

فصلنامه آیین حکمت

سال دوم، بهار ۱۳۸۹، شماره مسلسل ۳

دشواری زبان حکمت و رمز گشودن آن

تاریخ دریافت: ۸۹/۲/۲۰

تاریخ تأیید: ۸۹/۳/۶

دکتر عسکری سلیمانی امیری*

هر علمی دارای منطق و زبانی است که هرگاه خواننده آن علم با آن منطق و زبان آشنا شود، می‌تواند آن علم را به درستی بفهمد. حکمت و فلسفه اسلامی نیز دارای منطق و زبان خاصی است که برای فراگیری آن باید منطق و زبان آن را به درستی بشناسیم. اساسی‌ترین منطق و زبان حکمت اسلامی، اصل امتناع تناقض است. گاهی در نگاه بدوی، برخی از قواعد حکمی با این اصل ناسازگار به نظر می‌آید. برای نمونه چگونه می‌توان مدعی بود در مرتبه ماهیت، دو نقیض با هم از آن سلب شوند یا اینکه چگونه حدوث ذاتی ممکنات که در آن فرض می‌شود وجود ممکنات با عدم آن جمع می‌شود (عدم مجامع با وجود) با امتناع اجتماع دو نقیض سازگار می‌افتد. یا اینکه قاعده فرعیت چگونه با تقدم ذاتیات قابل جمع است و این قاعده چگونه با هلیات بسیطه سازگار می‌افتد؟ آیا ثبوت محمول برای موضوع فرع ثبوت محمول است یا خیر و اگر آری، اعدام و انتزاعیات چگونه ثبوت خواهند داشت؟ چرا باید از دو مفهوم وجود و ماهیت، یکی را اصیل و دیگری را اعتباری دانست؛ در حالی که هر دو بر شیء خارجی

* استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه

صادق هستند؟ اگر وجود اصیل باشد، چگونه باید کثرت موجودات را که نهاد عقل آنها را می‌پذیرد، توجیه کرد؟ چگونه می‌توان وجود را مساوق با خارجیت و ترتب آثار دانست؛ در حالی که نزد عقل وجود به ذهنی و خارجی تقسیم می‌شود و وجود ذهنی دارای اثر نیست؟ مشابه همین بیان را می‌توان در تقسیم وجود به بالقوه و بالفعل و نیز واحد و کثیر بیان کرد؛ در حالی که از طرف دیگر گفته می‌شود وجود مساوق با فعلیت و وحدت است. این مسائل به حسب ظاهر متهافت و فهم آنها برای دانش پژوه دشوار به نظر می‌آیند؛ اما اگر منطق و زبان حکمت و فلسفه اسلامی به درستی فهمیده شود، روشن خواهد شد که این امور به حسب ظاهر متهافت، اما در واقع درست هستند و تناقضی در آنها وجود ندارد. بنابراین شناخت درست منطق و زبان حکمت است که پارادوکس‌نماها را از میان برمی‌دارد.

واژه‌های کلیدی: نهاد عقل، اصل تناقض، ماهیت، حدود ذات، عدم مجامع، قاعده فرعی، اصالت وجود، تشکیک، تباین، خارجی، ذهنی، واحد، کثیر، بالقوه، بالفعل.

طرح مسأله

اگر در برخی از مسائل فلسفی به تجربه یا به یافت حضوری بسنده کنیم و در حل و فصل آنها به روش عقلی محتاج نباشیم، بی‌شک عمده‌ترین و پایه‌ای‌ترین مسائل فلسفی باید به روش عقلی محض حل و فصل شوند. اگر مسائل فلسفی که به روش عقلی حل گردند، ردّیابی شوند به تعدادی مبادی می‌رسیم که پایه‌های مسائل فلسفی هستند و در اصطلاح آنها را «اولیات» می‌نامند. بنابراین اولیات گزاره‌هایی هستند که تصور اجزای آن برای تصدیق کافی است، مانند «هر چیز خودش خودش است». «هر ممکن الوجودی محتاج به علت است»، «اجتماع

دو نقیص محال است» و «ارتفاع دو نقیص محال است». یکی از عمده‌ترین اولیّات، اصل امتناع تناقض می‌باشد که از نظر حکما ام‌القضایا است و تمام علوم ما ریشه در آن دارند و لذا گفته‌اند: هر قضیه‌ای بر این اصل مبتنی است (ارسطو؛ ۱۹۸۰: ۳۲۰) و به تعبیر صدرالمتهلین، انکار آن سقوط در شکاکیت است. (۱۴۱۰: ۹۰/۱) نیز گفته‌اند اصل امتناع تناقض در میان قضایای علمی به منزله واجب‌الوجود در میان موجودات امکانی است.^۱ (همان: ۴۴۴) این اصل استدلال-ناپذیر است؛ چراکه مبنای هر استدلالی است و استدلال‌پذیری آن، مستلزم دور در استدلال است. (همان: ۴۴۳/۳)

اگر اصل امتناع تناقض، مبنای هر علمی است، پس نباید علوم ما متهافت و متناقض باشند بنابراین نباید تحلیل‌های فلسفی مستلزم تناقض باشند. اصل امتناع تناقض، ذهن را در فهم واقع منضبط می‌کند؛ زیرا یکی از کارهای ذهن، تحلیل و تجزیه ذهنی حقایقی است که از خارج به ذهن می‌آیند و اگر اصل امتناع تناقض را به عنوان معیار تحلیل‌های ذهنی در اختیار نداشته باشیم، درک درستی از واقع نخواهیم داشت.

اصل امتناع تناقض چنان ذهن را منضبط می‌کند که حتی در تطبیق این اصل بر موارد خودش نیز نباید از این اصل عدول کنیم و لذا منطق‌دانان بر اساس منطق عقل، برای تناقض در قضایا شرایط هشت‌گانه‌ای را مطرح کرده‌اند. اگر فیلسوف یا منطق‌دان در تحلیل مباحث به بن‌بست برسد، باز این اصل او را یاری

۱- «اما سایر القضایا و التصدیقات البدیهیة او النظریة فهی متفرعة علی هذه القضية و متقومّة بها و نسبتها الی الجمیع کنسبة الوجود الواجبی الی وجود الماهیات الممكنة لان جمیع القضایا یحتاج الی التصدیق بهذه القضية و هی اولیة التصدیق غیر مفتقرة الی تصدیق آخر.»

می‌رساند. لذا مثلاً فیلسوف به حسب ظاهر در بن‌بست تعارض دو گزاره «زید جزئی است» و «زید جزئی نیست، بلکه کلی است» قرار می‌گیرد؛ زیرا به حسب ظاهر، شرایط هشت‌گانه تناقض در این دو قضیه برقرار است؛ پس باید یکی از این دو صادق و دیگری کاذب باشد. عقل او براساس اصل امتناع تناقض می‌گوید این دو قضیه می‌توانند متناقض نباشند؛ زیرا تناقض آن است که اگر محمولی بر موضوعی حمل شود، نباید همان محمول از همان موضوع سلب شود. بنابراین اگر دو قضیه از هر جهت عین یکدیگر باشند و تنها تفاوت آن دو در سلب و ایجاب باشد، آن دو قضیه متناقض هستند. حال دو قضیه فوق ممکن است در جهت دیگری غیر از جهات هشت‌گانه اختلاف داشته باشند و در واقع این دو قضیه به دلیل اختلاف در آن جهت، متناقض و متهااتف نبوده، هر دو صادق باشند. عقل در مورد این دو قضیه به اجمال درمی‌یابد که هر چند این دو قضیه در امور هشت‌گانه متحدند، بینشان تناقضی نیست هر دو می‌توانند صادق باشند. از این رو می‌بینیم فیلسوفان در شرایط تناقض در قضایا علاوه بر هشت شرط مشهور گفته‌اند دو قضیه باید در حمل هم وحدت داشته باشند؛ زیرا اگر حمل در یکی اولی و در قضیه دیگر شایع باشد، ایجاب محمول بر موضوع با سلب محمول از آن تناقضی به بار نمی‌آورد و لذا دو قضیه «جزئی جزئی است» و «جزئی جزئی نیست» هر دو صادق‌اند؛ زیرا قضیه اول به حمل اولی و قضیه دوم به حمل شایع بنا نهاده شده‌اند.

نهاد عقل اصل امتناع تناقض و سایر اولیات را به طور اولی و با شهود عقلی ادراک می‌کند؛^۱ اما گاهی اوقات در تطبیق این اصول بر برخی مصادیق دچار

۱- مقصود ما این نیست که عقل بشر از بدو تولد دارای علوم حصولی اولی است؛ بلکه

مشکل می‌شود و وظیفه فیلسوف آن است که این مشکلات را در پرتو همین اصول حل و فصل نماید. همان‌طور که اشاره شد، در حل و فصل این مشکلات باید دقت تمام را به کار بگیرد و ذره‌ای از این اصول عدول نکند.

