

سراب بودن ماهیت و حل چالش کثرت عرضی وجود

مجتبی افشارپور^۱، امیرحسین رشیدی فر^۲

چکیده

بهدف عبور از این چالش، بدون دست کشیدن از سراب بودن ماهیت، نگاشته شده است، ابتدا تفاوت‌های حیث تقییدی سرابی با گونه‌های دیگر حیث تقییدی را بیان کرده، سپس با تحلیل معانی موجودیت و تبیین معنای تشکیک و کثرت وجودی، و بر این پایه که اوصاف و احکامی که به ماهیت نسبت داده شوند همچون خود ماهیت، مجاز فلسفیند، به این نتیجه دست یافته است که قید ماهوی در تعبیر «الکثرة الماهویة» در کلمات ملاصدرا و علامه طباطبایی، قید احترازی بوده نه توضیحی. به این معنی که حقیقت هستی به کثرت عرضی‌یی که وصف ماهیت باشد، متصف نمیگردد، درحالی‌که نوع دیگری از کثرت عرضی تحقق دارد که وصف خود وجود است و

سراب بودن ماهیت، مختار نهایی مؤسس حکمت متعالیه از اعتباریت ماهیت است. فیلسوفان اصالت وجودی مخالف این تفسیر معتقدند تحقق کثرت عرضی وجود، مهمترین چالش پیش روی سرابیت است؛ چراکه میان موجودات در یک مرتبه وجودی، الزاماً شدت و ضعفی در کار نیست و نمیتوان مابه‌الامتیاز را با استعانت از مرتبه‌مندی وجود توجیه کرد. بگمان این گروه، یا باید منکر کثرت عرضی شد یا باید برای پذیرش کثرت عرضی، مابه‌الامتیاز غیر از متن وجود یافت؛ بنابراین سخن گفتن از ماهیت سرابی و کثرت عرضی غیرسرابی، تناقضی آشکار است. این مقاله که با روش توصیفی-تحلیلی و

۱. استادیار گروه کلام، مجتمع آموزش عالی حکمت و مطالعات ادیان، جامعه المصطفی (ص) العالمية، قم، ایران؛

mojtaba_afsharpoor@miu.ac.ir

۲. طلبه سطح ۳، حوزه علمیه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول)؛ rashidifaramirhosin@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۵/۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۹/۲۵ نوع مقاله: پژوهشی

DOR: 20.1001.1.15600874.1405.31.3.3.5

هیچگونه وابستگی‌یی به ماهیت ندارد. ازاینرو منشأ کثرت، چه در طول و چه در عرض، چیزی غیر از وجود نیست و ماهیت در مرتبه متأخر قابلیت انتزاع پیدا میکند.

کلیدواژگان: سراب بودن ماهیت، اصالت وجود، کثرت عرضی، کثرت ماهوی، کثرت وجودی، ملاصدرا، علامه طباطبایی.

مقدمه

بیشک بنیادیت‌ترین اصل حکمت متعالیه که واجد ثمرات ارزشمند است، اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است. نقطه مقابل آن، یعنی قول فیلسوف اشراقی مبنی بر اعتباریت وجود، با تلاشها و تبیینهای نوآورانه ملاصدرا و پیروان او در کفه پایتتر میزان حکمت قرار گرفته و در دوران ما، قول به اصالت ماهیت بسیار کم‌رنگ و نحیف گشته است. اما این بمعنای اتفاق نظر فیلسوفان اصالت وجودی در تفسیر اصالت وجود نیست؛ چراکه از زمان طرح نظریه اصالت وجود و اعتباریت ماهیت تاکنون، تفسیرهایی گوناگون از «ماهیت بمثابه امر اعتباری» ارائه شده است. در واقع مراد از اینکه وجود اصیل است و اعتباری نیست، در گرو فهم و تبیین معنای اعتباریت است تا در مرحله بعد، آن معنا از وجود سلب گردد.

در میان آراء مورد اتفاق فیلسوفان اصالت وجودی میتوان به این موارد اشاره کرد:

۱- اعتباری در مبحث اصالت وجود، بمعنای امری است که حمل موجودیت بر آن نیازمند واسطه در عروض یا همان حیث تقییدی است. ۲- این نحوه عروض محمول بر موضوع، به مجاز عقلی یا بتعبیر دیگر، سرایت حکم احد المتحدین به دیگری نامگذاری میشود.

۳- ماهیتها یا همان معقولات اولی (مثل انسان، اسب، سفیدی، مثلث و...) به معانی فوق مجازی و اعتباریند؛ و در حمل موجودیت بر آنها بواسطه‌گری وجود نیازمندند (اسناد الی غیر ما هو له)؛

۴- اما حمل موجودیت بر وجود، از واسطه در عروض و حیث تقییدی باین نیاز است (اسناد الی ما هو له).

در عین حال، فیلسوفان اصالت وجودی در برخی آراء نیز اختلاف نظر دارند؛ از جمله: نوع واسطه در عروض در حمل موجودیت بر ماهیت، و تفسیر مجازیت عقلی ماهیت بر اساس نوع واسطه‌گری وجود برای آن.

