

حقیقت وجود و ظهورات آن در حکمت متعالیه

عسکری سلیمانی امیری*

چکیده

فلسفه از «موجود» بحث می‌کند؛ موجود معمولاً به وجود و ماهیت تحلیل می‌شود. فیلسوفان، با تأمل در وجود و ماهیت، اصالت را به وجود داده‌اند. عده‌ای از آنها وجودها را متباین دانسته‌اند؛ ولی حکمای متعالی به تشکیک در وجود روی آورده، و تباین در وجودها را نفی کرده‌اند. از سوی دیگر، اهل معرفت وجود را واحد شخصی دانسته‌اند.

ملاصدرا، با تأمل ژرف‌تر، کثرت وجود را به مظاهر حقیقت وجود برگردانده و حقیقت وجود را که همان وجود خداست، مانند اهل معرفت، یک واحد شخصی دانسته است. از این رو، کثرت تشکیکی را به وجودهای معلولی برگردانده که مظاهر آن حقیقت‌اند و بین حقیقت وجود و مظاهر او تشکیک نیست، مگر به اعتبار. ادعای اهل معرفت که حقیقت وجود واحد شخصی است و مابقی مظاهر اویند، از سه راه قابل اثبات است: اول از راه بی‌نهایت بودن واجب‌الوجود؛ دوم از راه عین‌الربط بودن ماسوای واجب به او؛ و سوم از راه تعریف تشکیک و خاصیت واجب بالذات. بنابراین، فلسفه ملاصدرا که از اصالت وجود آغاز شده و به وحدت شخصی وجود رسیده، وجودات متکثر را مظاهر آن واحد شخصی دانسته است.

کلیدواژه‌ها: تباین وجود، تشکیک وجود، وحدت شخصی وجود، واجب‌الوجود، حقیقت وجود، وجود مطلق.

مقدمه

بی‌شک، هستی به طور اولی هست؛ وگرنه در ورطهٔ سفسطه و پوچی فرومی‌غلطیم. و بطلان سفسطه و پوچی به مثابهٔ درستی هست بودن هستی اولی است؛ چراکه نفی هستی، به طور بدیهی، هست بودن هستی را به بار می‌آورد. (طباطبائی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۴-۱۵) و نیز بی‌شک، هستی متکثر می‌نماید. اگر تکثر هستی به تناقض انجامد، به حکم عقل، باید آن را نفی کرد. فیلسوفان کثرت مشهود در هستی را به گونه‌های مختلف تفسیر کرده‌اند. بنابراین، باید معلوم شود که کدام تفسیر را، در صورتی که به تناقض نینجامد، می‌توان برگزید.

ماهیت و وجود

چرا هستی متکثر می‌نماید؟ کثرت هستی از اینجا ناشی می‌شود که در هستی، آثار متفاوت می‌یابیم. می‌بینیم که این هستی یک اثر خاصی دارد و آن دیگری اثر خاص دیگری دارد و آن سومی اثر سوم می‌دارد. هستی اول را انسان، و هستی دوم را اسب، و هستی سوم را خرگوش می‌نامیم؛ و همین‌طور، برای هستی‌های متفاوت، نام‌های متفاوت می‌نهیم (می‌گوییم: «انسان هست»، «اسب هست»، و «خرگوش هست»). بنابراین، انسان را یک هستی، و اسب را هستی دیگر، و خرگوش را هستی سوم در نظر می‌گیریم و همین‌طور. اما آیا هستی که به انسان نسبت می‌دهیم، عین انسان است (به این معنا که مفهوم هستی در انسان یعنی انسان و هستی، در اسب یعنی اسب و هستی، در خرگوش یعنی خرگوش و همین‌طور در سایر موارد)؟ روشن است، مفهومی که از انسان داریم غیر از مفهومی است که از هستی داریم. فیلسوفان، با توجه به این مطلب، می‌گویند: آن چیزی که این هستی‌ها را در ذهن ما از یکدیگر جدا می‌کند، ماهیت است.

اصالت وجود و اعتباریت ماهیت

همان‌طور که این هستی از آن هستی متمایز است (و یکی انسان، و دیگری اسب، و سومی خرگوش است)، و بدین‌سان هستی متکثر می‌نماید، آیا هر یک از هستی‌ها که همراه با ماهیتی است، به اعتبار همراهی نوعی، تکثر می‌یابد؟ به تعبیر دیگر، وقتی که می‌گوییم: «انسان هست»،

آیا در متن واقع دو چیز داریم: یکی انسان و دیگری هستی او؟ این پرسش ما را به پژوهش در اصالت وجود یا اصالت ماهیت یا اصالت هر دو وامی دارد. شاید در نگاه نخست به ذهن آید که هم وجود و هم ماهیت هر دو اصیل اند؛ از این رو، هر هستی ای مرکب و متکثر از ماهیت و وجود است. اما این پاسخ به تناقض می انجامد؛ زیرا لازمه این سخن آن است که هر شیء دو شیء باشد (در حالی که هرکس به خودش توجه می کند، در عین حال که می یابد هم انسان است و هم هستی دارد؛ می یابد که یکی است و بیش از یکی نیست). ممکن است این گونه تصور شود که هستی و ماهیت ترکیب شده و یک واحد مرکب را به وجود آورده اند؛ بنابراین، باید این گونه تصور کنیم که هر کدام از این دو متمایز از دیگری هستند و هر دو، در عین حال، تحقق دارند و مرکبی را می سازند. پس ماهیت باید تحقق دیگری غیر از تحقق هستی داشته باشد و با هستی ترکیب شود و لازمه آن این است که ماهیت قبل از ترکیب با این هستی خاص، وجود دیگری داشته است. این ادعا ما را به تسلسل تکرری می کشاند که بطلان آن واضح است؛ زیرا لازمه این سخن آن است که در ناحیه ماهیت باید بی نهایت وجود تصور کرد. بنابراین، هر دو نمی توانند اصیل باشند. پس اگر اصالت یکی از آن دو را نشان دهیم، اعتباری بودن دیگری ثابت می شود؛ بالعکس، اگر اعتباری بودن یکی از آن دو را نشان دهیم، اصیل بودن دیگری اثبات می شود.

معلوم شد که ماهیت و وجود دو حیثیت مختلف اند؛ زیرا وجود مشترک بین همه امور موجود است و ماهیت مختص است و مختص غیر از مشترک است. از طرفی دیگر، ماهیت ابایی ندارد که وجود بر آن حمل، یا از آن سلب شود؛ در حالی که وجود ابا دارد از اینکه عدم بر آن حمل، و وجود از آن سلب شود. و چون هر چیزی که وجود بر آن حمل شود از واقعیت برخوردار می شود، وجود به ازای واقعیت اشیاست؛ بنابراین، وجود اصیل، و ماهیت تابع آن است و با وجود اعتباراً موجود می شود. (همان، ص ۹-۱۰) اما اگر ماهیت اصیل باشد، در حالی که در آن هیچ تغییری حاصل نمی شود، از حالت اعتباری به حالت اصیل تبدیل می شود؛ زیرا قبل از آنکه انسانی باشد، ماهیت انسان اعتباری است و پس از آنکه موجود بر آن حمل شده است، جز همان ماهیت اعتباری چیزی نیست. در این فرض، وجود را اعتباری در نظر گرفته ایم؛ بنابراین، ماهیت خود به خود از حالت اعتباری به حالت اصالت منقلب می شود که این امر ممکن نیست.

