

حکم ناپذیری وجود

حسین عشاقی*

چکیده

بنابر دیدگاه‌های فلسفی رایج، موضوع فلسفه اولی عبارت است از «وجود مطلق» یا «موجود از آن جهت که موجود است»؛ ولی روشن است که درستی این سخن، مشروط است به اینکه وجود، حکم‌پذیر باشد؛ یعنی اتصافش به برخی احکام و اوصاف، ممکن باشد. ادعای این مقاله آن است که در وجود، چنین شرطی امکان تحقق ندارد. بنابراین وجود، حکم‌ناپذیر است و ممکن نیست که «وجود مطلق» یا «موجود از آن جهت که موجود است» موضوع فلسفه باشد.

کلیدواژه‌ها: موضوع فلسفه، وجود مطلق، موجود از آن جهت که موجود است، احکام وجود، امور عامه، وصف و موصوف، وحدت وجود، حکم‌ناپذیری.

آیا فلسفه اولی از هستی سخن می‌گوید؟

نخستین پرسشی که می‌توان درباره فلسفه اولی مطرح کرد، این است که فلسفه اولی درباره چه سخن می‌گوید، و احکام و اوصاف چه موضوعی را بیان می‌کند. پاسخی فلاسفه مشاء،^(۱) اشراق^(۲) و متعالی^(۳) به پرسش مزبور، این است که فلسفه اولی درباره «وجود مطلق» یا «وجود از آن جهت که موجود است» سخن می‌گوید و احکام و اوصاف چنین موضوعی را بیان می‌کند؛ اما درستی چنین پاسخی وابسته به این است که وجود یا موجودی که این فلاسفه آن را به منزله موضوع فلسفه پذیرفته‌اند، حکم‌پذیر، و اتصافش به برخی احکام و اوصاف، شدنی و ممکن باشد؛ زیرا در غیر این صورت، برای فیلسوف و فلسفه، مجالی باقی نیست که سخن از احکام و اوصاف وجود بگوید.

با توجه به آثار بزرگان هر سه مشرب فلسفی پیشین، روشن می‌شود که آنها بدون هیچ استدلالی، حکم‌پذیری وجود یا موجود، و امکان اتصافش را به برخی اوصاف و احکام، امری مسلم و قطعی‌الصدق پنداشته‌اند. به عکس، از آثار عرفانی فهمیده می‌شود که عرفا، ثبوت هرگونه وصف و حکمی را برای وجود مطلق، نفی و انکار می‌کنند، و می‌گویند وجود، از آن جهت که وجود است، هیچ اسم و رسمی ندارد و متصف به هیچ وصفی نیست.^(۴)

با وجود چنین اختلافی بین بزرگان فلسفه و عرفان نمی‌توان بدون تحقیق و بررسی، از دسته‌ای جانب‌داری کرد؛ بلکه باید با اقامه برهان روشن شود که آیا وجود، حکم‌پذیر است یا نه و آیا امکان اتصاف به وصفی را دارد یا نه. اگر وجود، حکم‌پذیر باشد، می‌توان آن را موضوع فلسفه اولی قرار داد و راهی را رفت که فلاسفه مشایی، اشراقی یا متعالی رفته‌اند، و اگر حکم‌پذیر نباشد، نمی‌توان آن را موضوع فلسفه ساخت، و باید موضوع دیگری را برای فلسفه ارائه کرد و این بدان معناست که فلسفه اولی را باید از نو ساخت؛ زیرا به دنبال تبدیل موضوع فلسفه، محمولات و خود گزاره‌های فلسفی، تغییری بنیادین می‌یابند و بسیاری از دعاوی فلسفی باید به گونه‌ای دیگر طرح، تحلیل و اثبات شوند؛ و اینجاست که باید گام‌های نوینی در فلسفه برین برداشته شود.

حکم ناپذیری هستی

به نظر ما «وجود مطلق» یا «وجود از آن جهت که موجود است» به هیچ وجه حکم پذیر نیست، و امکان ندارد متصف به وصفی شود. از این رو، چنین وجودی نمی تواند موضوع فلسفه باشد و ممکن نیست در گزاره های فلسفی، چنین موضوعی متعلق احکام فلسفی قرار گیرد. این ادعا با براهین زیر قابل اثبات است.

برهان اول: اگر «وجود مطلق» واقعاً وصفی داشته باشد، لازم می آید وصف آن، نه موجود باشد و نه معدوم؛ و این، ارتفاع نقیضین، و محال است. پس وصف داشتن «وجود مطلق» نیز محال است.

