

## نحوه تحقق مفاهیم فلسفی در حکمت متعالیه

m.farsiat1366@gmail.com

محمد فارسیات / دانشجوی دکتری حکمت متعالیه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*

پذیرش: ۹۹/۰۶/۲۷

دریافت: ۹۸/۱۰/۲۰

### چکیده

مسئله نحوه تحقق معانی فلسفی در حکمت متعالیه از فروع مسئله اصالت وجود و اعتباریت معناست. صدرالمتألهین با طرح مسئله اصالت وجود و اعتباریت معنا ثابت کرد که هویت‌های خارجی از سنخ حقیقت وجودند و محال است که معنا در خارج یافت شود. از این رو وی بر این باور است که موجودیت معانی از جمله معانی فلسفی در خارج، عبارت است از صدق آنها بر هویت خارجی. با توجه به اینکه صدرالمتألهین هویت‌های خارجی را از سنخ معنا نمی‌داند، بر این باور است که تباین مفاهیم و معانی لزوماً منجر به تعدد در مصداق نمی‌شود و ممکن است که مفاهیم و معانی متعدد بر هویت واحدی صدق کنند. لازم است یادآوری کنیم هرچند صدرالمتألهین صدق مفاهیم و معانی متعدد را بر هویتی واحد ممکن می‌داند، لکن وی با طرح نظریه انفکاک‌پذیری عرض از معروض توانست منحاظ بودن و زیادت خارجی اعراض متحد با معروض را نیز ثابت کند.

**کلیدواژه‌ها:** مفاهیم فلسفی، مفاهیم ماهوی، معنا، حقیقت وجود، اصالت وجود و اعتباریت معنا، عَرَض.

نحوه تحقق مفاهیم فلسفی در حکمت متعالیه از مهم‌ترین مباحثی است که عدم توجه به آن و یا عدم درک صحیح آن می‌تواند منجر به عدم شناخت این فلسفه شود. در این مقاله درصدد آن هستیم تا نحوه تحقق مفاهیم فلسفی را در حکمت متعالیه شناسایی کنیم. لازم است یادآوری کنیم که به‌طور کلی در خصوص نحوه تحقق مفاهیم فلسفی در فلسفه اسلامی دو دیدگاه کلی وجود دارد. دیدگاه اول دیدگاهی است که معتقد است مفاهیم فلسفی در خارج موجودند، این دیدگاه خود به دو دیدگاه فرعی‌تر تقسیم می‌شوند: ۱. دیدگاهی که معتقد است وجود مفاهیم فلسفی در خارج، مغایر با وجود معروض است (ابن‌سینا و پیروانش) (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - ب، ص ۱۸۶؛ همو، ۱۴۰۴ق - الف، ص ۱۰۷؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۸۱ و ۲۸۲)؛ ۲. دیدگاهی که معتقد است مفاهیم فلسفی با وجود معروض در خارج متحدند (صدرالمطلبین). دیدگاه دوم دیدگاهی است که معتقد است مفاهیم فلسفی در خارج موجود نیستند. این دیدگاه نیز به دو دیدگاه فرعی‌تر منشعب می‌شود: ۱. دیدگاهی که هیچ‌گونه خارجی برای این مفاهیم قائل نیست (شیخ اشراق و پیروانش) (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۵۵؛ ج ۲، ص ۶۸-۷۲)؛ ۲. دیدگاهی که هرچند تحقق خارجی برای این مفاهیم قائل نیست، لکن منشأ پیدایش این مفاهیم را هویات خارجی می‌داند (دوانی) (ر.ک: قوشچی، بی‌تا، ص ۵۳ و ۵۶).

همچنین با توجه به اینکه بیت‌الغزل حکمت متعالیه مسئله اصالت وجود و اعتباریت معناست، نحوه تحقق مفاهیم فلسفی در حکمت متعالیه نیز متأثر از این اصل بنیادین است. هرگونه سوءفهم در مسئله اصالت وجود و اعتباریت معنا منجر به عدم درک صحیح از نحوه تحقق مفاهیم فلسفی در حکمت متعالیه می‌شود. بنابراین برای فهم صحیح نحوه تحقق مفاهیم فلسفی در حکمت متعالیه لازم است ادله صدرالمطلبین بر اصالت وجود و اعتباریت معنا را بررسی کنیم و ببینیم که طبق این براهین مراد وی از اصالت وجود و اعتباریت معنا چیست و نیز ببینیم که این مسئله چه لوازمی به دنبال دارد تا اینکه در پرتو این شناخت بتوانیم به فهمی صحیح از نحوه تحقق مفاهیم فلسفی در حکمت متعالیه نائل شویم.

گفتنی است که برخی پیروان صدرالمطلبین در مسئله نحوه تحقق مفاهیم فلسفی اغلب دیدگاه ابتدایی صدرالمطلبین (عروض ذهنی و اتصاف خارجی مفاهیم فلسفی) را که همسو با جمهور متأخرین است به‌عنوان دیدگاه مقبول در حکمت متعالیه شناسایی کرده‌اند. به نظر می‌رسد این جماعت از دیدگاه نهایی وی که ریشه در نظریه اصالت وجود و اعتباریت معناست غفلت کرده‌اند. ما در این تحقیق برآنیم که با توجه به نظریه بنیادین اصالت وجود و اعتباریت معنا، نحوه تحقق مفاهیم فلسفی را در حکمت متعالیه شناسایی کنیم.

## ۱. اصالت وجود و اعتباریت معنا

بی‌شک بنیادی‌ترین مسئله در حکمت متعالیه که همه مسائل آن مستقیم و غیرمستقیم بر آن مبتنی‌اند، اصالت وجود و اعتباریت معناست؛ لذا برای شناخت صحیح دیدگاه صدرالمطلبین در هر مسئله ضروری است که آن را با توجه به مبنایش در مسئله اصالت وجود و اعتباریت معنا فهم کرد. هرگونه برداشت ناصواب از این مسئله بنیادین

سبب می‌شود که دیدگاه وی در مسائل مختلف به خوبی شناخته نشود. مسئله نحوه تحقق مفاهیم فلسفی در حکمت متعالیه ارتباطی مستقیم با اصالت وجود و اعتباریت معنا دارد، بلکه این مسئله از فروع آن مسئله است. به همین دلیل مشاهده می‌شود که برخی از معاصران به دلیل قرائت‌های مختلف از این مسئله، دیدگاه صدرالمتألهین در مسئله نحوه تحقق مفاهیم فلسفی را به صورت‌های مختلفی تفسیر کرده‌اند. ما در این نوشتار سعی می‌کنیم دیدگاه وی در مسئله اصالت وجود و اعتباریت معنا را به نحوی متقن تقریر کنیم تا در پرتو این شناخت بتوانیم به برداشتی صحیح از دیدگاه وی در مسئله نحوه تحقق مفاهیم فلسفی نائل شویم.

گفتنی است که هرچند در لسان مشهور از مسئله اصالت وجود و اعتباریت معنا با عنوان اصالت وجود و اعتباریت ماهیت یاد می‌شود، لکن استدلال‌های صدرالمتألهین و برخی عبارت‌های وی (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ب، ص ۳۲۹) نشان می‌دهد که وی علاوه بر معانی ماهوی، معانی فلسفی را نیز اعتباری می‌داند، بلکه هر معنا بما هو معنا را اعتباری می‌داند. بنابراین بهتر است که از این مسئله با عنوان اصالت وجود و اعتباریت معنا یاد کرد، تا علاوه بر معانی ماهوی شامل معانی فلسفی، بلکه شامل هر معنایی بما هو معنا نیز بشود.

همچنین مقصود وی از اصالت وجود و اعتباریت معنا چیزی جز دو مدعای ذیل نیست: ۱. واقعیات، که جهان خارج را پر کرده‌اند، از سنخ معنا نیستند، به‌اختصار واقعیات معنا نیستند، بلکه این معانی و مفاهیم تصاویر واقعیات و هوایاتند و چون این تصویر حاکی و منطبق بر صاحب تصویر است، انسان به غلط می‌پندارد که واقعیات همان معانی‌اند، پس معانی صرفاً واقعیاتی فرضی و پنداری و به اصطلاح، اعتباری‌اند؛ ۲. مفهوم وجود مصداق دارد؛ یعنی بر هر واقعیتی به حمل هو هو قابل حمل است، پس هر واقعیتی مصداق آن است و در نتیجه، حقیقت وجود اعتباری عقلی نیست، بلکه واقعیتی خارجی است:

۱. «إنَّ لمفهوم الوجود المعقول الذی من أجلی البديهيات الأولية مصداقا فی الخارج و حقیقة وذاتاً فی الأعیان» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۴۰)... «و أما الماهية فهی لیست... موجودة بذاتها إلا بالعرض» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۳۶).