تشکیک وجود

لازمه اصالت وجود بساطت وجود است؛ زیرا جز وجود هیچ چیزی اصالت ندارد. بنابراین اگر وجود اجزایی داشته باشد، اجزای آن باید از سنخ وجود باشند. پس اگر وجود دارای اجزا باشد، لازمه آن این است که وجود جزء خودش باشد، در حالی که معنا ندارد شیئی جزء خودش باشد. (همان، ص ۱۳) از طرفی، کثرت وجودات مشهود می‌نماید و اگر التزام به این کثرت به تناقض نینجامد، باید بدان ملتزم شد؛ اما اگر کثرت وجود به تناقض انجامد، باید از آن دست کشید.

دو تفسیر برای کثرت موجودات از طرف حکمای مشایی و حکمای حکمت متعالیه بیان شده است. مشاییان قائل‌اند این کثرت از نوع کثرت تباینی است؛ یعنی هر وجودی در خارج بسیط است و هیچ جهت اشتراکی ندارد و با تمام ذات از دیگری متمایز است، بدون اینکه جهت اشتراکی در ذاتی یا عرضی‌ای داشته باشد؛ زیرا هرگاه وجودات در یک جهت ذاتی مشترک باشند و در ذاتی دیگر از یکدیگر متمایز شوند، وجود بسیط نخواهد بود و اگر در عرضی نیز متمایز باشند، بنابر اصالت وجود، آن عرضی جز وجود نخواهد بود و لازمه آن این است که وجود بر خودش عارض شود، و این هم قابل قبول نیست. پس، کثرت تباینی موجودات مردود است. حکمای فارس قدیم قائل بودند که وجودات حقیقت واحد مشکک‌اند؛ جهت تمایز وجودات به جهت اتحاد آنها برمی‌گردد. بنابراین، وجودات متکثره دارای جهت وحدتی هستند که این کثرات به آن جهت وحدت برمی‌گردد، بدون اینکه کثرتشان مضمحل گردد. بنابراین، حقیقت وجود در عین کثرت واحد است و در عین وحدت کثیر و دارای مراتب است. در میان این دو تفسیر، دیدیم که تفسیر مشاییان به تناقض می‌انجامد؛ زیرا هرگاه وجودات به تمام حقیقتشان متمایز از یکدیگر باشند و هیچ‌گونه اشتراکی در آنها ملاحظه نشود، ممکن نیست مفهوم واحدی از آنها انتزاع کرد و یا مفهوم واحدی را بر آنها حمل کرد، در حالی که از مراتب مختلف وجودات خارجی، مفهوم وجود را انتزاع می‌کنیم و بر آنها حمل می‌کنیم. به عبارت دیگر، انتزاع مفهوم واحد (از آن نظر که واحد است) از کثیر (از آن نظر که کثیر است) ممکن نیست. بنابراین، موجودات نمی‌توانند متباین باشند. (همان، ص ۱۸)

تا اینجا به این امور می‌رسیم:

۱. واقعیت هیچ و پوچ نیست؛
۲. از هر یک از واقعیات عالم، دو مفهوم وجود و ماهیت انتزاع می‌شود؛
۳. هر دو مفهوم منتزَع از واقع اصیل نیستند، چرا که به تناقض می‌انجامد؛
۴. ماهیت اعتباری و وجود اصیل است، زیرا در غیر این صورت به تناقض می‌انجامد؛
۵. اعتباری بودن ماهیت بدین معنا نیست که ماهیت در خارج موجود نیست، بلکه بدین معناست که حمل وجود بر آن مجاز عقلی است (به تعبیر دیگر، ماهیت هیچ و پوچ نیست، بلکه نمود و بازتاب ذهنی وجوداتی است که هر کدام از دیگری متمایز و دارای مرز است و این ماهیت از آن حدود و مرزها انتزاع شده است)؛
۶. هر وجودی بسیط است؛
۷. وجودات متکثر می‌نمایند: یکی بر دیگری تقدّم دارد و یکی در دیگری تأثیر می‌گذارد؛
۸. کثرت وجودات تباینی نیست، زیرا به تناقض می‌انجامد؛
۹. بنابراین، به نظر می‌رسد که کثرت وجودات از نوع تشکیکی است، اگر این قول به تناقض نینجامد.

این شرط از این رو لازم است که همان‌طور که در نگاه نخست به نظر می‌آمد که ماهیت در برابر وجود چیزی است و از اصالتی برخوردار است، ولی عقل با ژرف‌نگری دریافت که هر چند ماهیت به کلی هیچ و پوچ نیست، در مقابل وجود هم چیزی نیست، بلکه هرگاه وجود محدود باشد، از نفاذ و مرز و حدّ آن ماهیت انتزاع می‌شود، همچنین ممکن است که کثرت تشکیکی هم با کشف برخی حقایق دیگر، تفسیر دقیق‌تری بیابد و یا موقعیت خود را وا گذاشته و ما را ملزم به تفسیر دیگری از کثرت بکند. از این رو، واقعیت حقّ است و آنچه پهنه واقعیت با آن پر شده است، وجود اصیل است و در آن کثرتی نمایان است و لذا می‌باید این کثرت را به مراتب وجود واحد تفسیر کرد، که این تفسیر تشکیکی می‌نماید.

رابطه علّت با معلول

تلقّی عمومی در مورد علّت و معلول این است که شیئی که در وجودش معلول است، از علّت

خود وجودی دریافت می‌کند؛ بنابراین، معلول در کنار علّت وجود دارد و هرکدام برای خودشان وجودی هستند، جز اینکه یکی از دیگری به وجود آمده است و گویا پس از موجودیت از استقلال برخوردار است. علّت وجودی و معلول آن وجودی دیگر جدای از علّت است. اما فیلسوفان نشان می‌دهند که معلولیت ذاتی وجود معلول است؛ بنابراین وجود معلول در کنار وجود علّت وجودی دارد که وابسته به اوست. پس، وجود معلول چیزی است که به علّت خود وابسته باشد و اگر علّت هم به نوبه خود معلول علّت دیگری باشد، چیزی است که به علّت خود وابسته است. به تعبیر دیگر، وجود فی‌نفسه معلول عین ارتباط با علّت است. بنابراین، گویا مجموعه علّت و معلول‌ها زنجیره‌ای را تشکیل می‌دهند که هر یک از آنها چیزی هستند که در وجودشان وابستگی به علّت خود دارند. اما از آنجایی که وجودها در نظام مشابهی بسیط‌اند و همه معلول‌ها در جامع معلول بودن مشترک‌اند، بنابراین مفهوم معلولیت که جامع همه معلول‌هاست باید بیرون از ذات معلول‌ها باشد؛ همان‌طور که مفهوم وجود برای همه موجودات متباینه بیرون از موجودات در نظر گرفته می‌شود. ولی همان‌طور که نشان دادیم، انتزاع مفهوم واحد از کثیر بما هو کثیر یا انتزاع مفهوم واحد از متباین‌ها (از آن جهت که متباین‌اند) ممکن نیست؛ زیرا لازم می‌آید که مفهوم معلول را که یک مفهوم است از معلول‌های متباین که متباین و متکثرند، انتزاع کنیم. بنابراین، منشأ معلولیت باید به درون ممکن‌های بسیط راه یابد؛ همچنین، معلول‌ها (که همان وجودهای بسیط معلولی‌اند) باید واحد تشکیکی باشند. این سینا با بیان اینکه معلولیت ذاتی معلول است، در واقع، به سمت تشکیک در وجودهای معلولی کشیده می‌شود.