توضیح اینکه وقتی گفته میشود «الانسان بالوجود موجود» و بر اساس امور مورد وفاق، موجودیتی که حقیقتاً از آن وجود است، مجازاً به انسان (ماهیت) اسناد داده میشود، وساطت حیث تقییدی ممکن است بصورتی باشد که مقید، حد و نفاد آن باشد. چنانکه در «السطح بالحجم موجود»، سطح نفاد حجم است (حیث تقییدی نفادی). یا بصورتی که مقید شأنی از

شئون آن باشد چنانکه در «الخیال بالنفس موجود» (طبق قول نهایی ملاصدرا) خیال شأنی از شئون نفس است (حیث تقییدی شأنی)۔ یا بصورتی که مقید مندمج در آن و بعین آن موجود باشد چنانکه در «الوحدة بالوجود موجود»، طبق سخن ملاصدرا وحدت، مساوق وجود و عین آن است (حیث تقییدی اندماجی)۔ یا بصورتی که مقید اصلاً نسبت حقیقی با آن نداشته و صرفاً برداشتی ذهنی از آن باشد چنانکه در «الماء بالصحراء موجود» بغیر از صحرا چیزی در کار نیست و آبی که بنظر میرسد، سرابی بیش نیست (حیث تقییدی سرابی) (معلمی، ۱۳۸۷: ۷۵-۷۴)۔

بر این اساس، مجازیت ماهیت ممکن است به این معنی باشد که ماهیت حد وجود است، یا به این معنی که ماهیت شأن وجود است، یا به این معنی که ماهیت عین وجود است، یا به این معنی که ماهیت سراب وجود است.

اما جمله اخیر دقیقاً بدین معناست که در قضیه مورد بحث، نسبت ماهیت با وجود همچون نسبت آب با صحرا است؟ (طباطبایی، ۱۳۷۵: ۱۶۷)۔ چنانچه در بیابان هرچه هست صحراست و آبی بهیچ نحو در کار نیست بلکه آب برداشت ذهن بر اثر خطای دید و قصور فهم است، در هستی عینی نیز هرچه هست وجود است و ماهیتها (انسان و فرس و ...) بهیچ نحوی از انحاء، تحقق نداشته و حتی رایحه وجود را نیز استشمام نکرده‌اند (ملاصدرا،

۱۳۹۳: ۱۴۰) بلکه ماهیت برداشت ذهن بر اثر خطای دید و قصور فهم از حقیقت عینی وجود است (همو، ۱۳۸۰: ۳۱۰) و اگر انسان بتواند به مقامی دست یابد که از ذهن رهایی یافته و عین خارج گشته و حقیقت هستی را بدون واسطه مشاهده کند، بهیچ وجه سخنی از ماهیت نخواهد گفت (جوادی آملی، ۱۳۹۹: ۳/۳۵۷)۔

مشخص است که تقریر ماهیت بمثابه سراب، جایی برای سایر تقریرها از حیث تقییدی و مجالی برای تحقق ماهیت ولو بصورت حد، باقی نمیگذارد.

سراب شمردن ماهیت امتیاز دیگری نسبت به سایر تفاسیر از اعتباریت ماهیت نیز دارد و آن از جهت تحلیل نوع مجاز بودن است. هرچند فیلسوفان اصالت وجودی، مجاز بودن ماهیت را بمعنای مجاز عقلی (نه مجاز لغوی) تفسیر کرده‌اند، اما مجاز عقلی که در تحلیل ماهیت بمثابه سراب وجود شکل میگیرد، با مجاز عقلی که در سایر تحلیلهای اعتباریت ماهیت شکل میگیرد، متفاوت است. در این نوع از مجاز عقلی، مقید هیچ حظ و بهره‌یی از هستی ندارد و این ذهن است که برای آن فرض تحقق کرده (نه از قبیل تحقق حدی یا شأنی یا اندماجی، بلکه از قبیل تحقق سرابی و وهمی) و بعد آن را متحد با وجود دیده و سپس حکم تحقق و موجودیت را به این پندار سرابی خویش سرایت داده است. بهمین دلیل این دسته از فیلسوفان

اصالت وجودی این نوع از مجاز عقلی را مجاز فلسفی نامگذاری کرده و آن را دقیقتر از مجاز عقلی مشترک میان فلسفه و برخی علوم دیگر دانسته‌اند و بنوعی آن را مجاز اندر مجاز خوانده‌اند (همو، ۱۳۸۲: ۱/۳۳۶).

میتوان گفت نزاع امروز محافل فلسفی نزاع میان اصالت ماهیت یا اصالت وجود نیست بلکه با ارتقا یافتن تفکر فلسفی و پذیرش گفتمان اصالت وجود، نزاع میان اعتباریت سرابی ماهیت یا اعتباریت غیرسرابی آن است؛ تا جایی که برخی از طرفداران هر کدام از گروههای مذکور، ملاصدرا را همراه با خود و قائل به تفسیر مورد رضایت خود میدانند.

اصالت‌الوجودی‌هایی که بهر صورت، برای ماهیتها حظ و بهره‌یی از وجود قائلند، تفسیر سرابی از ماهیت را برنمی‌تابند و گمان میکنند سراب شدن ماهیت چالشهایی را برای فیلسوف اصالت وجودی بدنبال می‌آورد و با پذیرش تفسیر اصالت وجود بحیث تقییدی سرابی، راهی برای برونرفت از این چالشها باقی نخواهد ماند مگر اینکه از سرابیت دست کشیده و نحوه تحقیقی بتبع وجود برای ماهیت قائل شویم.

این مقاله هرچند درصدد دفاع معقولانه از ایده مجاز فلسفی و اعتبار سرابی بودن ماهیت است، اما در پی ارائه و شرح و تفصیل ادله این تفسیر نیست، بلکه بدنبال تبیین این مهم است که گروه اول در عین اینکه بر نظریه سرابیت

ماهیت پای می‌فشارند، بدون دست کشیدن از آن میتوانند به چالشها و موانعی که پیش روی آنان است پاسخ دهند.