همچنین راه‌حل‌ها نباید با نهاد عقل در تهافت باشند و اگر راه‌حلی ارائه شود که با نهاد عقل در تهافت باشد، بدین معناست که مشکل همچنان پابرجا است. به عبارت دیگر، ممکن است مشکل و بن‌بستی که فراروی ما قرار گرفته، پارادوکس‌نما باشد و ما باید نشان دهیم این پارادوکس‌نما در حقیقت پارادوکس نیستند و در این مقطع است که عقل با داشتن اولیات به سراغ مشکل پارادوکس می‌رود و با تحلیل دقیق، پارادوکس را از میان بر می‌دارد. اگر عقل به درستی نشان دهد پارادوکس مطرح‌شده بدوی است و با تحلیل عقلی از میان برداشته می‌شود، در واقع مشکل عقلی وجود ندارد؛ ولی اگر عقل در تحلیل مشکل به درستی عمل نکند، مشکل به صورت یک پارادوکس باقی می‌ماند. بنابراین یکی از بزرگ‌ترین دشواری‌ها در تحلیل‌های فلسفی، حل پارادوکس‌نماها می‌باشد که فیلسوف با ارتکاز نهاد عقل خود متوجه می‌شود مشکلی که فراروی او قرار گرفته، واقعی نیست؛ ولی نکته مهم اینجاست که چگونه این مشکل را برطرف کند و صعوبت کار در همین جاست؛ زیرا بدوی و غیر واقعی بودن مشکل، خود مشکل‌ساز می‌شود؛ چراکه ممکن است مشکل را جدی نگیرد و ناخودآگاه راه-حلی ارائه دهد که با برخی از اولیات عقلی که عقل آن را پذیرفته است، متعارض باشد و گاه نیز عقل در تحلیل مشکل وامی‌ماند و اساساً از آن قاعده‌ای که به

عقل کودک در اثر تماس با خارج شکوفا می‌شود و به مرحله‌ای از رشد عقلی می‌رسد که به طور اولی یا به تعبیر دیگر، با شهود عقلی، این دسته از علوم را دارا می‌شود.

ارتکاز پذیرفته بود، عدول کرده، منکر آن می‌شود. بنابراین ما باید منطق و زبان، یک قاعده را به درستی بفهمیم تا بتوانیم دشواری پارادوکس‌نما را حل نماییم. در اینجا نمونه‌هایی از پارادوکس‌نماها و راه‌حل آنها را که در واقع فهم درست از منطق و زبان حکمت است، بررسی می‌نماییم.

۱. ارتفاع نقیضین از مرتبه ذات ماهیت

پایه‌ای‌ترین حکم عقلی، اصل امتناع تناقض است که دو مضمون دارد: «اجتماع دو نقیض محال است» و «ارتفاع دو نقیض محال است». فیلسوف در مورد ماهیت با این اصل دچار پارادوکس ظاهری می‌شود و به حسب ظاهر تناقضی هویدا می‌شود. توضیح آنکه، یکی از احکام نهاد عقل آن است که «الماهیة من حیث هی لیست الا هی لا موجودة و لا معدودة». طبق این قاعده، که نهاد عقل به ارتکاز خود آن را تصویب می‌کند، بر ماهیت من حیث هی تنها ذات و ذاتیات آن قابل حمل است و همه امور بیرون از ذات و ذاتیات آن از ماهیت من - حیث هی قابل سلب می‌باشند. بنابراین هم وجود و هم عدم قابل سلب از آن هستند. از این رو انسان از آن نظر که انسان است، نه موجود است و نه معدوم. اکنون با وجود این حکم عقلی، این اشکال مطرح می‌شود که در ماهیت من - حیث هی، طرفین نقیض (وجود و عدم) هر دو با هم سلب شده‌اند و این ارتفاع نقیضین است؛ درحالی که نهاد عقل می‌گوید همان‌طور که جمع دو نقیض محال است، رفع دو نقیض نیز محال است. بنابراین در مرتبه ماهیت من حیث هی ارتفاع نقیضین ممتنع است و از سوی دیگر «الماهیة من حیث هی لیست الا هی لا موجودة و لا معدودة». پس نهاد عقل به حسب ظاهر با تصویب دو حکم فوق

دچار پارادوکس می‌شود. از یک سو ارتفاع نقیضین را به طور کلی نفی می‌کند و از سوی دیگر، ارتفاع دو نقیض در مرتبه ماهیت را جایز می‌شمارد. از نظر فیلسوفان، این پارادوکس ظاهری و بدوی است و آنها تلاش کرده‌اند آن را تبیین کنند. همان‌طور که پیش‌تر متذکر شدیم، پاسخ باید دقیق باشد و ضمن اینکه پارادوکس را برطرف می‌کند، خود دچار پارادوکس یا عدول از حکمی برخاسته از نهاد عقل نباشد. آنها گفته‌اند ارتفاع نقیضین از واقع محال است؛ ولی ارتفاع نقیضین از مرتبه‌ای از واقع محال نیست؛ زیرا واقع، اوسع از مرتبه‌ای از آن است. بنابراین اشکال ندارد که در مرتبه ماهیت من‌حیث‌هی، ارتفاع نقیضین رخ دهد.

این پاسخ به حسب ظاهر، انضباط عقل را به هم می‌ریزد؛ زیرا ارتفاع نقیضین مطلقاً محال است. همان‌طور که در مراتب واقع ممکن نیست شیئی دارای محمولی و نقیض همان محمول نباشد، همچنین در هر مرتبه‌ای از واقع نمی‌توان شیئی را در نظر گرفت که دارای محمول و نقیض همان محمول نباشد. به هر حال در هر مرتبه‌ای از واقع باید یکی از دو نقیض بر شیء صادق باشد. از این رو عده‌ای در پاسخی دیگر گفته‌اند در مرتبه ماهیت من‌حیث‌هی ارتفاع نقیضین رخ نمی‌دهد، یعنی قاعده «الماهیة من حیث هی لیست الا هی لا موجودة و لا معدودة» درست است و این مضمون ارتفاع نقیضین نیست؛ زیرا هرگاه در مرتبه ماهیت من‌حیث‌هی وجود صادق نباشد، به دلیل ارتفاع نقیضین، نقیض این صادق است؛ یعنی رفع وجود در مرتبه ماهیت من‌حیث‌هی صادق است؛ نه اینکه در مرتبه ماهیت، عدم صادق باشد؛ به گونه‌ای که عدم، قید ماهیت من‌حیث‌هی باشد. (همان: ۵) لذا برخی از این گروه دوم، پاسخ اول را به پاسخ دوم برگردانده‌اند.

(طباطبایی، ۱۳۶۲: ۷۲) بنابراین منطق و زبان فلسفه در «الماهیه من حیث هی لیست الا هی لا موجوده و لا معدومه» ارتفاع نقیضین نیست؛ هر چند به حسب ظاهر، ارتفاع نقیضین می نماید و کسانی که در مقام توضیح، آن را به ارتفاع نقیضین در مرتبه توجیه کرده اند، از سر مسامحه سخن گفته اند.

۲. حدوث ذاتی یا عدم مجامع با وجود

در مرحله قبلی نشان داده شد که ماهیت من حیث هی، نه موجود است و نه معدوم و این حکم مستلزم ارتفاع نقیضین نیست و فیلسوفان از این دو سلب، امکان ذاتی را برای اشیای ممکن استخراج کرده اند. امکان ذاتی آن است که ذات ممکن من حیث هو صرف نظر از هر غیری، نسبت به وجود و عدم مساوی است؛ اما هرگاه این ممکن با وجود علت قرین شود، موجود و واجب بالغیر می گردد و هرگاه علت آن را همراهی نکند، ممتنع بالغیر و معدوم می شود. بنابراین ممکن در وجودش محتاج به علت است؛ اما ملاک نیازمندی معلول به علت چیست؟ در این مسأله، هم فیلسوفان و هم متکلمان بحث کرده اند. از نظر برخی از متکلمان، ملاک نیازمندی معلول به علت، حدوث زمانی است. می توان نظریه متکلمان در ملاک نیازمندی ممکن و معلول به علت و واجب را به این صورت توضیح داد که اگر شیئی در زمان t_1 موجود شود و قبل از آن موجود نباشد، در تبیین وجودش در t_1 می توان گفت این شیء قبل از t_1 نه ممتنع بود و نه واجب؛ زیرا اگر ممتنع بود، هرگز موجود نمی شد و اگر واجب بود، سابقه عدم نداشت. پس قبل از t_1 ممکن بوده است و تنها ملاک نیازمندی آن به علت، همین سابقه عدم زمانی داشتن اوست؛ زیرا اگر شیئی سابقه عدم زمانی نداشته باشد و از ازل موجود باشد، دیگر محتاج به علت نیست. بنابراین لازمه این نظریه آن است که