اما همان‌طور که مفهوم واحد وجود بر اساس اصالت وجود ما را ملزم کرد وجود متکثر را در عین کثرت واحد سنخی بدانیم، مفهوم واحد معلول ما را وادار می‌کند که معلول‌های متکثر را در عین متکثر بودن واحد سنخی بدانیم. طبق این بیان، هر یک از معلول‌ها وجودی هستند که وابستگی به علّت در ذات آنها نهفته است. اما در حکمت متعالیه، در مبحث علّت و معلول، حقیقت معلول بهتر آشکار شده و وابستگی معلول به علّت بهتر تبیین شده است. تلقی ابتدایی در وجود معلول این است که معلول شیئی است که معلولیت در حاق وجود او هست. اما با توجه به اینکه حقیقت وجود معلولی بسیط است و هیچ‌گونه کثرتی در آن راه ندارد و معلولیت

امر وجودی است، بنابراین معلولیت عین وجود اوست، نه اینکه وجودی است که در آن وابستگی به علّت وجود دارد. به تعبیر دیگر، معلولیت و فقر و نیازمندی عین وجود معلول است؛ زیرا اگر حاجت و نیاز در حاقّ وجود بسیط معلول مستقر نباشد، در این صورت معلولیت عارض بر معلول خواهد بود؛ بنابراین، معلول در حاقّ وجود خود محتاج به علّت نخواهد بود، بلکه بی نیاز خواهد بود و چیزی که در حاقّش بی نیاز باشد، معلول نخواهد بود و این خلاف فرض است. بنابراین، حقیقت معلول عین نیازمندی است و وجود او هیچ استقلالی ندارد و قوام وجودش به علّت اوست. پس، معلول نسبت به علّت خود وجود رابط دارد و از استقلالی برخوردار نیست. (همان، ص ۱۵۶-۱۵۷) به تعبیر ملّاصدرا، حقیقت فاعل عین فاعلیت اوست و نیز معلولیت معلول عین اوست و در معلول حتی به تحلیل و اعتبار عقلی دو حیثیت نیست. بنابراین، چیزی که تمام حقیقت بسیطش عین معلولیت است، مابین با حقیقت علّت مفیض او نیست. پس، عقل نمی تواند به ذات معلول با قطع نظر از علّت موجدّه آن اشاره کند. پس علّت و معلول در تعقل دو هویت مستقل نیستند که یکی مفیض و دیگری مفاض باشد؛ زیرا اگر معلول هویت مستقلی داشته باشد، لازم می آید برای معلول ذاتی جدای از معلولیتش باشد، در حالی که معلول بما هو معلول تعقل نمی شود، مگر با اضافه به علّتش. بنابراین، حقیقت معلول اضافه به علّت است و غیر از این اضافه ذاتی ندارد. (ملّاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۹۹-۳۰۰)

تحلیل بالا این نتیجه را می دهد که هر معلولی نسبت به علّت خود هیچ استقلالی ندارد، ولی علّتش نسبت به معلول خود از استقلال نسبی برخوردار است. بنابراین اگر مجموعه ای از معالیل را در نظر بگیریم، هر حلقه آن عین ارتباط به علّت خویش است و هیچ هویتی جز ربط به علّت خویش ندارد. از این رو، همه حلقات یک واحد ربطی را تشکیل خواهند داد. پس، این مجموعه، واحدی تشکیل داده اند که همه حلقات آن از یک سنخ اند و بینشان وحدت تشکیکی است؛ زیرا همه در معلولیت و نیازمندی عین یکدیگرند. اما بین این مجموعه و بین علّتی که بیرون از این مجموعه در نظر گرفته ایم، جامعی نیست؛ زیرا علّت این مجموعه عین علّیت و عین استقلال علی الاطلاق است و این مجموعه عین عدم استقلال و عین معلولیت است.

وحدت شخصی وجود از راه حقیقت معلول

اگر معلول عین ربط به وجود است و از خود هیچ استقلالی ندارد، و همه معلول‌ها، که در این خاصیت مشترک‌اند، عین ربط به علت واجب‌اند، در این صورت یک وجود موجود است و آن وجود حق تعالی است و مابقی عین ربط به اویند و از خود هیچ هویتی ندارند و لذا از خود هیچ حکمی ندارند. از این رو، در برابر وجود خدا، چیزی موجود تلقی نمی‌شود تا بین وجود خدا و وجود آنها تشکیک برقرار باشد. بنابراین، معلول‌ها مظاهر حق‌اند. و از آنجایی که معلول‌ها متفاوت‌اند و در عین حال همه آنها در عنوان مظهر بودن مشترک‌اند، و مظهر بودن عین ذات بسیط آنهاست، بین مراتب معلول‌ها تشکیک راه می‌یابد. بنابراین، بین حقیقت وجود که وجود خدای متعال است و بین وجودهای معلولی که در دامن و پناه او نام هستی می‌برند تشکیک نیست، بلکه تشکیک در وجودهای معلولی است.

از تدقیق در حقیقت معلول و حقیقت علت، این نتیجه حاصل می‌شود که تقسیم وجود به علت و معلول، مستلزم تکثر وجودها نخواهد بود؛ زیرا تکثر فرع بر اثینیت است، در حالی که معلول چیزی بیرون از وجود علت نیست تا با علت مجموعه متکثری تشکیل دهد، بلکه شأنی از شئون وجودی علت و مظهري از مظاهر اوست. و نیز تقسیم وجود به رابط و مستقل مستلزم تکثر وجودها نیست؛ زیرا وجود رابط در برابر وجود مستقل وجودی به حساب نمی‌آید، بلکه وجود رابط شأنی از شئونات وجود مستقل است. بنابراین، این دو تقسیم فرع بر توجه استقلالی به وجود معلول و وجود رابط است که از حیطة اعتبار عقل خارج نیست؛ یعنی تا عقل به وجود رابط نگاه استقلالی نکند و او را از رابط بودن خارج نکند، و به اعتبارش آن را مستقل و موجود در نظر نگیرد، نمی‌توان کثرت موجودات را اذعان کرد. بنابراین، می‌توان نتیجه نهایی را به دست آورد: با توجه به تحلیل دقیق حقیقت علت و معلول، تشکیک بین وجود واجب و وجود ممکنات راه ندارد و حقیقتاً تشکیک بین ممکنات راه می‌یابد. اما از آنجایی که به وجودهای معلولی نیز می‌توان نگاه استقلالی کرد و آنها را موجود در نظر گرفت، در این نگاه بین حقیقت وجود و بین وجودهای امکانی نیز تشکیک برقرار است.

وحدت شخصی وجود از راه حقیقت واجب

برهان بر وحدت وجود از راه حقیقت واجب مبتنی بر اثبات بی‌کران بودن واجب است و بی‌کران بودن واجب با براهین مختلف به اثبات می‌رسد. و در اینجا به دو دلیل اکتفا می‌کنیم:

برهان اول از طریق بسیط‌الحقیقه بودن واجب است:

۱. واجب تعالی بسیط‌الحقیقه و واحد من جمیع الجهات است؛

۲. هر بسیط‌الحقیقه و واحد من جمیع الجهات کُلّ الاشیاست؛

۳. پس، واجب تعالی کُلّ الاشیاست، یعنی همه کمالات وجودی را داراست (بنابراین، کامل

مطلق است).

در این برهان، مهم اثبات کبرای قیاس است که ملاً صدر را در اثبات آن می‌گوید:

اگر بسیط‌الحقیقه همه کمالات را دارا نباشد، ذاتش از کون شیء و لاکون شیء

تحصّل می‌یابد. بنابراین، ذات واجب به حسب تحلیل عقلی مرکب از دو حیثیت

وجدان و فقدان خواهد بود، در حالی که مفروض این است که واجب بسیط‌الحقیقه

است. بنابراین اگر بسیطی دارای شیء «ا» و فاقد شیء «ب» باشد، در این صورت

حیثیت وجود «ا» عین حیثیت عدم «ب» نخواهد بود، وگرنه مفهوم «ا» و مفهوم «لا

ب» یکی خواهد بود و این محال است. بنابراین ممکن نیست بسیط‌الحقیقه از کون

شیء و لاکون شیء تحصّل یافته باشد. از این رو، با نفی تالی، مقدم آن نیز نفی

می‌شود. بنابراین، بسیط‌الحقیقه همه کمالات را داراست. پس، واجب تعالی کامل

مطلق است. (همان، ج ۶، ص ۱۱۰-۱۱۲)

هر کامل مطلق بی‌کران است؛ زیرا اگر کامل مطلق در ذات یا در یکی از اوصاف کمالی‌اش

کران‌مند باشد، او متّصف به حدّ و کرانه و در نتیجه متّصف به نقص می‌شود؛ چرا که لازمه کرانه و

حدّ و نقص داشتن این است که اولاً کامل مطلق کامل مطلق نباشد و ثانیاً واجب‌الوجود بسیط،

بسیط نباشد.

