جا همان طور که گرما را با تحلیل از مفهوم خورشید به دست می‌آوریم و بر آن حمل می‌کردیم، چون آگاهی بلکه علم حضوری داریم که این مفهوم با خورشید خارجی پیوند علی داشته است پس آن مابازاء خارجی(خورشید عینی) با این مفهوم پیوند و همبستگی دارد و می‌توان این همبستگی را وصف این مفهوم دانست و آن را در قالب مفهوم محمول بر مفهوم خورشید حمل کرد. البته حکم قطعی در جایی است که ما این پیوند را فراموش نکرده یا در آن دست‌کاری ننموده باشیم وگرنه، مانند سایر قضایای حملی احتمالی خواهد بود و خواهیم گفت: «خورشید هست بالامکان».

در قضایای سالبه کان تامه مطلب روشن‌تر و گره‌گشا تر است؛ زیرا وقتی می‌گوییم: «سیمرغ نیست» به این معنی است که مفهومی که ما از سیمرغ در ذهن ساخته‌ایم (موضوع) دارای مابازا خارجی (محمول) نیست (سلب رابطه). وقتی هم می‌گوییم: «شریک خدا نیست» یا «شریک خدا وجود ندارد» به این معنی است که مفهومی که ما ساخته‌ایم و نام شریک خدا بر آن نهاده‌ایم (موضوع) دارای مابازاء خارجی (محمول) نیست (سلب رابطه)، و در حقیقت هم به این معنی است که مفهوم «دارای مابازاء خارجی» را در مفهوم «شریک خدا» نمی‌یابیم؛ زیرا سلب،

نیافتن مفهومی است در مفهومی دیگر و جای هر دو مفهوم و نیافتن، هر سه در ذهن است و ما این نیافتن را در قالب «نبودن» یا «نیست» بیان می‌کنیم^۱، دقت شود:

بر پایه آنچه گفته شد که تصور پیش از تصدیق است و علم در واقع تصور است و کان تامه، رابطه مفهوم داشتن مابازاء را با « مابازاء عینی خارجی» با علم حضوری نشان می‌دهد، باید پذیرفت که همه قضایای ثلاثی مصطلح که بعد از کان تامه می‌آیند، مسبوق به این قضیه‌اند و هیچ قضیه‌ای بی‌واسطه از خارج حکایت نمی‌کند. مثلاً قضیه ثلاثی «مسعود کاتب است» به این معنی است: تصور کاتب (محمول) با تحلیل از تصور مسعود (موضوع) به دست آمده و بر آن حمل شده است (حکم و بیان رابطه). اما همه این فرآیند میان دو تصور بعلاوه حکم به وجود رابطه میان محمول با موضوع است، ولی آیا آن تصور موضوع ما بازائی به نام مسعود در بیرون ذهن دارد یا نه؟ این موضوع از خود این قضیه به دست نمی‌آید، بلکه باید آن را از راه قضیه وجودی یا کان تامه (مسعود هست) به دست آورد، و دید که آیا ذهن، مسعود کاتب خارجی را بی‌واسطه و با علم حضوری دریافته و از این دریافت مفهوم «داشتن مابازاء خارجی» را به دست آورده است یا نه؟

اگر این قضیه قطعی باشد، یعنی آن علم حضوری آغازین، درست و دقیق به یاد مانده باشد، قضیه بعدی یعنی ثلاثی مصطلح (مسعود، کاتب است) که بر آن مبتنی است، با جهت بالضروره بیان می‌شود و اگر قضیه نخست دست‌کاری یا ضعیف شده باشد، قضیه دوم را با جهت بالامکان می‌آورند و اگر اصلاً قضیه آغازین یعنی کان تامه‌ای نداشته باشیم قضیه دوم هم کاذب است؛ زیرا مفهوم محمول بر مفهوم موضوعی حمل می‌شود که مابازائی در بیرون ندارد و ساخته و پرداخته ذهن است؛ مثلاً اگر بگوییم «سیمرغ پرواز می‌کند» یا «سیمرغ در البرز

۱- برای توضیح بیشتر در باب سلب و عدم ر.ک. به: احمدی، ۱۳۸۱، ص ۵۷-۶۲.

آشیانه دارد» یا «شریک خدا آفریدگار است» چون موضوع در این سه قضیه مابازاء خارجی ندارد - یعنی کان تامه در آن صادق نیست - این سه قضیه هم کاذب است^۱.

بر این اساس، همه قضایای محمول بالضمیمه یا کان ناقصه، پلکانی خواهند بود- پله اول کان تامه و پله دوم کان ناقصه.

یافته‌های پژوهش

بر اساس تبیینی که از قضیه وجودی به عمل آمد نتایج زیر به دست می‌آید:

۱- ابن‌سینا و خواجه نصیر طوسی بین وجود و ماهیت فرق نهاده، وجود را عارض بر ماهیت می‌دانند و می‌گویند خداوند ماهیات را موجود می‌سازد.

۲- ابن‌رشد و شیخ اشراق با این تفکیک مخالفند و وجود را امری اعتباری و انتزاع ذهن می‌دانند.

۳- بین اندام‌های حسی در حوزه حسی و قوای نفس در حوزه فراحسی، با بیرون رابطه علی - معلولی برقرار می‌شود و ذهن یا نفس این رابطه را با علم حضوری می‌یابد و پس از قطع رابطه صورتی از شیء خارجی در ذهن باقی می‌ماند که از آن حکایت می‌کند و در واقع شناخت ما همین تصور یا صورت ذهنی است.

۴- بر این اساس، ما ذهنی داریم و خارجی با رابطه علیت و تأثیر خارج در ذهن که از آن، صورتی ذهنی یا تصور یا مفهومی پدید می‌آید، این تصور یا مفهوم را ماهیت هم می‌نامند.