همه ادله اصالت وجود برای اثبات این دو مدعا اقامه شده‌اند؛ اما شاید ساده‌ترین و متقن‌ترین آنها برای اثبات مدعای اول، چنین است: اولاً معنا مانند انسان، درخت، سفیدی و... و نیز معنای وجود، وحدت و... به لحاظ اینکه معنا هستند خود به خود و ذاتاً لا بشرط است؛ یعنی فی نفسه و ذاتاً نه ضروری است موجود باشد و نه ضروری است معدوم باشد، نه ایجاب می‌کند که خارجی باشد و نه ایجاب می‌کند که ذهنی باشد، نه اقتضای تشخیص دارد و نه اقتضای ایهام و کلیت. پس هر معنایی می‌تواند خودش باشد، و در عین حال ذهنی و کلی باشد یا معدوم باشد و تناقضی هم پیش نمی‌آید. بنابراین سه وصف موجودیت و خارجیت و تشخیص نسبت به هیچ معنا و ماهیتی ذاتی و لاینفک نیستند؛ به تعبیر فلسفی حیثیت معنا حیثیت موجودیت و خارجیت و تشخیص نیست؛ اما ثانیاً هر واقعیتی ذاتاً موجود و خارجی و مشخص است به این معنا که مادام که واقعیت است ممکن نیست فاقد سه وصف مذکور باشد،

پس هر واقعیتی تا واقعیت است ضرورتاً موجود و خارجی و مشخص است و فرض واقعیت بودن و در عین حال موجود و خارجی و مشخص نبودن فرض امری متناقض است. بنابراین سه وصف موجودیت و خارجیت و تشخیص نسبت به هر واقعیتی ذاتی و لاینفک‌اند؛ به تعبیر فلسفی حیثیت واقعیت حیثیت موجودیت و خارجیت و تشخیص است. نتیجه اینکه هیچ واقعیتی معنا نیست و هیچ معنایی همان واقعیت نیست؛ به تعبیری که پیش از این داشتیم، واقعیاتی که جهان خارج از آنها تشکیل یافته است امری غیرمعنایی هستند:

۲. «أن وجود الماهية غير تلك الماهية لاختلافهما في الأحكام والآثار فمن أحكام الماهية أنها يعرضها الكلية ويقبل تعدد الوجودات والتشخصات... وهذه كلها بخلاف حال الوجود فإنه مشخص بذاته لا بتشخص زائد عليه» (صدرالمتألهين، بی تا، ص ۱۹۱؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۹۷ و ۱۹۸).

برای اثبات مدعای دوم، کافی است به مقدمه دوم، از دو مقدمه فوق، دو مقدمه دیگر ضمیمه کنیم که در این صورت استدلالی چنین خواهیم داشت:

۱. موجودیت ذاتی هر واقعیت است؛  
 ۲. هر چیزی که موجودیت ذاتی آن است نقیض حقیقی عدم است؛  
 ۳. چیزی که نقیض عدم است مصداق مفهوم وجود است؛ یعنی این مفهوم به حمل هوهو بر آن قابل حمل است؛ نتیجه اینکه هر واقعیتی مصداق مفهوم وجود است و این مفهوم بر آن به حمل هوهو قابل حمل است؛ یعنی، مفهوم وجود مصداق دارد. پس حقیقت وجود واقعیتی خارجی است نه واقعیتی فرضی و اعتباری (ر.ک: عبودیت، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۸۲-۸۴). به اختصار لبّ دو مدعای صدرالمتألهین اینک:

۳. «أن الواقع في العين و الموجود بالحقیقة لیست إلا الوجودات...» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ الف، ص ۴۴).  
 ۴. «و قد حققنا في العلوم النظرية أن المعانی کلها سواء كانت ذاتیات أو عرضیات هی غیر الوجود بالحقیقة جعلاً ووجوداً لأنها معقولات یتعقل بتبعیة الوجود ولیست هی موجودات عینیة ولا داخلة فی الوجود ولا مجعولة ولا معلولة ولا معلومة بالذات ولا متقدمة ولا متأخرة و لیس الوجود صفة لها لا حقیقیة ولا انتزاعیة كما یقوله الظالمون بل العکس أولى كما حققه العارفون لأنها معدومة العین معلومة الحکم والأثر کالأضلال والأمثلة وهذا شیء غفل عنه العلماء النظائر فضلاً عن غیرهم من أولى وساوس الأفكار» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ ب، ص ۳۲۹).

## ۲. رابطه معنا با واقعیت و هویت خارجی

طبق اصالت معنا، معنا هم در خارج موجود هست به این معنا که معنا خود واقعیت خارجی است و هم در ذهن. این دیدگاه هم شامل دیدگاه مشائیان می‌شود که معتقدند معانی ماهوی و فلسفی هر دو در خارج یافت می‌شوند و هم شامل دیدگاه اشراقیان می‌شود که معتقدند فقط برخی از معانی ماهوی در خارج یافت می‌شوند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۷۱)؛ اما بنا بر اصالت وجود و اعتباریت معنا ممکن نیست در خارج معانی، اعم از معانی ماهوی و غیرماهوی یافت شوند. طبق اصالت وجود و اعتباریت معنا این حقیقت وجود است که تمام مراتب

هستی از برترین مرتبه آن تا پست‌ترین مرتبه آن را فراگرفته است و جا برای هیچ حقیقت معنایی باقی نگذاشته است؛ و حقایق معنایی اعم از معانی ماهوی و فلسفی صرفاً حقایقی مفهومی هستند که حاکی از واقعیات و هویات خارجی‌اند. مثلاً زمانی می‌توان حکم موجود را به معنای انسان یا معنای علیت نسبت داد که این دو معنا مقید به وجود شوند، یعنی انسان با تقید به وجود موجود است و انسان بما هو انسان نه موجود است و نه معدوم، همچنین علیت با تقید به وجود موجود است و علیت بما هو علیت نه موجود است و نه معدوم؛ چراکه فقط حقیقت وجود فی‌نفسه اقتضای موجود شدن را دارد و هیچ حقیقت معنایی اعم از معانی ماهوی و فلسفی فی حد‌نفسه نه اقتضای موجود شدن را دارد و نه اقتضای معدوم شدن.

حاصل آنکه طبق اصالت وجود و اعتباریت معنا، حقیقت وجود حیثیت تقییدیه است برای نسبت دادن حکم موجود به معانی ماهوی و فلسفی. بنابراین طبق اصالت وجود و اعتباریت معنا، حیثیت معنایی اعم از معانی ماهوی و فلسفی، صرفاً حیثیت مفهومی و حکایتگری است و این مفاهیم بالذات در خارج یافت نمی‌شوند، بلکه این مفاهیم به واسطه حقیقت وجود، بالعرض و المجاز در خارج موجودند.

### ۳. بساطت هویات وجود

از جمله فروع و نتایجی که بر اصالت وجود و اعتباریت معنا مترتب است، این است که هویات خارجی از هرگونه ترکیبی، اعم از وجود و غیرووجود و یا از چند وجود، پیراسته هستند؛ زیرا اشیا و امور نفس‌الامری، یا معدومیت ذاتی آنهاست، و یا معدومیت ذاتی آنها نیست. روشن است که اگر شیئی معدومیت ذاتی او باشد، هرگز ممکن نیست هویات خارجی که موجودیت ذاتی آنهاست، مشتمل بر آن باشند؛ لکن اگر شیئی معدومیت ذاتی او نباشد، از دو حال خارج نیست، یا اینکه موجودیت همانند معدومیت ذاتی آن نیست و یا اینکه موجودیت ذاتی اوست. در مقدمه اول ثابت شد، شیئی که موجودیت ذاتی آن نباشد، محال که در خارج موجود شود و ملأ را تشکیل دهد. بنابراین هویات خارجی صرفاً مشتمل بر حقیقتی هستند که موجودیت ذاتی آن است.

به عبارت دیگر اشیاء و امور نفس‌الامری یا از سنخ وجودند و یا از سنخ عدم‌اند و یا از سنخ معنا هستند. روشن است که محال است هویات خارجی مرکب از وجود و عدم باشند. همچنین طبق مقدمه اول ثابت شد که هویات خارجی از سنخ معنا نیستند؛ پس هویات خارجی مرکب از وجود و معنا (اعم از معانی ماهوی و غیرماهوی) نیز نیستند. همچنین چون هویت خارجی عین موجودیت و وجود است، معنا ندارد هویت خارجی مرکب از وجود و وجود باشد؛ زیرا در این صورت لازم می‌آید که کل (هویت خارجی که عین وجود است) عین اجزا باشد. پس هویات خارجی همان‌گونه که مرکب از وجود و عدم و یا وجود و معنا (اعم از معانی ماهوی و غیرماهوی) نیستند، مرکب از چند وجود نیز نیستند. حاصل آنکه اگر اصالت وجود و اعتباریت معنا اثبات شد، بساطت هویات خارجی نیز ضرورتاً اثبات خواهد شد؛ همان‌طور که بر فرض اصالت معنا و تحقق آن در خارج، گریزی از التزام به ترکیب هویات خارجی نیست؛ همان‌گونه که مشائیان و اشراقیان بر اساس اعتقاد به اصالت معنا، ملتزم به ترکیب هویات خارجی بوده‌اند.