برهان دوم از طریق ماهیت نداشتن واجب است: هر دارای ماهیتی ممکن‌الوجود است؛ به

عکس نقیض نتیجه می‌شود: هر چیزی که ممکن‌الوجود نباشد، دارای ماهیت نیست؛ بلکه

ماهیتش عین وجودش است. (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۵۱) واجب‌الوجود ممکن‌الوجود نیست، بنابراین واجب‌الوجود دارای ماهیت نیست و ماهیت داشتن به معنای حدّ وجودی داشتن است. بنابراین، واجب‌الوجود حدّ وجودی ندارد. پس واجب‌الوجود در وجود بی‌نهایت است. هر چیزی که در وجود بی‌نهایت باشد، هر کمالی را داراست؛ زیرا اگر واجب‌کمالی از کمالات را بالذات به نحو بی‌نهایت دارا نباشد، از ناحیه نداشتن آن محدود است و لازمه آن محدودیت وجودی است که با واجب‌الوجود بودن سازگار نیست؛ زیرا کمال بودن هر کمالی به وجود است. بنابراین، نداشتن کمال به معنای محدود بودن وجود است.

با توجه به بی‌کران بودن واجب‌الوجود، ثابت می‌شود که وجود منحصر در واجب‌الوجود است و چیز دیگری در عرض و طول وجود او موجود نیست؛ زیرا اگر چیزی در عرض و طول واجب‌الوجود موجود باشد، لازم می‌آید که واجب‌الوجود محدود به حدّی باشد و در نتیجه، واجب‌الوجود دارای ماهیت باشد و نیز واجب‌الوجود بسیط نباشد. بنابراین، نمی‌توان وجود را به واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود تقسیم کرد و هریک از این دو را قسیم یکدیگر دانست؛ زیرا تقسیم ضمّ قیود به مقسم است که با هر قیدی قسمی حاصل می‌شود. بنابراین لازم می‌آید که واجب‌الوجود مقید به قید باشد، در حالی که نشان دادیم که واجب‌الوجود بسیط است و مقید به قید نیست. حتی واجب مقید به اطلاق هم نیست؛ زیرا در این صورت مقید و محدود شده است. بنابراین، ممکن را نمی‌توان در عرض واجب و قسیم واجب قرار داد. و نیز نمی‌توان گفت که وجود یک واحد تشکیکی است و مراتب وجود غیر از مرتبه‌اعلی ممکن، و مرتبه‌اعلی واجب است؛ زیرا در این صورت، مرتبه‌اعلی مقید به اعلی است و دیگر در مراتب پایین وجود ندارد و این حدّ و مرزی برای مرتبه‌اعلی خواهد بود و لازمه آن اولاً محدودیت و ماهیت‌دار بودن و ثانیاً غیربسیط بودن واجب‌الوجود است و ذات پاک خدا از هر دو مبرا است.

وحدت شخصی وجود از راه تحلیل مفهوم تشکیک در وجود

حقیقت تشکیکی آن است که شیء دارای مراتبی باشد، و خصوصیت مراتب تشکیکی اقتضا می‌کند که مابه‌الامتیاز عین مابه‌الاشتراک باشد و این خصوصیت را نمی‌توان در حقیقت وجود

پیاده کرد؛ زیرا:

۱. اگر حقیقت وجود تشکیکی و دارای مراتب باشد، لازم می‌آید که مابه‌الامتیاز مرتبه واجب با مابه‌الامتیاز مراتب ممکنه یک چیز باشد؛
 ۲. لیکن مابه‌الامتیاز مرتبه واجب با مابه‌الامتیاز مراتب ممکن یک چیز نیست؛
 ۳. پس، حقیقت وجود دارای مراتب و تشکیکی نیست.
- در این برهان، باید مقدمه دوم اثبات شود. برای اثبات مقدمه دوم، می‌توان از برهان‌های مختلف استفاده کرد:

برهان اول: لازمه مابه‌الامتیاز اعلی مرتبه، واجب بالذات بودن است؛ اما لازمه مابه‌الامتیاز مراتب پایین‌تر، در واجب نبودن است. روشن است که وجوب وجود بالذات و عدم وجوب وجود بالذات متناقض و مختلف‌اند و اختلاف لوازم دال بر اختلاف ملزوم‌هاست. بنابراین، اعلی مرتبه با سایر مراتب یکی نیستند تا بین آنها تشکیک برقرار باشد.

برهان دوم: لازمه مابه‌الامتیاز اعلی مرتبه وجوب بالذات است؛ اما لازمه سایر مراتب وجوب بالغیر است. و بالذات بودن و بالغیر بودن مختلف‌اند و اختلاف لوازم دال بر اختلاف ملزوم‌هاست. بنابراین، اعلی مرتبه با سایر مراتب یکی نیستند تا بینشان تشکیک برقرار باشد.

برهان سوم: لازمه مابه‌الامتیاز اعلی مرتبه استغنا از غیر، و لازمه سایر مراتب احتیاج به غیر است. و اختلاف لوازم دال بر اختلاف ملزوم‌هاست. بنابراین، اعلی مرتبه با سایر مراتب یکی نیستند.

ادله نامعتبر

دلیل اول

۱. اگر در حقیقت وجود تشکیک درست باشد، باید بر هر مرتبه آن وجود صادق باشد؛
 ۲. لکن بر هر مرتبه آن وجود صادق نیست؛
 ۳. پس در حقیقت وجود تشکیک درست نیست.
- مستدل برای اثبات مدعی خود می‌باید مقدمه دوم را اثبات کند و در اثبات آن تشکیک در حقیقت وجود را به این صورت تصویر می‌کند که یک مرتبه آن واجب‌الوجود و سایر مراتب

غیرواجب‌الوجودند. مرتبه واجب‌الوجود نباید بر سایر مراتب صادق باشد و چون ارتفاع تقيضین محال است، باید تقيض مرتبه واجب‌الوجود بر آن مراتب صادق باشد و چون مرتبه واجب‌الوجودی از سنخ وجود است، تقيض مرتبه واجب‌الوجودی باید از سنخ عدم باشد. بر این اساس، مراتب تنزل‌یافته مفروض - به خاطر اینکه مصداق حقیقی و بالذات این عدم‌اند - باید همه از سنخ عدم باشند و در این صورت، تشکیک ناممکن خواهد بود؛ زیرا وجود و عدم از یک سنخ نیستند. (عشاقی، ۱۳۸۹).