اولین نقطه بحران‌ساز در فلسفه و چالش هستی‌شناختی پیش روی نظریه سرابیت، تبیین کثرت عرضی در حقیقت هستی است؛ زیرا در کثرت طولی، بواسطه خصوصیت مرتبه‌مندی حقیقت هستی، مابه‌الامتیاز مراتب تشکیکی، شدت و ضعف وجود است. البته این شدت و ضعف چیزی غیر از وجود شدید و وجود ضعیف نیستند، از اینرو ارجاع مابه‌الامتیاز به مابه‌الاشتراک و عدم مغایرت میان این دو پذیرفتن است. اما در کثرت عرضی که میان موجودات در یک مرتبه وجودی برقرار است (مثلاً موجودات عالم طبیعت) و الزاماً شدت و وضعی در کار نیست (همچون دو نوع از انواع درخت یا دو فرد از یک نوع درخت)، نمیتوان مابه‌الامتیاز را با استعانت از مرتبه‌مندی وجود توجیه کرد. اینجاست که مخالفان سرابیت ماهیت ادعا کرده‌اند که یا باید منکر کثرت عرضی حقیقت عینی شد، یا باید برای پذیرش متکثرات به کثرت عرضی، مابه‌الامتیازی غیر از متن وجود یافت. بزعم آنها کسی که ماهیت را مطلقاً مجازی ساخته و با سرابی دانستن آن بهیچ وجه حظی از هستی به آن نداده است، اگر باز هم سخن از کثرت عرضی واقعی بمیان آورد، دچار تناقض شده است؛ به این بیان که:

الف) سرابیت ماهیت به این معناست که ماهیت هیچ حظی از وجود و هیچگونه تحقق واقعی ندارد؛ ب) پذیرش کثرت عرضی در عالم هستی به این معناست که مابه‌الامتیاز پدیده‌های در عرض واحد، واقعیت عینی دارد؛ ج) این مابه‌الامتیاز غیر از حقیقت وجود، یعنی ماهیت است، در نتیجه ماهیت بنحوی واقعیت دارد. به اعتقاد اینان، سخن از سرابیت ماهیت سخنی غیرموجه و فاقد انسجام است و قائل به آن ناچار است در چند مورد، از جمله در تبیین کثرت عرضی دانسته یا ندانسته برای ماهیت تحقق واقعی قائل شود.

از اینرو تلاش ما در این مقاله پاسخ به این سؤال است که در صورت پذیرش اصالت وجود و تفسیر مجازیت ماهیت به سراب بودن، چگونه میتوان کثرت واقعی میان موجودات همعرض را تبیین نمود و بدون نیاز به واقعیت بخشیدن به ماهیت چالش مذکور را حل کرد؟

کلی طبیعی و دو معنای موجودیت در کلام ملاصدرا

مدعای اصلی صدرالمتهلین در سراب شمردن ماهیت را میتوان از روزنه نگاه وی به موضوع کلی طبیعی مشاهده کرد. او در مواضع مختلف که در ادامه بدان اشاره خواهیم کرد، با تفکیک دو معنا از موجودیت، کلی طبیعی، یا عبارت دیگر ماهیت، را بمعنایی میداند که

مستلزم خارجیت نبوده و دقیقاً ضمن تبیین همین معنا از موجودیت، به سراب بودن ماهیت حکم میکند. توضیح اینکه، در قضیه «الف موجود است»، موجود به یکی از این دو معنا بکار میرود (عبودیت، ۱۳۸۸: ۱/ ۹۰).

معنای اول: واقعیتی داریم که حد «الف» بر آن صادق است؛ در واقع «الف» با آن واقعیت اتحاد دارد. در اینجا موجودیت «الف» یعنی اتحاد آن با واقعیت، اما ملاصدرا اتحاد بین این موضوع و محمول را بمعنای درهم تنیدگی و خارجیت «الف» نمیداند، بلکه بمعنای حمل و صدق و انتزاع این ماهیت از آن واقعیت قلمداد میکند (ملاصدرا، ۱۳۹۲: ۲۵۵) و اتحاد ماهیت و وجود را به اتحاد میان حاکی و محکی یا مرآت و مرئی تفسیر میکند (همو، ۱۳۸۰: ۲۵۵). بعنوان نمونه، او در این عبارت، اتحاد را بمعنای انتزاع تفسیر کرده است:

ان الماهیات الكلية التي هي غير الموجودات العينية لا حظ لها من الوجود العيني، وانما حظها من الوجود انتزاعها بحسب العقل من الوجودات التي هي الموجودات العينية و اتحادها معها؛ بدون شک ماهیات کلی که مغایر با موجودات عینی هستند، هیچگونه بهره‌یی از تحقق عینی ندارند و بهره آنها از وجود فقط [جنبه] انتزاع آنها از هستی از موجودات عینی به اعتبار عقل و اتحاد آنها با موجودات است (همان: ۳۱۷).

همچنین در رساله اتصاف ماهیت به وجود، بمعنای صرفاً صدق و حمل آمده است:

الموجود الثابت فی العین هو بالحقیقة الوجود ...
و الماهیة معنی کلی، صادق علیه، متحد معه؛
آنچه موجود است و حقیقتاً در عین واقع
ثابت است، تنها وجود است و ماهیت معنایی
کلی است که بر وجود صدق میکند و با آن
متحد است (همو، ۱۳۸۹: ۴۸).

معنای دوم موجودیت همان معنای شناخته شده در حکمت متعالیه است که طبق آن در مثال مذکور- موجودیت «الف» یعنی «الف» همان واقعیت عینی و بعبارتی، همان پرکننده عالم خارج است (همو، ۱۳۸۱: ۵).

الهویة العینیة لیست فی الحقیقة إلا الوجود
الخاص للشیء؛ هویت خارجی در حقیقت
چیزی جز وجود خاص شیء نیست (همو،
۱۳۹۳: ۱۵).