توضیح اینکه اوصاف و احکامی که گفته می شود بر «وجود مطلق» یا بر «وجود از آن جهت که موجود است» حمل می شوند، اگر هر یک لاشروط از هر شرط و قیدی فرض شود، چنین وصفی یا موجود است یا معدوم؛ زیرا ارتفاع نقیضین آشکارا باطل است. بنابراین هر وصفی از این اوصاف و احکام، بدون اینکه مشروط به شرطی و مقید به قیدی باشد، یا موجود است یا معدوم. احتمال نخست باطل است؛ زیرا اگر چنین وصفی موجود باشد، باید واجب الوجود بالذات نیز باشد؛ چون از سویی آن وصف بنا بر فرض، موجود است، و از سویی دیگر و باز بنا بر فرض، این موجود در موجودیتش هیچ شرط و قیدی ندارد و روشن است که چنین موجودی، واجب الوجود است. اما واجب الوجود بودن این اوصاف باطل است؛ زیرا هر وصفی، متکی به موصوف، و در موجودیتش، وابسته به موضوع خود است و بنابراین نمی تواند واجب الوجود باشد. پس احتمال نخست، یعنی موجود بودن چنین اوصافی، باطل است.

احتمال دوم که چنین اوصاف و احکامی معدوم اند، نیز باطل است؛ زیرا چنین اوصاف و احکام معدومی، حتماً ممتنع الوجود بالذات نیز هستند؛ چون این اوصاف از سویی معدوم اند و از سویی دیگر، بنا بر فرض، در معدوم بودن مشروط به هیچ قید و شرطی نیستند، و روشن است معدومی که در معدومیتش وابسته به هیچ قید و شرطی نباشد، معدوم بالذات است، و معدوم بالذات، ممتنع الوجود بالذات است. بنابراین در این فرض، همه آن چیزهایی که ادعا می شود از

اوصاف و احکام «وجود مطلق» یا «وجود از آن جهت که موجود است» هستند، ممتنع‌الوجود بالذات‌اند. روشن است که ممتنعات ذاتی نمی‌توانند بر وجود یا موجود حمل شوند، و ممکن نیست، اوصاف هستی باشند؛ حال آنکه بنا بر فرض اینها اوصاف و احکام وجود یا موجودند. این خلف است؛ پس «وجود مطلق» یا «وجود از آن جهت که موجود است» هیچ وصف و اسم و رسمی ندارد.

اشکال: ممکن است گفته شود که بطلان احتمال اول، قطعی و یقینی نیست؛ زیرا درستی این گزاره که «واجب‌الوجود بودن وصف، ناممکن است» مسلم نیست؛ چون می‌توان وصفی داشت که قائم و متکی به موصوف نباشد؛ مانند صفاتی که عین ذات موصوف‌اند، نه زاید بر آن. این‌گونه اوصاف، اتکایی به موصوف ندارند، تا با واجب‌الوجود بودنشان ناسازگاری داشته باشند. شاید اوصاف «وجود مطلق» یا «وجود از آن جهت که موجود است» نیز این‌گونه باشند؛ پس بطلان احتمال نخست قطعی و یقینی نیست؛ و بنابراین برهان ناتمام است.

پاسخ: این اشکال پذیرفته نیست؛ زیرا وصف حقیقی و موصوفش، در خارج عینیت و اتحاد صددردند؛ بلکه بین آن دو، گونه‌ای مغایرت واقعی برقرار است؛ زیرا اگر بین مطابق خارجی وصف، و مطابق خارجی موصوف، هیچ تفاوتی نباشد، ترجیح بلامرجح لازم می‌آید؛ زیرا اینکه در خارج، وحدت برای نمونه، وصف «وجود مطلق» شده، نه بر عکس، ترجیح بدون مرجح است؛ چون فرض این است که بین وصف و موصوف بودن موصوف در خارج، ملازم با نوعی تغایر واقعی بین موصوف و وصف است و گواه است بر مغایرت آنها «لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف و شهادة كل موصوف أنه غير الصفة»^(۵) وگرنه ترجیح بلامرجح لازم می‌آید. با اثبات مغایرت واقعی وصف و موصوف، می‌گوییم اگر مغایرت وصف با موصوف به گونه‌ای باشد که وصف، ذاتی مستقل داشته باشد و بر موصوفش متکی نباشد، لازم می‌آید که وصف مفروض، وجود لِنفسه داشته باشد و در این صورت، وصف، از احوال و اوصاف موصوفش نخواهد بود که این خلاف فرض است. بنابراین باید وصف حقیقی، متکی به

موصوف باشد، و این اتکا و وابستگی به موصوف، با واجب‌الوجود بودن آن سازگار نیست. از اینجا فهمیده می‌شود ریشه امتناع تحقق وصف برای «وجود مطلق» این است که تحقق وصف برای چیزی، ملازم است با تحقق نوعی مغایرت واقعی بین آن و موصوفش. اما وقوع چنین مغایرتی بین «وجود مطلق» و وصف مفروضش محال است؛ زیرا بنا بر بیانی که گذشت، این وصف مغایر با «وجود مطلق»، یا باید واجب‌الوجود بالذات باشد، یا ممتنع‌الوجود بالذات؛ اگر واجب‌الوجود باشد، با متکی بودنش به موصوف سازگار نیست؛ و اگر ممتنع‌الوجود باشد، با موصوفش که عین واقعیت و موجودیت است، امکان اتحاد مصداقی ندارد.