بررسی: این استدلال ناتمام است؛ زیرا اولاً: مستدل فرض گرفته که هرگاه مرتبه واجب‌الوجود بر سایر مراتب صادق نبود، و تقيض آن بر آن مراتب صادق خواهد بود، در این صورت حقیقت آن مراتب باید بالذات از سنخ عدم باشد؛ در حالی که این ادعا نه بین است و نه مبین. و مستدل هم هیچ تبیینی بر درستی آن ارائه نکرد. برای ناتمام بودن مدعای مستدل، کافی است با یک نمونه مطلب را روشن کنیم. بر اساس اصل امتناع تناقض، هرگاه یکی از دو تقيض بر چیزی صادق نبود، می‌باید تقيض آن صادق باشد. بنابراین، شیء سفیدی را در نظر می‌گیریم و سیاه را با آن می‌سنجیم و می‌بینیم که سیاه بر آن صادق نیست و بر اساس اصل امتناع تناقض می‌باید بر آن تقيض سیاه صادق باشد و روشن است که تقيض سیاه «عدم سیاه» است. بنابراین، سفید مصداق عدم سیاه است. اکنون، می‌توان این پرسش را به میان کشید که آیا سفید مصداق بالذات تقيض سیاه است یا مصداق بالعرض آن است؟ روشن است که توضیح ما نمی‌گوید که سفید مصداق بالذات تقيض سیاه است یا مصداق بالعرض آن. اما دیدیم که مستدل بدون دلیل از اینکه تقيض واجب‌الوجود بر آن مراتب صادق است، نتیجه گرفت که آن مراتب مصداق بالذات تقيض واجب‌الوجودند؛ در حالی که صرف اینکه تقيض چیزی بر مصداق یا مصداقی صادق باشد، کافی نیست که آنها مصداق بالذات تقيض باشند.

ثانیاً: مفهوم واجب‌الوجود مرکب از موجود و واجب است؛ این مفهوم ترکیب عطفی است و تقيض ترکیب عطفی ترکیب فصلی مانعة‌الخلو است. بنابراین، تقيض «موجود واجب» به انفصال مانعة‌الخلوی از دو حال خارج نیست؛ یا معدوم است یا موجود ممکن. به تعبیر دیگر، به حکم عقل بدیهی، هر چیز یا واجب‌الوجود است یا چنین نیست که واجب‌الوجود است، و چیزی که

واجب الوجود نیست یا ممتنع الوجود است و یا ممتنع الوجود هم نیست، یعنی ممکن الوجود است. پس، نقیض واجب الوجود دو مصداق بالعرض دارد: ممکن الوجود و ممتنع الوجود. از این رو، نمی توان مراتب مادون واجب را به صرف اینکه نقیض واجب بر آنها صادق است، از سنخ عدم بالذات دانست تا از این طریق، تشکیک بین مرتبه واجب و سایر مراتب نفی شود.

دلیل دوم

۱. اگر حقیقت وجود تشکیکی و دارای مراتب باشد، لازم می آید یا مراتب وجود امکانی متناقض باشند یا مرتبه وجود واجبی متناقض باشد؛

۲. لیکن تناقض در هیچ مرتبه ای از وجود ممکن نیست؛

۳. پس، حقیقت وجود، تشکیکی و دارای مراتب نیست.

اما بیان مقدمه اول این است که:

۴. مابه الاشتراک بین مراتب وجود، که مقید به هیچ خصوصیت و قیدی نیست، یا ضروری الوجود است یا ضروری الوجود نیست.

۵. اگر مابه الاشتراک ضروری الوجود باشد، در مراتب وجود امکانی تناقض واقع می شود؛ زیرا مراتب وجود باید بالذات ضروری باشند، نه بالغیر؛ چون مابه الاشتراک مقید به هیچ خصوصیت و قیدی نشده است. بنابراین، حتی اگر با علت هم مقید نشده باشد، باز هم ضروری الوجود است و لازمه این سخن تناقض است؛ زیرا وجود امکانی خود به خود ضروری الوجود نیست و از سوی دیگر، طبق بیان بالا، باید ضروری الوجود باشد.

۶. اگر مابه الاشتراک به خودی خود ضروری الوجود نباشد، لازمه آن وقوع تناقض در مرتبه واجب است؛ زیرا واجب از یکسو ضروری الوجود است و از سوی دیگر ضروری الوجود نیست، به این دلیل که مابه الاشتراک مقتضی ضرورت نیست. (همان)

بررسی: اولاً: از آنجایی که مابه الاشتراک هر مرتبه از مراتب حقیقت وجود تشکیکی عین مابه الامتیاز همان مرتبه است و هر مرتبه حکم خاص خود را خواهد داشت، بنابراین فرض می گیریم که مراد از ضرورت در ضروری الوجود، همان ضرورت بالذات باشد؛ در این صورت،

می‌گوییم که اعلی مرتبه حقیقت وجود، طبق فرض تشکیکی بودن حقیقت وجود، به دلیل آنکه واجب‌الوجود است و مابه‌الاشتراک این مرتبه عین همین مرتبه است، ضروری‌الوجود بالذات است و سایر مراتب حقیقت وجود، باز طبق فرض تشکیکی بودن حقیقت وجود، به دلیل آنکه واجب‌الوجود نیست و مابه‌الاشتراک هر یک از این مراتب عین همان مرتبه است، ضروری‌الوجود بالذات نیست. از این‌رو، نه در مرتبه واجب تناقض رخ می‌دهد و نه در مراتب ممکنه.

ثانیاً: فرض می‌کنیم که حکم مابه‌الاشتراک جمیع مراتب حقیقت وجود، از اعلی مرتبه تا ادنی مرتبه، ضروری‌الوجود است (اعم از اینکه بالذات باشد یا بالغیر)؛ زیرا حقیقت وجود در مقابل عدم است و به دلیل نفی سفسطه و امتناع عدم، حقیقت وجود واجب و ضروری است و از این بیان لازم نمی‌آید که هر مرتبه آن واجب بالذات باشد. بنابراین، از ضروری‌الوجود بودن مراتب حقیقت وجود لازم نمی‌آید که هر مرتبه آن ضروری‌الوجود بالذات باشد. از این‌رو، مقدمه پنجم استدلال فوق قابل قبول نیست و سند غیرقابل قبول بودن این است که مابه‌الاشتراک هر مرتبه عین مابه‌الامتیاز همان مرتبه است و لذا در مرتبه غیر واجب ضروری بودن آن مرتبه عین وابستگی به اعلی مرتبه و عین ضروری بودن به اوست که لازمه آن یک ضرورت بالغیر است.

ثالثاً: اگر حقیقتی تشکیکی و دارای مراتب باشد، باید حکم آن نیز به تبع آن حقیقت تشکیکی باشد. از این‌رو، ضروری‌الوجود بودن به عنوان حکم مابه‌الاشتراک نمی‌تواند که به معنای ضروری‌الوجود بودن بالذات باشد؛ زیرا ضروری‌الوجود بودن بالذات عین استغنا از غیر است که با تشکیکی بودن ناسازگار است؛ زیرا تشکیکی بودن مراتب مقتضی است که غیر از اعلی مرتبه، مابقی به مراتب بالاتر از خود محتاج باشند. بنابراین، اگر حقیقت وجود یک امر تشکیکی و دارای مراتب باشد، حکم مابه‌الامتیاز را نباید ضروری‌الوجود بالذات دانست؛ بلکه باید حکم آن را عنوان جامع قرار داد که هم با اعلی مرتبه و هم با ادنی مرتبه سازگار باشد و این عنوان می‌تواند ضروری‌الوجود بودن باشد که این معنا هم شامل ضروری‌الذات و هم ضروری بالغیر می‌شود.