هرگاه شیئی سابقهٔ عدم زمانی نداشت، واجب‌الوجود است، نه ممکن‌الوجود، پس ممکن‌الوجود دارای زمان است و تنها موجود مجرد از زمان خداوند است. اما فیلسوف در تحلیل فلسفی، این پرسش را مطرح می‌کند که آیا ممکن است چیزی سابقه عدم زمانی نداشته باشد؛ مثلاً در همهٔ زمان‌ها موجود باشد و یا اصلاً فراتر از زمان باشد و در عین حال در وجودش محتاج به علت باشد؟ به تعبیر دیگر، آیا ممکن است ممکن‌الوجودی فراتر از زمان باشد و در هیچ زمانی نتوان آن را معدوم در نظر گرفت یا ممکن نیست؟ می‌توان ممکن‌الوجودی را فرض کرد که در همهٔ زمان‌ها موجود باشد یا خیر؟ آیا موجود بودن شیئی زمانی در همهٔ زمان‌ها یا موجود بودن فرازمانی به معنای استغنائی از علت است و در نتیجه چنین موجودی واجب‌الوجود است؟

از نظر فیلسوفان، موجود ممکن زمانی در همهٔ زمان‌ها یا موجود ممکن فرازمانی معقول است. از سوی دیگر، اگر ممکن‌الوجود است باید به نحوی سابقهٔ عدم در آن لحاظ شود تا ملاکی برای نیازمندی او به علت باشد. فیلسوفان در مقابل حدوث زمانی ممکنات که برخی از متکلمان، آن را تنها معیار نیازمندی ممکن به علت دانسته‌اند، حدوث ذاتی ممکنات را مطرح کرده و آن را معیار نیازمندی معلول به علت دانسته‌اند. حدوث ذاتی ممکنات به این معناست که هر ممکنی سابقهٔ عدم ذاتی دارد؛ هر چند سابقه عدم زمانی نداشته باشد. از نظر فیلسوفان، حدوث ذاتی که همان معدومیت ذات ممکن، صرف‌نظر از علت هستی‌بخش اوست، در رتبهٔ مقدم بر وجود ممکن است. این عدم ذاتی با وجود ممکن ناشی از علت هستی‌بخش با یکدیگر جمع می‌شود. لذا این عدم را «عدم مجامع» می‌نامند.

حال پرسش اصلی این است که معدومیت ممکن به حسب ذات در ظرف موجودیت ممکن از ناحیه علت چگونه قابل جمع است؟ آیا عدم مجامع که عدم ذاتی ممکن است، با ماهیت من حیث هی که نه موجود و نه معدوم است، سازگار خواهد بود؟ آیا در این مورد، اجتماع نقیضین رخ نداده است؟ از نظر فیلسوفان، در اینجا اجتماع دو متنافی وجود و عدم رخ نداده است و عدم ممکن، مجامع با وجود آن است و مستلزم اجتماع دو نقیض هم نیست. بنابراین باید منطق و زبان فیلسوفان در عدم مجامع با وجود را به درستی فهمید. لذا وظیفه فیلسوف است که این منطق و زبان را به درستی تحلیل کند و تناقض بدوی را از چهره آن بزداید.

مهم در اینجا تصویری از عدم مجامع است که اولاً، با ماهیت من حیث هی - که نه موجود و نه معدوم است - سازگار باشد و ثانیاً، با موجودیت ماهیت از طریق علت هماهنگ باشد. از آنجا که متکلمان نتوانسته‌اند تصویر درستی از حکم بدیهی نهاد عقل ارائه دهند - که هر ممکنی زمانی یا غیر زمانی، باید به نحوی عدم سابق داشته باشد - عدم سابق را تنها به عدم سابق زمانی تفسیر کرده‌اند و لذا از نظر آنان، تمام موجودات جز خداوند باید معدوم زمانی بوده باشند تا موجود شوند؛ اما فیلسوفان تلاش گسترده‌ای انجام داده‌اند تا تصویر درستی از عدم مجامع با وجود ارائه دهند که مستلزم جمع دو نقیض نباشد و با ماهیت من - حیث هی هم منافات نداشته باشد.

شیخ‌الرئیس در اشارات می‌گوید حکم شیء به حسب ذات و بدون اعتبار غیر، بر حکم ذات با اعتبار غیر مقدم است. بنابراین هرگاه موجودی که وجودش از ناحیه غیر باشد، به تنهایی در نظر گرفته شود، مستحق عدم است یا برای آن

وجودی نیست؛ بلکه وجود او از ناحیه غیر است، پس شیء قبل از وجودش موجود نیست و این حدوث ذاتی است. (۱۴۰۳: ۳/۱۱۳)

فخر رازی استدلال شیخ‌الرئیس در تبیین عدم سابق ماهیت بر وجود از ناحیه علت را نمی‌پذیرد. از نظر او، با این تبیین، عدم مجامع نادرست است. او دو اشکال بر شیخ‌الرئیس وارد کرده است: اشکال اول اینکه اگر ماهیتی که از ناحیه غیر موجود می‌شود، به تنهایی در نظر گرفته شود، مستحق وجود از ناحیه ذاتش نیست؛ ولی لازمه آن این نیست که مستحق لاوجود باشد؛ زیرا چیزی که مستحق لاوجود باشد، ممتنع است. پس ماهیت از ناحیه ذات و بدون اعتبار علت، مسبوق به عدم استحقاق وجود است، نه اینکه استحقاق عدم یا استحقاق لاوجود داشته باشد.

اشکال دوم فخررازی، مقصود ابن‌سینا از این عبارت است که اگر ماهیت به تنهایی در نظر گرفته شود، مستحق عدم یا مستحق لاوجود است. اگر مقصود، ماهیت به تنهایی (من‌حیث‌هی) باشد که چنین ماهیتی نه مستحق وجود است و نه مستحق عدم و گرنه ماهیت ممتنع خواهد بود، نه ممکن. اگر مقصود او، ماهیت به اعتبار ذات با نبود علت باشد، در این صورت ماهیت، منفرد و به تنهایی نیست؛ بلکه با عدم غیر است.

محقق طوسی در پاسخ به دو اشکال فخر رازی، از بین دو احتمال ماهیت من-حیث‌هی یا ماهیت با عدم علت، ماهیت من‌حیث‌هی را انتخاب می‌کند. یعنی از نظر محقق طوسی، مقصود شیخ از موجود از ناحیه غیر در صورتی که منفرد در نظر گرفته شود، ماهیت من‌حیث‌هی است؛ اما همین ماهیت که از همه اعتبارات سه‌گانه بشرط‌لا، بشرط‌شیء و لا بشرط تجرید شده، خود اعتبار عقلی است و در

خارج ثبوتی ندارد. بنابراین ماهیت من حیث هی به اعتبار عقل، خالی از یکی از این سه اعتبار نیست؛ یا با وجود غیر اعتبار می شود یا با عدم غیر اعتبار می شود و یا با یکی از آن دو اعتبار نمی شود. از نظر محقق طوسی، در این اعتبار است که ماهیت، نه مستحق وجود است و نه مستحق عدم؛ اما اگر همین ماهیت من حیث-هی را نسبت به خارج بسنجیم، فقط دو اعتبار دارد: یا با وجود غیر است یا با وجود غیر نیست. بنابراین ماهیت من حیث هی به اعتبار خارج، تنها یا با وجود غیر است که موجود است و یا با وجود غیر نیست، پس اصلاً موجود نیست. بنابراین انفراد ماهیت، نبودن ماهیت در خارج است و این نبودن در خارج به معنای استحقاق عدم است. (همان: ۱۱۶) پس عدم مجامع با وجود از ناحیه علت تناقض ندارد و با قاعده «الماهیه من حیث لیست إلا هی لا موجوده و لا معدومه» هم در تهافت نیست.

۳. قاعده فرعیه و ثبوت ذاتیات ماهیت و ثبوت وجود برای آن

قاعده فرعیه یکی از قواعدی است که نهاد عقل آن را تصویب می کند و مفاد آن این است که «ثبوت شیء لشیء فرع لثبوت المثبت له». طبق این قاعده، تا موضوع موجود نباشد، نمی توان محمولی را برای آن اثبات کرد. بنابراین ثبوت محمول برای موضوع، متأخر از ثبوت موضوع است؛ اما این قاعده در دو مورد دچار مشکل می شود:

یک. در مورد ذاتیات؛ نه تنها ثبوت ذاتی برای ذات، فرع و متأخر از ثبوت ذات نیست، ثبوت ذات، متأخر و فرع بر ذاتی است؛ زیرا ذاتیات شیء، علل قوام آن هستند. بنابراین قاعده فرعیه در مورد ذاتیات به حسب ظاهر نقض می شود. به تعبیر دیگر، قاعده فرعیه در مورد ذاتیات به پارادوکس می انجامد؛ زیرا از یک-

سو ذاتیات مقدم هستند و از سوی دیگر، ذاتیات بر ذات حمل می‌شوند و طبق قاعده، متأخر از ذات هستند.