برهان دوم: اگر «وجود مطلق» واقعاً وصفی داشته باشد، لازم می‌آید وصف او نه «وجود ناب» باشد و نه نقیض «وجود ناب»؛ و این، ارتفاع نقیضین، و محال است؛ پس وصف داشتن «وجود مطلق» نیز محال است.

توضیح اینکه به دلیل بطلان و استمحال ارتفاع نقیضین از هر شیء مفروض، بر هر وصف مفروضی که در گزاره‌های فلسفی، به ظاهر بر «وجود مطلق» حمل می‌شود، یا «وجود ناب» صادق است یا نقیض آن، یعنی عدم «وجود ناب»، اما احتمال نخست درست نیست؛ زیرا هر یک از این اوصاف، با تعدد افراد «وجود مطلق»، متعددند. برای نمونه «واحد» محمول بر وجود امکانی (به خاطر تمایز واجب و ممکن) با «واحد» محمول بر وجود واجبی، متفاوت است - بنابراین «واحد»های متعددی موجودند؛ اما «وجود ناب» متعدد نیست؛ زیرا «صرف الشیء لایثنی ولایتکرر». پس بنا بر شکل دوم، این نتیجه به دست می‌آید که این اوصاف، «وجود ناب» نیستند. از این رو، احتمال نخست باطل است؛ بنابراین اگر «وجود مطلق» واقعاً وصفی داشته باشد، آن وصف، وجودی ناب نیست.

احتمال دوم، که بر هر وصفی از این اوصاف، عدم «وجود ناب» صادق باشد، نیز باطل است؛ زیرا عدم «وجود ناب» خود، «عدم ناب» است، نه «عدم آمیخته به وجود»؛ و صدق «عدم ناب» بر «وجود مطلق» که عین موجودیت و هستی است، مستلزم وقوع تناقض است.

اما دلیل اینکه عدم «وجود ناب»، «عدم ناب» است، نه «عدم آمیخته به وجود»، این است که

عدم «وجود ناب» همان نقیض «وجود ناب» است (چون سلب هر چیز نقیض اوست)؛ و اگر نقیض «وجود ناب»، «عدم آمیخته به وجود» باشد، اجتماع نقیضین در تحقق لازم می‌آید؛ زیرا «عدم آمیخته به وجود» از نظر مصداق، عین «وجود آمیخته به عدم» است و بین آنها تفاوتی حقیقی نیست، جز در ترتیب ذکر وجود و عدم. از سویی «وجود آمیخته به عدم» معلول «وجود ناب» است؛ زیرا «وجود ناب» چیزی جز واجب‌الوجود بالذات نیست؛ زیرا هر وجود امکانی، آمیخته به عدم است و هر وجودی، معلول واجب‌الوجود است؛ پس «وجود آمیخته به عدم» معلول «وجود ناب» است، و چون هر معلولی با علتش اجتماع وجودی دارد «وجود آمیخته به عدم» با «وجود ناب» اجتماع وجودی دارد، و روشن شد که «وجود آمیخته به عدم» از نظر مصداق عین «عدم آمیخته به وجود» است. بنابراین وقتی «وجود آمیخته به عدم» با «وجود ناب» اجتماع وجودی دارد، «عدم آمیخته به وجود» هم که از نظر مصداق عین «وجود آمیخته به عدم» است با «وجود ناب» اجتماع وجودی خواهد داشت؛ و چون فرض بر این است که نقیض «وجود ناب»، «عدم آمیخته به وجود» است، پس اجتماع «عدم آمیخته به وجود» با «وجود ناب» به معنای اجتماع دو نقیض با هم است؛ یعنی لازم می‌آید در زمان تحقق «وجود آمیخته به عدم»، «عدم آمیخته به وجود» و نقیض آن تحقق داشته باشند؛ اما چنین نتیجه‌ای محال است؛ زیرا بین دو نقیض، تطارد ذاتی برقرار است و تحقق هریک، با تحقق هم‌زمان دیگری ناسازگار است. بنابراین، نقیض «وجود ناب»، «عدم ناب» است، نه «عدم آمیخته به وجود»؛ یعنی عدم «وجود ناب»، «عدم ناب» است، نه «عدم آمیخته به وجود»؛ وگرنه مشکل اجتماع نقیضین در تحقق لازم می‌آید.

با توجه به نکته مزبور و باطل بودن احتمال نخست، می‌گوییم اگر «وجود مطلق» واقعاً اوصافی داشته باشد، از آنجا که «وجود ناب» بر آن اوصاف صادق نبود، بر هریک از آنها، نقیض «وجود ناب» که چیزی جز «عدم ناب» نیست، صادق است. بنابراین اگر «وجود مطلق» واقعاً وصفی داشته باشد، آن وصف نباید چیزی جز «عدم ناب» و نیستی محض باشد؛ ولی روشن است که «عدم ناب» و نیستی محض، نمی‌تواند از اوصاف وجود باشد؛ زیرا اتحاد مصداقی بین