استفاده از الگوی انحصار در «لیس و الا» در عبارت فوق بخوبی گویای اینست که از نظر او هویت عینی خارجی هر شیئی فقط و فقط وجود خاص آن است. چنانکه گفته شد کاربرد این معنا از موجودیت در ادبیات ملاصدرا چنان پرتکرار است که نیازی به استناد به آنها در آثار او نیست. پس از تذکر این مقدمه مهم و تفکیک بین این دو معنا، اکنون باید به این سؤال پاسخ داد که ملاصدرا کلی طبیعی را به کدامیک از دو

معنای مذکور، موجود میدانند؟ آیا بهمان معنایی موجود میدانند که شخص خارجی و هویت‌های فردی عینی را موجود میدانند؟ بتعبیر دیگر، آیا موجودیت کلی طبیعی همچون موجودیت افراد آن طبیعی است؟ طرح مسئله کلی طبیعی از این جهت است که از منظر ملاصدرا مثلاً کلی طبیعی انسان چیزی نیست جز انسانیتی که نه مشروط به مقارنت و نه مشروط به عدم مقارنت هر گونه امر مغایر با آن است؛ و انسان لا بشرط چیزی نیست جز ماهیت مرسل انسان، یا همان ماهیت انسان بما هی هی. پس میتوان گفت در اندیشه ملاصدرا، کلی طبیعی رایج میان فلاسفه، همان ماهیت بما هی هی است (همو، ۱۳۹۱: ۱۶۳).

صدرالمتألهین با استفاده از این حد وسط که حیثیت واقعیت خارجی، حیثیت تشخیص است، اما حیثیت کلی طبیعی حیثیت لا بشرطی است نه تشخیص، کلی طبیعی را حتی با وجود شخص در خارج، بمعنای دوم موجود نمیدانند و تنها وجه ارتباط آن با خارج را نسبت حاکی و محکی تلقی میکند. این یعنی ماهیت و کلی طبیعی فقط مفهومی کلی است که بر آن واقعیت شخصی عینی حقیقتاً و بالذات قابل حمل است، نه اینکه خود آن باشد (عبودیت، ۱۳۸۸: ۱/ ۹۵-۹۴).

عدم توجه به دو معنای موجودیت در حکمت متعالیه ممکن است این گمان را بدنبال بیاورد که ملاصدرا بنحوی قائل به تحقق خارجی ماهیت بوده است، اما مشاهده میکنیم که وی در عبارات

فوق معنای دیگری برای موجودیت ماهیت ارائه کرده و عبارت ساده‌تر، موجودیت برای موضوع ماهوی را غیر از موجودیت برای امر وجودی دانسته است. اما بر اساس مطالب پیش‌گفته و دقت نظر ملاصدرا در تفکیک میان دو معنای موجودیت و نیز تفکیک میان حکم طبیعی و حکم فرد، نباید پا را فراتر گذاشته و از صدق ماهیت بر واقعیت عینی، اینهمانی و واقعتمندی ماهیت را نتیجه گرفت. گویا این اتحاد و حمل سبب شده ذهن به اشتباه تصویر را با صاحب تصویر یکی بداند و یکی را به احکام دیگری محکوم کند (همان: ۹۶)، درحالی‌که تصریحات مؤسس نظریه اعتباریت ماهیت، بهیچوجه مهر تأییدی بر تفکیک این دو معنا و در عین حال مهر تأییدی بر عدم تحقق عینی ماهیت، نیست (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۱۶۳). او بر همین پایه مخالفت خود با نظر ابن‌سینا را اینچنین ابراز مینماید که در تحقیق نهایی، معنای موجودیت انسان اینست که انسان بودن بر بعضی از موجودات قابل حمل است؛ یعنی انسان محمول و صادق برای آنچه اصیل است (وجود شخصی عینی) واقع میشود (همو، ۱۳۸۲: ۲/۸۳۶).

اکنون واضح است که ملاصدرا ضمن تبیین دو معنای موجودیت و توضیح اینکه ماهیت و بتعبیری، حیثیت ماهوی شخص فقط بمعنای اول موجود است (یعنی صادق بر خارج است) نه بمعنای دوم (یعنی حیثیت واقع خارجی)، بسمت

این مهم حرکت کرده که ماهیت هیچگونه تحقق عینی و حظی از واقع ندارد و مجازیت آن از قبیل اعتباریت سرابی است.

رویکرد برخی محققان معاصر در باب موجودیت ماهیت مبتنی بر کثرت عرضی

از جمله نظریات مخالف با تقریر مذکور، نظریه برخی محققین معاصر است که در باب نسبت ماهیت با واقعیت عینی، نظریه مذکور از ملاصدرا را نپذیرفته و گویی بدلیل چالش کثرت عرضی وجود، ناچار شده‌اند بنحوی به ماهیت، بهره‌ی از واقعیت عینی بدهند. عجیب اینکه آنها گاهی تلاش میکنند حتی نظر ملاصدرا را بسود خود و مطابق با نظر خود تفسیر نمایند.

فیاضی در تعلیقات خود بر کتاب نه‌ایة الحکمة، قول حق را موجودیت وجود و ماهیت با هم میداند، به این معنی که هر کدام از آن دو واقعیت عینی دارند (فیاضی، ۱۳۸۶: ۱/۴۳). یکی از محورهای اصلی استدلال وی بر این مدعی اینست که دو مفهومی که از حیث مفهومیت با هم مغایرند، منافاتی با داشتن یک مصداق خارجی واحد ندارند. در بحث ما نیز اگرچه از باب زیادت وجود بر ماهیت، این دو مفهوم مغایر و مباین هستند اما مصداق واحد دارند.

