

**بررسی نگرش وجودی و معرفت شناختی حکمت مشاء****از دو منظر اصالت ماهیت و اصالت پدیداری معنا**

عباس جوارشکیان\*

استادیار فلسفه اسلامی دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره)

**چکیده:**

علیرغم آنکه در فلسفه کلاسیک اسلامی، تا کنون بحث از اصالت و اعتباریت وجود و ماهیت با بحث معرفت شناسی دو بحث جدا و دور از یکدیگر انگاشته شده اند در این مقاله سعی شده است با تبیین ربط بنیادی و وثیق میان این دو بحث و تفکیک و تمایز سه معنای ماهیت از یکدیگر، نگرش نوینی از هستی و چیستی ارائه گردد که در ضمن آن:

۱- تلقی رایج و نسبت ناروای اصالت ماهوی بودن هستی شناسی مشائی مورد نقد و بررسی قرار می گیرد.

۲- دیدگاه ماهوی مشائی و نگرش اصالت وجودی صدرائی به یکدیگر نزدیک شده و نهایتاً در یک نظریه جامع به یگانگی و وحدت می رسند.

۳- معضل بنیادی و محوری "عین و ذهن" و مشکل وجود ذهنی بطرز بدیعی مورد حل و تبیین و تحلیل قرار می گیرد.

این دیدگاه که از آن در این مقاله به "اصالت پدیداری معنا" یاد شده است، با تکیه بر مبانی حکمت متعالیه و استمداد از مدل معرفت شناختی و هستی شناختی عرفانی، تحلیلی پدیدار شناسانه از هستی ارائه می دهد که به اعتقاد نگارنده ضمن گشودن افقهای تازه ای در فلسفه، به موارد متعددی از نزاعهای جنجالی و محوری میان فلاسفه مشائی و اشراقی و حکمت متعالیه و همچنین برخی نزاعهای فیما بین فلاسفه و متکلمین پایان می بخشد.

**کلید واژه ها:**

اصالت وجود، اصالت ماهیت، وجود ذهنی، ربط عین و ذهن، پدیدار شناسی معنا

\*نشانی نویسنده: قزوین - دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره)

کد پستی: ۳۴۱۹۴ - صندوق پستی ۲۸۱

تلفن منزل: ۳۳۷۴۴۷۳ - ۰۲۸۱

بدون تردید یکی از جدیدترین و مبنائی‌ترین مباحث فلسفی بحث از اصالت وجود یا ماهیت است. از منظر هر یک از این دو اعتقاد، تفسیر و تلقی ویژه‌ای نسبت به کل مسائل هستی پیدا می‌شود که با دیگری تفاوت بین داشته و افقهای کاملاً متفاوتی از اندیشه فلسفی را پیش روی اندیشمندان این عرصه می‌گشاید. لذا بحث از اصالت وجود و ماهیت از جمله مباحثی است که بعلاوه نقش تعیین کننده آن در غالب مباحث فلسفی، در همان آغاز فلسفه مورد بحث قرار می‌گیرد.

پس از اینکه اذعان داشتیم که فی‌الجمله واقعیتی وراء دریافتهای ما وجود دارد و به این اصل نیز باور آوردیم که ما قادر به شناخت این واقعیت و کشف خارج هستیم، مهمترین سؤالی که با آن روبرو هستیم اینست که بدانیم آنچه عالم واقع را پر کرده و واقعیت وراء ادراک ما را تشکیل داده است، ما بازاء بالذات کدام دسته از ادراکات ماست؟ آیا ما بازاء بالذات دریافتهای ماهوی ماست، یا ما بازاء بالذات مفاهیم وجودی (مفهوم وجود و دیگر مفاهیم ملازم و یا مقسم آن)؟ بعبارت دیگر، هویت متحقق خارجی هر شیء دقیقاً تناظر و تطابق و عینیت با کدامیک از دو مفهوم چیستی (ماهیت) و هستی (وجود) آن شیء دارد؟ آیا این «ماهیت» است که دار واقع را پر کرده است یا «وجود»؟

در اینجا دو نکته مهم شایان تأکید و تصریح است:

۱- از آنچه بیان شد، بخوبی آشکار می‌شود که بحث اصالت ماهیت یا وجود، بطور گریز ناپذیر بحثی دو جنبه‌ای و دو سویه است. از یک سو بحثی کاملاً هستی شناختی است و از سوی دیگر کاملاً معرفت شناسانه. زیرا سخن اصلی حول تفاوت دریافتهای ما از یک شیء و نسبت هر یک از آنها با حقیقت متحقق در خارج است. بنابراین هر تئوری و نظریه‌ای که در مبحث علم و معرفت داشته باشیم کاملاً این بحث را تحت الشعاع خود قرار داده و در سرنوشت نهائی آن نقش تعیین کننده خواهد داشت. ولذا راه حل نهائی را باید در یک نظریه جامع و مشتمل بر هر دو جنبه جستجو کرد.

۲- علیرغم اینکه این مسأله به نحو دوران میان وجود و ماهیت، اولین بار بطور صریح و رسمی در قرن یازدهم هجری توسط میرداماد در مباحث فلسفی جایگاه ویژه‌ای یافت اما با توجه به نقش بنیادی سؤال از اصالت وجود و ماهیت، بدون تردید می‌توان مدعی شد که هیچ فیلسوف و فلسفه‌ای خالی از چنین نقطه نظر کلی و منظر هستی شناختی و معرفت شناختی نبوده و نیست.

کما اینکه با وجود تأخر چند قرنه این بحث نسبت به فلسفه مشاء، در مطاوی حکمای مشائی، قرائن و شواهد بسیاری وجود دارد که موضع ایشان را نسبت به مسأله اصالت ماهیت و وجود آشکار می‌سازد. با این توضیح که متأسفانه به دلیل همان عدم صراحت و عدم طرح رسمی و مستقل آن در مباحث فلسفی، نمی‌توان موضع ثابت و روشنی در این خصوص یافت. در جائی مباحث ایشان با تلقی اصالت وجودی سازگار است و در موضعی با تلقی اصالت ماهوی. واز اینرو حکمای مشائی را هم اصالت وجودی خوانده‌اند و هم بنا به باور به تباین حقایق اشیاء، اصالت ماهوی. اما آنچه بیش از همه، علی‌المبنا از بیانات ایشان می‌توان استشمام نمود، گرایش به اصالت ماهیت است.

این ادعا وقتی مورد قبول و اذعان بیشتر واقع می‌شود که علاوه بر شواهد و قرائن ضمنی متعدد، به لوازم و تبعات منطقی و فلسفی باور به اصالت ماهیت توجه کنیم. در این صورت آشکار خواهد شد که بخش قابل توجهی از آراء فلسفی حکمای مشائی با تلقی اصالت ماهوی سازگاری و تطابق دارد.

از جمله، کلیه مواضعی که در آن، هر نوع اتصال و اتحاد وجودی میان اشیاء و یا میان صور آنها (چه صور خارجی و چه صور ذهنی) و یا میان مراتب و طبقات هستی را منکر شده‌اند. و یا هویت خارجی شیء را به ماهیت آن تقلیل داده و احکام ماهیت را به عالم خارج تسری داده‌اند و یا احکام و اوصاف هویت خارجی اشیاء را به ماهیات ذهنی آنها نسبت داده‌اند. همچنین هر جا که ملاک وحدت هویت شیء را همان ماهیت آن دانسته‌اند و یا به مبادی مختلف وجودی و ذوات متعدد و متکثر برای ماهیات مختلف قائل شده‌اند. دامنه وسیع تفکر اصالت ماهوی در آثار عموم حکما بویژه مشائین از یک سو، و بقایای نسبتاً وسیع این طرز تفکر در آثار و اندیشه‌های فیلسوفان اصالت وجودی از سوی دیگر، نگارنده را متوجه نقش نافذ و بسیار عمیق این نحوه نگاه و تلقی از هستی نمود. تا آنجا که براساس دلایل و قرائنی که در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌شود، این باور در اینجانب تقویت شد که چه بسا آنچه تحت عنوان اصالت ماهیت مورد طرد و انکار جدی حکمای صدرایی قرار گرفته است غیر از آن چیزی باشد که در حکمت مشاء بطور ضمنی و در بیانات بزرگان چون خواجه طوسی، سهروردی، میرداماد و صدرالدین دشتکی بطور صریح و روشن مورد تأکید قرار گرفته و از آن دفاع شده است.

چه بسا دعوای اصالت وجود و اصالت ماهیت ناشی از خلط میان معانی مختلف ماهیت یا وجود بوده و هر یک از این بزرگان، نظر به وجه یا حیثی از حقیقت هستی داشته‌اند که با یکدیگر متباین و متعارض نیست. ولذا باید در صدد ریشه یابی عمیق‌تر موضوع از یک سو و ابداع و طرح نظریه‌ای جامع از سوی دیگر بود. نظریه‌ای که بتواند ابعاد مختلف این بحث را پوشش داده و حقایق هر دو دیدگاه را در برداشته باشد. در اینجا به چند دلیل و قرینه که این تردید را در نگارنده قوت بیشتر بخشید اشاره می‌شود.