#### ۴. معنای موجود تا حکمت متعالیه و معنای آن در حکمت متعالیه

در فلسفه اسلامی در سنت مشائی و اشراقی، فی‌الجمله اتفاق نظر وجود دارد که معانی در خارج تحقق دارند، لکن اختلاف این دو طایفه بر سر این بود که کدام معانی در خارج تحقق دارند؛ اشراقیان بر این باور بودند که فقط برخی از معانی ماهوی در خارج یافت می‌شوند، لکن مشائیان معتقد بودند که علاوه بر معانی ماهوی، مفاهیم فلسفی مانند وجود، وحدت، امکان و... نیز در خارج موجودند (رک: همان). با توجه به اینکه معانی نه اقتضای تحقق خارجی را دارند و نه اقتضای تحقق ذهنی، لذا هم با وجود ذهنی سازگارند و هم با وجود خارجی. به همین دلیل معتقدان به اصالت معانی بر این باورند: معانی‌ای که در ذهن موجود می‌شوند، بعینه خود در خارج موجود می‌شوند. مثلاً معنای انسان، سفیدی و وحدت که در ذهن موجود می‌شوند، خود بعینه در خارج موجود می‌شوند. این جماعت صدق معنا و مفهوم بر خارج را ملازم با تحقق آن در خارج می‌دانستند. به عبارت دیگر ایشان بر این باورند که اگر معنا و مفهومی بر خارج صادق بود، لاجرم خود همین معنا خارج را نیز بر کرده است. به نظر می‌رسد این ملازمه براساس قول به اصالت معانی در ذهن این فیلسوفان نقش بسته است و چه‌بسا فیلسوفی مانند *فارابی* که در زمره فیلسوفان معتقد به اصالت معانی شناخته می‌شود به همین دلیل معنای صادق را مرادف با معنای موجود می‌داند:

۵. «و [الموجود] قد یقال علی کلّ قضیه کان المفهوم منها هو بعینه خارج النفس كما فهم، وبالجملة علی کلّ متصور و متخیل فی النفس و علی کلّ معقول کان خارج النفس و هو بعینه كما هو فی النفس. و هذا معنی اَنَّهُ صادق، فَإِنَّ الصّادق و الموجود مترادفان» (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۱۱۶).

*صدرالمتألهین* با طرح نظریه اصالت وجود و اعتباریت معنا، اساساً تحقق هر معنایی را در خارج محال دانست و ثابت شد که هر هویت و واقعیتی، موجودیت و خارجیت و تشخص ذاتی اوست و چون هر معنایی فی حد نفسه، موجودیت و خارجیت و تشخص ذاتی او نیست، لذا هویت و واقعیات از سنخ معانی نیستند، بلکه از سنخ حقیقتی هستند که آن حقیقت موجودیت و خارجیت و تشخص ذاتی اوست. این حقیقت در حکمت متعالیه همان حقیقت وجود است که جا برای هیچ معنایی باقی نگذاشته است.

او با طرح این نظریه به این نتیجه رسید که بین صدق یک معنا و مفهوم بر خارج و تحقق آن مفهوم و معنا در خارج ملازمه‌ای نیست، بلکه طبق اصالت وجود و اعتباریت معنا علی‌رغم صدق بالذات معانی و مفاهیم بر خارج، محال است که این معانی، خارج و ملاً را تشکیل دهند. البته روشن است که طبق اصالت معانی بین صدق معنا و مفهوم بر خارج و تحقق آن معنا در خارج رابطه ضروری وجود دارد؛ چراکه قائل به اصالت معنا بر این باور است که هویت و واقعیت از سنخ معناست؛ بنابراین بنا بر قول به اصالت معانی، صدق معنا و مفهومی بر خارج، ملازم با تحقق همان معنا در خارج است.

از این رو او با تفکیک میان صدق مفهوم و معنا بر خارج و تحقق آن در خارج، به این نتیجه رسید که موجود به معنای صادق، تلازمی با موجود به معنای متحقق در خارج و پرکننده خارج ندارد، بلکه مفاهیم و معانی به اعتبار

اینکه بر واقعیات و هوایات صادق‌اند، موجودند و به اعتبار اینکه خارج را پر نمی‌کنند، معدوم بالذات‌اند و به واسطه حقیقت وجود، موجود بالعرض و المجازند؛

۶ «أن وجود الممكن عندنا موجود بالذات، و الماهية موجودة بعین هذا الوجود بالعرض لكونه مصداقاً لها» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ الف، ص ۵۵۴).

حاصل آنکه صدرالمتألهین موجود را در دو معنا استعمال می‌کند: اولی به معنای «صادق بر خارج» و دیگری به معنای «پرکننده خارج». وی طبق اصالت وجود و اعتباریت معنا بر این باور است که مراد از موجود بودن معنا چیزی جز صادق بودن معنا بر هویت خارجی نیست و نیز مراد از موجود بودن حقیقت وجود این است که حقیقت وجود جهان خارج را پر کرده است. وی در این باره می‌گوید:

۷. «أن «الموجود» قد يطلق على نفس الوجود [ای الواقعية الخارجية] و قد يطلق على الماهية الموجودة والموجود بالحقیقة هو القسم الأول... دون الماهية... فإذا أطلق علیها لفظ «الموجود» فإنما هو بقصد ثانی من جهة ارتباطها بالوجود [ای من جهة صدقها على الواقعية و اتحادها معها] (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۶۳).

#### ۵. معنای وجود منحاز تا حکمت متعالیه و معنای آن در حکمت متعالیه

قبل از آنکه بخواهیم تطور وجود منحاز را در فلسفه اسلامی بررسی کنیم، لازم است مقصود خود را از وجود منحاز روشن سازیم. موجوداتی که در خارج یافت می‌شوند در تقسیم‌بندی کلی به دو قسم تقسیم می‌شوند: یا وجودشان فی‌نفسه است و یا فی‌غیره، به عبارت دیگر یا وجودشان مستقل و اسمی است و یا وجودشان غیرمستقل و حرفی. روشن است که موجود فی‌غیره و غیرمستقل حرفی، وجودی منحاز از متعلق خود ندارد. لکن موجود مستقل و اسمی خود به دو قسم تقسیم می‌شود: ۱. موجود فی‌نفسه لنفسه، ۲. موجود فی‌نفسه لغیره. روشن و بدیهی است که موجود فی‌نفسه لنفسه وجودی منحاز از سایر موجودات دارد. مثلاً انسان در خارج منحاز از اسب است و ممکن نیست این دو موجود با وجود واحدی موجود شوند.

حاصل آنکه فیلسوفان مسلمان بالاتفاق بر این باورند که موجود فی‌غیره و غیرمستقل حرفی، وجودی منحاز و مستقل از متعلق خود ندارد و همچنین بر این باورند که موجود فی‌نفسه لنفسه منحاز از سایر موجودات است. لکن محل بحث و اختلاف نظر میان صدرالمتألهین و فیلسوفان مسلمان قبل وی، این است که آیا موجود فی‌نفسه لغیره نیز همچون موجود فی‌نفسه لنفسه لزوماً وجودی منحاز از سایر موجودات دارد؟ یا اینکه ممکن است موجود فی‌نفسه لغیره به صورت غیرمنحاز در خارج موجود شود؟ به عبارت دیگر آیا لزوماً وجود عرض در خارج زاید و منحاز از وجود معروض است یا اینکه ممکن است عرض و معروض در خارج با وجود واحدی موجود شود؟

با توجه به آنچه گذشت، روشن شد که منظور از وجود منحاز چیست و همچنین مشخص شد که محل بحث در خصوص موجود فی‌نفسه لغیره یا همان عرض است؛ یعنی اینکه آیا لزوماً وجود عرض در خارج زاید و منحاز از وجود معروض است یا اینکه ممکن است عرض و معروض در خارج با وجود واحدی موجود شود؟ فلسفه اسلامی در

سنت مشائی و اشراقی آن پاسخی یکسان به این مسئله داده است. به عقیده این جماعت ممکن نیست دو معنای مستقل اسمی با وجود واحدی موجود شوند؛ چه این دو معنا، معنای مستقل لئفسه باشند، چه یکی از این دو معنا مستقل لئفسه باشد و دیگری مستقل لغیره. مثلاً همان‌گونه که ممکن نیست معنای انسان با معنای سنگ در خارج با وجودی واحد موجود شوند، همین‌طور ممکن نیست معنای انسان با معنای سفیدی در خارج با وجود واحدی موجود شوند؛ لذا ایشان بر این باورند که اعراض در صورت تحقق در خارج لزوماً با وجودی زاید و منحاز از وجود معروض موجودند. *فارابی* بر این باور است که موجود زمانی بر ماهیت اطلاق می‌شود که آن ماهیت اعم از ماهیت جوهری و عرضی در خارج با وجودی منحاز و زاید بر سایر موجودات یافت شود:

۸ «قد يقال على الشيء «أنه موجود» و یعنی به آنه منحاز بماهیة ما خارج النفس سواء تصور فی النفس أولم يتصور» (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۱۱۶).