آنها ممکن نیست، وگرنه وقوع تناقض لازم می‌آید. بنابراین این اوصاف، با فرض «عدم ناب» بودن، ممکن نیست وصف «وجود مطلق» باشند و بر آن حمل شوند، حال آنکه فرض این بود که اینها، اوصاف «وجود مطلق» باشند و در گزاره‌های فلسفی بر «وجود مطلق» حمل شوند. پس احتمال دوم نیز به خلاف فرض و تناقض منجر می‌شود. ثابت شد که اگر «وجود مطلق» واقعاً اوصافی داشته باشد، نه «وجود ناب» بر آن اوصاف، صادق است و نه عدم «وجود ناب»؛ و این یعنی ارتفاع نقیضین که محال است؛ پس وصف داشتن «وجود مطلق» نیز محال است. همچنین روشن شد که نه چیزهایی که به منزله اوصاف و احکام «وجود مطلق» مطرح‌اند واقعاً از اوصاف و احکام «وجود مطلق» هستند و نه آنچه به منزله موضوع فلسفه اولی مطرح شده، واقعاً موضوع فلسفه اولی است.

برهان سوم: حقیقت هر یک از احکامی که در گزاره‌های فلسفی، به ظاهر بر «وجود مطلق» حمل می‌شود یا همان حقیقت «وجود مطلق» است؛ یعنی در تقرر ماهوی‌اش با حقیقت «وجود مطلق»، متفاوت نیست، به گونه‌ای که تعریف حقیقی آن با تعریف حقیقی «وجود مطلق» یکی است و تفاوتی ندارد؛ یا اینکه با آن مغایر است. فرض نخست باطل است؛ زیرا اگر حقایق این احکام، همان حقیقت «وجود مطلق» باشند، خلاف فرض لازم می‌آید و نیز احکام «وجود مطلق»، دیگر نباید احکام «وجود مطلق» نباشند؛ چون حکم مفروض، در تقرر ماهوی و به دنبالش در تقرر وجودی، عین موضوع است، و روشن است چیزی از احکام خودش نیست.

فرض دوم نیز باطل است؛ زیرا وقتی حقایق آن احکام، مغایر با حقیقت «وجود مطلق» بود، آنها از جهت مصداقی یا با «وجود مطلق»، متحدالمصداق‌اند یا مغایر. احتمال نخست، ناممکن و باطل است؛ زیرا آن احکام در اتصاف به وجود، نیاز به واسطه در عروض دارند؛ زیرا بنابر فرض، حقایق آنها غیر «وجود» است، و بنابر اصالت وجود، هر غیر وجودی در اتصاف به وجود، نیازمند واسطه در عروض است؛ حال آنکه «وجود مطلق» در اتصاف به وجود، نیازمند واسطه در عروض نیست (زیرا وجود، اصیل و موجود بالذات است). ممکن نیست دو حقیقت که یکی در اتصاف به وجود، واسطه در عروض دارد و دیگری، ندارد، اتحاد مصداقی داشته باشند؛ وگرنه

لازم می‌آید که امری در اتصاف به وصفی یگانه، هم واسطه در عروض داشته باشد و هم نداشته باشد، که این تناقض و باطل است. احتمال اخیر (یعنی اینکه آن احکام به حسب مصداق، مغایر با «وجود مطلق» باشند) نیز متناقض و باطل است؛ زیرا هر حکم واقعی به دلیل اینکه بر موضوعش حمل می‌شود، با آن اتحاد مصداقی دارد؛ ولی در اینجا فرض بر این است که بین آن احکام و موضوعشان، یعنی «وجود مطلق» چنین اتحادی برقرار نیست. بنابراین هر آنچه در گزاره‌های فلسفی، به منزله احکام «وجود مطلق» به ظاهر بر آن حمل می‌شود، یا به سبب اینکه هیچ تفاوتی با «وجود مطلق» ندارند، نمی‌توانند حکم «وجود مطلق» باشند و یا به موجب اینکه با «وجود مطلق» اتحاد مصداقی ندارند. پس در هر صورت آنها شرط حکم بودن برای «وجود مطلق» را ندارند و در واقع، حکم «وجود مطلق» نیستند.

برهان مزبور، عیناً درباره «وجود از آن جهت که موجود است» نیز جاری است. بنابر آن برهان، این نتیجه به دست می‌آید که همه آنچه در گزاره‌های فلسفی، به منزله احکام «وجود از آن جهت که موجود است» به ظاهر بر آن حمل می‌شوند، شرط حکم بودن برای آن را ندارند و در واقع، حکم «وجود از آن جهت که موجود است» نیستند. پس چه از موضوع فلسفه، با عنوان «وجود مطلق» یاد کنیم و چه با عنوان «وجود از آن جهت که موجود است»، در هر صورت، چنین موضوعی، هیچ اسم و رسم و حکمی ندارد.