دو. در مورد هلیات بسیطه؛ در حمل وجود بر ماهیت از سویی طبق قاعده، ابتدا باید ماهیت موجود باشد تا محمولی بر آن حمل شود و از سوی دیگر، اگر این قاعده نسبت به محمول وجود عمومیت داشته باشد، دچار پارادوکس می‌شود؛ زیرا هرگاه حمل «موجود» بر ماهیت، فرع بر وجود ماهیت در رتبه سابق باشد، در این صورت اگر موجودی که در ناحیه موضوع در نظر گرفته می‌شود، عین همان موجودی باشد که از ناحیه محمول بر موضوع حمل می‌شود، لازم می‌آید شیء بر خودش تقدم داشته باشد یا شیء از خودش مؤخر باشد که این ممکن نیست. اگر موجود در موضوع، غیر از موجود در محمول باشد، در این صورت عروض وجود در موضوع، فرع وجود موضوع است و در این صورت اگر عروض وجود موضوع بر موضوع، متوقف بر وجود سومی باشد و وجود سوم نیز متوقف بر وجود چهارمی باشد و ...، لازمه آن تسلسل وجودها در یک موجود است که نهاد عقل آن را تأیید نمی‌کند و اگر وجود موضوع، متوقف بر وجود محمول باشد، لازمه اش دور در وجودها خواهد بود و دور مانند تسلسل در وجودها محال است در هر دو صورت، لازمه دیگرش این است که یک شیء بیش از یک وجود داشته باشد.

عویصه عروض وجود بر ماهیت، همان بحث بسیار سابقه‌دار است که آیا وجود محمول است یا خیر؟ فارابی در برخی از آثارش به این مشکل اشاره می‌کند و بدان پاسخ می‌دهد.^۱ این مشکل، فیلسوف را به تکاپو واداشته تا راه‌حل -

۱- «پرسیدند: آیا این قضیه «الانسان موجود» دارای محمول است؟ پس گفت: قدما و

های متعدد و مختلفی ارائه بدهند. این راه‌حل‌ها ضمن اینکه باید اصل قاعده را حفظ کنند، نباید مشکل‌آفرین باشند؛ ولی برخی از آنها خود مشکل‌سازند و برخی دیگر در واقع پاک‌کننده صورت مسأله؛ درحالی‌که راه‌حل آن است که ضمن حفظ قاعده نشان دهد راه ارائه‌شده پارادوکس را حل کرده و خود دچار پارادوکس دیگری نشده است. از این رو برخی از این راه‌حل‌ها در واقع راه‌حل نیستند.

یک. یکی از راه‌حل‌ها استثنا است.^۱ برخی درستی قاعده فرعی را می‌پذیرند؛ ولی این قاعده را در خصوص عروض و اتصاف ماهیت به وجود و نیز در ثبوت ذاتیات ماهیات برای آن استثنا می‌کنند؛ ولی این گروه، خود را دچار مخمصه دیگری کرده‌اند؛ زیرا قاعده فرعی از نهاد عقل بر می‌خیزد و یکی از احکام نهاد عقل این است که احکام آن استثنا نمی‌پذیرد. بنابراین نمی‌توان استثنا را راه‌حل مناسبی برای این پارادوکس نما قرار داد؛ زیرا قاعده بودن قاعده عقلی به کلیت آن

متأخرین در این مسأله اختلاف کرده‌اند؛ گروهی گفته‌اند این قضیه دارای محمول نیست و گروهی گفته‌اند دارای محمول است و اما نزد من، هر دو قول از جهتی صحیح است؛ زیرا این قضیه و امثال آن هرگاه در آن ناظر طبیعی، که متوجه در امور است، نظر کند، این قضیه محمول ندارد؛ زیرا وجود شیء غیر از شیء نیست؛ درحالی‌که معنای حکم به وجود محمول یا نفی آن، این است که محمول برای شیء باشد. پس از این جهت، این قضیه دارای محمول نیست و اما هرگاه به این قضیه ناظر منطقی نظر کند، آن را مرکب از دو کلمه که اجزای آنند، می‌گرداند و اینکه قضیه قابل برای صدق و کذب است. پس از این جهت دارای محمول است و هر دو قول صحیح است؛ لکن هر کدام به جهتی» (۱۴۱۳؛ ۳۲۴ و ۳۲۵)

۱- این راه حل را به فخر رازی نسبت داده‌اند. رساله فی الوجود الرباطی، چاپ سنگی،

است و با استثنا قاعده از بین می‌رود.

دو. یکی دیگر از راه‌حل‌ها این است که قاعده معرفی شده با عنوان قاعده فرعی قابل قبول نیست؛ زیرا این قاعده در مورد اتصاف ماهیت به وجود و نیز اتصاف ذات به ذاتیات به پارادوکس منجر می‌شود و لذا دوانی از آن عدول کرده و به قاعده استلزام پناه برده است که «ثبوت شیء لشیء مستلزم لثبوت المثبت له». بنابراین لازم نیست ابتدا ذات و ماهیتی باشد، سپس ذاتیات برای آن اثبات شوند و نیز لازم نیست ابتدا ماهیتی موجود باشد و آنگاه وجود برای آن اثبات شود؛ بلکه همین که موضوع، ثبوتی از ناحیه محمول داشته باشد، کافی است تا موضوع به محمول متصف شود. این راه‌حل تلویحاً می‌پذیرد که مفاد قاعده فرعی، شامل ثبوت وجود برای ماهیت و ثبوت ذاتیات برای ذات هم می‌شود و لذا دوانی از قاعده فرعی عدول کرده است؛ ولی آیا به راستی این دو امر، مشمول قاعده فرعی هستند تا فیلسوف مجبور شود از قاعده دست بشوید و به قاعده دیگری متوسل شود؟

سه. شیخ اشراق راه‌حل سومی را بر اساس اعتباری بودن وجود ارائه داده است. این راه‌حل به حسب ظاهر، پارادوکس اتصاف ماهیت به وجود را مرتفع می‌کند؛ ولی التزام به آن دردسرافزین است؛ زیرا طبق آن، وجود امر اعتباری است و جایگاه آن در ظرف ذهن است. بنابراین وجود، در ذهن عارض بر ماهیت است، نه در خارج و چون وجود امر اعتباری است، تکرار و تسلسل وجود اشکال ندارد، (سهروردی، ۱۳۷۱: ۱/۳۴۶؛ ۲/۶۴، ۷۱ و ۷۲) زیرا با توقف اعتبار، وجود متوقف خواهد شد و تسلسل برداشته می‌شود.

مشکل این راه‌حل آن است که براساس آن، هلیات بسیطه باید از قضایای

ذهنیّه باشند؛ درحالی که ناظر به وجود اشیا در خارج هستند. زیرا در قضیّه «زید موجود است» موضوع قضیّه، زید به حسب حالش در خارج است، نه به حسب حالش در ذهن. (صدرالدین شیرازی، بی تا: ۱۱۰؛ ۱۴۱۶: ۱۹۹)

چهار. برخی راه‌حل‌های دیگر از این نکته پرده برمی‌دارند که این قاعده درست است و درستی آن منجر به پارادوکس نمی‌شود. یکی از آن راه‌حل‌ها که هر دو مشکل اتّصاف ماهیّت به وجود و اتّصاف ذات به ذاتیّات را حل می‌کند، این است که مفاد آن قاعده، اتّصاف چیزی به چیز دیگر است. پس اتّصاف، بین دو شیء متغایر است؛ ولی در اتّصاف ماهیّت به وجود، مغایرتی بین آن دو در خارج نیست تا یکی به دیگری متّصف شود. اتّصاف ذات به ذاتیّات نیز از قبیل اتّصاف شیء به شیء دیگر نیست. طبق این بیان، این دو مورد مشمول قاعده فرعیه نمی‌شوند تا مستلزم پارادوکسی باشند. مفاد قاعده، ثبوت و اتّصاف شیء لشیء است؛ درحالی که مفاد هلیّه بسیطه و حمل ذاتیّات بر ذات، اتّصاف لشیء است، نه اتّصاف شیء لشیء آخر.