دلیل سوم و چهارم

۱. اگر حقیقت وجود تشکیکی باشد، مابه‌الاشتراک به خودی خود یا واجب‌الوجود بالذات است یا ممتنع‌الوجود بالذات است یا ممکن‌الوجود بالذات؛
۲. مابه‌الاشتراک ممتنع‌الوجود بالذات نیست؛ زیرا لازمه آن این است که همه مراتب وجود حتی واجب‌الوجود بالذات موجود نباشند؛
۳. مابه‌الاشتراک ممکن‌الوجود بالذات نیست؛ زیرا لازم می‌آید که واجب‌الوجود بالذات ممکن‌الوجود بالذات باشد؛
۴. پس با توجه به ۲ و ۳، اگر حقیقت وجود تشکیکی باشد، مابه‌الاشتراک باید واجب‌الوجود بالذات باشد؛
۵. و از آنجایی که در تشکیک خاصی مابه‌الامتياز باید عین مابه‌الاشتراک باشد، باید هر مرتبه‌ای از آن واجب بالذات باشد؛ زیرا در غیر این صورت، مابه‌الاشتراک عین مابه‌الامتياز نخواهد بود و تشکیک محقق نخواهد بود؛
۶. بنابراین، واجب‌الوجود بالذات باید متعدد باشد؛
۷. و از آنجایی که واجب‌الوجود بالذات متعدد نیست، بنابراین حقیقت وجود تشکیکی نیست. (همان)

دلیل چهارم در ۱ تا ۴ با دلیل سوم مشترک است و از ۵ به بعد از او جدا می‌شود:

۵. مابه‌الامتياز مراتب امکانی حقیقت تشکیکی وجود یا واجب بالذات است یا ممکن بالذات است و یا ممتنع بالذات؛
۶. مابه‌الامتياز مراتب امکانی حقیقت تشکیکی وجود واجب بالذات نیست؛ زیرا لازمه آن کثرت واجب بالذات است که ادله توحید نافی آن است.
۷. پس مابه‌الامتياز مراتب امکانی حقیقت تشکیکی وجود یا ممتنع بالذات است یا ممکن بالذات.
۸. لکن مابه‌الامتياز مراتب امکانی حقیقت تشکیکی وجود نمی‌تواند عین مابه‌الاشتراک باشد؛ زیرا لازمه مابه‌الاشتراک وجوب بالذات است و لازمه مابه‌الامتياز عدم وجوب بالذات

است و اختلاف لوازم دال بر اختلاف ملزومات است.

۹. بنابراین، حقیقت وجود نمی‌تواند حقیقت تشکیکی باشد. (همان)

پروسی: اگر حقیقت وجود تشکیکی باشد، باید پذیرفت که یک واحد شخصی تشکیکی است. این واحد شخصی تشکیکی، از آن جهت که در مقابل عدم است، بالذات واجب شمرده می‌شود؛ زیرا حقیقت وجود غیری ندارد که وجوب آن مستند به غیر باشد. پس، در این ملاحظه، به یک واحد شخصی از آن جهت که بالذات طارد عدم است، نگاه می‌کنیم و می‌بینیم که وجودش بالذات ضروری و واجب است. اما اگر به همین حقیقت وجود که مفروض این است که دارای کثرت تشکیکی است، از آن نظر که دارای کثرتی است و هر مرتبه آن مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیازی دارد و باز فرض بر این است که مابه‌الاشتراک آن عین مابه‌الامتیاز است، نظر کنیم، نمی‌توانیم بگوییم یا واجب بالذات است یا ممتنع بالذات است یا ممکن بالذات؛ زیرا در این نگاه، با یک کثرت روبه‌رو هستیم و نسبت به هر مرتبه آن می‌توان گفت: یا واجب بالذات است یا ممتنع بالذات است یا ممکن بالذات. بنابراین، پرسش از مابه‌الامتیاز حقیقت تشکیکی از آن جهت که عین مابه‌الاشتراک است (آیا واجب بالذات یا ممتنع بالذات یا ممکن بالذات است؟) پرسش از یک چیز نیست، بلکه پرسش از بی‌نهایت امور است. این پرسش حداقل دارای دو پاسخ متفاوت است: (۱) مابه‌الاشتراک اعلی مرتبه، که عین مابه‌الامتیاز همان مرتبه است، واجب بالذات به شمار می‌رود؛ (۲) مابه‌الاشتراک سایر مراتب، که عین مابه‌الامتیاز همان مراتب‌اند، ممکن بالذات است. بنابراین، حقیقت تشکیکی وجود - اگر حقیقت وجود تشکیکی باشد - مستلزم تعدد واجب‌الوجود بالذات نیست. به عبارت دیگر، همان‌طور که یک وجود تشکیکی داریم، یک وجوب تشکیکی هم داریم. و عقل، همان‌طور که می‌تواند این واحد شخصی تشکیکی را به مراتبی تقسیم کند، می‌تواند وجوبش را نیز به تناسب مراتب وجود تقسیم کند. نتیجه این دو تقسیم این است که اعلی مرتبه وجود متّصف به وجوب بالذات می‌شود و سایر مراتب متّصف به وجوب بالغیر می‌شوند؛ لازمه وجوب بالغیر نوعی امکان بالذات است.

با توجه به مطالب بالا، روشن می‌شود که دلیل چهارم مستدل هم تمام نیست؛ زیرا این دلیل مبتنی است بر اینکه مابه‌الاشتراک هر مرتبه واجب بالذات است، در حالی که روشن گردید که

مابه‌الاشتراک هر مرتبه، بعد از اعتبار مراتب، حکم همان مرتبه را دارد. و تمام مراتب امکانی، مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیازشان از وجود و وجوب بالغیر برخوردارند و بین تمام مراتب وجود و وجوب، تشکیک برقرار است. بنابراین، لازم نمی‌آید که مابه‌الاشتراک دارای وجوب وجود، و مابه‌الامتیاز دارای امکان یا امتناع وجود باشد.

دلیل پنجم

۱. اگر حقیقت وجود دارای تشکیک خاصی باشد، مراتب آن متساخ و همگونه‌اند؛ زیرا یک حقیقت است که شدید و ضعیف یا کامل و ناقص می‌گردد.
۲. اگر مراتب حقیقت وجود متساخ و همگونه‌اند، ذاتیات و مقومات حقیقت یک مرتبه عین ذاتیات و مقومات حقیقت مراتب دیگر است.
۳. لکن ذاتیات و مقومات حقیقت یک مرتبه عین ذاتیات و مقومات حقیقت مراتب دیگر نیست، بلکه هر مرتبه باید دارای خصوصیتی باشد؛ زیرا اگر حقیقت هر مرتبه عین مرتبه بالاتر باشد و بین این دو فرقی نباشد، عالی بودن عالی و دانی بودن دانی ترجیح بدون مرجح است.
۴. از سوی دیگر، ویژگی لازم (= غیرقابل انفکاک) هر حقیقت یا ذاتی آن حقیقت است یا عرضی لازم آن است.
۵. اگر عرضی لازم باشد، باید علت آن امر ذاتی و درونی باشد؛ وگرنه لازمه معروض خود نیست، بلکه لازمه امر دیگری است.
۶. پس، ویژگی لازم هر حقیقت مستند به ذاتی درونی آن حقیقت است.
۷. اما این ذاتی درونی که ملزوم ویژگی لازم است، مخصوص به مرتبه معین است؛ زیرا ذاتی مشترک بین مراتب سبب تحقق لازمه مخصوص به آن مرتبه نیست، وگرنه ترجیح بلا مرجح لازم می‌آید.
۸. پس، هر مرتبه‌ای از مراتب تشکیکی حقیقت وجود باید دارای ویژگی به همان مرتبه باشد که لازمه همان مرتبه است و سبب تمایز آن مرتبه از مراتب دیگر گردد و مرتبه محقق شود.
۹. بنابراین، هر مرتبه دارای ذاتی خواهد بود که ملزوم این ویژگی است که دیگر مراتب چنین ذاتی‌ای ندارند.