اشکال: درباره استدلال مزبور، ممکن است اشکالی به نظر برسد و آن اینکه در احتمالات سه‌گانه پیشین، بطلان احتمال نخست مخدوش است؛ زیرا حیثیت‌های وجودی مانند وحدت، تشخیص و وجوب، دلیل بطلان احتمال نخست را نقض می‌کنند؛ چراکه این حیثیت‌ها، به سبب اینکه از سنخ وجودند، در تقرّر ماهوی با حقیقت «وجود مطلق» متفاوت نیستند و تعریف حقیقی آنها با تعریف حقیقی «وجود مطلق» یکی است، ولی با این حال، بر وجود حمل می‌شوند و از احکام آن‌اند؛ چنانچه می‌توان گفت «هر وجودی واحد است» یا «هر وجودی، واجب (بالذات یا بالغیر) است»... پس از یکسان بودن ماهیت دو چیز، لازم نمی‌آید که یکی، از احکام دیگری نباشد؛ بنابراین، بطلان احتمال نخست مخدوش است، و با مخدوش بودن بطلان این احتمال، دلالت

برهان بر مدعا ناتمام خواهد شد.

پاسخ: اشکال مزبور پذیرفته نیست؛ زیرا اینکه گفته شد حیثیت‌های محمول بر وجود، در تقرّر ماهوی‌شان، با حقیقت «وجود مطلق» متفاوت نیستند، درست نیست؛ بلکه آنها حقایقی ناهمگون و مغایر با حقیقت «وجود مطلق» دارند؛ زیرا این حیثیت‌ها در تقرّر ماهوی یا هیچ‌گونه تفاوتی با حقیقت «وجود مطلق» ندارند، یا به گونه‌ای با آن متفاوت‌اند. احتمال نخست، به سبب اینکه با ترجیح بلامرجح تلازم دارد، باطل است؛ زیرا اگر حقیقت تشخیص، برای مثال، با حقیقت «وجود مطلق» هیچ‌گونه تفاوتی نداشته باشد، موضوع بودن «وجود مطلق» و حکم بودن تشخیص برای آن، نه به عکس، ترجیحی بلامرجح است؛ چون بنابر فرض، هرچه برای حقیقت «وجود مطلق» هست، بدون هیچ تفاوتی برای حقیقت تشخیص هم هست، و این، چیزی جز آن نیست. بنابراین در این فرض، ملاکی در کار نیست که «وجود مطلق»، موضوع فلسفه باشد و برای مثال، تشخیص، حکم آن. از این رو، این احتمال به سبب لزوم ترجیح بلامرجح، باطل است؛ پس باید این حیثیت‌ها در تقرّر ماهوی به گونه‌ای با حقیقت «وجود مطلق» تفاوت داشته باشند، تا بنابر آن، موضوع فلسفه بودن «وجود مطلق» و حکم بودن تشخیص برای آن، موجه و درست باشد.

از سویی حصول این تفاوت، ممکن نیست، مگر اینکه دست‌کم یکی از آن دو، فاقد چیزی باشد که دیگری واجد آن است؛ زیرا اگر هرچه اولی دارد دومی هم داشته باشد، تفاوتی بین آنها نیست و دوباره اشکال ترجیح بلامرجح لازم می‌آید؛ بنابراین دست‌کم حقیقت یکی، باید مرکب از دو حیثیت وجود و عدم باشد، و روشن است چنین حقیقتی، حتماً با حقیقت دیگری متفاوت است و این دو، تعریف حقیقی یکسانی ندارند؛ زیرا آن دیگری یا حقیقتش وجود ناب است که روشن است حقیقت وجود ناب، با حقیقت مرکب از وجود و عدم، مغایر است و ممکن نیست برای این دو، تعریف حقیقی واحدی شکل بگیرد، و یا حقیقتش فاقد چیزی است که اولی واجد آن است، که در این صورت به دلیل اینکه هرکدام از آن دو، واجد ویژگی‌ای است که دیگری فاقد آن است، حقیقت آنها متفاوت می‌شود و ممکن نیست برای آن دو، تعریف حقیقی واحدی

شکل گیرد. پس حقایق این حیثیت‌ها با حقیقت «وجود مطلق» مغایر است. بر این اساس، این حیثیت‌ها را نمی‌توان مورد نقضی برای دلیل بطلان احتمال نخست دانست؛ زیرا دلیل بطلان احتمال نخست، در صورتی نقض می‌شود که فرض‌های احتمال نخست، در مورد نقض هم تحقق داشته باشند؛ اما فرض اتحاد ماهوی، در مورد نقض مذکور محقق نیست.