پنج. در این راه‌حل نیز قاعده فرعیّه درست انگاشته می‌شود؛ ولی اتّصاف از باب عکس حمل خواهد بود. یعنی این ماهیّت نیست که به وجود متّصف می‌شود؛ بلکه برخی از وجودها هستند که متّصف به ماهیّت می‌شوند؛ زیرا بنابر اصالت وجود وقتی گفته می‌شود «انسان موجود است» هلیّه بسیطه از باب عکس‌الحمل است؛ یعنی «بعضی از وجودها انسان هستند». بنابراین ثبوت انسان برای وجود، فرع موجودیّت وجود است و پارادوکس منتفی خواهد بود. (همو،

بی تا: ۱۱۰ و ۱۱۱)

۴. فرعیت ثبوت الثابت در قاعده فرعیّه

دیدیم که مفاد قاعده فرعیّه، اخص از مفاد قضیه موجب است؛ یعنی برخی از موجبها که به صورت هلیّه بسیطه یا به صورت حمل ذاتی اوّلی گزارش می-شوند، مشمول قاعده فرعیّه نیستند؛ اما در غیر این صورت، ابتدا باید موضوع موجود باشد و بعد محمولی برای آن اثبات شود؛ اما پرسشی در خصوص محمول مطرح است که آیا در ثبوت محمول برای موضوع لازم است محمول نیز ثبوت داشته باشد تا بتواند برای موضوع ثابت شود یا خیر؟ به تعبیر دیگر، آیا قاعده فرعیّه در محمولها هم جاری است و می توان یا باید گفت «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت الثابت» یا خیر؟ در اینجا اکثر منطق دانان و فیلسوفان معتقدند ثبوت محمول، مشمول قاعده فرعیّه نمی باشد؛ زیرا بسیاری از محمولات که بر موضوع حمل می شوند، ثبوتی ندارند؛ ولی در عین حال موضوع به آنها متّصف می شود و لذا گفته اند: «ثبوت شیء لشیء فرع لثبوت المثبت له لالثابت».

اما در مقابل، عده ای گفته اند «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت الثابت». بی شک برخی از محمولها ثبوت دارند و وصف برای موضوع قرار می گیرند. برای روشن شدن محل اختلاف لازم است انواع وصفها را بررسی کنیم. اتصاف شیئی به شیء دیگر سه گونه است:

یک. انضمامی، مانند اتّصاف جسم به سفیدی؛

دو. انتزاعی؛ مانند اتّصاف شیء به اموری اضافی، مانند «آسمان فوق زمین است» که فوقیت محمولی انتزاعی و اضافی است و نیز اتصاف شیء به امور سلبی، مانند «زید نابینا است» که نابینایی، محمول سلبی و عدمی است؛

سه. اتحادی؛ مانند حمل ذاتیات بر ذات. (مدرس زنوزی، ۱۳۶۳: ۵۸-۶۰)

از نظر فیلسوفان، در وصفهای انضمامی باید وصف ثبوت داشته باشد تا

ضمیمه موضوع شود. اگر چیزی موجود نباشد و ثبوتی نداشته باشد، به شیء دیگری ضمیمه نمی‌شود. همچنین وصف‌های اتحادی، تابع موصوف خود می‌باشند و حکم جداگانه‌ای ندارند. یعنی اگر موصوف، ثبوت داشته باشد، باید وصف آن نیز ثبوت داشته باشد و اگر موصوف ثبوت نداشته باشد، وصف هم ثبوت ندارد. محل اختلاف بین فیلسوفان، وصف‌های انتزاعی است؛ گروهی از فلاسفه معتقدند لازم نیست وصف موجود باشد؛ ولی در عین حال موضوع به آن وصف متصف می‌شود و عده دیگری قائل هستند وصف باید گونه‌ای از وجود را دارا باشد تا موصوف بدان متصف شود.

فخر رازی معیار اتصاف را وجود نفسی محمول قرار داده و معتقد است محمول‌های عدمی به دلیل آنکه وجود نفسی ندارند، موضوع را توصیف نمی‌کنند و لذا از نظر وی، *موجبه معدوله‌المحمول* مانند «زید نابینا است» با *سالبه محصله*-المحمول مانند «زید بینا نیست» تفاوتی ندارد. به عبارت دیگر، چیزی را که منطبق-دانان *موجبه معدوله‌المحمول* می‌دانند، از نظر او *سالبه* و لذا *قاعده فرعیه* به اعتبار ثبوت در *معدوله‌ها* جاری نیست؛ زیرا *قضیه* *موجبه* نیست تا *قاعده فرعیه* جاری باشد. (بی‌تا: ۱۵۰ و ۱۵۱)

از نظر سید سند - به نقل از آقا علی مدرس - وصف‌های انتزاعی صرفاً اختراع و فرض عقل می‌باشند و محکی نفس‌الامری ندارند. (۱۳۶۳: ۶۲) بنابراین ثبوت آنها لازم نیست و لذا *قاعده فرعیه* به عنوان *قاعده‌ای کلی*، شامل ثبوت محمول نمی‌شود. از نظر دوانی، هر چند اوصاف انتزاعی، برساخته و اختراع ذهن می‌باشند، نفس‌الامر دارند؛ لیکن از ثبوت بهره‌مند نیستند. (بی‌تا: ۳۵) زیرا از نظر او فوقیت که وصف آسمان قرار می‌گیرد، به هیچ وجه در خارج حقیقتاً موجود

نیست؛ اما میرداماد برای انتزاعیات مانند فوقیت هم نفس الامر قائل است و هم وجود؛ لیکن وجود امور انتزاعی، وجود ربطی است، نه وجود محمولی؛ لذا انتزاعیات مشمول قاعده فرعیه نمی شوند؛ (۱۳۸۵: ۲۴) زیرا مفاد آن قاعده، وجود محمولی است، نه وجود ربطی.

صدرالمتألهین در برخی از مواضع *اسفار قول میرداماد* را تأیید می کند (۱۴۱۰: ۱/۱۳۸) و ثبوت ثابت را مشمول قاعده فرعیه نمی داند؛ ولی در موضع دیگر، این قول را به نقد می کشد و مدعی می شود اّتصاف نسبت بین دو شیء به حسب وجود در ظرف اّتصاف است و حکم به موجود بودن یکی از دو طرف نسبت بدون وجود طرف دیگر در ظرفی که اّتصاف در آن محقق است، تحکّم و مدعای بدون دلیل است؛ البته ملاصدرا می گوید وجود داشتن اشیا متفاوت است و بنابراین محمول های انتزاعی و حتی اعدام ملکات و قوا و استعدادها، بهره ضعیفی از وجود دارند. طبق این رأی «ثبوت شیء لشیء فرع لثبوت الثابت» نیز می باشد. (همان: ۳۳۶-۳۳۸)

فخر رازی، سید سند، دوانی و میرداماد از ثبوت ثابت، وجود محمولی را فهمیده اند و وجود محمولی آن است که حداقل مانند وجود اعراض برای موضوعات آنها باشد؛ چرا که وجود فی نفسه اعراض برای موضوعاتشان است و از این نوع وجود به «وجود فی نفسه لغيره» تعبیر می شود. از این رو فخر رازی برای محمول های عدمی چنین وجودی را در نظر نمی گرفت و لذا فرقی بین موجبه معدوله و سالبه محصله قائل نمی شد. به همین دلیل، سه فیلسوف دیگر، منکر ثبوت انتزاعیات شده اند؛ زیرا این امور وجود فی نفسه لغيره ندارند. با این تفاوت که سید سند برای انتزاعیات، نه وجود و نه نفس الامریتی قائل نشده است؛

ولی دوانی برای آن نفس الامریت در نظر گرفته، ولی ثبوتی برای آن قائل نشده است. در این میان، رأی میرداماد معتدل تر است؛ چرا که برای این امور هم نفس-الامریت و هم ثبوت قائل شده است؛ ولی ثبوت فی نفسه لغیره را از آنها سلب می کند.

رأی سید سند که اصلاً برای عدمیات و انتزاعیات نفس الامریتی قائل نیست، خلاف وجدان است؛ زیرا چیزی که هیچ نفس الامریتی ندارد. چگونه معیار اتصاف برای موصوفی قرار می گیرد؟ رأی دوانی نیز غیر قابل قبول است؛ زیرا چگونه ممکن است چیزی نفس الامریت داشته باشد، ولی هیچ نحو ثبوتی هر چند به صورت تبعی نداشته باشد. بنابراین مهم تفاوت رأی ملاصدرا و میرداماد است که هر دو معتقدند انتزاعیات و اعدام ثبوت دارند و هر دو، ثبوت آن دو را ثبوت حرفی می دانند، با این تفاوت که میرداماد می گوید نمی توان از این ثبوت حرفی به صورت هلیه بسیطه گزارش کرد؛ ولی از نظر ملاصدرا این امر ممکن است. یعنی از نظر ملاصدرا می توانیم بگوییم «کوری موجود است» یا «فوقیت موجود است» ولی از نظر میرداماد این امر ممکن نیست؛ زیرا اگر کوری موجود باشد، حداقل باید مانند موجودیت اعراض، حال در موضوعات آنها باشد، یعنی وجود نفسی، محمول عدمی یا انتزاعی برای موضوع باشد؛ درحالی که عدمیات و انتزاعیات، وجود نفسی ندارند و تنها دارای وجود ربطی هستند.