همچنین *ابن سینا* و *شیخ اشراقی* بر این باورند که ممکن نیست دو معنا و مفهوم مستقل اعم از مستقل لئفسه و لغیره با وجود واحدی موجود شوند (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۷۵؛ شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۱۸۲). به نظر می‌رسد ریشه این تلقی از وجود منحاز در فلسفه مشاء و اشراق همان باور به اصالت معانی و تحقق معنا در خارج است؛ چراکه تباین ذاتی معانی است و در هر ظرفی که تحقق داشته باشند، لزوماً به نحو منحاز و زاید بر سایر معانی موجود خواهند بود. با توجه به اینکه مشائیان و اشراقیان بر این باورند که معانی همان‌طور که در ذهن موجود می‌شوند، خود بعینه در خارج موجود می‌شوند، بنابراین طبق اصالت معنا، معانی متباین همان‌گونه که در ذهن زاید بر سایر معانی‌اند در خارج نیز به نحو منحاز و زاید بر سایر موجودات، موجود خواهند بود، و فرقی نمی‌کند که این معنای معنای مستقل لئفسه باشد یا لغیره؛ زیرا همان‌گونه که دو معنای مستقل لئفسه در صورت تحقق در خارج ممکن نیست با وجود واحدی موجود شوند، دو معنای مستقل لئفسه و لغیره نیز در صورت تحقق در خارج ممکن نیست با وجود واحدی موجود شوند.

*صدرالمآلهین* مانند دیگر فیلسوفان مسلمان بر این باور است که ممکن نیست دو معنای مستقل لئفسه با وجود واحدی موجود شوند؛ لکن برخلاف اسلاف خود بر این باور است که ممکن است دو معنای مستقل لئفسه و لغیره با وجود واحدی موجود شوند، و هویت بسیطی هم مصداق معنای مستقل لئفسه باشد و هم مصداق معنای مستقل لغیره. در واقع وی به این باور رسید که ممکن است معنای مستقل لئفسه و لغیره در خارج با یکدیگر متحد باشند. پرسشی که اکنون مطرح می‌شود این است که چرا او برخلاف اسلاف خود توانست چنین ادعایی بکند، درحالی که آنها نه تنها چنین ادعایی نداشتند، بلکه آن را امری محال می‌دانستند؟

پاسخ این پرسش با مراجعه به مباحث گذشته روشن است؛ زیرا وی با اثبات اصالت وجود و اعتباریت معنا، ثابت کرد که هویات و واقعیات از سنخ معانی نیستند، بلکه حقیقت آنها از سنخ وجود است، و حیثیت معانی و مفاهیم صرفاً حکایت از هویات و واقعیات است. بنابراین او برخلاف اسلاف خویش مطلق معانی را از خارج نفی کرد و



روشن است که با نفی معانی از خارج، میان زیادت این معانی در ذهن و زیادت آنها در خارج تلازمی نخواهد بود؛ زیرا آنچه در ذهن (معانی) زاید بر یکدیگر است در خارج بعینه موجود نیست، بلکه در خارج حقیقت دیگری موجود است که صرفاً مصداق معانی است نه از سنخ معانی.

البته باید یادآوری کنیم هر چند صدرالمتألهین تلقی جمهور فلاسفه از وجود منحاز اعراض، به نحو زیادت خارجی را نپذیرفت، لکن وجود منحاز هر معنای مستقل اسمی من جمله اعراض را امری ضروری و لابد منه می‌داند. ممکن است در نگاه ابتدایی این سخن (وجود منحاز اعراض در خارج و اتحاد مصداقی آنها با معروض و سایر اعراض) تناقض‌آمیز جلوه کند، لکن با مراجعه به مطالب پیشین می‌توان وی را از این اتهام تبرئه کرد؛ چراکه او بر این باور است که وجود منحاز داشتن مصداق معنایی در خارج، لزوماً منجر به زیادت خارجی مصداق آن معنا نسبت به مصداق سایر معانی نخواهد شد. در واقع همان‌طور که گذشت علت تلازم میان وجود منحاز معنای مستقل و زیادت خارجی آن معنا نسبت به سایر معانی نزد جمهور فلاسفه، اعتقاد به اصالت معانی است، لکن صدرالمتألهین با نفی اصالت و تحقق معانی در خارج، ملازمه‌ای میان وجود منحاز اعراض در خارج و زیادت خارجی آنها نسبت به وجود معروض و وجود سایر اعراض نمی‌بیند.

گفتنی است که در برخی موارد صدرالمتألهین ترکیب برخی از اعراض با جوهر را به نحو حلولی و انضمامی می‌داند. لکن طبق مبانی حکمت متعالیه به نظر می‌رسد دیدگاه نهایی وی در ترکیب عرض و جوهر این است که این دو حیثیت با یکدیگر متحدند.

حال پرسشی که مطرح می‌شود این است که او با کدام تبیین و تحلیل توانست میان این دو دیدگاه «وجود منحاز اعراض در خارج و اتحاد مصداقی آنها با معروض» هماهنگی ایجاد کند. ما در اینجا صرفاً به بیان دیدگاه نهایی و مختار وی اشاره می‌کنیم و از راه‌حلهایی که او از باب همراهی با مشهور ارائه کرده، چشم‌پوشی می‌کنیم. صدرالمتألهین در تعلیقه بر الهیات شفا در تحلیلی نو از وجود منحاز عرض در خارج می‌گوید: ملاک وجود منحاز عرض در خارج و زیادت آن بر معروض این است که عقلاً انفکاک عرض از معروض در خارج محال نباشد و همین انفکاک‌پذیری عرض از معروض در خارج، مصحح وجود منحاز عرض و زیادت خارجی آن بر معروض است. وی به مثال آسمان و بالایی اشاره می‌کند و می‌گوید: اینکه بتوان آسمان را در خارج به گونه‌ای فرض کرد که متصف به وصف بالایی نیست، معنایش این است که وجود بالایی در خارج غیر از وجود آسمان است. بنابراین او بر این باور است که نه تنها ملاک وجود منحاز عرض، انفکاک‌پذیری آن از معروض است، بلکه زیادت خارجی عرض بر معروض نیز عبارت است از همین انفکاک‌پذیری عرض از معروض.

۹. «... إن کون السماء مثلاً فی الخارج بحیث یعلم منه معنی الفوقیة وجود زائد علی وجود ماهیة السماء فی نفسها إذ یمکن فرض وجودها لا علی هذه الصفة» (صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۱۵۰).

در واقع صدرالمتألهین پس از تأسیس اصالت وجود و اعتباریت معنا از سوی سعی بر این دارد که از خلط احکام

ذهن و واقع که پیش از این در فلسفه اسلامی به دلیل غفلت از این اصل بنیادین فراوان رخ داده است، جلوگیری کند؛ از سوی دیگر وی فیلسوفی است که معمولاً سعی بر این دارد که آراء نو و ابتکاری خود را در قالب بازتولیدی از فلسفه پیشینیان ارائه کند.

اسلاف او به دلیل اعتقاد به اصالت معانی و تحقق آنها در خارج و غفلت از اصالت وجود و اعتباریت معنا، بر این باور بودند که لازمه تحقق عرض در خارج این است که ترکیب عرض و معروض در خارج ترکیبی انضمامی باشد. لذا مشائیان که معتقد بودند اعراض ماهوی و فلسفی در خارج موجودند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۷۵) و نیز اشراقیان که معتقد بودند فقط برخی از اعراض ماهوی در خارج موجودند (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۶۴-۷۲) هر دو بر این باور بودند که ترکیب این اعراض با معروض در خارج صرفاً به نحو انضمامی است. به همین دلیل نزد این فلاسفه وجود منحاظ عرض در خارج ملازم با زیادت خارجی عرض بر معروض و ترکیب انضمامی عرض با معروض است.