برهان چهارم: اوصافی که گفته می‌شود در گزاره‌های فلسفی، بر «وجود مطلق» حمل می‌شوند، هریک تعریف ویژه‌ای دارند که با تعریف «وجود مطلق» متفاوت است؛ برای نمونه، تعریف «وحدت»، یعنی همان حیثیت عدم انقسام، با تعریف «وجود» یعنی همان حیثیت طرد عدم، متفاوت است. اینجا می‌گوییم این تعاریف یا خود حاکی از ماهیت و حقیقت این اوصاف‌اند یا لوازم حقیقت این اوصاف و در هر صورت متفاوت بودن تعاریف آنها با تعریف «وجود مطلق» نشانگر متفاوت بودن حقیقت این اوصاف با حقیقت «وجود مطلق» است؛ زیرا اگر این تعاریف، تعاریف حقیقی و نشانگر ماهیت حقیقی معرّف خود باشند، تفاوت آنها با تعریف وجود، بدون واسطه، نشانگر تفاوت حقایق آنها با حقیقت «وجود مطلق» است؛ زیرا بنا بر فرض، حقیقت آنها، چیزی جز مطابق مفاهیم به کار رفته در این تعاریف متفاوت با تعریف وجود نیست. اگر این تعاریف از لوازم ماهیت حقیقی آنها باشند، باز این، نشانگر تفاوت حقایق آنهاست با حقیقت «وجود مطلق»؛ زیرا اختلاف لوازم، ملازم با اختلاف ملزومات است؛ بنابراین ملزومات این تعاریف متفاوت، متفاوت‌اند و آن ملزومات متفاوت، اگر حقیقت اصلی دو سوی سنجش باشند، حقایق آن اوصاف با حقیقت «وجود مطلق» متفاوت است، و اگر آن ملزومات متفاوت نیز خود از لوازم ملزومات دیگر باشند، باید اختلاف آنها ملازم با اختلاف ملزومات پیشین دیگر باشد و به همین شیوه پیش می‌رویم تا سرانجام چون تسلسل باطل است، این اختلاف لوازم و ملزومات به اختلاف خود حقایق دو سوی سنجش بینجامد. پس در هر صورت، اختلاف تعاریف، یا مستقیم یا غیرمستقیم، ملازم با اختلاف حقایق آنهاست؛ پس ثابت شد که حقیقت این اوصاف، غیرحقیقت «وجود مطلق» است. از سویی بنا بر اصالت وجود، هر غیروجودی در اتصاف به وجود، نیازمند واسطه در عروض است؛ حال آنکه «وجود مطلق» در

اتصاف به وجود، نیازمند واسطه در عروض نیست (زیرا وجود، اصیل و موجود بالذات است). ممکن نیست دو حقیقت که یکی در اتصاف به وجود، واسطه در عروض دارد و دیگری ندارد، اتحاد مصداقی داشته باشند؛ وگرنه لازم می‌آید که امری در اتصاف به وصفی یگانه، هم واسطه در عروض داشته باشد و هم نداشته باشد، که این تناقض و باطل است. پس این اوصاف واقعاً از محمولات «وجود مطلق» نیستند؛ زیرا اگر به گونه حقیقی بر «وجود مطلق» حمل می‌شدند، واقعاً با آن اتحاد مصداقی داشتند؛ حال آنکه ثابت شد آنها نمی‌توانند اتحاد مصداقی داشته باشند. بنابراین روشن شد که هر آنچه در گزاره‌های فلسفی، به منزله اوصاف «وجود مطلق» به ظاهر بر آن حمل می‌شوند، در واقع با آن اتحاد مصداقی ندارند؛ و بنابراین آنها واقعاً اوصاف و احکام حقیقی «وجود مطلق» نیستند.

خلاصه سخن و نتیجه‌گیری

خلاصه سخن در براهین مزبور این است که اوصاف و احکامی که در گزاره‌های فلسفی بر «وجود مطلق» حمل می‌شوند، شرایط لازم برای وصف بودن و حکم بودن برای «وجود مطلق» را ندارند؛ بنابراین نه آن اوصاف و احکام واقعاً از آن «وجود مطلق» هستند، و نه «وجود مطلق» واقعاً موضوع آن اوصاف و احکام است.

در توضیح باید گفت برای اینکه معنایی، وصف حقیقی موصوفی باشد تا حکم واقعی آن شود، شرایطی لازم است. این شرایط عبارت‌اند از:

۱. اتحاد مصداقی وصف با موصوف: موصوف هرگونه شیئی‌تی دارد، وصف نیز باید با همان‌گونه شیئی‌ت، با شیئی‌ت موصوف متحد باشد؛ چه این شیئی‌ت، وجودی باشد؛ مانند اینکه بگوییم «این گل، سرخ است» و چه شیئی‌ت ماهوی باشد؛ مانند اینکه در مقام بیان ماهیت انسان بگوییم «انسان حیوان است» و یا شیئی‌ت عدمی باشد مانند اینکه بگوییم «تناقض معدوم است». تحقق این شرط، برای وصف شدن وصف، لازم است؛ زیرا وصف بر موصوفش حمل می‌شود و محمول در نحوه شیئی‌تش با موضوعش متحدالمصداق است؛

۲. نبود اتحاد صد درصد بین وصف و موصوف و وجود گونه‌ای مغایرت واقعی: این شرط نیز لازم است؛ زیرا اگر بین وصف و موصوف هیچ‌گونه مغایرت واقعی‌ای برقرار نباشد، وصف شدن وصف، و موصوف شدن موصوف، نه عکس آن، ترجیح بلا مرجح است. پس برای وصف شدن وصف، باید مرجحی باشد که در موصوف نیست و نیز برای موصوف شدن موصوف باید مرجحی باشد که در وصف نیست. بودن مرجحی در هریک، نه در دیگری، موجب می‌شود که گونه‌ای مغایرت واقعی بین وصف و موصوف تحقق یابد؛

۳. سازگاری نحوه شیئیت وصف با وصف بودن آن: این شرط نیز لازم است؛ زیرا ناسازگاری نحوه شیئیت وصف با وصف بودن او، مانع از وصف بودن وصف است. برای نمونه نحوه شیئیت واجب‌الوجود مانع وصف شدن آن است.