فیاضی از دیگر مؤیدات مهم خود در این موضوع را مسئله کثرت عرضی دانسته است. به اعتقاد وی، علامه طباطبایی و همه فلاسفه،

اقرار و تصریح بر پذیرش کثرت عرضی ماهوی دارند، چراکه آنان در موضوع تشکیک، مابه‌الامتياز در وجودات را عین مابه‌الاشتراک دانسته‌اند، درحالی‌که ما برای عامل امتیاز در کثرت عرضی، جز ماهیت مصداقی را پیدا نمی‌کنیم، چراکه ماهیت است که مثار کثرت و تعدد است. عبارتی، وجود هیچگاه نمیتواند علت کثرت میان موجودات دارای یک رتبه وجودی باشد، پس لزوماً کثرت عرضی از ماهیت نشئت گرفته است.

بنابراین، کسی که قائل به کثرت عرضی شد، لزوماً باید کثرت عرضی را از معبر ماهیت بپذیرد که نتیجه‌ی جز خارجیت ماهیت ندارد:

والذی یوید ذلک هو تصریحهم فی مبحث التشکیک بانّ ما به الامتیاز فی الوجودات عین ما به الاشتراک و هل یكون ما به الامتیاز امرا غیر ماهیة الاشیاء؟ آنچه مطلب مذکور را تأیید میکند تصریح ایشان در موضوع تشکیک است به اینکه آنچه در وجودات باعث امتیاز است همان عامل اشتراک است و آیا امر متمایز کننده‌ی جز ماهیت اشیا میتواند مطرح باشد؟ (همانجا).

گویا ملازمه‌ی عقلی بین پذیرش کثرت عرضی و خارجیت ماهیت برقرار است، چراکه کثرت عرضی صرفاً و تنها از گذرگاه ماهیت قابل تبیین است. اینجاست که میتوان گفت چالش کثرت عرضی مانع پذیرش سرابیت

ماهیت شده و انگیزه قائل شدن به خارجیت ماهیت را تقویت مینماید.

علاوه بر فیاضی، محققان دیگری نیز کثرت عرضی را از گذرگاه واقعی دانستن ماهیت تبیین کرده‌اند. هرچند این گروه از محققان قائل به عینیت ماهیت با وجود نیستند اما بهر حال، در افق سرابیت نیز با مؤسس اصالت‌الوجود همراه نشده‌اند. این گروه، ضمن توضیح کلمات علامه طباطبایی در بحث تشکیک، پس از بیان انواع کثرت طولی و عرضی، کثرت عرضی را همانند کثرت طولی، دو گونه معنا میکنند که بنا بر تلقی قبلی آنان از نحوه وجود ماهیت و خارجیت تبعی ماهیت، کثرت عرضی نوع اول را همان بروزات ماهوی متکثر اشیا میدانند. یعنی متن خارج با حفظ وحدت وجود در آن، در همان خارج (نه ذهن) در قالبهای ماهوی متفاوت، بروز و ظهور پیدا کرده؛ عبارتی وجود با ظهورات ماهوی خود، متکثر شده است. آنها نوع دوم از کثرت ماهوی را ماهیات برآمده از مراتب طولی وجود معرفی میکنند؛ یعنی وجود، پس از داشتن مراتب طولی و نظر به اینکه هر وجود که ذیل وجودی واقع شده، لزوماً ماهیتی دارد، ماهیات گوناگون بتبع و بعرض وجود پدید آمده‌اند، بهمین جهت نیز کثرت دیگری پیدا شده که البته باز از ماهیت نشئت گرفته است.

کثرت عرضی - که همان تکثر بحسب ماهیت است - نیز دو گونه است؛ گونه اصلی و مهم

آن اینست که با درجه وجودی واحد، بروزات ماهوی متکثر سامان پذیرد، یعنی وجود با درجه یکسان در قالب ماهیاتی متفاوت ظهور نماید. این معنا از کثرت مورد قبول صدرالمتهلین و علامه است. لکن برخی چنین کثرتی را غیرممکن می‌شمارند. گونه دوم از کثرت عرضی، اختلاف وجودها در هر دو شاخه از کثرت طولی، نه بحسب شدت ضعف وجودی، بلکه بحسب اختلاف ماهیات است، زیرا وقتی وجود به شدت و ضعف مختلف میشود، در عین شکلگیری تشکیک طولی، که عامل اتحاد و اختلاف در آن وجود است، همین وجودها بحسب ماهیات برآمده از شدت و ضعف در آنها - که طبیعتی متفاوت با وجود دارند - مجدداً مختلف و متکثر میشوند و بهمین جهت در کنار کثرت طولی، کثرت عرضی - که همان اختلاف وجود به عوامل غیر خویش است - تحقق می‌یابد (امینی‌نژاد، ۱۳۹۹: ۱/ ۳۱).

تحلیل و بررسی

به اعتقاد ما، بر اساس عبارات و تصریحات متعدد ملاصدرا، چنین نسبتی به او صحیح نیست و نباید بخاطر شبهه‌یی که در برخی لوازم یک نظریه وجود دارد، اصل نظریه را بگونه‌یی که صاحب آن راضی نیست تفسیر نمود. در ادامه توضیح میدهیم که چگونه کسی که به سراب بودن ماهیت باور دارد، از چالش مهم کثرت عرضی با تبیینی غیرماهوی عبور میکند؛ چه

اینکه ناسازگاری میان اعتقاد به سرابیت ماهیت و پذیرش کثرت عرضی ماهوی از دید چنین فیلسوفی مخفی نمانده است.

۱. پاسخ اجمالی به چالش کثرت عرضی بر

اساس سراب شمردن ماهیت

برای پاسخگویی به این چالش مهم به چند نکته مقدماتی اشاره میکنیم:

۱) تشکیک دارای چند رکن است: وجود وحدت و وجود کثرت و بازگشت عامل کثرت‌ساز به عامل وحدت‌ساز؛ بعبارتی، وجود مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز و بازگشت هر دوی آنها به یک امر.