#### ۱- تعارض صریح قول به تباین حقایق با قول به اصالت وجود در فلسفه مشاء:

از یک سو شواهد متعددی که در بیانات شیخ و بخصوص در اقوال شاگرد ایشان، بهمینار وجود دارد حکایت از اصالت وجودی بودن نگرش آنان - حداقل در برخی مباحث مهم فلسفی - دارد و از سوی دیگر این اعتقاد که هم حکیم سبزواری و هم ملاصدرا به مشائین نسبت می‌دهند که در نظر ایشان حقایق موجودات با یکدیگر تباین بالذات داشته و لذا قائل به کثرت در حقایق اشیاء‌اند، صراحت در اصالت ماهیت دارد.

این تعارض آشکار را یا باید ناشی از بدفهمی کلمات ایشان دانست و یا ناشی از قصور تعمق فلسفی حکمای مشائی و در نتیجه، وجود تناقض در فلسفه آنان. از آنجا که چنین تناقض بین و مبنائی از شیخ و بزرگانی از مشائین و اتباع شیخ بسیار بعید بنظر می‌رسد. تردید یاد شده در ذهن قوت بیشتر پیدا می‌کند که چه بسا مراد ایشان از اصالت حقایق اشیاء، با اعتقاد به اصالت وجود ناسازگار نباشد.

## ۲ - تعارض صریح باور به اعتباری بودن وجود با باور به اصالت وجود در نفوس و مفارقات و ذات حق در فلسفه اشراق

مرحوم آخوند ملاصدرا هم در اسفار و هم شواهد از این تعارض آشکار میان اقوال سه‌رودی اظهار شگفتی و تعجب کرده‌اند که چگونه در جایی مدعی سرسخت اعتباری بودن وجود است و در جای دیگر برای ذات حق و مفارقات محضه و حتی نفوس انسانی قائل به ماهیت نبوده و ماهیت آنها را همان انیت و تأصل خارجی آنها می‌داند.

برداشت نگارنده این بوده است که چنین تعارض و تناقض آشکاری بدور از ساحت اندیشه شهودی و تیزپرواز این نابغه بزرگ است و سزاوارتر آنست که برای این تعارض ظاهری محملی صحیح را پی‌جویی نمائیم. مسلماً استبعاد وجود چنین محملی بسیار کمتر از استبعاد وجود تناقض است.

## ۳ - تعارض آشکار برخی مباحث ماهوی در حکمت متعالیه صدرایی با نگرش و اساس اصالت وجودی این فلسفه:

با وجود آنکه مباحثی چون کلی طبیعی، باور به مثل افلاطونی و اعیان ثابت و همچنین نظریه ماده و صورت آشکارا صبغه اصالت ماهوی داشته و با نگرش اصالت وجود مشهور سازگاری ندارند<sup>۱</sup> اما باقی ماندن این مباحث در فلسفه صدرایی این احتمال را در ذهن تقویت می‌کند که چه بسا خلط میان معانی مختلف ماهیت موجب شده است که در جایی اصالت ذوات و ماهیات کلیه برای اشیاء پذیرفته شود و در جای دیگر هر نوع اصلاتی برای آنها انکار شود.

## ۴ - تعارض صریح باور اصالت ماهوی و نگرش اصالت وجودی در عرفان نظری:

اعتقاد راسخ عرفا به اعیان ثابت و نقش بسیار مهم و تعیین کننده این باور در جهان بینی عرفانی - که اعتقادی کاملاً اصالت ماهیتی است - از یک سو و اصالت وجودی بودن عمیق نگرش شهودی این بزرگان نسبت به حقیقت هستی از سوی دیگر، تعارض آشکاری را بر مبنای تلقی رایج از اصالت وجود و ماهیت در متن این جهان بینی پدید می‌آورد که پذیرفتنی نیست.

ولذا بنظر می‌رسد تلقی مشهور از اصالت وجود و ماهیت، نیاز به تأمل دقیقتر و عمیق‌تری دارد. بویژه با توجه به عمق و غنای دریافتهای بلند عرفانی، نسبت دادن چنین تعارض بینی به این ساحت از شناخت هستی جای تأمل و تردید بسیار دارد.

## ۵ - عدم توجیه کثرات عرضی در نظریه اصالت وجود:

مطابق نظریه اصالت وجود هر نوع کثرتی در عالم به خود هستی باز می‌گردد و لذا بنا بر آنکه "ما به الاختلاف" همان "ما به الاشتراک" است، تنها وجه توجیه کثرات - چه در مرتبه انواع و چه در افراد یک نوع - شدت و ضعف در مراتب هستی خواهد بود و بنا بر آنکه حقیقت هستی امری بسیط است لذا چاره‌ای جز این نیست که هر نوع کثرت عرضی به کثرتی طولی تأویل شود و کلیه موجودات عالم هستی - حتی افراد یک نوع - در یک سلسله طولی قرار گیرند.

<sup>۱</sup> - رک: رساله "بررسی ریشه های فلسفی اصالت ماهیت"، پایان نامه کارشناس ارشد نگارنده به راهنمایی دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی،

با تأمل در مسأله روشن خواهد شد که فرض چندین سلسله طولی در عرض یکدیگرند نیز باز بنا بر فرض اصالت وجود هرگز قابل پذیرش نخواهد بود. از طرفی چنین تلقی‌ای از کثرات فردی و نوعی که همه آنها را در یک سلسله طولی فرض کنیم علی‌الاصول ملازم با فرض وجود روابط علی میان آحاد سلسله است. بنا به چنین فرضی نه تنها انواع که افراد یک نوع نیز باید رابطه علی و هستی بخش با یکدیگر داشته باشند. به این ترتیب ملاحظه می‌شود نظریه اصالت وجود در خصوص کثرات عرضی به نتایجی منتهی می‌شود که هم با محذورات عقلی روبروست و هم هیچیک از مشاهدات و تجربیات ملموس و محسوس ما با آن تطابق و سازگاری ندارد.

قرائن یاد شده به انضمام دلایل و قرائن دیگری، انگیزه نگارنده را در تعمق پیرامون معانی ماهیت و وجود و توجه به ابعاد مختلف این بحث، بویژه بعد معرفت‌شناختی آن تقویت نمود. حاصل این تعمق و تلاش نیل به نظریه‌ای است که این دو نگرش بظاهر متباعد و متعارض را به یکدیگر نزدیک نموده و با ارائه نگرش پدیدار شناسانه نسبت به واقعیت، تعارضات یاد شده در عرصه اندیشه فلسفی و عرفانی را برطرف می‌سازد.

در اینجا ابتدائاً به اساس معرفت‌شناختی باور به اصالت ماهیت اشاره نموده و معضلات پذیرش یا عدم پذیرش این دیدگاه را مورد بررسی قرار خواهیم داد. سپس بمنظور حل معضلات یاد شده با تفکیک معانی سه گانه ماهیت و اتخاذ معنایی که با اصالت وجود منافاتی ندارد مبانی نظریه «اصالت پدیداری معنا» را مورد تبیین و تدقیق قرار می‌دهیم.

### مبنای باور مشائین به تباین حقایق

پذیرش کثرت یا غیریت در متن عالم خارج از یک سو و باور به نسبت مطابقت و اینهمانی میان دریافتهای ذهنی و متن عالم خارج از دیگر سو، دو مبنای بنیادی پذیرش اصالت ماهیت بوده است. اگر تغایر و کثرتی که در مقام ادراک جهان خارج در مشاعر و مدارک ما نقش می‌بندد، همانی باشد که در متن عالم خارج است، این تغایر اولاً و بالذات از آن عالم خارج است نه از آن ذهن ما و بنابراین همان تباین ذاتی که میان صور ذهنی موجودات در وعاء ادراکی ماست، میان ما بازاء خارجی آنها نیز وجود دارد. این باور به واقعی و خارجی بودن تباین مفهومی است که هم فهم و باور عمومی و متعارف انسانها را اصالت ماهیتی بارآورده است و هم اندیشه دقیق و فهم عمیق فیلسوفان و اندیشمندان بشری را به نحو گریز ناپذیر به سمت باور به اصالت ماهیت سوق داده است. اساساً نحوه طرح صحیح بحث اصالت ماهیت از همین زاویه است که آیا آنچه ما از جهان خارج در مرتبه ادراک خود متباین و مغایر می‌یابیم امری واقعی و خارجی است یا ساخته ذهن ما؟

بدیهی است بنابر باور به علم یعنی امکان انکشاف خارج و حصول دریافت مطابق با آن، این تغایر و بینونت را باید خارجی بدانیم و خارجی دانستن بینونت یعنی تباین حقایق اشیاء.

تأمل در این معنا بخوبی آشکار می‌سازد که انکار تباین حقایق اشیاء بهر نحوی - چه برمبنای نگرش تشکیکی و احاله اختلافات ذاتی به مراتب وجود، و چه برمبنای نگرش ذره‌ای و احاله اختلافات به تفاوت تشکلهای و نسبتهای ذرات بنیادی - ملازم با انکار نسبت اینهمانی میان ادراکات ذهنی و واقعیات خارجی است.