با توجه به لزوم تحقق شرایط مزبور، روشن می‌شود که همه آنچه در فلسفه اولی به منزله وصف و حکم برای «وجود مطلق» مطرح شده‌اند، هیچ‌کدام واجد شرایط مزبور نیست؛ زیرا بنابر مباحث ما در براهین چهارگانه، روشن شد که برخی از آن اوصاف و احکام، شرط نخست را ندارند؛ برای نمونه اگر آنها، ممتنع بالذات یا عدم ناب باشند نمی‌توانند با «وجود مطلق» اتحاد مصداقی داشته باشند. برخی از آنها نیز، شرط دوم را ندارند؛ برای نمونه اگر آنها در تقرّر ماهوی عین «وجود مطلق» باشند، بین وصف و موصوف هیچ مغایرتی تحقق نمی‌یابد؛ برخی از آنها نیز شرط سوم را ندارند؛ برای نمونه اگر واجب‌الوجود بالذات یا وجود ناب باشند، نحوه وجود واجب و وجود ناب با وصف شدن ناسازگار است و بنابراین هیچ وصف و حکم حقیقی‌ای برای «وجود مطلق» محقق نمی‌شود. اکنون می‌توان نتایج زیر را به دست آورد:

۱. علت اینکه «وجود مطلق» موضوع آن اوصاف و احکام نیست، این است که منزلت «وجود مطلق» بالاتر از آن است که موضوع این‌گونه اوصاف و احکام باشد؛ زیرا آنچه به منزله اوصاف و احکام «وجود مطلق» مطرح است، برای اینکه واقعاً آنها وصف باشند، باید نحوه شیئیت آنها مانع وصف شدن آنها نباشد؛ برای نمونه باید واجب‌الوجود یا وجود ناب نباشند؛ اما وقتی این نحوه شیئیت را از آنها سلب می‌کنیم، آنها مجبورند عدم ناب و ممتنع‌الوجود

بالذات باشند که در این صورت، منزلت «وجود مطلق» بالاتر از آن است که موضوع این گونه اوصاف و احکام عدمی باشد. بر این اساس، نبود اوصاف و احکام مفروض در «وجود مطلق»، حاکی از نقصان و کاستی «وجود مطلق» نیست و کمبودی برای آن شمرده نمی شود؛ بلکه به عکس، بر ناقص نبودن «وجود مطلق» دلالت دارد.

۲. «وجود مطلق» هیچ وصف حقیقی ای ندارد؛ زیرا داشتن هر وصف حقیقی، مستلزم اشکالاتی است که در براهین چهارگانه مزبور بیان شد؛ اما محمولاتی که در حقیقت، وصف و حکم حقیقی «وجود مطلق» نیستند، حملشان بر «وجود مطلق» اشکالی ندارد؛ برای نمونه در گزاره «هر وجودی اصیل است»، حمل «اصیل» بر وجود بی اشکال است؛ زیرا «اصیل» به معنای «موجود بالذات» است که به لحاظ ماهوی و مصداقی با وجود یکی است؛ و در حقیقت برای «وجود مطلق»، وصف و حکم نیست؛ از این رو حمل آن بر وجود، مستلزم اشکالاتی که در براهین چهارگانه بیان شد نیست. نیز مسئله در گزاره «هر وجودی، واجب الوجود است» بر مبنای اینکه هیچ گونه کثرتی در وجود نباشد، همین گونه است؛ زیرا در این صورت، واجب الوجود به لحاظ ماهوی و مصداقی، با وجود یکی است و در حقیقت برای وجود، وصف و حکم نیست. از این رو حمل آن بر وجود، مستلزم اشکالات پیشین نیست.

۳. همچنین در گزاره های فلسفی سالبه، که احکام و اوصافی از «وجود مطلق» سلب می شوند، اشکالاتی که در براهین چهارگانه از حمل آن احکام و اوصاف بر «وجود مطلق» لازم می آمد، در این گونه گزاره ها لازم نمی آید؛ زیرا در گزاره سالبه، حکم، نه اثبات، بلکه از موضوع سلب می شود؛ و بنابراین اشکالات پیشین که از حمل و اثبات آن احکام لازم می آمد، اینجا لازم نمی آید.