۲) جایی که مابه‌الامتیاز به مابه‌الاشتراک برنگردد، اصلاً تشکیک معنا پیدا نمیکند.

۳) قائلان به کثرت عرضی ماهوی، برای ما یک دوراهی انحصاری را به این نحو ترسیم میکنند که یا باید عامل کثرت‌ساز را از مجرای ماهیت قبول کنید که این با سرابیت ماهیت سازگار نیست، یا اگر عامل کثرت‌ساز را از مجرای ماهیت نمی‌پذیرید، لزوماً باید همانگونه که ماهیت را سراب میدانید، کثرت عرضی را هم سراب و غیر واقعی بدانید. پس اگر میخواهید کثرت عرضی را در عالم هستی قبول کنید، لزوماً باید دست از ادعای سراب بودن برداشته و بنحوی قائل به خارجی بودن ماهیت شوید.

ما در جواب و برای گذر از این دوراهی مغالطه‌آمیز، راه سومی را ارائه می‌دهیم. پاسخ را بر اساس آنچه علامه طباطبایی در فرع اول و دوم اصالت وجود در نه‌ایة الحکمة بیان کرده، میتوان بدست آورد؛ به این بیان که: همانگونه که ماهیت بالعرض و المجاز به خارج نسبت داده شده، هر حکمی از احکام ماهیت نیز بالعرض و المجاز به خارج نسبت داده میشود. پس درواقع کثرت ماهیت نیز همچون تحقق ماهیت، به عرض وجود است و صرفاً بالعرض و المجاز میتوان وجود را به چنین کثرتی - یعنی کثرت ماهوی - متصف دانست. البته دقت شود که قید ماهوی برای کثرت عرضی ماهوی، قید احترازی است؛ به این معنی که آن کثرتی که بخواهد در گرو ماهیت باشد را بالعرض به وجود نسبت می‌دهیم و - چنانکه در ادامه بتفصیل خواهیم گفت - بر اساس ادله اصالت وجود، کثرت عرضی نیز باید حقیقتاً از آن وجود باشد.

علامه طباطبایی در توضیح تشکیک در حقیقت وجود، پس از پذیرش هر دو کثرت در خارج، بنخاطر اینکه مبدا ذهن پای ماهیت را حقیقتاً در این نوع کثرت دخیل بداند، بلافاصله متذکر میشود که اگر این نوع کثرت بنحوی به ماهیت نسبت داده شود، فقط و فقط به عرض وجود خواهد بود:

آن الكثرة من جهة الاولى و هي الكثرة الماهوية موجودة في الخارج بعرض الوجود و ان الوجود

متصف بها بعرض الماهية؛ بدون شک کثرت جهت اول که همان کثرت ماهوی است، بعرض وجود در خارج موجود است و وجود نیز به کثرت ماهوی بعرض ماهیت متصف خواهد بود (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۷).

توضیح اینکه این دو جمله هر کدام متناسب با دو فرع ابتدایی اصالت وجود در کتاب نه‌ایة الحکمة است. با توجه به اینکه در فرع اول می‌گوید هر آنچه بر حیثیت ماهیت حمل شود، درحقیقت با حیث تقییدی وجود حمل میشود، همه احکام ماهیت بالوجود و برای وجود و از وجود است، جمله اول کاملاً واضح میشود. عبارت دیگر، همانطور که تحقق ماهیت مجازی و بعرض وجود است، تحقق کثرت ماهوی نیز مجازی و بعرض وجود است. اما جمله دوم که وجود بعرض ماهیت متصف به کثرت عرضی ماهوی میشود، بر اساس فرع دوم اصالت وجود است که بیان میدارد احکام ماهیت را نمیتوان بر وجود حمل کرد مگر مجازاً. بنابراین، اگر کثرت عرضی ماهوی بخواهد محمول برای وجود قرار گیرد، بر اساس همان فرع دوم است، چون کثرت عرضی ماهوی از احکام ماهیت است.

مشخص است که دو جمله فوق در عین سازگاری با یکدیگر، هیچ منافاتی با این ندارند که در عالم خارج، کثرت عرضی غیرماهوی تحقق داشته باشد؛ به این معنی که چنین کثرتی واقعیت داشته اما از آن وجود باشد و این ذهن

است که بالعرض و المجاز آن را به ماهیت نسبت داده است. بیان دقیقتر، قید ماهوی در «الکثرة الماهویة» قید احترازی است نه قید توضیحی؛ چنانکه اصل در قیود همین است. نه به این معنی که کثرت عرضی همان و صرفاً کثرت ماهوی باشد، بلکه به این معنی که کثرت عرضی بی که وصف ماهیت باشد و به ماهیت نسبت داده شود، مجازاً تحقق دارد و وجود نیز به آن متصف نمیگردد، درحالیکه کثرت عرضی بی که وصف ماهیت نباشد و کثرتی وجودی باشد، حقیقتاً تحقق دارد و وجود حقیقتاً متصف به آن میگردد. در یک جمله، وجود همانگونه که بدون نیاز به عامل دیگر، در طول گستردگی یافته و مراتب گوناگون را دربرگرفته، بدون نیاز به عامل دیگر، در عرض نیز گسترده شده و واقعیت‌های گوناگون هم‌رتبه وجودی را دربرگرفته است. نتیجه آنکه، کثرت عرضی اصلاً حکم ماهیت نبوده تا بخواهد بر وجود مجازاً حمل شود، بلکه حکم وجود است که مجازاً بر ماهیت حمل شده است.