لکن صدرالمتألهین طبق اصالت وجود و اعتباریت معنا و نیز بساطت وجود که از فروع همین اصل است، علی‌رغم اینکه بر این باور است که ممکن است وجود عرض در خارج متحد با وجود معروض باشد، نه منضم به آن، لکن همچنان مانند اسلاف خود معتقد است که در فرض اتحاد مصداقی عرض با معروض نیز، وجود عرض در خارج منحاظ و زاید بر معروض است. حاصل آنکه او طبق مبانی حکمت متعالیه دیدگاهی نوین از نحوه تحقق اعراض ارائه کرده و براساس این نحوه تحقق اعراض، بازتعریفی از وجود منحاظ عرض و زیادت آن بر معروض ارائه کرده است، و همان‌طور که گذشت طبق این تعریف جدید، وجود منحاظ عرض و زیادت آن بر معروض چیزی جز امکان انفکاک عرض از معروض در خارج نیست و این ملاک هم شامل اعراضی می‌شود که متحد با معروض‌اند و هم شامل اعراضی می‌شود که منضم به معروض‌اند.

حاصل آنکه طبق اعتقاد به اصالت معنا، وجود منحاظ عرض در خارج و زیادت آن بر معروض، صرفاً به نحو ترکیب انضمامی عرض با معروض ممکن است، لکن طبق اصالت وجود و اعتباریت معنا ترکیب هویات خارجی از معانی متباین ممکن است به نحو اتحادی باشد. بنابراین طبق اصالت وجود و اعتباریت معنا مراد از وجود منحاظ عرض و زیادت آن بر معروض، چیزی جز انفکاک‌پذیری آن از معروض نیست.

در پایان این مقدمه لازم است یادآوری کنیم که صدرالمتألهین در تعلیقه بر *الهیات شفا*، بیان فوق را به مناسبت تحلیل نحوه تحقق اضافه در خارج و زیادت آن بر معروض ارائه کرده است؛ لکن این بیان او فقط شامل عرض اضافه و یا اعراض ماهوی نمی‌شود، بلکه شامل اعراض فلسفی نیز می‌شود؛ زیرا طبق مبانی حکمت متعالیه و نیز عبارات آثارش، می‌توان این تحلیل از نحوه تحقق عرض را هم شامل اعراض ماهوی دانست و هم شامل اعراض فلسفی. در ادامه این مقاله به اثبات این مدعا خواهیم پرداخت.

## ۶. قرائتی اصیل و منطقی از قاعده فرعیه در حکمت متعالیه

صدرالمتألهین همچون ابن سینا و بهمنیار (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ص ۳۳؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۸۸ و ۲۸۹) بر این باور است که در هر اتصافی علاوه بر وجود موضوع در ظرف اتصاف، وصف و محمول نیز باید در ظرف اتصاف موجود باشد و محال است وصف فی نفسه معدوم باشد؛ درحالی که برای موصوف موجود است. وی به این قرائت از قاعده فرعیه مبنی بر اینکه «ثبوت شیء لشیء فرع لثبوت مثبت له لا الثابت» اعتراض می‌کند و می‌گوید: چگونه ممکن است وصف فی نفسه معدوم باشد درحالی که برای غیرموجود است. بنابراین به عقیده صدرالمتألهین در هر اتصافی علاوه بر وجود موصوف در ظرف اتصاف، وجود وصف نیز در همان ظرف ضروری است.

۱۰. «... و الحق أن الاتصاف نسبة بین شیئین متغیرین بحسب الوجود فی ظرف الاتصاف فالحکم بوجود أحد الطرفين دون الآخر فی الظرف الذی یکون الاتصاف فیه تحکم» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۶ و ۳۳۷).

گفتنی است که صدرالمتألهین در برخی موارد همسو با متأخرین بر این باور است که ثبوت شیء لشیء فرع لثبوت مثبت له لا الثابت؛ لکن باید توجه داشت که این دیدگاه، دیدگاه نهایی وی نیست، بلکه این دیدگاه را از باب همراهی با متأخرین ارائه کرده است و دیدگاه نهایی وی همان گونه که خود وی در عبارت فوق تصریح کرده این است که در ظرف اتصاف، وجود وصف و موصوف هر دو ضروری است. نکته‌ای که در اینجا باید به آن توجه داشت این است که هر چند وی همچون ابن سینا و بهمنیار معتقد است که در ظرف اتصاف علاوه بر موصوف، وصف نیز باید موجود باشد، لکن در فلسفه مشاء همان طور که گذشت، لازمه تحقق وصف در ظرف اتصاف این است که وجود وصف منضم به وجود موصوف باشد، درحالی که در حکمت متعالیه وجود وصف متحد با وجود موصوف است نه منضم به آن.

ممکن است گفته شود که ظهور عبارت فوق (أن الاتصاف نسبة بین شیئین متغیرین بحسب الوجود فی ظرف الاتصاف) دلالت بر این دارد که صدرالمتألهین نیز همچون ابن سینا و بهمنیار وجود وصف را منضم به وجود موصوف می‌داند نه متحد با آن. در پاسخ باید گفت که عبارت فوق صرفاً اشاره به این مطلب دارد که وصف در ظرف اتصاف وجودش منحاز و زاید بر وجود موصوف است، و همان طور که در مقدمه پنجم گذشت، وی وجود منحاز و زاید اعراض و اوصاف را به نحوی تصویر کرد که با اتحاد آنها با موصوف سازگار است.

بنابراین حاصل فرایند تطور قاعده فرعیه در فلسفه اسلامی عبارت از این است که هر چند صدرالمتألهین همچون ابن سینا و بهمنیار معتقد است که در ظرف اتصاف علاوه بر وجود موصوف، وجود وصف نیز ضروری است؛ لکن صدرالمتألهین وصف را متحد با موضوع می‌داند، درحالی که ابن سینا و بهمنیار وصف را منضم به موضوع می‌دانند. همچنین همان طور که گذشت اعتقاد به تحقق معانی و مفاهیم متعدد در مصداق واحد صرفاً براساس قول به اصالت وجود و اعتباریت معنا ممکن است، که طبق این اصل مراد از تحقق معانی متعدد در خارج چیزی جز صدق آنها بر هویت و واقعیتی بسیط نیست، لکن طبق قول به اصالت معانی، لازمه تحقق معانی متعدد در خارج این است که همان گونه که این معانی در ذهن زاید بر یکدیگرند در خارج نیز زاید و منضم به یکدیگر باشند.

تمام کسانی که به اصالت معانی و تحقق آنها بعینه در خارج اعتقاد دارند، بر این باورند که این معانی به نحو انضمامی با یکدیگر ترکیب می‌شوند. لذا مشائیان که معتقدند معانی ماهوی و فلسفی هر دو در خارج موجودند، بر این باورند که ترکیب این معانی در خارج به نحو انضمامی است؛ لکن شیخ اشراق چون ترکیب انضمامی اعراض فلسفی و برخی اعراض ماهوی را در خارج محال یافت، منکر وجود آنها در خارج شد و تحقق آنها را همچون سایر معانی منطقی صرفاً در ذهن دانست و موضوعات را صرفاً در ذهن متصف به این اوصاف دانست.

به همین دلیل فیلسوفان نواشراقی مانند *دوانی* و *میرداماد* که معتقد به نظریه ذوق تاله و اصالت معانی ماهوی در ممکنات‌اند، چون معتقد به تحقق معانی ماهوی در خارج‌اند، لزوماً ترکیب هویت خارجی از معانی متباین را صرفاً به نحو انضمامی می‌دانند. بر همین اساس ایشان چون تحقق اوصاف و معانی فلسفی را در خارج به نحو انضمامی محال یافتند، منکر وجود این معانی در خارج شدند؛ لکن برخلاف شیخ اشراق و خواجه طوسی ظرف انصاف موضوعات را به این اوصاف خارج دانستند، چون روشن است که موضوعات به لحاظ وجود خارجی‌شان متصف به اوصاف فلسفی می‌شوند؛ لکن چون وجود انضمامی اعراض فلسفی در خارج محال است و تنها فرض ممکن بر اساس اصالت معانی تحقق انضمامی آنهاست، ایشان منکر تحقق این اعراض در خارج شدند، متهمی چون موضوعات به لحاظ وجود خارجی‌شان متصف به این اوصاف می‌شوند، به این باور رسیدند که وصف می‌تواند فی‌نفسه معدوم باشد، درحالی‌که موضوع در خارج متصف به این وصف است. از این رو ایشان قرائتی غیراصیل و البته غیرمنطقی از قاعده فرعیه ارائه کردند که همان‌طور که گذشت این قرائت از قاعده فرعیه مورد نقد و نکوهش صدرالمشائیین است.