چیستی موضوع فلسفه اولی

روشن شد که امکان ندارد موضوع حقیقی آنچه در فلسفه های رایج، به منزله وصف و حکم، بر «وجود مطلق» حمل می شود، «وجود مطلق» باشد و نباید آنها را به گونه حقیقی، اوصاف و

احکام «وجود مطلق» دانست. بنابراین از بین دو دیدگاه فیلسوف و عارف که اولی «وجود مطلق» را موضوع فلسفه می‌داند و دومی منکر آن است، باید نظر عارف را ترجیح داد. حال این پرسش به ذهن می‌آید که پس در این صورت، موضوع حقیقی این‌گونه محمولات چیست و در گزاره‌های فلسفی، این‌گونه اوصاف و احکام را باید اوصاف و احکام چه موضوعی دانست، و به بیان دیگر، به درستی و بدون مجازگویی، موضوع فلسفه اولی چیست؟ فلاسفه در این گزاره‌ها در حقیقت از چه موضوعی سخن می‌گویند و احکام چه حقیقتی را بیان می‌کنند؟ در پاسخ باید نخست به یک مقدمه توجه کرد و آن اینکه «وجود به هیچ‌گونه کثرتی متکثر نیست». این ادعا، سپس با براهین فراوان اثبات خواهد شد؛ ولی در اینجا به یک برهان بسنده می‌کنیم.

برهان نفی کثرت از وجود

۱. وجود، واجب‌الوجود بالذات است؛

۲. واجب‌الوجود بالذات، به هیچ نحوه کثرتی، متکثر نیست؛

نتیجه (بنابر شکل اول قیاس، این نتیجه به دست می‌آید): وجود، به هیچ نحوه کثرتی متکثر نیست.

کبراً در مباحث فلسفی در مسئله توحید ذاتی اثبات شده است و صغراً نیز این‌گونه می‌توان اثبات کرد، که بنابر اصل امتناع ذاتی تناقض، «وجود» به خودی خود (بدون نیاز به هر شرط و قیدی) عدم را طرد می‌کند؛ و هرچه به خودی خود عدم را طرد کند، واجب‌الوجود بالذات است. پس وجود، واجب‌الوجود بالذات است. بنابراین با درستی صغراً و کبراً، این ادعا که «وجود به هیچ‌گونه کثرتی متکثر نیست» درست است.

با روشن شدن اجمالی این مقدمه، می‌گوییم این اوصاف و موضوعشان، در جایی تقرّر می‌یابند که شرایط وصف و موصوف شدن، تحقق داشته باشد؛ و چون یکی از این شرایط، تحقق گونه‌ای مغایرت بین وصف و موصوف است، این اوصاف، و موضوعشان در جایی تقرّر

حکم ناپذیری وجود □ ۱۰۳

می‌یابند که بین موضوع و حکم، نوعی مغایرت واقعی تحقق داشته باشد. از سویی مغایرت، جزو عوارض کثرت است. پس فضای شکل‌گیری این اوصاف و موضوعشان، وعایی است که بین موضوع و حکم، کثرت تحقق داشته باشد، و این بدان معناست که موضوع و حکم، بیرون از حریم «وجود» تقرّر و شیئیت یابند؛ زیرا بنا بر مقدمه پیشین، هیچ‌گونه کثرتی در حریم «وجود» راه ندارد. پس حریم تقرّر و شیئیت این اوصاف و احکام، ماورای وجود است و بنا بر براهین چهارگانه پیشین، فرض بر این است که خود «وجود» هم موضوع این اوصاف و احکام نباشد. پس آنچه موضوع این‌گونه اوصاف و احکام است، نیز بیرون از حریم وجود، شیئیت و تقرّر می‌یابد؛ و بنا بر این، هم موضوع فلسفه و هم احکامش بیرون از حریم وجود، شیئیت و تقرّر می‌یابند؛ یعنی موضوع و حکم هیچ کدام «وجود» نیستند. پس پاسخ این پرسش که «موضوع فلسفه و احکامش چیست؟» از نظر سلبی روشن شد و آن اینکه آنها «وجود» نیستند. اما از نظر ایجابی پاسخ این است: عرفاً بر این باورند که گرچه موضوع و حکم، خود وجود نیستند، آنها «وجود» را در چهره حقیقت متعین خود به نمایش و ظهور درمی‌آورند. پس بنا بر دیدگاه آنها، موضوع فلسفه و احکام و اوصاف آن، همه مجالای وجود و مظاهر هستی‌اند؛ نه خود وجود. البته اثبات عقلانی این نظریه، نیاز به تحلیل و برهان دارد.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- ر.ک: ارسطو، مابعدالطبیعه، کتاب چهارم، فصل اول، ص ۱۲۱ / ابن‌سینا، الاشارات و التنبیها، ص ۵۲.
- ۲- ر.ک: شهاب‌الدین سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۳ و ۱۹۶.
- ۳- ملأصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۱، ص ۲۴.
- ۴- صدرالدین قونوی، رسالة النصوص، مقدّمة نصرالله پورجوادی، ص ۷۸.
- ۵- نهج البلاغه، خطبه ۱.

منابع

- نهج البلاغه، قم، هجرت، ۱۴۱۴ق.
- ابن‌سینا، الاشارات و التنبیها، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
- ارسطو، مابعدالطبیعه، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸.
- سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
- قونوی، صدرالدین، رسالة النصوص، مقدّمة نصرالله پورجوادی، بی‌جا، بی‌نا، ۱۳۶۲.
- ملأصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، داراحیاء التراث، ۱۹۸۱م.