۲. پاسخ تفصیلی به چالش کثرت عرضی

بر اساس سراب بودن ماهیت

پاسخ تفصیلی را میتوان با تحلیلی از تخصص سوم هستی پیگیری کرد، هرچند گاهی در تخصص سوم به بحث کثرت اعتباری بلحاظ

کثرت عرضی و ماهوی پرداخته میشود و بدینصورت کثرت اعتباری به خود ماهیت بازگشته و تمایز کثرات از ناحیه ماهیت دانسته میشود. معمولاً همین برداشت مستند قائلان به ناسازگاری سراب شمردن ماهیت با کثرت عرضی واقع شده و گفته میشود که در خصوص کثرت اعتباری، آنچه سبب کثرت است، نه اضافه وجود به ماهیات، بلکه نفس ماهیات است؛ یعنی اینگونه نیست که وجود امری منحاز بوده و موضوعات ماهوی همچون درخت و انسان. نیز امری منحاز بوده و بعد، با اضافه وجود به آن موضوعات، کثرات بوجود بیابند، بلکه بقول حکیم سبزواری، «بکثرة الموضوع قد تکرراً» (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۷۸ / ۲)، یعنی بواسطه اختلافات ماهیات وجود هم متکثر شده است. اما این نسبت تکرر و کثرت به وجود، از باب سرایت حکم احد المتحدین الی الاخر است؛ یعنی وجود دارای کثرت ماهوی است اما بعرض الماهیه. شاهد مورد نظر بحث اینجاست که چگونه میتوان از یکسو ماهیتهای را سراب دانست و از سوی دیگر، برای وجود تخصص سوم را بر اساس کثرت عرضی ماهوی تبیین کرد؟

اما ما معتقدیم فیلسوف صدرایی پایبند به اصالت وجود و سربایت ماهیت، هوشمندانه کثرت اعتباری را تبدیل به یک کثرت واقعی میکند و با تفکیک بین عالم ثبوت و اثبات، کثرت عرضی را در عالم اثبات، منسوب به ماهیت و در عالم ثبوت،

به خود وجود باز میگرداند. یعنی آنچه را که تا الان گفتیم و کثرت وجود را منسوب به مضاف‌الیه کردیم، تماماً برای عالم اثبات است، درحالی‌که ثبوتاً آنچه هست، وجود است و لاغیر. بتعبیر دیگر، از آنجاکه وجود بذاته منشأ آثار گوناگون است و اصالت آن، چیزی جز آن باقی نگذاشته است، ذهن پس از مشاهده اثر خاص در یک واقعیت و مشاهده آثار مختلف در واقعیتهای دیگر و مقایسه آنها با هم، از این واقعیت خاص و اثر آن، هزاران اثر دیگر را سلب میکند و برای این واقعیت، که اثر هزاران واقعیت دیگر را ندارد، ماهیت خاص را مجازاً اعتبار میکند (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۴). پس آنچه در اختلافها و تفاوت‌های واقعیتهای همعرض رؤیت میشود نیز در حقیقت واقع، از وجود است. بیان استاد جوادی آملی:

تخصّص‌های ماهوی گرچه نه بلحاظ نفس وجود و یا مراتب و شئون آن، بلکه به اعتبار ماهیات، به وجود اسناد داده میشوند، لیکن از آنجا که ماهیات خود منبعث از وجود بوده و نمودی از آن میباشند، اینگونه از تمایزها نیز در نفس خارج و مقام ثبوت منتسب به وجود هستند. بنابراین، تنها در مقام اثبات و به اعتبار ذهن است که اینگونه از تخصّصها، از طریق ماهیت به وجود اسناد داده میشوند؛ یعنی ماهیات تنها دلیل و راهنمای اینگونه از تخصّصات وجودی هستند و گرنه ماهیت در این بخش از تمیزات و تخصّصات نیز و امدار هستی است (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۱/ ۳۵۰).

بتعبیر دیگر، آنچه در مراتب طولی مقوم ذات مراتب است، در نواحی عرضی نیز مقوم است و همه‌جا حکومت‌کننده و پرکننده، چه در طول و چه در عرض، وجود است. اگر غیر از این بود و در همه ساحات هستی منشأ کثرت حقیقت، وجود نباشد، ارکان تشکیک، تام نخواهد شد. کسی که کثرت را تنها از روزنه ماهوی مشاهده میکند، از آن جهت که این کثرت به وحدت بازگشت نمینماید، قادر بر ادراک تشکیک نبوده و رسوبات اصالت ماهیت در ذهن او باقی مانده است (همان: ۳۶۱).

استاد مطهری در مقام فیلسوفی صدرایی و شاگرد دیگر علامه طباطبایی- نیز در تحلیل تخصص سوم و کثرت عرضی همین نکته را متذکر شده و توضیح میدهد که در همه‌جا منشأ کثرت، خود وجود است؛ یعنی همانطور که در کثرت طولی مابه‌الامتیاز عین مابه‌الاشتراک است، در کثرت عرضی که بعضی آن را بتبع ماهیت میدانند، نیز باید مابه‌الاشتراک عین مابه‌الامتیاز باشد. البته تحقق این کثرت به این نحو است که وجود در ذات خودش عرض عریض پیدا میکند (مطهری، ۱۳۷۶: ۴۴۸).

بر اساس این توضیحات، تکلیف ماهیت و کثرت آن مشخص میشود؛ بعد از اینکه واقعیت در هر مرتبه عرضی عین وجود و بصورت وجود خاص الف و ب و ... متعین شد، توسط ذهن عملیات انتزاع ماهیت شروع میشود و بتعبیر ادق استاد مطهری،

ماهیت چه در عرض چه در طول، در مرتبه متأخر قابلیت انتزاع پیدا میکند؛ یعنی این ذهن است که برای اشیاء در هر مرتبه‌یی یک قابلیت مخصوص در نظر میگیرد، آن قابلیت، قالب و ماهیت را میسازد (همان: ۴۴۹-۴۴۸).