۱۱. «إن رهطاً من القوم قد جوزا کون الصفات عدمیة مع انصاف الموصوفات بها فی نفس الامر و بین بعض أجلتهم ذلك بقوله إن معنى الاتصاف فی نفس الامر أو فی الخارج هو أن یکون الموصوف بحسب وجوده فی أحدهما بحيث یکون مطابق حمل تلك الصفة علیه و هو مصداقه ولا شک أن هذا المعنى یقتضی وجود ذلك الموصوف فی ظرف الاتصاف إذ لو لم یوجد فیه لم یکن هو من حيث ذلك الوجود مطابق الحکم ولا یقتضی وجود الصفة فیه بل یکفی کون الموصوف فی ذلك النحو من الوجود بحيث لو لاحظته العقل صح له انتزاع تلك الصفة عنه... انتهى کلامه و فیه محل أنظار كما لا یخفی» (همان، ص ۳۳۶).

## ۷. بررسی نحوه تحقق مفاهیم فلسفی در حکمت متعالیه

### ۷-۱. دیدگاه ابتدایی حکمت متعالیه در نحوه تحقق مفاهیم فلسفی

قبل از اینکه بخواهیم دیدگاه نهایی حکمت متعالیه در زمینه نحوه تحقق مفاهیم فلسفی را شناسایی کنیم، لازم است یادآوری کنیم که صدرالمشائیین طبق رویه خود (که خود نیز به آن تصریح کرده) معمولاً در مسائل مختلف از باب همراهی با جمهور فلاسفه ابتدا دیدگاهی همسو با آنها ارائه می‌کند؛ لکن در نهایت دیدگاه خود را طبق مبانی

حکمت متعالیه که در بسیاری از موارد مخالف با دیدگاه جمهور فلاسفه است مطرح می‌کند.

در مسئله نحوه تحقق مفاهیم فلسفی وی اغلب دیدگاهی را مطرح می‌کند که همسو با دیدگاه فیلسوفان متأخر همچون *دوانی* و *میرداماد* است و در مقام صلح میان مشائیان و اشراقیان چنین دیدگاهی را به آنها منسوب می‌کند؛ به این بیان که مراد مشائیان از تحقق مفاهیم فلسفی در خارج در واقع تحقق منشأ انتزاع مفاهیم فلسفی در خارج است، نه تحقق خود معانی فلسفی در خارج. همچنین مقصود اشراقیان از نفی تحقق مفاهیم فلسفی در خارج، در واقع نفی تحقق زاید آنها در خارج است و این جماعت نیز همانند فیلسوفان مشائی و متأخر بر این باورند که مفاهیم فلسفی در خارج دارای منشأ انتزاع‌اند و هویات خارجی به این مفاهیم فلسفی متصف می‌شوند. وی از این دیدگاه به عنوان تصالح اتفاقی میان مشائیان و اشراقیان یاد می‌کند (ر.ک: همان، ص ۱۴۰).

البته روشن است که با توجه به عبارتهای فیلسوفان مشاء و اشراق و نیز سایر عبارتهایی که *صدرالمتألهین* در تبیین دیدگاه فیلسوفان مشائی و اشراقی نقل کرده است، نمی‌توان دیدگاه این دو طایفه را در نحوه تحقق مفاهیم فلسفی، همان دیدگاه فیلسوفان متأخر مانند *دوانی* و *میرداماد* دانست (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ص ۲۰۷؛ همو، ۱۴۰۴ق - ب، ص ۱۸۶؛ سپهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۷۲-۶۴؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۷۱).

## ۸. دیدگاه نهایی حکمت متعالیه در نحوه تحقق مفاهیم فلسفی

### ۸-۱. وجود مفاهیم فلسفی در خارج: صدق بر هویات خارجی

همان‌طور که گذشت، *صدرالمتألهین* با طرح نظریه اصالت وجود و اعتباریت معنا، ثابت کرد که تحقق مطلق معانی، اعم از معانی ماهوی و فلسفی در خارج محال است. همچنین طبق این نظریه رابطه معنا اعم از معنای ماهوی و فلسفی با هویت خارجی، عبارت است از رابطه حاکی با محکی. بر همین اساس وی بر این باور است معنای‌ای که حاکی از هویت‌های خارجی‌اند هرچند به اعتبار معنا بودن در خارج موجود نیستند و در خارج یافت‌نشده‌اند، لکن به این اعتبار که بر هویت‌های خارجی صادق‌اند و حاکی از هویت‌های خارجی‌اند در خارج موجودند. به عبارت دیگر همان‌طور که در مقدمه چهارم گذشت، بر اساس مبانی حکمت متعالیه موجود به دو معنا استعمال می‌شود: یکی به معنای موجود در خارج و تشکیل‌دهنده مأل، که طبق این اصطلاح فقط حقیقت وجود موجود است؛ دیگری به معنای حاکی و صادق بر هویت خارجی، که طبق این اصطلاح تمام معانی که به نحوی حاکی از هویت‌های خارجی‌اند، موجودند؛ اعم از اینکه آن معنا، معنایی ماهوی باشد یا فلسفی.

توجه شود که اصیل بودن حقیقت وجود به معنای اصالت مفهوم وجود نیست، زیرا *صدرالمتألهین* بر این باور است که مفهوم وجود مانند سایر مفاهیم ماهوی و فلسفی در خارج موجود نیست و مفهوم وجود همچون سایر مفاهیم ماهوی و فلسفی صرفاً حاکی از حقیقت وجود است نه خود آن؛ چراکه وی واقعیت و حقیقت وجود را عین خارجیت، تشخیص و موجود بودن می‌داند، از این‌رو دانسته می‌شود که مفهوم وجود حقیقتی اصیل و پرکننده خارج

نیست؛ زیرا مفهوم وجود مانند سایر مفاهیم فلسفی و ماهوی عین خارجیت، تشخیص و موجود بودن نیست. به همین دلیل مفهوم وجود همچون سایر مفاهیم فلسفی و ماهوی در ذهن به نحو کلی یافت می‌شود و در خارج معدوم است (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۶۳).

از سوی دیگر، او طبق بساطت وجود که از فروع مسئله اصالت وجود و اعتباریت معناست، بر این باور است که لزوماً حکایت معانی متعدد ماهوی و فلسفی از هویت خارجی موجب انشلاط و راه یافتن ترکیب انضمامی در هویت خارجی نمی‌شود. توضیح آنکه چون هویت خارجی از سنخ وجود است و حقیقت وجود امری بسیط است، بنابراین حکایت معانی متعدد از هویت خارجی گویای این امر است که معانی متعدد با وجود واحدی موجودند. به عبارت دیگر مفاهیم متعدد حاکی از مصداق واحد، در خارج با یکدیگر متحدند.

گمان نرود که این مطلب یعنی کثرت مفاهیم در ذهن و اتحاد مصداق آنها در خارج به نوعی به سفسطه و عدم انطباق ذهن و عین می‌انجامد؛ چراکه وی بر این باور است که حقیقت وجود برتر از آن است که ذهن بتواند کنه آن را از طریق مفاهیم درک کند، بلکه صدرالمآلهین بر این باور است که هر که بخواهد حقیقت وجود را با مفاهیم و احکام مفاهیم بشناسد، او به خطا رفته و حکم ذهن را به عین داده و دچار مغالطه خلط ذهن و عین شده است. و از جمله این مغالطات این است که کسی گمان کند که چون مفاهیم و معانی متباین‌اند، پس لاجرم در خارج نیز اگر موجود شوند باید به نحو متباین و زاید بر یکدیگر موجود شوند. در واقع این شخص گمان کرده که چون مفاهیم متعدددند، واقع و مصداق نیز باید متعدد باشد، درحالی‌که نه تنها این امر مسلم نیست، بلکه خلاف آن ضروری است.

پوشیده نیست که این مغالطه به دلیل غفلت از اصالت وجود و اعتباریت معناست؛ مغالطه‌ای که فیلسوفان مشاء و اشراق هر دو مرتکب آن شدند، لکن طایفه‌ای طبق این مغالطه قائل به ترکیب انضمامی هویات خارجی از معانی ماهوی و فلسفی شدند و طایفه دیگر چون زیادت و ترکیب انضمامی معانی فلسفی و برخی معانی ماهوی را با محذورات عقلی مواجه دیدند، دست از تحقق خارجی معانی فلسفی و برخی معانی ماهوی کشیدند.