چرا که اگر این مفاهیم، واقع نما باشند باید، خارج، بعینه همانی باشد که این مفاهیم نشان می دهند. در حالیکه در نگرش تشکیکی، ما بازاء مطابق و بالذات مفاهیم ماهوی انکار شده و تغایر ماهوی و ذاتی آنها در ذهن، به تفاوت در شدت و ضعف وجودی تحویل می شود

### تعارض نگرش تشکیکی با باور به علم

براساس تلقی تشکیکی از واقعیات خارجی، از آنجا که در خارج یک حقیقت واحده ذومراتب تحقق دارد نه حقایق متباین و ذوات مختلف، تغایر و تباین، مربوط به عالم ذهن می شود نه عالم خارج. از آنجا که تغایر مفهومی ناشی از مرزهای معنایی مفاهیم ذهنی است، این تغایرات به تمایز و تفاوت خود معانی با یکدیگر باز می گردد لذا انکار واقع نمائی تغایرات مفهومی دقیقاً بمعنای انکار واقع نمائی خود معانی ذهنی است. چرا که تغایر ماهوی، چیزی زائد بر خود ماهیات و ذوات آنها نیست. بینونت دو ماهیت در ذهن به نفس ذات خود همین ماهیات است و لذا اگر تغایر آنها را امری ذهنی دانستیم دقیقاً بمعنای آنست که این معانی کاملاً ذهنی بوده و ربطی به خارج ندارند. چرا که اساساً در متن خارج بنابر نگرش تشکیکی، تغایر ذاتی نیست و آنچه منشاء کثرت است صرفاً شدت و ضعف در یک حقیقت واحده است.

بر این اساس بخوبی روشن می شود که انکار ما بازاء بالذات برای ماهیات، انکار علم و انکار رابطه اینهمانی میان مدرکات ذهنی و واقعیات خارجی است و چاره ای جز توسل به نظریه شبیح نیست. اینک گفته می شود این تغایرات ناشی از تفاوت در حدود هستی اشیاء است و این حدودند که منشأ انتزاع تغایر ماهوی می شوند و بنابراین اینهمانی، میان حدود وجودی و ماهیات برقرار است، سخنی مقبول نخواهد بود زیرا:

اولاً تفاوت حدود به تبع اصل هستی اشیاء، تشکیکی است در حالیکه تفاوت ماهیات در ذهن به نحو متباین و ذاتی است. لذا آنچه در ذهن است دلالتی معنایی بر آنچه در خارج است نداشته و مطابقه برقرار نیست.

ثانیاً چگونه ممکن است منشأ انتزاع، حقیقت واحد ذومراتب باشد اما مفاهیم انتزاع شده، مفاهیمی متباین و کاملاً مغایر باهم؟ برچه مبنایی حدود را که امری تشکیکی اند منشأ انتزاع حقایق متغایر می دانیم؟ اگر گفته شود آنچه مشکک است خود حقیقت وجود است نه حدود آن، و ماهیات با حدود تطابق دارند نه با اصل هستی اشیاء، در این صورت باید از حدود سؤال کرد که حقیقت و هویت آنها چیست؟ مگر در ساحت هستی چیزی غیر از خود هستی راه دارد؟ و یا مگر هستی هر شیء امری مرکب و ذواجزاء است که تشکلهای مختلف یافته و به این اعتبار حدود متعدد پیدا کند؟!

روشن است که هستی اشیاء امری یگانه و بسیط بوده و حدود هستی، چیزی بیرون از خود هستی نیست تا برآن عارض شود بلکه خود امری انتزاعی است که از مراتب شدت و ضعف هستی انتزاع می شوند و یا به همان مراتب شدت و ضعف هستی اطلاق می شوند.

در هر صورت حدود هستی نیز هویتی تشکیکی خواهند داشت و بنابراین هر چه از این حدود انتزاع شود مسلماً امری مشکک خواهد بود نه امری متغایر و متباین. لذا مطابقه و اینهمانی میان ماهیات و حدود وجودی اشیاء بر این اساس نیز قابل پذیرش نیست.

بر پایه این تنگنا معرفت شناختی است که هیچ فیلسوفی - حتی حکمای صدرائی و خود آخوند ملاصدرا که قهرمان وادی اصالت وجود است - چنانچه اشاره شد نتوانسته است از چنگال نافذ و قدرتمند و گریزناپذیر اندایشه اصالت ماهوی خلاصی داشته باشد. ظاهراً یا باید اصالت ماهوی بود و در نتیجه منکر وحدت حقیقت وجود و بلکه منکر هر گونه وحدت و اتحاد و اتصال وجودی میان حقایق و ماهیات مختلف و یا باید اصالت وجودی بود و در نتیجه منکر علم و واقع نمائی ماهیات و همچنین انکار هرگونه کثرت عرضی و دیگر توابع آن.

در حالیکه به اعتقاد نگارنده بنابر تحلیل ویژه‌ای از اصالت وجود و اصالت ماهیت می‌توان هم معتقد به اینهمانی ماهوی بود و بر این اساس واقعیت کثرت را پذیرفت و هم پایبند اصالت وجود بود بدون آنکه کثرت ماهوی را قربانی وحدت و اتحاد و اتصال وجودی اشیاء کرد. کوشش نگارنده در این مقاله تبیین این دیدگاه بر پایه نظریه «اصالت پدیداری معنا» است.

اکنون باید مشخص نمود آنچه در اینجا به عنوان اصالت یا واقع نمائی مفاهیم ذهنی یاد شد مراد کدام حیث مفاهیم ذهنی است. وقتی می‌گوئیم ماهیت، کدام معنای ماهیت و کدام حیث آن را قصد می‌کنیم؟ به گمان نگارنده آنچه نزاع دو تلقی اصالت وجودی و اصالت ماهوی را بغرنج کرده است و این دو نقطه نظر متفاوت - بگمان بنده مکمل یکدیگر - را به دو دیدگاه مقابل هم مبدل ساخته است چیزی جز خلط معانی مختلف ماهیت با یکدیگر (و همچنین معانی مختلف وجود با هم) نیست. بگونه‌ای که با صراحت و وضوح یافتن این تمایزات روشن خواهد شد آنچه مورد انکار حکمای اصالت وجودی است مورد پذیرش و قبول هیچ حکیم منتسب به اصالت ماهیت نبوده و آنچه مورد قبول و تأیید حکمای منسوب به اصالت ماهیتی است نیز هرگز مورد انکار حکمای اصالت وجودی نمی‌تواند واقع شود و از اینرو باور هر دو دسته این حکیمان قابل جمع با یکدیگر بوده و می‌تواند در پرتو مدل ویژه‌ای از معرفت (مدل پدیداری) به یک نظرگاه واحد منتهی شود.

### معنای سه گانه ماهیت

با تأمل در بیانات حکما در مباحث مختلفی که به نوعی سخن از ماهیت است با سه نقطه نظر متفاوت نسبت به ماهیت روبرو هستیم که هر یک اوصاف و احکام ویژه و متفاوت با دیگری دارد که بدون تبیین و تفکیک این سه معنا یا سه منظر از یکدیگر بحث از اصالت ماهیت یا وجود هرگز به سرانجام رضایت بخش و مورد قبول طرفین نخواهد انجامید.

معنای اول: ما بازاء خارجی و مدلول مفهوم شیء یا آنچه از مفهوم شیء قصد می‌شود.

(التفات معنایی)

معنای دوم: صرف مفهوم شیء یا ماهیت من حیث هی. (التفات مفهومی)

معنای سوم: مفهوم شیء با نظر به حیث تقرر و ثبوت عقلی آن یا صورت معقوله

(التفات صوری)

برای فهم بهتر این تمایز سه گانه به ناچار از تمثیل آینه استفاده می‌کنیم اگر چه این تمثیل از جهات چندی با پدیده علم و واقعیت ذهن انسان تطابق نداشته و بویژه در مسأله واقع نمائی، تفاوت مهم و آشکاری با اینهمانی معرفتی و ذهنی دارد<sup>۱</sup>

به تصویر در آینه با سه نظر می‌توان نگرست. یکی با نظر به خارج یعنی وقتی به تصویر آینه توجه می‌کنیم، بدون لحاظ تصویر بودن و آینه بودن آینه، خارج را قصد می‌کنیم. مانند راننده‌ای که با نگاه به آینه ی مقابل خود مثلاً به سمت عقب حرکت می‌کند یا کسی که به قصد آرایش خود، جلوی آینه ایستاده و از طریق آینه خود را می‌آراید. در این حالت تصویر آینه در حکم خارج است و توجه و التفات ما به تصویر و آینه، یکسره معطوف به خارج است یعنی آنچه را می‌بینیم عین خارج تلقی می‌کنیم، نه صورتی از خارج یا تصویری که منطبق با خارج است. این نوع التفات مطابق است با معنای اول از ماهیت. توجه و التفات ما به آنچه در صفحه ذهن و عرصه اندیشه ما از خارج نقش می‌بندد در درجه اول و بطور طبیعی و متعارف دقیقاً همین التفات است. التفاتی بدون لحاظ تصویر بودن و حاکی بودن آنچه در ذهن داریم نسبت به خارج. بلکه آنچه در مشاعر خویش از جهان خارج ادراک می‌کنیم عین خارج لحاظ می‌کنیم. لذا تمامی اختلافات مفهومی و تباینهای ماهوی را از آن خارج دانسته و اساساً به واسطه‌ای بودن صورت ذهنی و ذهن، میان خود و خارج توجه نداشته و هرگز ثنویت معلوم بالذات و معلوم بالعرض را لحاظ نمی‌کنیم.