رأی ملاصدرا به این نکته معطوف است که مفاد هلیه مرکبه مثل «زید قائم است» تنها این است که محمول، وجودی فی غیره برای موضوع دارد؛ اما اینکه آیا محمولی که وجود فی غیره برای موضوع دارد، وجود فی نفسه برای موضوع هم دارد یا خیر، از مفاد هلیه مرکبه به دست نمی آید. ممکن است محمول هلیه

مرکبه‌ای وجود فی نفسه برای موضوع داشته باشد، مانند اعراض برای جواهر و ممکن است چنین وجودی نداشته باشد، مانند عدمیات و انتزاعیات. (همان: ۳۲۹)

۵. اصالت و بالذات، اعتبار و بالعرض

یکی از کارهای فیلسوفان این است که واژه‌های به‌کاررفته در فلسفه را به درستی تفسیر و تبیین کنند؛ زیرا معمولاً این واژه‌ها از زبان متعارف وارد فلسفه می‌شوند که در آن مسامحه وجود دارد و بسیاری از مجازها را حقیقت می‌شمارند لذا کار فیلسوف آن است که در صورت لزوم و به تصور عقل، از معنای متعارف فاصله بگیرد و هر چیزی را حقیقت نپندارد. لذا از نظر فیلسوف، حمل محمول بر موضوع به معنای دقیق کلمه، یا واقعی است یا غیرواقعی. اگر واقعی باشد، موضوع بالذات مقتضی آن است و در این صورت، حمل بالذات و آن محمول اصیل است و اگر موضوع مقتضی آن نباشد، حمل بر آن موضوع بالذات و اصیل نیست؛ بلکه مجاز و اعتبار است. حال اگر منطق و زبان فیلسوف در تحلیل‌های فلسفی به درستی فهمیده نشود، سردرگمی می‌آفریند و معلوم نمی‌شود کدام محمول، واقعی و کدام غیرواقعی است.

۶. اصالت وجود یا ماهیت

همان‌طور که کار فیلسوف این است که مفاهیم مختلف را بررسی کند و ببیند کدام واقعی و کدام اعتباری است تا حقایق را از موهومات باز شناسد، در مرحله بعدی نیز باید همین کار را در مورد وجود و ماهیت اعمال کند. بی‌شک بر موجودات امکانی مثل افراد انسان، هم مفهوم انسان صادق است و هم مفهوم وجود. لذا می‌توان گفت «وجود موجود است» و «انسان موجود است»؛ اما

پرسش جدی فراروی فیلسوف این است که آیا هر یک از مفاهیم انسان و وجود، بدون شائبه مجاز بر آن شیء خارجی صادق است؟ به عبارت دیگر، آیا موضوع هر یک از دو قضیه به اقتضای ذاتشان طالب محمول وجودند؟ به تعبیر سوم، آیا وضع ذات هر یک از دو موضوع بدون هیچ حیثیت تقییدی برای حمل موجود بر آنها کافی است؟ اگر واقعاً هر یک از وجود و ماهیت بر شیء خارجی بدون شائبه مجازگویی صادق باشد، لازم می‌آید یک شیء در خارج دو شیء باشد؛ درحالی که در واقع هر شیء در خارج یک واقعیت است. پس صدق یکی از این دو باید مقید به حیثیت تقییدی شود تا موجود بر آن حمل شود. حال کدام یک از این دو واقعاً موجودند و دیگری بالعرض موجود است؟ این همان نزاع اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و بالعکس است. فیلسوف در اینجا تلاش می‌کند تا نشان دهد کدام یک از انسان و وجود بدون حیثیت تقییدی به صرف انسان و وجود بودن موجودیت بر آن قابل حمل می‌باشد. صدرالمتألهین به استناد ادله مختلفی از جمله اینکه «الماهية من حيث هي ليست الا هي لا موجودة و لا معدومة» نتیجه می‌گیرد که ماهیت، امری اعتباری است و وجود اصیل می‌باشد.

بنابراین فیلسوف در تحلیل‌های فلسفی باید از زبان عرفی فاصله بگیرد و اطلاعات و اصطلاحاتی را که به کار می‌گیرد، بررسی کند که آیا از باب مجاز است یا از باب حقیقت. با توجه به این نکته است که حکمت اشراق و حکمت متعالیه از یکدیگر فاصله می‌گیرند و یکی قائل به اصالت ماهیت و دیگری قائل به اصالت وجود می‌شود. تنقیح در این مسأله و ترجیح قطعی جانب اصالت وجود، باب حکمت متعالیه را می‌گشاید.

۷. تشکیک یا تباین در موجودات

بی شک موجودات در خارج متکثر هستند و اقسام مختلفی دارند. گاهی موجودات را از جهت اینکه این انسان است و آن دیگری اسب و آن سومی درخت و آن چهارمی آب و ... در نظر می‌گیریم و به انواعی تقسیم می‌کنیم گاهی از این جهت تقسیم می‌کنیم که این یکی موجود بالقوه و آن دیگری موجود بالفعل یا این واحد و آن دیگری کثیر، یا این حادث و آن دیگری قدیم و یا این ممکن و آن واجب و

کثرتی که از ناحیه تقسیم اول مطرح می‌شود، کثرت ماهوی است و اگر اصالت با ماهیت باشد، این کثرات حقیقی هستند و هر یک از این متکثرها مابه-الامتیازی خواهند داشت که از دیگری جدا می‌شود. اما بنابر اصالت وجود، این کثرات اعتباری هستند و مناط کثرت واقعی برای اشیا در خارج نخواهند بود؛ زیرا موجودیت ماهیت اعتباری است. بنابراین تمایز ماهیتی از ماهیت دیگر نیز اعتباری خواهد بود، نه واقعی؛ چراکه ماهیت، اعتباری و مقوم به اعتبار است و لذا احکام آن نمی‌تواند خارج از اعتبار باشند. به عبارت دیگر، ماهیت در ظرف اعتبار، احکام خود را دارد که از جمله آنها متکثر و متمایز بودن ماهیت‌ها است. این احکام در ظرف اعتبار ماهیت واقعی هستند؛ ولی از آنجا که اگر ماهیت اعتبار نشود، دیگر ماهیتی نیست تا احکامی داشته باشد، در این صورت احکام ماهیت به تبع اعتباری بودن ماهیات اعتباری هستند.

اما کثرتی که از ناحیه تقسیم دوم بر موجودات وارد می‌شود، تقسیمی است که بنابر اصالت وجود بر آن چیزی که حقیقت است، وارد می‌شود. بنابراین مقسم وجود است و هر یک از این اقسام با داشتن قیدی، قسمی از آن مقسم می‌شوند

و این قیود، مقوم موجودات خواهند بود.^۱ اکنون پرسش این است که آیا خود این قیود از سنخ وجود هستند یا خیر؟ روشن است که بنابر اصالت وجود، قیود نمی‌توانند از سنخ وجود نباشند؛ زیرا غیر از وجود چیزی نیست تا با حقیقت وجود ترکیب شود و وجود را به اقسامی تقسیم کند؛ اما از طرف دیگر، بنابر اصالت وجود، هر وجودی بسیط است؛ زیرا وجود غیری ندارد تا با آن ترکیب شود. بنابراین آیا کثرت موجودات حقیقی است یا اعتباری؟ اگر پذیرفته باشیم که کثرت موجودات حقیقی است، چگونه کثرت وجودها را با بساطت هر موجودی سازگار سازیم؛ زیرا اگر وجود بسیط است، چگونه متکثر می‌شود؟ بنابراین باید این وجود و آن وجود در اصل وجود اشتراک داشته باشند و در این وجود بودن یا آن وجود بودن مغایر یکدیگر باشند. پس وجود باید مرکب از جهت اشتراک و جهت اختلاف باشد.