## ۸۲. اثبات وجود منحاز اوصاف فلسفی در خارج علی‌رغم اتحاد مصداقی با معروض

علی‌رغم اینکه صدرالمآلهین بر این باور است که معانی متعدد در خارج با مصداق واحد موجودند، لکن طبق آنچه در مقدمه پنجم گذشت می‌توان ادعا کرد که وی طبق اصالت وجود و اعتباریت معنا به برداشتی جدید از وجود منحاز و زاید مفاهیم در خارج نائل آمده که علی‌رغم زیادت خارجی، مفاهیم متعدد با وجود واحدی موجودند. توضیح آنکه طبق عبارت شماره ۹ مراد او از زیادت خارجی عرض نسبت به معروض این است که اگر بتوان عقلاً فرض کرد که معروض منفک از عارض در خارج موجود می‌شود، همین مقدار از انفکاک عرض از معروض کافی است برای اینکه ثابت شود که این عرض در خارج عین معروض نیست و زاید بر آن است. مثلاً طبق مثالی که در عبارت شماره ۹ آمده هر چند آسمان در خارج همواره بالای زمین است و این بالایی وصفی انضمامی نسبت به آسمان نیست، بلکه در خارج متحد با وجود آسمان است؛ لکن چون فرض اینکه آسمان در خارج موجود باشد بی‌آنکه دارای

وصف فوقیت باشد فرضی است معقول، بدین ترتیب همین مقدار کافی است تا ثابت شود که بالایی در خارج وجودی منحاز از وجود آسمان دارد. البته روشن که این زیادت خارجی با اتحاد وجودی منافات ندارد.

گفتنی است که هرچند او این تحلیل را در مورد رابطه عرض بالایی و آسمان ارائه کرده است، لکن به نظر می‌رسد که این مثال صرفاً از باب شاهد مثال ذکر شده و این مثال خود فی حد نفسه خصوصیتی ندارد و این تبیین در اثبات زیادت خارجی عرض بر معروض، هم شامل اعراض ماهوی می‌شود و هم اعراض فلسفی؛ زیرا همین تحلیل را می‌توان در مورد زیادت اعراض فلسفی بر معروض نیز ارائه کرد. مثلاً عقلاً می‌توان انسان را در خارج به گونه‌ای فرض کرد؛ درحالی که وصف وجود، وحدت، فعلیت، علیت و... را ندارد. همین مقدار از انفکاک‌پذیری این اوصاف از انسان ثابت می‌کند که وجود، وحدت، فعلیت، علیت و... در خارج زاید بر انسان است. به عبارت دیگر همین که در خارج ممکن است انسان به نحو معدوم، کثیر، بالقوه و فاقد وصف علیت باشد، ثابت می‌شود که وجود این اوصاف در خارج منحاز و زاید بر انسان‌اند.

در تشریح کامل دیدگاه صدرالمتألهین در زمینه زیادت خارجی اعراض بر معروض می‌توان پا را فراتر گذاشت و ادعا کرد که وی بر این باور است که حتی اگر در برخی مصادیق عرض از معروض عقلاً انفکاک‌پذیر نباشد مانند اوصاف کمالی ذات حق تعالی که در خارج عین ذات او هستند و عقل نیز نمی‌تواند ذات حق را با قطع نظر از این اوصاف درک کند؛ لکن چون در برخی مصادیق می‌توان ذات آن مصادیق را درک کرد بدون اینکه آن وصف کمالی را تصور کرد، نشان می‌دهد که آن وصف کمالی عین ذات معروض نیست و زاید بر ذات معروض است. مثلاً هرچند در خارج وصف علم عین ذات حق تعالی است و عقل نمی‌تواند ذات حق تعالی را منفک از این وصف تصور کند، لکن در مصداقی مانند انسان، چون می‌توان آن را با قطع نظر از علم تصور کرد، دانسته می‌شود که وصف علم زاید بر معروض است. به عبارت دیگر برای اثبات زیادت عرض بر معروض کافی است که در برخی موارد انفکاک خارجی عرض از معروض محال نباشد، هرچند در برخی موارد دیگر نتوان معروض را با قطع نظر از آن عرض درک کرد.

بدین ترتیب می‌توان قاعده‌ای کلی در ملاک زیادت عرض بر معروض طبق مبانی حکمت متعالیه استخراج کرد که براساس آن برای اثبات زیادت خارجی عرض بر معروض کافی است در برخی موارد بتوان معروض را منفک از عرض تصور کرد که طبق این ملاک نه‌تنها زیادت خارجی اعراض ماهوی و فلسفی نسبت به ذات ممکنات تصویری روشن و صحیح پیدا می‌کند، بلکه زیادت خارجی اوصاف کمالی نسبت به ذات حق تعالی نیز هیچ‌گونه کثرتی در ذات حق پدید نمی‌آورد و علی‌رغم اثبات زیادت خارجی این اوصاف، عینیت آنها با ذات حق تعالی نیز مخدوش نمی‌شود.

البته گفتنی است که هرچند ملاک انفکاک‌پذیری عرض از معروض می‌تواند در اغلب موارد منحاز بودن و زیادت عرض بر معروض را چه در اعراض ماهوی و چه در اعراض فلسفی تبیین کند، لکن به نظر می‌رسد این ملاک نمی‌تواند زیادت خارجی همه اعراض فلسفی بر معروض را تبیین کند. توضیح آنکه مفاهیم فلسفی در تقسیم‌بندی کلی به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱. مفاهیمی هستند که با مفهوم مقابلشان شامل همه موجودات می‌شوند، مثل وجود و عدم، وحدت و کثرت، قوه و فعلیت، خارجیت و ذهنیت، علیت و معلولیت و...؛

۲. مفاهیمی هستند که به‌تنهایی شامل همه موجودات می‌شوند مثل، وجود مطلق، وحدت مطلق، فعلیت مطلق، خارجیت مطلق و... . روشن است مفاهیم دسته اول ممکن است منحاز بودن و زیادت آنها را بر معروض طبق قاعده انفکاک‌پذیری تبیین کرد، لکن دسته دوم از این مفاهیم چون همواره لازم معروض‌اند و محال است در خارج منفک از معروض شوند، بنابراین به نظر می‌رسد منحاز بودن و زیادت خارجی این اعراض بر معروض طبق ملاک انفکاک‌پذیری عرض از معروض تبیین‌پذیر نباشد.

### ۸-۳. ملاک تمایز مفهوم فلسفی و ماهوی در حکمت متعالیه

به نظر می‌رسد طبق مبانی حکمت متعالیه، شباهت‌های متعددی میان مفهوم ماهوی و فلسفی وجود دارد؛ زیرا از سویی طبق اصالت وجود و اعتباریت معنا، مطلق معانی اعم از معنای ماهوی و فلسفی در خارج موجود نیستند. از سوی دیگر صدرالمتألهین بر این باور است که مفاهیم ماهوی و فلسفی هر دو بر هویات خارجی صادق هستند و به این اعتبار در خارج موجود هستند؛ زیرا همان‌طور که در مقدمه چهارم گذشت، مراد او از موجود بودن معنا در خارج چیزی جز صادق بودن آن بر خارج نیستند. بنابراین معانی ماهوی و فلسفی به این اعتبار هر دو در خارج موجود هستند.

از سوی دیگر او همچون اسلاف خود بر این باور است که نحوه درک یک مفهوم تأثیری در ماهوی بودن یا فلسفی بودن آن مفهوم ندارد. وی علی‌رغم قیاسی بودن برخی مفاهیم ماهوی مانند مفاهیم اضافی، آن مفاهیم را همچنان مفاهیمی ماهوی می‌داند. درحالی‌که برخی از فیلسوفان معاصر بر این باورند که یکی از ملاک‌های ماهوی بودن مفهوم این است که آن مفهوم بدون تحمل عقلانی و مستقیماً درک شود (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۵، ج ۹، ص ۳۶۲ و ۳۶۷؛ مصباح، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۹۹).

همچنین صدرالمتألهین براساس نظریه تشکیک در حقیقت وجود بر این باور است که درک مفاهیم متعدد ماهوی و فلسفی ناشی از تشکیک در حقیقت وجود است. مثلاً وی منشأ پیدایش مفهوم واجب‌الوجود را حقیقت وجود می‌داند، لکن شدیدترین و برترین مرتبه آن راه، همچنین وی منشأ پیدایش مفهوم ماده و یا هیولای اولی و نیز مفهوم حرکت، زمان و اضافه را حقیقت وجود می‌داند، البته مراتب پست و ضعیف آن.

به عبارت دیگر می‌توان دیدگاه صدرالمتألهین را چنین تبیین کرد که مفاهیم ماهوی و فلسفی هر یک حاکی از نحوه‌ای از کمال حقیقت وجودند و از این جهت نیز میان مفهوم ماهوی فلسفی تفاوتی نیست. بنابراین همان‌گونه که مشاهده می‌شود صدرالمتألهین بر این باور است که منشأ پیدایش مفاهیم مختلف ماهوی و فلسفی حقیقت مشکک وجود است، لذا از این جهت (منشأ پیدایش) نیز بین مفهوم ماهوی و فلسفی تفاوتی قائل نیست (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۷).