به این معنا بدون تردید عموم قدما و حکما را - که معتقد به اینهمانی معرفتی‌اند - باید اصالت ماهوی دانست چرا که اصالت ماهیت به این معنا یعنی واقع نمایی معانی ذهنی و یکی بودن آنچه درک می‌کنیم با واقعیت خارجی آن. باور به اینکه ما می‌توانیم به خارج پی ببریم یعنی کشف خارج یعنی یکی بودن آنچه در نزد ماست با خارج.

نگاه دوم، نظر به تصویر آینه است به نحو استقلالی. در این نظر به خود تصویر آینه توجه می‌کنیم، صرف نظر از ما بازاء خارجی آن و صرف نظر از اینکه این تصویر چه دلالتی برخوردار دارد. بلکه نظر به اینکه این تصویر چیست؟ و با دیگر تصاویر چه تفاوتی دارد؟ صورت حجر است یا شجر یا انسان؟ عبارتی توجه به صورت در آینه است از حیث محتوای تصویری آن یا چستی نقش.

مانند وقتی که چند عکس و تصویر را با یکدیگر مقایسه می‌کنیم و بر تمایزات تصویری آنها انگشت می‌گذاریم.

معنای دوم ماهیت با این نگاه تطابق دارد. در این معنا، مراد از ماهیت، صرف حیث مفهومی آن است یعنی این حیث که معنای نقش بسته در ذهن ما بخودی خود چه محتوایی دارد؟ مشتمل بر چه مفاهیمی است؟ از چه اجزاء معنایی تشکیل شده است؟ با دیگر مفاهیم چه تمایزاتی دارد؟ و... در این معنا، مدلول خارجی ماهیت، قصد نشده است بلکه معنا از حیث خودمعنا و اینکه بنفسه چه مفهومی را افاده می‌کند، لحاظ شده است. به بیان مصطلح: «ماهیت من حیث هی» نه ماهیت از حیث دلالتی که بر خارج دارد و نه از حیث وجود و واقعیتی که در ذهن دارد. در چنین التفاتی، ماهیت چیزی جز خودش نیست و لذا خالی و مبرا

<sup>۱</sup> - در تمثیل آینه، ما خود بیرون آینه هستیم و لذا برای ما صورت در آینه متمایز از صورت خارجی است. در حالیکه در مسئله معرفت، اینچنین نیست. لذا التفات مرآتی سه گانه است، در حالیکه التفات ذهنی دو گانه.



از هر معنایی بیرون از معانی ذاتی خود است و لذا گفته می‌شود « لیست موجوده و لاموجوده ، لیست واحده ولا واحده، . . . »

اعتقاد نگارنده آنست چنین معنایی از ماهیت را که چیزی جز صرف معنی ذهنی ماهیت نیست ، هیچ حکیمی اصیل ندانسته و به چنین معنایی از اصالت ماهیت کسی قائل نشده است و آنچه به این معنا در مقام رد اصالت ماهیت ، به حکمای اصالت ماهیتی نسبت داده‌اند چیزی جز ادعای صرف و استنباط ناصواب از بیانات آنان نبوده است. کما اینکه در هیچ موضعی از بیانات ایشان، چنین تصریحی که «الماهیه من حیث هی» را اصیل دانسته باشند نمی‌توان یافت.

بطلان اصالت این معنا از ماهیت ، آنچنان واضح و آشکار است که ذهن برای اعتقاد به دیدگاه مقابل آن یعنی اصالت وجود، خود را نیازمند اقامه دلیل نمی‌داند و لذا نسبت دادن چنین تلقی‌ای به حکمای بزرگی چون خواجه طوسی و میرداماد و سهروردی - که صریحاً قائل به اصالت ماهیت شده‌اند - بسیار بعید و دور از انصاف است.

نگاه سوم به تصویر در آینه ، نه از حیث واقعنمایی آن و نه از حیث صرف محتوای تصویری آن است بلکه لحاظ تصویر است همراه با حیث وجود مرآتی آن . یعنی توجه به تصویر با لحاظ اوصاف وجودی تصویر مانند وقتی که تصویر در آینه را به معوج و موجدار یا صاف و شفاف و مستقیم یا متأللی و کدر متصف می‌کنیم . باید چیزی در آینه باشد تا متصف به اوصاف وجودی آینه شود . این موجود در آینه ، وجود آینه‌ای همان چیزی است که در خارج تحقق دارد .

معنای سوم از ماهیت ناشی از این نحوه التفات به مفاهیم اشیاء در ذهن است. اگر مفهوم ذهنی شیء را نه از آن حیث که واقعیت را نشان می‌دهد و نه از آن حیث که معنا را مشتمل است بلکه از حیث موجودیت و تحقق‌اش در وعاء ادراکی لحاظ کنیم همان چیزی است که حکما از آن به صورت معقوله یاد می‌کنند. صورت معقوله هر چیز، در واقع تحقق عقلی آن چیز است در مرتبه ادراک ما. در این معنا از ماهیت است که بنابر باور به اینهمانی و تطابق ذهن و عین از یک سو و ثنویت وجودی این دو از سوی دیگر ، شبهات وجود ذهنی مطرح می‌شوند . در حالیکه نه در معنا و التفات اول و نه در معنا و التفات دوم به ماهیت چنین شبهاتی مطرح نیست.

در معنای اول ماهیت، اساساً توجه به ماهیت عین توجه به خارج است و تمایزی میان معنا و خارج نیست تا به وجود ذهنی‌ای در قبال وجود خارجی قائل شویم و سپس از نسبت وجودی این صورت با صورت خارجی سؤال کنیم . دریافت علمی همان واقعیت خارجی است با همان اوصاف وجود خارجی که البته به خارج هم نسبت می‌دهیم نه به ذهن.

در معنای دوم نیز باز چون صرف معنا و مفهوم ماهیت ذهنی مورد توجه است ، توجه به خارج و قیاس این معنا با خارج مطرح نیست تا با مشکل دوگانگی وجودی ماهیات خارجی با ماهیات ذهنی روبرو شویم . بلکه این تنها در معنای سوم از ماهیت است که شبهات سنگین و حیرت زای<sup>۱</sup> وجود ذهنی پیدا

<sup>۱</sup> - تعبیر حکیم سبزواری در یکی از اشکالات وجود ذهنی (ام کیف تحت کیف کل قد وقع) این است: "فهدالاشکال جعل العقول حیاری، و الافهام صرعی، فاختر کل مهرباً" شرح المنظومه باتعلیق حسن زاده آملی، قسم الحکمه، ج ۲، ص ۱۲۸

می‌شود. به اعتقاد نگارنده شبهات وجود ذهنی بر مبنای چنین تلقی‌ای، بسیار جدی و غیرقابل حل می‌نماید و جمیع پاسخهای داده شده - چنانچه توضیح آن خواهد آمد - هیچکدام نتوانسته‌اند این معضل بزرگ را به نحو قانع کننده‌ای پاسخ گویند و به نظر می‌رسد برای حل اساسی این شبهات هیچ چاره‌ای جز تغییر مدل معرفت انسانی نداریم.

بر مبنای مدل متعارف، وقتی به وجود ذهنی شناخته‌های خود از خارج و این حیث که آنها واقعیاتی در عرصه نفس و ادراک ماستند توجه کنیم و از طرفی به اینهمانی آنها با خارج نیز باور داریم چاره‌ای جز این نیست که آنچه را که براساس اینهمانی به خارج نسبت می‌دهیم (تلقی اول) در مرتبه ادراک و ذهن خود موجود بدانیم و لذا باور کنیم که مثلاً همان انسان خارجی (مدرکات ما از خارج) در مرتبه ادراک ما تحقق دارد و صورت خارجی همان صورت عقلی است. و این چیزی نیست که هیچ حکیمی که به امکان علم باور دارد گریزی از آن داشته باشد.

نظریه معرفت مشائین دقیقاً بر این باور مبتنی است که صور حقایق اشیاء یا بطریق تجرید و یا از طریق افاضه عقل فعال (واهب الصور) در نفس انسان حاصل می‌گردد و صورت خارجی، همان صورت عقلی است که پایبند ماده و محفوف به نسب و اضافات و علائق مادی است.

«ان النفس تعقل بأن تأخذ فی ذاتها صوره المعقولات مجردة عن المادة و کون الصوره مجردة اما أن یکون بتجرید العقل ایها، و اما أن یکون لأن تلك الصوره فی نفسها مجردة عن المادة، فتكون النفس قد کفت المؤمنة فی تجریدها»<sup>۱</sup>

### راه حل حکمای مشائی در بحث وجود ذهنی

از آنجا که بر مبنای اینهمانی معرفتی، شبهات وجود ذهنی بسیار جدی و گریز ناپذیر می‌نماید، راه حل حکمای مشائی چیزی جز این نبوده است که برخلاف مبانی معرفت شناختی خود، تطابق صدردصد صورت معقوله و صورت خارجی را منکر شوند و از تعبیر «تمثال» برای صورت ذهنی استفاده کنند. یعنی آنچه را که در ذهن است نه عین صورت خارجی بلکه تمثال و عکس آن بدانند.

ابن سینا در مباحث مربوط به ادراک به تمایز حقیقت شیء و مثال آن تصریح می‌کند.