۵- قضیه وجودی یا کان تامه مانند قضیه «خورشید هست» به این معنی است که «صورت ذهنی ما از خورشید، دارای مابازاء خارجی است» و معنای قضیه «شریک خدا نیست» این است که «مفهوم شریک خدا دارای مابازاء خارجی

۱- برای توضیح بیشتر رک. به: احمدی، ۱۳۸۱، ص ۵۷- ۶۳

نیست».

۶- بدین ترتیب مسئله ماهیت و وجود و زیادت وجود بر ماهیت در گفته ابن‌سینا اصلاً جایگاهی نمی‌یابد تا مورد بحث و بررسی قرار گیرد؛ زیرا رابطه ذهن و عین با پیوند علی - معلولی تبیین می‌شود نه با رابطه وجود و ماهیت.

۷- ما همواره از شیء خارجی، خواه حسی و خواه فراحسی، صورتی می‌گیریم، هر چند این صورت مولود رابطه علی - معلولی با بیرون است و به همین جهت بالضروره بیرون‌نما است و بنابراین، ایدئالیسم و سفسطه به کلی باطل است، اما به هر حال صورت شیء خارجی است و همه آثار شیء خارجی - مانند حرارت و سنگینی و ... - را نخواهد داشت.

۸ - بر این اساس، بحث بسیار پیچیده و مشکل ناگشودنی وجود ذهنی، خودبخود منتفی می‌شود؛ زیرا دیگر ماهیتی به آن معنای معهود وجود ندارد تا گفته شود وجود ذهنی‌اش «این» است و وجود خارجی‌اش «آن». در واقع برای حل مشکل شناخت و نفی ایدئالیسم است که ماهیتی مطرح شده است که هم در ذهن است و هم در خارج، ولی با بیانی که در تبیین قضیه وجودی گذشت، فقط صورتی ذهنی داریم و عین خارجی، و ماهیت دیگر جای طرح ندارد.

۹- نزاع اصالت وجود و اصالت ماهیت از اساس منتفی است، زیرا با تبیین قضیه وجودی به شیوه یادشده، دیگر وجود و ماهیت و تلازم وجود و ماهیتی باقی نمی‌ماند، فقط می‌ماند صورتی ذهنی و واقعیتی عینی و خارجی با رابطه علی - معلولی و حکایت طبیعی صورت ذهنی از عین خارجی، همین!

۱۰- قضیه کان تامه به کان ناقصه باز می‌گردد و این استثنائی که قائل شده و گفته‌اند «همه قضایا ثلاثی است یعنی ترکیبی موضوع و محمول و رابطه، مگر کان تامه که در آن خود وجود محمول است و بنابر این، ثنائی است» منتفی می‌شود؛ زیرا چنان که دیدیم کان تامه هم واقعاً سه‌جزئی است. استثناء قائل شدن در قواعد عقلی ناصواب است.

۱۱- هر قضیه کان ناقصه‌ای مبتنی بر کان تامه است و در واقع، به صورت پلکانی است و صدق و کذب قضایای کان ناقصه یا دارای محمول بالضمیمه با یک واسطه به خارج باز می‌گردد.

۱۲- بحث اتصاف ماهیت به وجود - که مرحوم صدرالمتهلین رساله مستقلی در آن نگاشته است - خودبخود منتفی است.

۱۳- نتایج فراوان دیگری هم بر این نظریه مترتب است که می‌توان کتابی کلان در باب آن‌ها نوشت و دریغا که ملاصدرا، قهرمان اصالت وجود - هم نتوانسته است چنان که باید خود را از رسوبات ماهیت وا رها کند؛ زیرا که موضوع به صورت اساسی و بنیادین مطرح نشده و بحث به بیراهه افتاده است. البته بحث‌های مربوط به اصالت وجود و خواص و آثار وجود از قبیل علیت و تشکیک و ... تماماً به جای خود باقی و استوار است و تنها ماهیت به معنای مصطلح است که با بیان گذشته از این میان برداشته می‌شود.



منابع و مأخذ

- ✓ ابن رشد، ابوالولید، *تهافت التهافت*، بیروت، المكتبة العصرية، چاپ اول، ۱۴۲۲هـ/۲۰۰۱م
- ✓ ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبیہات*، با شرح نصیرالدین طوسی، تهران، دفتر نشر کتاب، چاپ دوم، ۱۴۰۳هـ
- ✓ همو، *الشفاء، الالهیات*، تقدیم ابراهیم مدکور، قم، کتابخانه آیت الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴هـ
- ✓ احمدی، احمد، *بن لایه های شناخت*، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، ۱۳۸۸
- ✓ بدوی، عبدالرحمن، *الزمان الوجودی*، بیروت، دارالثقافه، چاپ سوم، ۱۹۷۳م
- ✓ سبزواری، ملاحادی، *شرح منظومه*، تصحیح و تعلیقات حسن حسنزاده آملی، قم، نشر ناب، چاپ دوم، ۱۳۶۹
- ✓ سهروردی، شهاب الدین، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۸۰
- ✓ طوسی، نصیرالدین، *تجرید الاعتقاد*، با شرح علامه حلی (کشف المراد)، تصحیح و مقدمه حسن حسنزاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۷هـ
- ✓ همو، *تلخیص المحصل* (نقدالمحصل)، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۵هـ
- ۱۹۸۵م
- ✓ همو، *شرح الاشارات و التنبیہات*، تهران، دفتر نشر کتاب، چاپ دوم، ۱۴۰۳هـ
- ✓ مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، قم، انتشارات صدرا، چاپ هفتم، ۱۳۷۹
- ✓ میرداماد، قیسات، به اهتمام مهدی محقق، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۴