آنچه بیش از پیش تمایز مفهوم ماهوی و فلسفی را در حکمت متعالیه با مشکل مواجه می‌کند این است که صدرالمآلهین بر این باور است که مفاهیم ماهوی از عوارض موجود بما هو موجودند (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۲۵)؛ یعنی همان طور که مفاهیم فلسفی مانند وحدت، علیت، معلولیت، وجوب، امکان و... از عوارض ذاتی موجود بما هو موجودند، مفاهیم ماهوی نیز از عوارض ذاتی موجود بما هو موجودند.

وی بر این باور است که همان طور که مفاهیم فلسفی نحوه وجودند، مفاهیم ماهوی نیز نحوه وجودند، لکن نکته‌ای که در اینجا یادآوری‌اش ضرورت دارد این است که همان طور که مفاهیم فلسفی حاکی از نحوه کمالی حقیقت وجودند، مفاهیم ماهوی نیز حاکی از نحوه کمالی حقیقت وجودند. به عبارت دیگر مفاهیم فلسفی و ماهوی هر دو از متن حقیقت وجود حکایت می‌کنند، لکن مفهوم ماهوی حاکی از متن وجودی است که آن وجود ضرورتاً محدود است، لکن مفهوم فلسفی هم می‌تواند حاکی از متن وجودی باشد که محدود است و هم می‌تواند حاکی از متن وجودی باشد که نامحدود است. در واقع همان طور که در چند سطر قبل گذشت صدرالمآلهین بر این باور است که مفاهیم ماهوی و فلسفی هر دو ناشی از کمال حقیقت وجودند و روشن است که کمال جهت وجودی وجود است نه جهت عدمی آن. البته چون مفاهیم ماهوی همواره حاکی از کمال محدودند گمان می‌رود که ماهیت در واقع عدم کمال و حد وجود است، درحالی که ماهیت ملازم با حد و محدودیت است نه خود حد و محدودیت، مثلاً انسان بما هو انسان، حاکی از کمال حیوان ناطق است، لکن خود این کمال لزوماً محدود است. بنابراین مفهوم ماهوی امری عدمی و یا نفاذ وجود نیست، بلکه مفهوم ماهوی مفهومی است که حاکی از کمال محدود حقیقت وجود است، همان طور که مفهوم فلسفی نیز حاکی از کمال حقیقت وجود است، لکن در برخی موارد حاکی از کمال محدود حقیقت وجود است مثل حکایت مفهوم وحدت از وحدت جسم، و گاهی حاکی از کمال نامحدود حقیقت وجود است مثل حکایت مفهوم وحدت از وحدت حق تعالی.

حاصل آنکه طبق آنچه گذشت نمی‌توان تمایز مفاهیم فلسفی و ماهوی را در حکمت متعالیه، به مابایزا داشتن مفهوم ماهوی در خارج و مابایزا نداشتن مفهوم فلسفی در خارج دانست؛ زیرا اگر مراد از مابایزا داشتن، مصداق داشتن است، در این صورت مفهوم ماهوی و فلسفی هر دو مصداق دارند، لکن اگر مراد از مابایزا داشتن مفهوم ماهوی این است که معانی ماهوی در خارج موجودند و ملاً را تشکیل داده‌اند، باید گفت طبق اصالت وجود و اعتباریت معنا، همان طور که معانی فلسفی جهان خارج را پر نکرده‌اند، معانی ماهوی نیز جهان خارج را پر نکرده‌اند.

همچنین طبق آنچه گذشت نمی‌توان ملاک تمایز مفهوم ماهوی و فلسفی را نحوه ادراک این دو دسته مفهوم دانست؛ زیرا صدرالمآلهین همچون اسلاف خود بر این باور است که قیاسی بودن ادراک مفهوم و فهم آن با تعمل عقلانی، سبب نمی‌شود که آن مفهوم، لزوماً مفهومی فلسفی باشد. همچنین دانسته شد که وی مفهوم ماهوی را نیز مثل مفهوم فلسفی حاکی از کمال حقیقت وجود می‌داند. لذا نمی‌توان قائل شد که مفاهیم ماهوی امری عدمی و یا نفاذ وجودند، درحالی که مفاهیم فلسفی امری وجودی و حاکی از کمال حقیقت وجودند.

بنابراین طبق مبانی حکمت متعالیه تمایزی اساسی میان مفاهیم فلسفی و ماهوی همان‌گونه که در فلسفه مشائی، اشراقی و نو اشراقی دیده می‌شد، وجود ندارد؛ بلکه همان‌طور که مشاهده شد صدرالمتألهین سرنوشت این دو دسته مفهوم را در آستانه یک تبار شدن پیش کشیده است؛ لکن به نظر می‌رسد علی‌رغم شباهت‌های متعدد میان مفاهیم ماهوی و فلسفی در حکمت متعالیه همچنان صدرالمتألهین این دو دسته مفهوم را دو دسته متمایز از یکدیگر می‌داند؛ زیرا اولاً مفاهیم ماهوی مفاهیمی هستند که در جواب ما هو واقع می‌شوند درحالی که مفاهیم فلسفی در جواب ما هو واقع نمی‌شوند و به اصطلاح از امور عامه‌اند؛ ثانیاً مفاهیم فلسفی بر همه مراتب هستی صدق می‌کنند؛ لکن مفاهیم ماهوی فقط بر برخی موجودات صدق می‌کنند مثلاً مفهوم فلسفی مانند وحدت بر تمام مراتب هستی صدق می‌کند، لکن مفهومی مانند انسان فقط بر انسان صدق می‌کند و لاغیر. بنابراین به نظر می‌رسد مهمترین تمایز میان مفاهیم فلسفی و ماهوی در حکمت متعالیه عبارت از جهانشمول بودن مفاهیم فلسفی و صدق آنها بر همه مراتب هستی است، درحالی که مفاهیم ماهوی مفاهیمی خاص بوده که فقط بر برخی از موجودات صدق می‌کنند.

### نتیجه‌گیری

صدرالمتألهین با طرح نظریه اصالت وجود و اعتباریت معنا ثابت کرد که مصداق معنا از سنخ خود معنا نیست، بلکه از سنخ وجود است. وی بر این باور است که ملاک موجودیت معانی من جمله معانی فلسفی در خارج عبارت است از صدق آنها بر هویت خارجی، نه تحقق معانی در خارج و پر کردن ملاً. همین امر سبب شده تا تباین مفاهیم و معانی لزوماً منجر به تعدد در مصداق نشود و ممکن باشد که مفاهیم و معانی متعدد بر هویت واحدی صدق کنند.

بنابراین صدرالمتألهین از آن جهت که معانی فلسفی بر خارج صدق می‌کند، آنها را همچون معانی ماهوی موجود می‌داند، لکن از آن جهت که این معانی همچون معانی ماهوی در خارج یافت نمی‌شوند، آنها را مانند معانی ماهوی غیراصیل و اعتباری می‌داند. نیز لازم است یادآوری کنیم هرچند صدرالمتألهین صدق مفاهیم و معانی متعدد را بر هویتی واحد ممکن می‌داند لکن وی با طرح نظریه انفکاک‌پذیری عرض از معروض توانست منحاز بودن و زیادت خارجی اعراض متحد با معروض من جمله زیادت اعراض فلسفی بر معروض را نیز ثابت کند.

## منابع.....

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق - الف، *الهیات الشفاء*، تصحیح سعید زاید، قم، کتابخانه آیتالله مرعشی نجفی.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۴ق - ب، *التعلیقات*، تصحیح عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- بهمنیار، بن مرزبان، ۱۳۷۵، *التحصیل*، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کربن، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شهرزوری، شمس‌الدین، ۱۳۷۲، *شرح حکمة الاشراق*، مقدمه و تحقیق حسین ضیایی تربتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمثالیین، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۳ الف، *المشاعر*، به اهتمام هانری کربن، چ دوم، تهران، کتابخانه طهوری.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۳ ب، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجهی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۸۱ م، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- \_\_\_\_\_، بی تا، *الحاشیه علی الهیات الشفاء*، قم، بیدار.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۰، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، چ چهارم، تهران و قم، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
- فارابی، ابونصر، ۱۹۸۶، *کتاب الحروف*، بیروت، دارالمشرق.
- قوشچی، علاء‌الدین، بی تا، *شرح تجرید العقائد*، قم، بیدار.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۸، *آموزش فلسفه*، چ نهم، تهران، چاپ و نشر بین‌الملل.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۵، *مجموعه آثار*، چ سوم، تهران، صدرا.