«ادراک الشیء هو ان تكون حقیقته متمثله عند المدرک»<sup>۲</sup> سپس در توضیح تمثال حقیقت شیء در نزد

مدرک می‌فرماید این نفس حقیقت شیء نیست که نزد مدرک ادراک می‌شود بلکه:

«تكون مثال حقیقته مرتسما فی ذات المدرک، غیر مابین له»<sup>۳</sup>

همچنین در مواضع متعددی از تعلیقات، با نظر به شبهات وجود ذهنی شیخ‌الرئیس به تمایز معنای

ذهنی ماهیت و ذات متحقق خارجی آن تأکید نموده است از جمله:

<sup>۱</sup> - الشفاء، الطبیعات، فن سادس (نفس)، مقاله ششم ص ۲۱۲؛ تحقیق دکتر قنوتی و سعید زاید همچنین: الاشارات و التنبیها، نمط سوم، فصل پنجم (در بیان ادراک عقلی)

<sup>۲</sup> - الاشارات و التنبیها، نمط سوم، فصل هفتم، ج ۲، ص ۳۰۸

<sup>۳</sup> - الاشارات و التنبیها، نمط سوم، فصل هفتم، ج ۲، ص ۳۰۸

« العلم هو حصول صور المعلومات في النفس ، وليس نعى به أن تلك الذوات تحصل في النفس بل آثار منها و رسوم<sup>۱</sup> »

« قولهم ان العقل يتترع صور الموجودات و يستثبتها في ذاته ، فليس معناه أنه يتترع تلك الصور و الذورات كما هي ، بل يعقل معناها ، و يستثبت ذلك المعنى في ذاته<sup>۲</sup> »

در این خصوص همچنين می توان به آرا خواجه نصير و شرح علامه حلی در كشف المراد<sup>۳</sup> و قطب الدين شيرازی در دره التاج<sup>۴</sup> مراجعه نمود. همین تمایز به نحو بسیار صریح و روشن در آراء مشائی شيخ اشراق نیز تأکید شده است .

<sup>۱</sup> - التعليقات ، تحقيق دكتور عبدالرحمن بدوي ، دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه قم ، ص ۸۲ .

<sup>۲</sup> - همان ، ص ۷۳ ، همچنين صفحات ۱۴۷ و ۱۴۶

<sup>۳</sup> - كشف المراد في تجريد الاعتقاد ، همراه با حواشی موسوی زنجانی ، چاپ مؤسسه علمی مطبوعات بيروت ، ص ۱۹

<sup>۴</sup> - دره التاج ، جزء سوم از بخش نخست ص ۸۲

«الصورة الذهنية و ان كانت ذات هويه . . . . - ألا أنها ذات مثاليه ليست متأصله في الوجود لتكون ماهيه بنفسها أصلية بل مثاليه و لا كلّ مثال بل مثال ادراکی لما وقع أو سيقع»<sup>۱</sup>

جالب توجه آنست که این رأی شیخ اشراق که در تنگنای پاسخ به شبهات وجود ذهنی بیان شده است دقیقاً مقابل رأی اصلی و مبنایی ایشان در باب معرفت است که اساساً تعقل را حضور شیء و یا عدم غیبت شیء از ذات عالم می‌داند.<sup>۲</sup>

علاوه بر آنکه نظریه تمثال بودن صورت ذهنی، از نظر بحث اینهمانی ادراکات ذهنی با خارج، در معرض خدشه های اساسی است، صرفنظر از این مشکل، اشکال عمده این راه حل (تمایز تمثال ذهنی از حقیقت خارجی)، در آن است که آنچه را که بعنوان خارج از آن یاد می‌کنیم باز خود نهایتاً دریافتی ذهنی است. اساساً هر نوع مقایسه ذهن و عین و تمایز قائل شدن میان احکام و اوصاف موجودات خارجی و موجودات ذهنی، مبتنی بر دریافتی از عین و وجودات خارجی است که خود این دریافت بنا بر ثنویت ذهن و عین، در زمره امور ذهنی است.

بنابراین در خصوص کلیه اموری که خارجی می‌انگاریم دوباره همه شبهات وجود ذهنی عود خواهد کرد.

به بیان دیگر وقتی می‌گوئیم مثلاً جوهر خارجی اینچنین است و جوهر ذهنی آنچنان، یا موجودات خارجی دارای فلان آثارند و موجودات ذهنی بگونه دیگر، در این بیانات، خارج یاد شده، خارج عینی نیست بلکه خارجی است که به ادراک ما درآمده است.

روشن است که اگر بخواهیم برای رهایی از شبهات وجود ذهنی، این خارج دریافتی و ادراکی را نیز تمثال خارج بدانیم خارج دیگری را لحاظ کرده‌ایم که باز خود در وعاء ادراکی ما قرار دارد، بدیهی است که درباره این خارج نیز دوباره شبهات وجود ذهنی را خواهیم داشت و چون هیچگاه به عین خارج بدون واسطه ادراک، دسترسی نداریم در هیچ مرحله‌ای از لحاظات ذهنی، از شبهات وجود ذهنی خلاصی حاصل نمی‌گردد.

بنابراین تا وقتی که به کشف از خارج و اینهمانی دریافتهای ذهنی و وجودات خارجی قائل هستیم، راه حل تمثال راه حلی عقیم و بی‌ثمر است مگر آنکه اساساً منکر هرگونه ادراک واقع‌نما از خارج و واقعیات عینی شویم و به نظریه شبح گردن نهیم که توالی فاسد آن بر کسی پوشیده نیست.

### عقیم بودن راه حل اختلاف حمل

با تأمل در آنچه بیان شد آشکار خواهد شد که راه حل ملاصدرا نیز که مبنی بر تفاوت حمل است نمی‌تواند در بحث شبهات وجود ذهنی مشکل گشا باشد زیرا اولاً بنا بر راه حل اختلاف حمل، لازم است برای موجود ذهنی، دو نوع ماهیت قائل شویم. یکی ماهیتی که به تبع وجود ذهنی داشتن برای او حاصل آمده است (کیف نفسانی به حمل شایع) و دیگر ماهیتی که از حیث دلالت اش بر خارج (ماهیت شیء به حمل اولی)

<sup>۱</sup> - المشارح و المطارحات، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج اول، ص ۳۳۲، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی ۱۳۷۲، همچنین رک: حکمه الاشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق ج دوم، ص ۱۵

<sup>۲</sup> - المشاع و المطارحات، ص ۷۲

داراست. بنابراین یک واقعیت و وجود واحد، دارای دو نوع ماهیت متباین است که علی الاصول قابل توجیه نیست و با تعدد اعتبار نیز نمی توان حکم به جواز دوامر متقابل کرد.

ثانیاً شبهات وجود ذهنی در ادراکاتی است که ناظر به جهان خارج اند یعنی آنجا که از جوهر خارجی یا عرضی خبر می دهند. در این موارد آنچه از مفهوم مثلاً جوهر ادراک می کنیم، همان چیزی است که در متن خارج است و لذا نمی توان میان مفهوم جوهر - وقتی آن را مرآت خارج قرار داده ایم - و آنچه که جوهر خارجی می یابیم و درک می کنیم، تمایز قائل شویم. لذا همان جا که می گوئیم "جوهر، جوهر است به حمل اولی" با شبهات وجود ذهنی روبرو می شویم. زیرا آنچه به ادراک ما در آمده است، از یک سو همان جوهر خارج است و از سوی دیگر، امری ادراکی یعنی ذهنی و از سنخ کیف نفسانی. چنانچه قبلاً اشاره شد نمی توان میان معنای دال بر خارج با آنچه که از طریق این معنا از خارج می فهمیم تمایز قائل شویم زیرا فرض تمایز ملازم با تن دادن به سلسله ای بی پایان از معنای ذهنی است که قطعاً مردود است. بنابراین چاره ای جز این نیست که آنچه را بعنوان جوهر، جوهر خارجی می دانیم، همان معنای ادراک شده از معنای ذهنی جوهر بدانیم و این معنا را نیز همان صورت ذهنی جوهر تلقی کنیم و نه صورت ذهنی دیگری در مرتبه بالاتر ذهن، و لذا ما هستیم و باز همه اشکالات وجود ذهنی.

بی جهت نیست که مرحوم ملاصدرا نیز آخر الامر بنا بر مبانی خود راه حلی شبیه راه حل مشائین را انتخاب نموده و اعلام می دارد که آنچه ما در ذهن خود بعنوان ماهیات داریم، شیخ واقعتهای خارجی و ظل و عکس آنهاست و نه عین واقعیت خارجی آنها.