۱۰. در نتیجه، مراتب تشکیکی متساخ و همگونه نیستند؛ در حالی که مسانخت و همگونی مراتب شرط لازم در تحقق یک حقیقت تشکیکی است. (همان)

نقد و بررسی: متساخ و همگونه بودن مراتب امر مبهمی است. اگر متساخ و همگونه بودن به این معناست که لازمه هر مرتبه عین لازمه مرتبه دیگر باشد، با تشکیک خاصی که مراتب باید شدت و ضعف داشته باشند و در نتیجه لوازم آنها هم باید شدت و ضعف داشته باشند، منافات دارد. و اگر مقصود این است که همه مراتب وجودند و در وجود بودن متساخ‌اند، در عین حالی که یکی شدید و دیگری ضعیف است، خواهیم گفت: در لوازم خود هم همین‌طورند؛ یعنی لازم هر مرتبه‌ای لازم هر مرتبه دیگر است، با حفظ تشکیک در لوازم. بنابراین، همان‌طور که مراتب شدت و ضعف دارند، لوازم این مراتب هم شدت و ضعف دارند؛ زیرا بنابر اصالت وجود، لوازم حقیقی - نه لوازم اعتباری - مراتب وجود از سنخ وجود است. بنابراین، هر مرتبه واجد ذاتی‌ای است که مرتبه دیگر هم واجد آن است و این ذاتی‌ها در ذاتی بودن متساخ یکدیگرند؛ با این فرض که دو امر متساخ دارای شدت و ضعف می‌باشند. بنابراین، دو لازمه دو امر متساخ نیز دارای شدت و ضعف‌اند. بنابراین هر مرتبه جایگاه رتبی خود را حفظ می‌کند و مستلزم ترجیح بلامرجح نمی‌شود.

دلیل ششم

برای اینکه حقیقت تشکیکی وجود تحقق یابد، ضروری است وجود از مرتبه واجب‌الوجودی به حقایق امکانی تنزل کند. و حقایق امکانی باید از سنخ وجود باشند، وگرنه بین واجب‌الوجود و حقایق امکانی مسانخت و همگونی نیست تا وجود تشکیکی شکل بگیرد؛ زیرا همه مراتب وجود باید همگونه باشند. و بنابر اصالت وجود، حقایق امکانی باید موجود بالذات باشند؛ اما اصالت وجود امکانی با امکانی بودن حقایق آنها سازگار نیست و مستلزم تناقض و خلف در امکانی بودن وجود ممکن می‌شود. اصالت در وجود امکانی این است که وضع وجود امکانی بالذات و بدون واسطه در عروض و بدون حیثیت تقییدی در تحقق آن کافی است. از سویی، ثبوت ذات هر شیء برای خودش وابسته به غیر نیست و به جعل جاعل و تأثیر علت نیاز ندارد؛

چون ثبوت هر شیء برای خودش ضروری و واجب است، نه ممکن. و ضرورت مناط، بی نیازی از علّت است. پس اگر وجود امکانی اصیل و موجود بالذات باشد، در ثبوت موجودیتش نیازی به علّت نیست؛ چون موجودیت وجود امکانی عین ذات اوست و این ملازم با آن است که وجود امکانی نباشد و این تناقض است. بنابراین، حقیقت وجود از مرتبه واجب‌الوجود تنزل نمی‌کند؛ در نتیجه، تشکیک وجود قابل قبول نیست. (همان)

نقد و بررسی: همان‌طور که مستدل به درستی گفته است، اصالت وجود به معنای موجودیت بالذات و بدون واسطه در عروض و بدون حیثیت تقییدی است. بنابراین، اگر وجود امکانی مصداق حقیقت وجود باشد، طبق تعریف اصالت وجود به این معنا خواهد بود که موجودیتش محتاج به حیثیت تقییدی و واسطه در عروض نیست. اما آیا اصیل بودن وجود مستلزم واجب‌الوجود بودن وجود هم هست؟ از نظر مستدل، این استلزام برقرار است؛ زیرا ثبوت موجودیت برای وجود ضروری است و ضروری معلل نیست؛ به بیان مستدل، «ثبوت ذات هر شیء برای خودش وابسته به غیر نیست و به جعل جاعل و تأثیر علّت نیاز ندارد.» بنابراین، موجودیت وجود ممکن در عین حالی که ممکن و محتاج به علّت است، باید ممکن و محتاج به علّت نباشد و این تناقض است. اما این بیان تام به نظر نمی‌رسد؛ زیرا قاعده‌ای که مستدل به آن استناد می‌کند این است که «ثبوت هر شیء برای خودش ضروری و واجب است.» این مطلب همان عبارت معروف «ثبوت الشیء لنفسه ضروری» است. اما مهم تشخیص مفاد این قاعده است. در مفاد این قاعده چند معنا قابل تصور است:

۱. یکی از معانی ضروری بدیهی است؛ بنابراین محتمل است قاعده به این معنا باشد که ثبوت شیء برای خودش بدیهی است و در تصدیق به آن محتاج به علّت تصدیقی بیرون از قضیه نیست. از این‌رو، «انسان انسان است» قضیه بدیهی است و این مفاد ربطی به علّت داشتن مصادیق ندارد. از این‌رو، قضیه «وجود وجود است» یک قضیه ضروری و بدیهی است؛ ولی بدین معنا نیست که هیچ‌یک از مصادیق این قضیه، از آن جهت که وجود است، محتاج به علّت فاعلی نیست.

۲. یکی از معانی ضروری، سلب جهت امکانی است. بنابراین، محتمل است ضروری در

قاعده به معنای وصف نسبت در قضیه باشد؛ یعنی نسبت در قضیه متّصف به ضرورت می‌شود. این معنای از ضرورت اعم است که محمول با واسطه ثبوتی برای موضوع ثابت باشد که در این صورت، برهان لمّی تحقّق می‌یابد و یا بدون واسطه ثبوتی برای موضوع ثابت است. روشن است، با تکیه بر این معنای از ضرورت، نمی‌توان علّت و واسطه در ثبوت را نفی کرد.

۳. محتمل است معنای ضروری در قاعده به این معنا باشد که هم نسبت محمول برای موضوع ضروری است و هم تصدیق به آن بدیهی است. از این رو، هم در قضیه «انسان انسان است» ثبوت انسان برای انسان ضروری به حسب جهت است و هم این ضرورت بدیهی برای عقل است. «وجود وجود است» نیز از این قبیل است. بنابراین، هم نفی واسطه در مقام اثبات می‌شود و هم نفی واسطه در مقام ثبوت. امّا معنای این سخن این نیست که مطابق قضیه به هیچ علّتی نیاز ندارد. آنچه در اینجا باید گفت این است که: ثبوت انسانیت برای انسان مجعول جاعلی نیست؛ ولی آیا مفاد آن این است که موضوع قضیه مجعول جاعلی نیست؟ روشن است که ضروری در این احتمال وصف نسبت محمول به موضوع است، نه خود موضوع. بنابراین، «وجود وجود است» که مصداقی از قاعده «ثبوت الشیء لنفسه ضروری» است، نفس ثبوت محمول وجود برای موضوع وجود است و این بدین معناست که ثبوت محمول برای موضوع محتاج به علّت ثبوتی و اثباتی نیست؛ ولی بیان نمی‌کند که خود موضوع محتاج به علّت نیست. ممکن است مستدل بر ما خرده بگیرد که هرگاه محمول عین موضوع باشد، و ثبوت محمول برای موضوع محتاج به علّت نباشد، در این صورت محمولی که عین موضوع است، محتاج به علّت نخواهد بود؛ زیرا محمول عین موضوع است.