تعبیر «قابلیت انتزاع در مرتبه متأخر» بیانی بسیار دقیق و عمیق است. فیلسوف اصالت وجودی هیچگاه نمیگوید ماهیت در مرتبه متأخر محقق میشود یا حتی نمیگوید در مرتبه متأخر انتزاع میشود، چون در هر دوی این تعابیر، این شائبه هست که بالأخره بتبع وجود، ماهیتی محقق شده و ذهن نیز آن را میشناسد. اما قابلیت انتزاع در مرتبه متأخر به این معناست که حتی پس از حیث تقییدی و متأخر از وجود نیز ماهیتی در کار نیست و با توجه به خصوصیت خود وجود و اثر خاصی که بر آن بار میشود و هزاران اثری که مترتب نمیشود، ذهن محدوده‌یی را برای این وجود فرض کرده و ظهور آن حد فرضی در ذهن را ماهیت میداند (طباطبایی، ۱۳۷۵: ۱۶۷).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

«سراب بودن ماهیت» قول نهایی و ادق التعابیر ملاصدرا و علامه طباطبایی در مبحث اصالت وجود و نسبت ماهیت با وجود است. تفکیک بین دو معنای موجود که یکی بمعنای مصداق داشتن و دیگری بمعنای حیثیت واقع

بودن است، میتواند گام نخستین برای فاصله گرفتن از انکار سرابیت باشد.

برای انکار قول به سرابیت ماهیت، فرقی نمیکند که فیلسوف قائل به اصالت ماهیت باشد یا قائل به قابلیت واقعیت خارجی برای مصداق هر دو بودن (وجود و ماهیت). ما که در این مقاله قائل به اصالت وجود وجود شده و آن را بتبع ملاصدرا و علامه طباطبایی، به سراب بودن ماهیت تفسیر نمودیم، برای رفع ابهام از سرابیت ماهیت، مهمترین چالش پیش روی آن، یعنی کثرت عرضی را در چند مقام پاسخ دادیم.

از آنجاکه مستشکل بین قول به کثرت عرضی و خارجیت ماهیت ملازمه برقرار ساخته، در مقام پاسخ تذکر دادیم که همانگونه که ماهیت غیراصیل و متحیث به حیثیت تقییدی، سرابی است، هر امر ماهوی منتسب به وجود نیز بعرض ماهیت است، بنابراین کثرت ماهوی نیز اعتباری است؛ اما چون در عالم هستی اختلاف آثار تحقق دارد، ذهن با عملیات ذهنی از آنها عکسبرداری کرده و به کثرت ماهوی اعتباری رسیده است. پس این کثرت مشهود نمیتواند از منشأ ماهیت باشد بلکه از مجرای وجود است و در عرض عریض آن تحقق می‌یابد. هرچند در مقام اثبات، این کثرت را به ماهیت نسبت میدهند، اما درحقیقت در مقام ثبوت، این کثرت هم برای وجود است.

اکنون با صراحت تمام میتوان گفت که در نظریه نهایی ملاصدرا و علامه طباطبایی، ماهیت

هیچ نیست؛ ماهیت یک ناحقیقت است که از حقیقتی که اثر خاص ذاتاً از آن اوست، انتزاع میشود. مراد از انتزاع هم اینست که آن حقیقت بنحوی است که این ناحقیقت در رتبه متأخر قابلیت انتزاع از آن پیدا میکند، بگونه‌یی که ذهن حدودی را برای آن فرض کرده و انعکاس آن حدود فرضی در خود را بعنوان فلان ماهیت میشناسد و اینگونه است که بحق میتوان گفت: ماهیت عکس عکس وجود و نتیجه دو مرحله تنزل واقعیت عینی است (مطهری، ۱۳۷۶: ۴۸۹)؛ ماهیتی که حکایت عقلی از وجود است، درحقیقت شیخ ذهنی و مجاز سرابی آن است (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۲۵۵).

منابع

امینی‌نژاد، علی (۱۳۹۹) مقدمه و تعلیقات بدایة الحکمة، تهران: آل احمد.
 جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲) ریح مختوم، قم: اسراء.
 ----- (۱۳۹۹) عین نضاح، قم: اسراء.
 سبزواری، ملاحادی (۱۳۶۹) شرح المنظومة، شرح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، ج ۲، تهران: ناب.
 طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۵) توحید علمی و عینی، مشهد: علامه طباطبایی.
 ----- (۱۴۱۶ق) نهاية الحکمة، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۸) درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
 فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۶) تعلیقات نهاية الحکمة، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
 مطهری، مرتضی (۱۳۷۶) شرح مبسوط منظومه (مجموعه آثار، ج ۹)، تهران: صدرا.
 معلمی، حسن (۱۳۸۷) حکمت متعالیه، قم: هاجر.
 ملاصدرا (۱۳۸۰) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۲، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 ----- (۱۳۸۱) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۵، تصحیح و تحقیق رضا محمدزاده، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 ----- (۱۳۸۲) شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفا، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 ----- (۱۳۸۹) رسالة فی اتصاف الماهیة بالوجود، تصحیح، تحقیق و ترجمه سیدمحمود یوسف‌ثانی، در مجموعه رسائل فلسفی، ج ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 ----- (۱۳۹۱) الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح و تحقیق سیدمصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 ----- (۱۳۹۲) تعلیقات حکمة الاشراف، ج ۲، تصحیح و تحقیق حسین ضیائی تربتی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 ----- (۱۳۹۳) شرح الهدایة الاثیریة، ج ۲، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.