"فان الماهیه کل شیء هی حکایه عقلیه عنه و شیخ ذهنی فی الخارج و ظل له"<sup>۱</sup>

فان الماهیه، نفسها خیال الوجود و عکسه الذی یظهر منه فی المدارک العقلیه و الحسیه ...<sup>۲</sup>

اگر چه مرحوم ملاصدرا تصریح دارد که این دیدگاه غیر از دیدگاه معتقدین به شیخ است چرا که آنان تطابق ماهوی را منکرند اما در دیدگاه ایشان باور به تطابق ماهوی باقی است به این نحو که بنابر اصالت وجود، تحقق خارجی ماهیت را تبعی و بالعرض و مجاز تلقی کنیم نه حقیقی. و لذا آنچه در ذهن بعنوان ماهیت تحقق دارد مطابق با همان ماهیت خارجی است و چون ماهیت، انتزاعی ذهنی از حدود هستی هاست و نه عین هستی های خارجی لذا در قیاس با وجود خارجی شیء باید ماهیت را شبیحی از هستی شیء و ظلّی از آن امر محقق خارجی دانست.<sup>۳</sup>

روشن است که با اعتباری و مجازی دانستن تحقق ماهیت، جائی برای باور به تطابق حقیقی میان ذهن و عین باقی نمی ماند. اگر گفته شود ماهیت ذهنی شیء با حدود وجودی آن منطبق است در این صورت بنا بر معنای انطباق اگر این انطباق را انطباقی ماهوی بدانیم چاره ای جز باور به وجود خارجی و حقیقی ماهیت نداریم و اگر مراد از انطباق این باشد که ماهیت ذهنی شیء منشأ انتزاعی در خارج دارد که در این صورت

<sup>۱</sup> - متن مشاعر ملاصدرا، از "شرح رساله المشاعر" ملا محمد جعفر لاهیجی، ص ۶۴

<sup>۲</sup> - الاسفار الاربعه، ج ۲، ص ۱۹۸

<sup>۳</sup> - اگر چه ایشان این دریافت عقلی از ماهیات اشیاء را ناشی از دریافتی شهودی و مواجهه ای حضوری با حقایق عقلی و جبروتی اشیاء می داند اما در هر صورت دریافتی از حقایق خارجی است منتها مرتبه عالی ای از خارج که در حکم مبدأ وجودی اشیاء طبیعی است.

اساساً انطباق، ماهوی نخواهد بود و اساساً تعبیر انطباق در اینجا نادرست است. صرف نظر از آن اشکال مبانی که در آغاز مقاله یاد شد که حدود هستی اشیاء را منشأ انتزاع ماهیات متباین الذات دانستن علی‌الاصول امری غیرقابل دفاع و معارض با مبانی صدرائی است. بنابراین ملاحظه می‌شود جمیع حکما (چه مشائی و چه صدرائی) در مقام پاسخ به شبهات وجود ذهنی به گونه‌ای در باور به اینهمانی معرفتی تجدید نظر کرده و از اصالت ماهیت به معنای سوم انصراف یافته‌اند.

نتیجه آنچه تاکنون بیان شد این است که اگر دیدگاه حکمای مشائی را اصالت ماهوی می‌دانیم بطور قطع، اصالت ماهیت به معنایی که حکمای صدرائی آنرا مطرود می‌دانند (معنای دوم از ماهیت) نیست بلکه عموماً یا به معنای اول است و یا به معنای سوم و چنانچه بیان شده عموم حکما، بمعنای اول (باور به اینهمانی ذهن و خارج) قطعاً تلقی ماهوی داشته‌اند و این امر اختصاصی به حکمای مشائی ندارد و اصالت ماهیت به معنای سوم نیز که هم مورد اعتقاد حکمای مشائی و حکمای صدرائی است در مباحث مربوط به شبهات وجود ذهنی رنگ باخته و از نظر هر دو دسته از حکما مورد انکار قرار می‌گیرد.

بنابراین تنها شق باقی مانده از اصالت ماهیت همان شق اول است که لازمه ضروری و گریز ناپذیر باور به اینهمانی معرفتی است.

اکنون خود را در مواجهه با یکی از جدی‌ترین و بنیادی‌ترین مشکلات اندیشه بشر می‌بینیم مشکلی که نقش محوری و بسیار تعیین کننده‌ای در عرصه فلسفه دارد. از طرفی از باور به اینهمانی نمی‌توان دست کشید که در نتیجه، شبهات وجود ذهنی بطور بسیار جدی مطرح شده و راه‌گزینی از آنها نیست. و از سوی دیگر از آنجا که باور به اینهمانی معرفتی ملازم با اعتقاد به اصالت ماهیت (بمعنای نخست) است، اعتقاد به اصالت وجود، نفی شده و قابل جمع با آن نمی‌نماید.

در حالیکه نه از اینهمانی معرفتی می‌توان دست کشید و نه از باور به اصل متین و استوار اصالت وجود صدرائی. نظریه "اصالت پدیداری معنا" تلاشی است برای حل این معضل چند جانبه که هم با مبانی صدرائی توافق دارد و هم به مبانی مشائی وفا می‌کند و در عین حال افق‌های جدیدی را در عرصه معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی می‌گشاید.

### ماهیت معنا:

معنای شیء چه نسبتی با خود شیء دارد و چه نسبتی با ما؟ آیا معنای شیء وسیله و واسطه‌ای ذهنی است برای علم یافتن به شیء خارجی، یا نه اساساً معنای شیء همان علم ما به شیء است و تمایزی میان معنای شیء و علم ما به شیء نیست؟ روشن است اگر معنای شیء واسطه‌ای میان نفس ما و شیء باشد که از طریق آن ما به شیء علم پیدا کنیم در واقع باید در وعاء ادراکی ما دو صورت علمی تحقق داشته باشد یکی معنای شیء (بعنوان واسطه) و دیگری صورت علمی ادراکی که از طریق این معنا از خارج به دست آورده‌ایم، در حالی که اینچنین نیست، آنچه بعنوان معنای شیء می‌شناسیم همان ادراک ما از شیء خارجی است. علم ما به شیء همان معنایی از شیء است که در وعاء ادراکی ما پیدا می‌شود و میان علم ما به خارج و معنای درک شده از شیء (صورت معقوله یا ذهنی) ثنوتی نیست.

از طرفی معنای ذهنی و ادراکی اگر خارج را بما می‌شناساند به این معنا نیست که، معنایی غیر از معنای خود را برای نفس ما افاده نماید بعبارت دیگر اگر معنای ذهنی شیء دلالت بر واقعیت خارجی شیء دارد و آنرا دالّ می‌دانیم، مدلولی که به ادراک ما درمی‌آید چیزی غیر از همین دال نیست. اینچنین نیست که معنای ذهنی شیء چیزی فراتر از خودش را بما نشان دهد. (مانند دال و مدلولهای خارجی نیست که دو چیز باشند.) به بیان دیگر اگر معنای ذهنی را مرآت خارج می‌دانیم چون ما به بیرون از این آینه به نحو مستقیم دسترسی نداریم هر دریافتی که از طریق این صورت مرآتی نسبت به خارج پیدا می‌کنیم در واقع همان صورت مرآتی است و نه بیشتر از آن لذا خارج مورد اعتقاد ما همان است که در وعاء ذهنی و ادراکی ما نقش بسته است.

بنا بر این اگر ما صور علمی و ادراکی خود را کاشف از خارج می‌دانیم از آن روست که در خود معنا، ما خارج را می‌بینیم و می‌یابیم نه اینکه توسط معنا به خارج پی می‌بریم. این پی بردن، همان درک معناست و نه چیزی بیشتر از آن.

حال که روشن شد ادراک علمی ما منحصر در همان معنای ذهنی و صورت علمی شیء است و همه آنچه که درباره‌ی خارج و عینیت اشیاء می‌دانیم در واقع همان ادراکات ذهنی و معانی آنها در وعاء ادراکی ماست بنابراین می‌توان گفت معنا از یک سو همان خارجی است که ادراک می‌کنیم و از دیگر سو، علم ماست که متحد با نفس و در مرتبه ذات قرار دارد. معنا از آن جهت که کاشف از خارج است عین خارج است (منتها خارج عندالنفس) و از آن جهت که همان ادراک و علم نفس ماست عین نفس است. از این رو حقیقت علم حصولی نیز بمانند علم حضوری چیزی جز همان حضور معلوم عندالعالم نیست. چرا که معنا و ماهیت، مفهوم و صورت ذهنی خارج نیست بلکه خود خارج است منتها خارجی که ظهور و وجود نفسانی پیدا کرده است نه خارج محض.

بر این اساس است که می‌گوئیم: ماهیت شیء ظهور خارج عندالنفس است و به بیان دیگر ماهیت اشیاء همان، هستی ظهوری آنها در مرتبه نفس ماست و لذا معنا یا ماهیت را باید هستی شیء در نزد عالم دانست. پس ماهیت نه یک امر اعتباری و ذهنی صرف، که یک امر وجودی است. وجودی بودن ماهیت نه صرفاً از حیث وجود ذهنی آن بلکه از حیث معنا و کاشفیتی است که نسبت به خارج دارد اگر علم، صورتی از

معلوم در نزد عالم باشد هرگز کشف تحقق نیافته است، چه این صورت تمثال خارج باشد و یا صورتی دقیقاً مشابه و مطابق با خارج. چرا که در حالت مطابقت نیز باز چون دوئیتی میان صورت خارجی و صورت ذهنی وجود دارد، کشف از خارج حقیقتاً تحقق نیافته است. تنها اگر صورت ذهنی عین صورت خارجی بود کشف از خارج تحقق یافته است و لذا اگر ما علم به خارج داریم قطعاً باید خود خارج در نزد ما باشد نه صورت و عکس و تمثال و شبیح و سایه آن.