کثرت اشیا مستلزم تمایز است و اگر موجودی از موجود دیگر متمایز باشد، باید در یکی از آن دو موجود خصوصیتی باشد و در دیگری آن خصوصیت نباشد تا این دو از یکدیگر متمایز شوند. بنابراین حداقل باید یکی از این دو مرکب باشد تا دو مفهوم بر آن صادق باشد و این با بساطت هر وجود سازگار نیست. به عبارت دیگر، اگر موجودات متکثرند و مقسم وجود است و با هر قسمی هست و این وجود از آن وجود با خصوصیتی جدا می‌شود، بنابراین هر

۱- در اینجا مقصود از مقوم جنس، فصل یا نوع نیست؛ بلکه مقصود از این اصطلاح، معنای عام‌تر و به معنای هر چیزی است که خارج از شیء نباشد؛ خواه جنس یا فصل یا نوع برای شیء باشد و یا هر چیزی دیگری. بنابراین بالقوه بودن وجود چیزی است که خارج از وجود نیست؛ کما اینکه بالفعل بودن وجود، خارج از حقیقت وجود نیست.

وجودی همان مقسم به اضافه قیدی است. در نتیجه این وجود و آن وجود باید دارای قیدی باشند و این قیدها هم باید غیر هم باشند. یا لااقل جز یکی، بقیه باید دارای قید باشند. در نتیجه نباید وجودها بسیط باشند؛ زیرا بر این وجود، مفهوم وجود با قیدی صادق است که بر وجود دیگر با همان قید صادق نیست؛ بلکه با قید دیگری صادق است. بنابراین با پذیرش اصالت و بساطت وجود، کثرت وجودات توجیه‌ناپذیر می‌نماید؛ درحالی‌که کثرت وجودها به عقل همگانی بدیهی است و نمی‌توان از کثرت آن به کلی فاصله گرفت.

به عبارت دیگر، اصالت وجودی‌ها از کثرت موجودات به عنوان کثرتی که منشأ آن ماهیات متکثر باشد، فاصله گرفته‌اند؛ ولی این فاصله گرفتن در صورتی معقول است که اصل کثرت خدشه‌دار نشود؛ اما گویا با تحلیل بالا، اصل کثرت موجودات دچار خدشه می‌شود؛ درحالی‌که خدشه در کثرت وجود با نهاد عقل همگانی ناسازگار است.

آنچه با عقل همگانی ناسازگار می‌باشد، نفی کثرت موجودات است. پس باید تحلیل‌های فلسفی به گونه‌ای باشد که نافی کثرت نباشد؛ اما سخن در این است که آیا هر نوع کثرتی با بساطت وجود ناسازگار است؟ به تعبیر دیگر، آیا هر نوع کثرتی موجب اقسامی می‌شود که هر قسم آن مابین با قسم دیگر است؟ آیا نمی‌توان تصویری از کثرت ارائه داد که با بساطت وجود منافات نداشته باشد؟

فیلسوفان مشائی، وحدتی را که با کثرت سازگار باشد، در کمیت تصویر کرده‌اند. یک واحد کم متصل به درستی یک واحد است و هیچ کثرتی ندارد؛ ولی همین واحد دارای بی‌نهایت اجزاست. پس همین واحد دارای کثرت است؛ لیکن کثرت آن بالقوه و وحدت آن بالفعل است و لذا وحدت و کثرت در باب کمیّات

متصل به صورت فوق سازگارند.

حکیمان حکمت متعالیه با زبان و منطق برتر، نوعی وحدت وجود را طراحی کرده‌اند که با کثرت وجود ناسازگار نیست و آن وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است که از آن به «تشکیک در وجود» نام می‌برند. وحدت تشکیکی وحدتی است که با کثرت وجودها ناسازگار نیست؛ زیرا هر چند موجب تمایز وجودها می‌شود، تمایزی غیر نیست؛ بلکه تمایزی است که جهت تمایز و بینونت یک وجود از وجود دیگر همان جهت اتحاد آن وجود با وجود دیگر است. یعنی آن چیزی که به واسطه آن، وجودی از وجود دیگر متمایز می‌شود، همان چیزی است که با آن، وجودی با وجود دیگر مشترک می‌شود. از باب تمثیل، صفحه کاغذی را در نظر بگیرید که کاملاً زرد است؛ ولی زردی یک طرف آن شدید و زردی طرف دیگر ضعیف است؛ به گونه‌ای که هیچ مرزی را نتوان در مقطعی از این صفحه کاغذ نشان داد. در این وضعیت، بی‌شک بالای کاغذ با پائین آن در زرد بودن متمایز است. بنابراین رنگ زرد طیف‌گونه و تشکیکی است. حکیم در حکمت متعالیه مدعی است وجودها در تمایزات واقعی‌شان از یکدیگر، تمایز تشکیکی دارند؛ یعنی مابه‌الامتیاز این وجود از آن وجود، همان مابه‌الاشتراک این وجود با آن وجود است. دلیلی که آنها بر مدعای خود اقامه می‌کنند این است که مفهوم وجود از این وجود یا آن وجود انتزاع می‌شود و از آنجا که از وجودهای متکثر، مفهوم واحدی انتزاع می‌شود، باید آن وجودها دارای جهت وحدتی باشند تا از جهت واحد، مفهومی واحد انتزاع شود. بنابراین ما با سه احتمال روبرو می‌شویم:

احتمال اول این است که هر یک از وجودها مرکب از وجود با غیر وجود

است و مفهوم واحد وجود از جهت اشتراک آنها انتزاع شده است. این احتمال با بساطت وجود که در فضای اصالت وجود به اثبات رسیده، ناسازگار است. احتمال دوم این است که هر یک از وجودها بسیط هستند و این وجود بسیط با آن وجود بسیط با تمام ذات بسیط خود، متمایز و متباین است و مفهوم واحد وجود از آنها انتزاع می‌شود. این احتمال نیز مردود است؛ زیرا لازمه آن انتزاع مفهوم واحد-از آن جهت که واحد است- از کثیر- از آن جهت که کثیر است- می‌باشد که امری ناممکن است؛ زیرا لازمه‌اش این است که یا کثیر بماهو کثیر کثیر نباشد یا واحد بماهو واحد واحد نباشد؛ چراکه مفهوم بر منشأ انتزاع خود منطبق است. بنابراین باید واحد از آن نظر که واحد است، بر کثیر از آن جهت که کثیر است، منطبق باشد که به وضوح باطل و ناممکن است.

پس راه باقی مانده احتمال سوم است که هر یک از وجودهای بسیط در عین بساطت از یکدیگر از جهت مابه‌الاشتراک متمایزند و در نتیجه از جهت مابه‌الامتیاز با یکدیگر مشترک هستند و این همان تشکیکی است که حکیمان در حکمت متعالیه مطرح کرده‌اند.

پس منطقی و زبان حکمت مقتضی است که اولاً، اصالت وجود را بپذیریم و با آن بساطت وجود را نتیجه بگیریم و کثرت موجودات را که با عقل همگانی بدیهی پذیرفته شده است، با تشکیک در وجود تبیین کنیم؛ به این صورت که کثرت تشکیکی با وحدت سنخی وجود منافات ندارد و بدین سان تباین وجودها را نفی نماییم.

البته تباین وجودها در تحلیل ذهنی قابل قبول است. یعنی عقل می‌تواند وجودی را از وجود دیگر متمایز در نظر بگیرد و از آن ماهیت‌های مختلفی انتزاع

کند. این دو ماهیت از یکدیگر جدا و متباین هستند و بالعرض وجودهایی که از تقطیع آنها، ماهیات متباینی انتزاع شده‌اند، نیز متباین هستند؛ ولی روشن است که این تباین به اعتبار عقل و به تبع ماهیات است.

۸. مساوقت وجود با خارجیّت و جمع آن با تقسیم وجود به خارجی و ذهنی

از یک سو گفته می‌شود وجود مساوق با خارجیّت است؛ زیرا حقیقت وجود، عین حیثیت ترتب آثار است و ترتب آثار هم عین خارجیّت است. حال اگر وجود عین خارجیّت است، وجود ذهنی نباید از اقسام وجود قرار گیرد؛ زیرا وجود ذهنی عین عدم ترتب آثار است؛ درحالی که فیلسوفان با برهان، وجود ذهنی را اثبات می‌کنند و بر اساس آن نتیجه می‌گیرند وجود به خارجی و ذهنی تقسیم می‌شود. اگر این تقسیم درست است، پس باید پذیرفت وجود عین ترتب آثار نیست؛ زیرا مصداقی از آن (وجود ذهنی) عین عدم ترتب آثار است. بنابراین گویا حکم به مساوقت وجود با خارجیّت و ترتب آثار با حکم به تقسیم وجود به خارجی و ذهنی، متناقض و ناسازگار می‌نماید.

این اشکال را نیز می‌توان به عبارت دیگر بیان کرد: یا وجود مساوق با خارجیّت و ترتب آثار نیست و یا تقسیم وجود به خارجی و ذهنی، تقسیم شیء به خود و غیر خود است؛ زیرا نمی‌توان از یک سو مقسم را وجود قرار داد و آن را عین خارجیّت و ترتب آثار دانست و از سوی دیگر، قسمی از آن را وجود ذهنی قرار داد که عین ترتب آثار است.