این اشکال وارد نیست، زیرا این بیان نشان می‌دهد که ثبوت شیء برای خود اعتباری از اعتبارات عقل است و تا عقل چنین اعتباری نکند، چنین قاعده‌ای مصداق واقعی ندارد؛ زیرا عقل تا سلب انسانیت را از انسان در نظر نگیرد و اعتبار نکند، موضوع و محمولی در کار نیست تا ثبوت محمول برای موضوع ضروری باشد، ولی همین که چنین سلبی را در دستور کار خود قرار داد، عقل می‌یابد که چنین امری مقبول نیست و لذا با حکم به ثبوت شیء برای خود از آن فرض دست می‌کشد. بنابراین، همین که این اعتبار را کرد، در ظرف عقل یک بینونت اعتباری بین

موضوع و محمول حاصل می‌شود و از آنجایی که این بینونت اعتباری برای عقل قابل قبول نیست، به طور ضروری آن بینونت بین آن دو را نفی می‌کند و شیء را بر خودش حمل می‌کند. به تعبیر دیگر، حمل فرع اثنینیت است و تا بین شیء و خودش یک نوع اثنینیت اعتباری برقرار نشود، حمل شیء بر خودش تحقق نمی‌یابد. بنابراین، مفاد حمل شیء بر خودش این است که ثبوت محمول برای موضوع مجعول به جعل جاعل نیست و این بیان منافات ندارد که ذات موضوع مجعول به جعل جاعل باشد.

به عبارت دیگر، با توجه به اینکه ماهیت مفهوماً غیر از وجود است، هلیه بسیطه دو گونه تصور می‌شود: هلیه بسیطه حقیقیه و هلیه بسیطه اضافیه. میرداماد، (میرداماد، ۱۳۸۵، ص ۱۷-۱۸) بنا بر اصالت ماهیت، می‌گوید: هلیه بسیطه حقیقیه ناظر به نفس ماهیت است و پرسش حقیقی از هلیه بسیطه انسان این است که گفته شود: «هل الانسان؟» نه «هل الانسان موجود؟» و هلیه بسیطه اضافیه ناظر به وجود ماهیت است و مثلاً گفته می‌شود: «هل الانسان موجود.» در هلیه بسیطه حقیقیه، جاعل نفس انسان را جعل می‌کند (نه اینکه او را موجود می‌کند تا در واقع بین آن و وجود نسبتی باشد)؛ زیرا بنا بر اصالت ماهیت، وجود اعتباری است و مجعول قرار نمی‌گیرد. اما بنا بر اصالت وجود، هل بسیط حقیقی نفس الوجود است و باید چنین گفت: «هل الوجود؟» نه «هل الوجود موجود؟». و هلیه بسیطه اضافیه نسبت ماهیت به وجود است و از باب عکس‌الحمل گفته می‌شود: «هل الانسان موجود؟». روشن است، طبق اصالت وجود، وجود امکانی به نفس ذات بسیط خود مجعول جاعل است و در این هلیه، ترکیبی نیست تا نسبت در آن متصّف به ضرورت شود.

تشکیک در ظهورات وجود

با سه برهانی که بر وحدت شخصی حقیقت وجود اقامه شد، قطعی گردید که حقیقت وجود یک واحد شخصی است و همان واجب‌الوجود است. و هرگز در یک وجود شخصی که متصّف به وجوب بالذات است، تشکیک راه نمی‌یابد. بنابراین، دیگر موجودات که در نظر ما موجود می‌نمایند، مستقل نیستند تا موضوع قرار گیرند و «موجود» بر آنها حمل شود، سپس با حقیقت

وجود مراتب تشکیکی تشکیل دهند.

اما گویا نفی تشکیک از حقیقت وجود و پذیرش حقیقت وجود به عنوان موجود شخصی‌ای که واجب بالذات است و هیچ‌گونه کثرتی نمی‌پذیرد، به پارادوکس می‌انجامد؛ زیرا من خودم را به علم حضوری می‌یابم و چون این علم حضوری و خطاناپذیر است، گزاره «من خود را می‌یابم» درست است. از سوی دیگر، به حکم بدیهی عقل، من واجب نیستم؛ زیرا خود را به علم حضوری ناقص می‌یابم؛ چراکه اموری را نمی‌دانم و بر اموری قادر نیستم، پس محدودم؛ در حالی که واجب نامحدود و عالم و قادر مطلق است. از سوی سوم، امری که یافت می‌شود، از سنخ عدم محض نیست؛ زیرا عدم محض چیزی نیست که یافت شود. بنابراین، من که خود را می‌یابم باید موجود باشم. بنابراین، ما با یک پارادوکس مواجه هستیم: از یک‌سو، ادله معتبر گذشته هر وجود غیرواجب را نفی می‌کند؛ از سوی دیگر، یافت حضوری‌ام خودم را به عنوان وجود غیرواجب، اثبات می‌کند.

پاسخ این پارادوکس با توجه به برهان اول وحدت شخصی وجود، معلوم می‌شود؛ زیرا حقیقت من یک وجود معلولی است و هر وجود معلولی عین ربط به علت خود است و از خود هیچ‌گونه استقلالی ندارد، بنابراین از خود هیچ‌گونه حکمی ندارد و اگر برای آن حکمی در نظر می‌گیریم، این حکم برای او نیست، بلکه برای علتی است که در او ظهور یافته است. بنابراین، اگر وجودهای ربطی را به صورت مستقل در نظر بگیریم، در این صورت، تشکیک به صورت اعتباری بین حقیقت وجود و وجودهای ربطی برقرار می‌شود.

نتیجه‌گیری

هرچند مشهودات در بدو امر موجودات را متکثر و بلکه متباین می‌انگارد، ولی تدقیق در آن ما را وامی‌دارد که کثرت موجودات را به وحدت برگردانیم و از کثرت تباینی وجودات دست‌کشیده و به کثرت تشکیکی وجودات روی آوریم؛ زیرا کثرت تباینی وجودات مستلزم تناقض است. از سوی دیگر، ما با تدقیق ژرف‌تر ملزم می‌شویم از کثرت تشکیکی وجودات بین وجود واجب و وجود ممکنات عبور کرده و به وجود واحد شخصی اذعان کنیم که همان حقیقت وجود، وجود

حقیقت وجود و ظهورات آن در حکمت متعالیه □ ۷۳

مطلق و بسی‌نهایت، و واجب‌الوجود است؛ زیرا واجب‌الوجود بسی‌کران و نامحدود است و نامحدود جا برای وجود دیگر در کنار او باقی نمی‌گذارد و نیز وجودات دیگر عین ربط به او و شأنی از شئون او می‌باشند. بنابراین، وجودات دیگر چیزی در برابر و قسیم او تلقی نمی‌شوند. بلکه از آنجایی که وجودات امکانی همگی از یک سنخ‌اند، بین آنها تشکیک است. پس، قول به تشکیک بین وجود واجب و وجود ممکنات بدون اعتبار و تأمل عقلی ممکن نیست. اما اگر وجودهای امکانی را با نگاه استقلالی بنگریم و آن را نیز از افراد حقیقت وجود اعتبار کنیم، در این صورت، تشکیک در وجود را می‌توان تثبیت کرد، آن‌طور که موجودیت ماهیات را با اعتبار تثبیت می‌کنیم.

منابع

- استرآبادی، میر محمدباقر (میرداماد) (۱۳۸۵)، *الأفق المبين*، تصحيح عبداللّه نورانی، تهران، بی نا.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۹۸۱م)، *تعليقات بر اسفار*، بیروت، دار الإحياء التراث العربی.
- — (۱۳۶۲)، *نهاية الحكمة*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی.
- عشاقی، حسین، «تشکیک در "تشکیک وجود" حکمت صدرایی» (پاییز ۱۳۸۹)، *معرفت فلسفی*، ش ۲۹، ص ۲۴-۱۱.
- ملّاصدرا (صدرالدين محمدبن ابراهيم شيرازي) (۱۹۸۱م)، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، بیروت، دار الإحياء التراث العربی.