پس صورت ذهنی شیء نه تنها وجود ذهنی دارد (از آن حیث که یک امر نفسانی و ذهنی است) وجود خارجی نیز دارد (از آن حیث که کاشف از خارج است) منتها نه همه حقیقت خارجی شیء بلکه آن میزان از وجود و حقیقت خارجی که بر عالم ظهور یافته است. این سخن حاجی سبزواری که می‌فرماید: لشیء غیر الکون فی الاعیان کون بنفسه لدی الاذهان<sup>۱</sup> ناظر به وجود ذهنی ماهیات است.

اگر بخواهیم مطابق آنچه بیان شد بهر دو حیث وجودی ماهیات (حیث ذهنی و خارجی) آنها اشاره نمائیم باید بیان حاجی سبزواری را اینگونه تغییر دهیم:

لشیء غیر الکون فی الاعیان کون بوجه لدی الاذهان

### حقیقت دو جنبه‌ای علم

اساساً حقیقت علم دو جنبه‌ای است. علم پل معنایی میان ما و خارج است اگر دو سوی این پل را خارج و نفس بدانیم معانی و مفاهیم و ماهیات که رابط ما با خارجند هویت دوگانه‌ای بخود می‌گیرند از یک سو نفسانی‌اند چون متعلق نفس ما و در واقع فعل نفس ما هستند و از دیگر سو خارجی‌اند چون خارج را بر ما هویدا می‌کنند و همان خارجی هستند که ما آنرا بعنوان خارج از وجود خود درک می‌کنیم. این ویژگی از آن روست که اساساً علم ناشی از ملاقات و مواجهه وجودی نفس ما با جهان خارج از وجود ماست در این ملاقات و مواجهه، است که نفس انسان به دلیلی هویت نوری و تجردی و علمی و ادراکی‌اش با مراتبی از هستی خارج اتصال و اتحاد حاصل می‌نماید و در نتیجه مراتبی از خارج را در خود می‌یابد.<sup>۲</sup>

این مرتبه از خارج که در افق نفس آدمی ظاهر و پیدا می‌گردد همان معانی و ماهیات اشیاء است که در واقع وجهی از حقیقت اشیاء‌اند و نه تمامی حقیقت خارجی آنها.

ولذا هویت و حقیقت علم نه امری صددرصد خارجی - بمعنای مستقل از نفس - است و نه صددرصد نفسانی - بمعنی مستقل و بریده از خارج - هم خارجی است و هم نفسانی. به عبارتی، صورت ادراکی، ادامه هستی شیء است در مرتبه‌ای از مراتب نفس، ولذا برخلاف تلقی متعارف که حساب هستی شیء را از چپستی آن جدا کرده و اصالت را به نحو متردد، از آن یکی از آنها برمی‌شمارند باید گفت: هم ماهیت اصیل است و هم وجود. ماهیت وصف هستی شیء است و از چگونگی هستی خبر می‌دهد و بنابراین مظهر هستی و آینه دار آن است نه امری منحاز و متفاوت و بیگانه با هستی. ماهیت جلوه و ظهور هستی شیء است در آینه علم و ادراک ما.

<sup>۱</sup> - شرح المنظومه، باتعلیق حسن زاده آملی، ج ۲، ص ۱۲۲

<sup>۲</sup> - این باور با مبانی فلسفی مشائی و اشراقی و حکمت متعالیه سازگار است.



و روشن است که ظهور هستی از سنخ هستی است نه مباین آن ولذا وجود و ماهیت نمی‌توانند دو امر مباین و متقابل تلقی شوند تا در متن واقع با یکدیگر قابل جمع نباشند بلکه بنا بر تحلیلی که بیان شد، هر دو از آن جهت که دریافت و معنایی از هویت متحقق خارجی در وعاء ادراکی ما هستند به یکسان خارج نما و اصیل‌اند.

نمی‌توان یکی را اصیل دانست و دیگری را اعتباری. ماهیت و وجود دو تعبیر یا توصیف هم عرض نیستند تا قول به اصالت هر دو ملازم با دوئیت در هویت واحد شیء شود و لذا ناچار باشیم یا وجود را اصیل بدانیم یا ماهیت را. بلکه توصیفات ماهوی، دریافتی از واقعیت خارجی شیء است در مرتبه معقولات اول، و توصیفات وجودی دریافتی از همان واقعیت خارجی است در سطحی انتزاعیتر یعنی در مرتبه معقول ثانی. روشن است که هر اندازه مرتبه انتزاع بالاتر رود وجوه اشتراک اشیاء بیشتر می‌شود از اینروست که اشیاء کثیر در معنای وجود مشترکند اما در معنای ماهیت نه.

پس ماهیت شیء نیز بمانند مفهوم وجود، همان واقعیت خارجی شیء را بیان می‌دارد منتها با این تفاوت بسیار مهم که وقتی به کل واقعیت خارجی شیء نظر داشته و می‌خواهیم از تمام هستی و همه آنچه که شیء در متن واقع داراست سخن بگوئیم چون همه واقعیت خارجی شیء برای ما قابل اکتنا نیست از مفهوم کاملاً انتزاعی وجود استفاده می‌کنیم اما وقتی به وجهی از وجوه و سطحی از سطوح هستی شیء نظر داریم از مفاهیم ماهوی.

بعبارتی، مفهوم وجود دلالت کلی و کاملاً انتزاعی بر کل هویت متحقق در خارج دارد اما مفهوم ماهیت دلالت جزئی و انضمامی تر و غیر تام بر شیء داشته و تنها وجهی از وجوه و شانی از شوون هستی شیء را بما نشان می‌دهد. پس انتزاع این دو مفهوم از واقعیت خارجی شیء از یک حیث و در یک سطح نیست تا تفاوت آنها را نتوان توجیه نمود.

### تباین حقایق، (مثار کثرت بودن ماهیت)

سؤال عمده‌ای که این دیدگاه با آن روبروست آنست که از آنجا که ماهیات مثار کثرت‌اند، بر مبنای واقع نما بودن و اصیل دانستن آنها، چگونه می‌توان از وحدت و اتحاد و اتصال وجودی اشیاء با یکدیگر سخن گفت و رشته‌های علی و معلولی عالم را به یکدیگر مرتبط و متصل دانست و نهایتاً همه آنها را به وجود یگانه ذات مقدس حق تعالی نسبت داد (یکی از ادله اصالت وجود)

روشن است که اگر حقایق خارجی را متباین الذات بدانیم بسیاری از دستاوردهای حکمت متعالیه را که مبتنی بر نفی تغایر و تباین وجودات است را نمی‌توان گردن نهاد از جمله وحدت حقیقت وجود، وحدت حقیقت نفس ناطقه، حرکت جوهری، اتحاد نفس با عقل فعال، اتحاد عاقل و معقول، اتحاد ماده و صورت. در اینجاست که ما به اهمیت نظریه «اصالت پدیداری معنا» بیشتر واقف می‌شویم. چرا که بر مبنای این نظریه همه دستاوردهای حکمت متعالیه و نتایج متفرع بر اصالت وجود حفظ شده و در عین حال تغایر و تفاوت ماهوی نیز امری واقعی و عینی تلقی می‌شود و دریافتی بسیار عمیقتر و غنی‌تر از هستی پیدا می‌شود که مبتنی بر مدلی جدید و بسیار توانمند از هستی است.

### کثرت وجهی در عین وحدت حقیقت ذات

چنانچه بیان شده ماهیات اشیاء ظهور حقیقت خارجی اشیاء اند در مجالی ادراکی و شعوری ما. لذا تنها ناظر به وجهی از وجوه و شأنی از شئون حقیقت خارجی آنها هستند و نه همه هویت متحقق آنها. بنابراین اختلاف و تباین ماهوی را نباید ناشی از اختلاف در اصل حقیقت و کنه ذات و وجود اشیاء دانست بلکه همانطور که یک وجود واحد در متن خارج دارای آثار متفاوت و مختلف است و این اختلاف در آثار دلیلی بر کثرت در مرتبه ذات و حقیقت او نمی‌شود، بهمین ترتیب نیز می‌توان اختلاف ماهوی دو شیء را ناشی از اختلاف در مرتبه حاق ذات و حقیقت خارجی آنها ندانست بلکه این اختلاف را تنها به مرتبه ظهور و بروز آنان نسبت داد چرا که مفاهیم و ماهیات اشیاء بنا بر تحلیل یاد شده تنها به آثار وجودی و ظهورات هستی اشیاء، آنهم ظهور در مرتبه نفس ما، آنهم نه همه ظهورات وجودی شیء، بلکه جنبه‌هایی از آن راجع اند

روشن است که تباین و اختلاف ظهوری غیر از تباین و اختلاف ذاتی است. اختلاف ذاتی یعنی برای هر ماهیتی در متن واقع قائل به ذات و حقیقتی کاملاً متمایز و متباین با دیگر ماهیات شدن. برمبنای این تلقی - که از آن به «تباین حقایق» یاد می‌شود -، به هیچ نوع حمل و اتحاد و اتصالی میان ذوات و ماهیات مختلف در متن عالم نمی‌توان قائل شد به دلیل آنکه بینونت ذاتی بنا بر اصالت ماهیت مانع از هر گونه اتحاد و اتصال هویات خارجی است.