از نظر حکیم، مساوقت وجود با خارجیّت و تقسیم آن به خارجی و ذهنی تناقض ندارند؛ زیرا حکم اول یا مساوقت وجود با خارجیّت و ترتب آثار به این معناست که هر وجودی، صرف نظر از آنکه آن را با وجود دیگر مقایسه کنیم،

بلکه از آن نظر که وجود است، ملاحظه کنیم، عین خارجیّت یا همان حیثیّت ترتّب آثار است. در این نگاه، همان‌طور که وجودهای به اصطلاح خارجی، عین منشئیّت آثار می‌باشند، وجودهای ذهنی از آن نظر در ذهن عالم تحقق دارند، عین منشئیّت آثار هستند؛ یعنی چنین وجودهایی، دارنده خود را از جهالت خارج می‌کنند و او را عالم می‌گردانند؛ اما هرگاه همین وجودها را از آن جهت که معلوم‌های خارجی را نشان می‌دهند و با معلوم‌های خارجی آنها - که در ظرف خودشان موجود هستند و دارای اثر خارجی می‌باشند - مقایسه کنیم، خواهیم دید این وجودها که خود منشأ آثار بوده‌اند، در مقایسه با معلوم‌های خود آن آثار را ندارند و لذا گفته می‌شود این وجودها ذهنی هستند؛ یعنی اثر محکی‌های خود را ندارند و این بدین معنا نیست که از آن جهت که مطلق وجود بر آنها صادق است، منشأ آثار نمی‌باشند. (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۶)

تقسیم وجود به خارجی و ذهنی از قبیل تقسیم شیء به خود و غیر خود نمی‌باشد. نظیر علم که همان تصور است و به تصور و تصدیق تقسیم می‌شود. توضیح آنکه، مقسم تصور و تصدیق، علم مطلق است بدون آنکه مقید به چیزی شده باشد. گاهی مقسم به همین صورت مقسمی، در ظرف ذهن متجلی می‌شود، مانند تصور زید که این تصور با حکم نیست و واقعاً نوعی علم است. گاهی هم به صورت حکم متجلی می‌شود، مانند تصدیق بسیط «زید قائم است». حال هر یک از این دو قسم عین مقسم است، با این تفاوت یکی از آن دو قیدی دارد که عین مقسم شده است و دیگری اصلاً قیدی ندارد. آن را که قیدی ندارد «تصور» نامیده‌اند؛ ولی هرگاه همین تصور را که قسمی از مقسم است، با تصدیق مقایسه کنیم، درمی‌یابیم که تصدیق در تحلیل ذهنی، همان مقسم همراه با حکم است و

«با حکم بودن» قید آن است و تصور نیز همان مقسم بدون حکم است و «بدون حکم بودن» قیدی برای مقسم است. بدین سان تصور نسبت به تصدیق، مقید به عدم حکم می‌شود؛ درحالی‌که هر گاه آن را در مقایسه با تصدیق در نظر نگیریم، تصور همان مقسمی است که هیچ قیدی ندارد.

تقسیم وجود به خارجی و ذهنی نیز همین‌طور است. یعنی هرگاه وجود ذهنی را با مقسم خود، یعنی مطلق وجود مقایسه کنیم، عین مقسم و عین منشأ اثر است؛ ولی هرگاه آن را با وجود خارجی که قسم دیگری از مقسم است، مقایسه کنیم عین آن نیست؛ بلکه آینه آن است و لذا اثر آن را ندارد. از این‌رو می‌گوییم منشأ آثار نیست. پس منطق و زبان حکمت باید به درستی فهمیده شود که گاهی شیء به خود و غیر خود تقسیم می‌شود و هرگاه دو قسم را نسبت به همدیگر بسنجیم، هر یک از دو قسم دارای قیدی خواهند بود؛ لکن یکی از آن دو دارای قید سلبی است و همین قسم را که با مقسم مقایسه کنیم، عین مقسم است و هیچ قیدی ندارد. برخلاف قسم دیگر که در عین اینکه عین مقسم است، دارای قیدی ایجابی است.

۹. سایر تقسیم‌های قیاسی وجود

حکما وجود را مساوق با وحدت می‌دانند، بنابراین هر وجودی از آن جهت که وجود است، واحد می‌باشد. از سوی دیگر، وجود را به واحد و کثیر تقسیم می‌کنند؛ زیرا کثرت‌ها متّصف به عدد می‌شوند؛ مثلاً گفته می‌شود یک ده‌تایی یا دو یا سه ده‌تایی. بنابراین وجود کثیر، مقابل و قسیم وجود واحد است. حال این توهم فراروی فیلسوف قرار می‌گیرد که انقسام وجود به واحد و کثیر با مساوقت وجود و وحدت منافات دارد؛ زیرا کثیر از آن جهت که کثیر است، موجود است

و کثیر از آن جهت که کثیر است، واحد نیست. بنابراین بعضی از وجودها واحد نیستند و این قول با اینکه هر وجودی واحد است، مناقض می‌باشد. پاسخ آن است که وحدت دو اعتبار دراد که در یک اعتبار مقابلی ندارد. در این اعتبار هر وجودی واحد است و وحدت، همه مصادیق واحد و کثیر را شامل می‌شود. وحدت در اعتبار دوم مقابل کثرت قرار می‌گیرد و بعضی از مصادیق وحدت نسبت به بعضی دیگر مقایسه می‌شود. در این مقایسه می‌بینیم که برخی از مصادیق واحد به گونه‌ای هستند که معنای عدم انقسام در آنها یافت نمی‌شود و لذا دارای کثرت هستند؛ مثلاً عدد ده دارای وحدتی است که در آن، معنای عدم انقسام یافت نمی‌شود؛ زیرا ده انقسام‌پذیر است؛ در مقابل، مصادیق دیگری از وحدت می‌یابیم که در آنها معنای عدم انقسام یافت می‌شود؛ مثلاً عدد یک مصداقی از وحدت است که در آن، عدم انقسام یافت می‌شود؛ زیرا عدد یک انقسام‌پذیر نیست.

انقسام وجود به بالقوه و بالفعل نیز از همین قبیل است یعنی تقسیم قیاسی است و با اینکه هر وجودی مساوق با فعلیت است، منافات نخواهد داشت. علت اینکه برخی از وجودها در عین تقسیم به دو قسم، هر دو قسم به یک واقعیت برمی‌گردند، این است که اختلاف بین اقسام در واقع تباینی نیست؛ بلکه تشکیکی است. (همان: ۱۳۹)

نتیجه

وصول به حکمت بر پایه اولیات استوار است که عمده‌ترین آنها اصل امتناع تناقض است. اگر دانشجوی حکمت به درستی با منطق و زبان حکمت آشنا نباشد، گمان می‌کند برخی از مسائل حکمت که بر پایه عقل همگانی پذیرفته

می‌شوند، با برخی دیگر ناسازگارند. لذا وظیفه فیلسوف آن است که این امور را توضیح دهد و تهافت‌های ظاهری را حل نماید. دانشجوی حکمت نیز باید منطق و زبان حکمت را به درستی بفهمد تا حقیقت بر او منکشف شود. بنابراین فراگیری منطق و زبان حکمت، شرط فراگیری مسائل عمیق فلسفی است. فیلسوفان نیز باید در متون درسی، منطق و زبان فهم مسائل را به درستی تبیین کنند تا تناقض‌های بدوی حاکم بر برخی قواعد فلسفی برطرف شود.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۳، *الاشارات و التنبيهات*، تهران، دفتر نشر کتاب.
- ارسطو، ۱۹۸۰، *منطق ارسطو*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، دارالقلم.
- دوانی، بی تا، *حاشیة علی شرح التجرید*.
- رازی، فخر الدین محمد، *بی تا، الانارات فی شرح الاشارات*، تصحیح و تحقیق امیر فرهپور (در قالب پایان نامه کارشناسی ارشد دانشکده الاهیات و معارف اسلامی).
- سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۷۱، *مجموعه مصنفات*، ج ۱ و ۲، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *بی تا، الرسائل*، قم، مکتبه المصطفوی.
- _____، ۱۴۱۶، *تعلیقات علی شرح حکمة الاشراق*، قم، بیدار.
- _____، ۱۴۱۰، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۲، *نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- مدرس زنوزی، علی، ۱۳۶۳، *رسالة حملیة*، تهران، انتشارات علمی - فرهنگی.
- میرداماد، ۱۳۸۵، *الافق المبین*، تحقیق عبدالله نورانی، تهران، دانشگاه تهران.