اما اگر اختلافات ماهوی را اختلافات ظهوری دانستیم یعنی تفاوتی که در مقام ظهور و بروز حقیقت خارجی اشیاء پیدا می‌شود، این نوع کثرت نه تنها با هیچ نوع وحدت و اتحادی منافات نخواهد داشت بلکه بر پایه آن می‌توان به عالیترین نوع وحدت در عالم هستی یعنی وحدت شخصیه نیز قائل شد که وحدت سنخیه و وحدت تشکیکی وجود در ذیل آن قرار خواهند گرفت.

### ریشه اختلافات ظهوری

اختلافات ظهوری ناشی از تفاوت در شرایط و زمینه‌ها و بویژه تفاوت در نسب و روابط وجودی درونی و بیرونی اشیاء است. هستی هر شیء در شرایط گوناگون هم از حیث روابط و نسب بیرونی با سایر موجودات و هم از حیث نحوه تألیف و پیوندهای درونی اجزاء و ابعاض و شئون وجودی‌اش، دارای آثار و ویژگیهای متفاوتی است.<sup>۱</sup>

این آثار متفاوت در عین تفاوت و تغایر معنایی و خارجی، از آنجا که همگی از ذات و حقیقت واحده شیء نشأت می‌یابد، تباین ذاتی و وجودی با یکدیگر نداشته و یکدیگر را نفی نمی‌کنند. بویژه تفاوت آثار و اوصاف در یک شیء ملازم با تعدد در ذات آن نیست.

به همین اساس می‌توان تفاوت اشیاء و حقایق متعدد و کثیر این عالم را تفاوت در مقام اثر و خصوصیات و ویژگیهای بروز یافته آنان دانست بدون اینکه، تباین وجودی و خارجی میان حقایق ذات آنان

<sup>۱</sup> - بنا به تحلیل ویژه ای از تشکیک، حقیقت واحده و بسیط هستی در سیر نزولی خود آنقدر تنزل و تضعیف می‌یابد که در مراتب مادون وجود، از شدت تکثر و ضعف، هویتی ذره ای پیدا می‌کند. رک: مقاله نگارنده تحت عنوان: "منظری نوین از ساختار تشکیکی هستی" ارائه شده در همایش

لازم آید. یعنی حقیقت هستی همه آنها را واحد و یگانه دانست که در مجالی و مرئی مختلف ظهورات متعدد و متفاوت یافته است، این مجالی و مرئی چیزی جز همان شرایط و زمینه‌ها و روابط و نسب وجودی نیستند که هستی هر شیء محفوف به آنهاست. باتغییر این زمینه‌ها و روابط است که اوصاف و ویژگیهای شیء تغییر می‌کند تا آنجا که ماهیت جدیدی را باید به شیء نسبت داد. چرا که ماهیت شیء - بنابر تعریف یاد شده - چیزی جز همان آثار و خصوصیات و اوصاف به ظهور و بروز رسیده شیء نیستند. البته باقید «به ظهور رسیده در وعاء ادراکی ما» که مسلماً دایره آن محدودتر از دایره ظهور در متن عالم خارج است.

### حل مشکلات وجود ذهنی

چنانچه بیان شد، مصب اصلی شبهات وجود ذهنی، باور به اینهمانی صور ذهنی با واقعیات خارجی است. در میان راه‌های ارائه شده، یا صورت مسئله را پاک کرده اند (نظریه اضافه) یا از اینهمانی و علم دست کشیده اند (نظریه شیخ و نظریه تمثال) و یا اگر به اینهمانی صد در صد ملتزم شده اند، نهایتاً نتوانسته اند گریبان خویش را از شبهات رهایی بخشند. غیر از نظریات کسانی چون فاضل قوشجی، علامه دوانی و صدر الدین دشتکی - که هر یک به نوعی در معرض خدشه‌های اساسی اند - قویترین نظریه یعنی نظریه اختلاف حمل ملاصدرا، نیز مطابق تحلیل ارائه شده، مآلاً بنابر باور کشف از خارج، گرفتار شبهات وجود ذهنی می‌شود.

به اعتقاد نگارنده در این عرصه پرخطر تنها نظریه ای میتواند راه گشا باشد که در عین باور به اینهمانی بتواند از تمایز ادراکات ذهنی با واقعیات خارجی دفاع نماید. و چنین امری امکان پذیر نیست مگر آنکه مقوله "هستی" و "معنا" را در عرصه علم و ادراک یکی بدانیم و بتوانیم هم تحلیلی معرفت شناختی از تمایز وجودی ذهن و عین بدسیم و هم تحلیلی هستی شناختی از تمایز معنایی و ماهوی عین و ذهن. بدیهی است در این عرصه، هم باید اصالت وجودی اندیشید و هم اصالت ماهوی و چنین کار سترگی تنها از "نظریه اصالت پدیداری معنا" ساخته است.

مطابق نظریه اصالت پدیداری معنا، میان خارج و ادراکات ذهنی، از حیث وجهه ظهوری، اینهمانی برقرار است. در حالیکه از حیث واقعیت، اینهمانی وجود ندارد. دریافت ظهوری دریافتی مطابق با خارج است اما کامل و همه جانبه نیست، در عین اینهمانی ناظر به وجهی از وجود شیء است و آن وجه را به عینیه می‌نمایاند. آن اندازه از حقیقت شیء را نشان می‌دهد که بر ما پدیدار شده است و چون حقیقت شیء ذومرتبه است، علم ما به حقایق اشیاء نیز ذومرتبه خواهد بود و از این رو یک شیء واحد می‌تواند ماهیات کثیر بلکه نامتناهی - بنابر باور نامتناهی بودن حقیقت هستی - داشته باشد که بستگی به مرتبه ظهور، شدت ظهور و وجه ظهوری دارد. از حیث مرتبه، واقعیت خارجی شیء گاه در مرتبه حسّ ما ظهور دارد، گاه در مرتبه خیال، گاه در مرتبه عقل و گاه در مرتبه ای وراء حسّ و خیال و عقل یعنی در مرتبه قلب. در هر مرتبه هم شدت ظهور متفاوت است و هم وجوه ظهوری و هم البته وجوه التفاتی از ناحیه فاعل شناسائی که البته تبیین مطلب مجال وسیعتری را می‌طلبد.<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> - در این خصوص ر.ک به رساله دکتری اینجانب تحت عنوان: "نحوه فاعلیت خداوند در عالم طبیعت"، فصل هفتم به راهنمای دکتر احمد احمدی، دانشگاه تربیت مدرس، اسفند ۱۳۷۹.

هر چه ظهور کاملتر و شدیدتر، علم به واقعیت نیز کاملتر و هویت شیء بر ما آشکارتر می شود و چون ما هیچگاه به کنه حقایق اشیاء نمی رسیم - زیرا ملازم با اتحاد کامل یعنی یگانگی وجودی است - دریافت‌های ما از واقعیت و در نتیجه ماهیت اشیاء در نظر ما، هیچگاه تمام و کامل نخواهد بود. بنابراین این تلقی رایج، که ماهیت شیء همه حقیقت آن را نشان می دهد و ماهیات اشیاء به تمامه قابل وصول اند، تلقی نادرستی است.

علاوه بر شواهد و قرائن بسیاری که در آراء و بیانات حکیمان اسلامی در تایید نظریه اصالت پدیدای معنا وجود دارد. این نظریه مستظهر به مبانی فلسفه اسلامی (چه در حکمت مشاء و چه در حکمت اشراق و چه حکمت متعالیه) است و می توان مدعی شد با هیچیک از اصول این نظامهای فلسفی تعارض ندارد. از آنجا که تبیین و تفصیل این نظریه و تامل در وجوه و ابعاد مختلف آن و همچنین استشهاد به بیانات بزرگان حکمت، مجال مستوفائی می طلبد، در پایان مقال تنها به برخی از نتایج و ثمرات مهم این نظریه اجمالاً اشاره می کنیم.

### نتایج نظریه اصالت پدیداری معنا

- ۱ - ارائه تعریف و تحلیلی جدید از "ماهیت"
- ۲ - جمع میان دو دیدگاه اساسی در عرصه هستی شناسی که تا کنون مقابل یکدیگر شمرده می شدند، یعنی اصالت وجود و اصالت ماهیت.
- ۳ - در نتیجه، حل تعارضات جدی ناشی از امتزاج دو نحوه تلقی اصالت وجودی و اصالت ماهوی در فلسفه های مشاء، اشراق، حکمت متعالیه و عرفان نظری
- ۴ - یکی شدن مدل هستی شناسی و معرفت شناسی عرفانی با مدل هستی شناسی و معرفت شناسی فلسفی
- ۵ - راه گشودن بر پذیرش وحدت شخصیه هستی در افق مباحث فلسفی (بر پایه مبانی فلسفی)
- ۶ - ارائه مدل جدیدی برای علم بر پایه از میان برداشتن انفصال و جدائی دو مقوله "معنا" و "هستی"
- ۷ - حل جامع معضلات وجود ذهنی (پاسخ به شبهات وجود ذهنی)
- ۸ - ارائه تحلیل و تبیین قابل دفاع از نظریه تمثال (در حکمت مشاء و اشراق) و شبیح (در حکمت متعالیه).
- ۹ - سازگار شدن تحلیل فلسفی از ماهیت اشیاء با تحلیل های علمی و تجربی دانش جدید.